

Säkularisierung, Privatisierung oder Resakralisierung?

Martin Rieger

Die Religiosität in 21 Ländern miteinander zu vergleichen, ist eine große Herausforderung. Erst recht, wenn diese Länder auf allen Kontinenten verteilt liegen und alle Weltreligionen erfasst werden sollen. Dieser Herausforderung stellten sich Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler der soziologischen, psychologischen, theologischen und religionswissenschaftlichen Disziplinen. Entwickelt wurde ein interdisziplinäres Instrument zur Messung von Religiosität: der Religionsmonitor der Bertelsmann Stiftung.

Gibt es eine zunehmende Säkularisierung oder Desäkularisierung, eine Resakralisierung oder Respiritualisierung? Lässt sich eine Tendenz zur Privatisierung des religiösen Lebens feststellen, die zu einem bisher nicht gekannten religiösen Pluralismus führt, oder geht die Entwicklung des religiösen Feldes eher in Richtung Deprivatisierung? Vielleicht gibt es sogar eine Renaissance oder Wiederkehr des Religiösen in der Gegenwart?

Die religionssoziologischen Überlegungen der vergangenen Jahre haben vielfältige Thesen hervorgebracht, die sich nicht selten widersprechen. Der Religionsmonitor möchte einen Beitrag dazu leisten, das weltweite religiöse Feld differenziert zu betrachten. Er ist jedoch ausschließlich eine Bestandsaufnahme. Erst die geplanten Wiederholungen der Erhebung werden die Möglichkeit eröffnen, sich abzeichnende Trends in den gesellschaftlichen Entwicklungen aufzuzeigen.

Die Erhebung des religiösen Feldes in den modernen Gesellschaften benötigt ein ausdifferenziertes Messinstrument, um unterschiedliche Ausprägungen und Orientierungen möglichst adäquat abfragen und abbilden zu können. Durch die Berücksichtigung verschiedener Kerndimensionen von Religiosität und deren Alltagsrelevanz entstand ein ausgewogenes Bild der jeweils praktizierten Religiosität und ihrer Intensität.

Bereits im Dezember 2007 wurden erstmalig Befunde des Religionsmonitors veröffentlicht. Zeitgleich wurden einige Ergebnisse vor allem der deutschsprachigen Gesellschaften in einem Sammelband kommentiert (»Religionsmonitor

2008«, Gütersloher Verlagshaus). Das Buch richtete sich an eine breite Leserschaft und fand große Nachfrage. Im Unterschied dazu wendet sich die vorliegende Publikation vor allem an ein internationales Fachpublikum. Zum ersten Mal werden in diesem Band die Befunde aller 21 erhobenen Länder berücksichtigt. Auf der beigelegten CD-ROM sind sämtliche Grundausswertungen hinterlegt.

Die Komplexität des Religionsmonitors geht weit über die Selbsteinschätzung der Befragten hinaus. Das religiöse Selbstbild im Sinne der Ausformung eigener Religiosität ist wesentlich von exogenen Bezugsgrößen geprägt, etwa des persönlichen kulturellen Umfeldes oder der öffentlichen Akzeptanz religiösen Redens. Das Umfeld beeinflusst nachhaltig den individuellen religiösen Code und die Selbsteinschätzung. So wird etwa in Mittel- und Westeuropa das religiöse Selbstbild, allein in der Form individueller Abgrenzung oder Negierung von Religiosität, gewiss stark mit der religiösen Kultur in Beziehung gesetzt. Die Befragten bejahen oder verneinen ihre persönliche Religiosität in Relation zum gesellschaftlich dominanten, oft kirchlich geprägten religiösen Code, ordnen sie in ein Bezugssystem ein, das aus der tatsächlichen oder vermeintlichen Kenntnis religiöser Vielfalt erwächst.

Der Religionsmonitor schaut dagegen tiefer. Er dient einer Objektivierung der Beschreibung von Religiosität, indem er durch eine Fülle von Items fünf Kerndimensionen und die Alltagsrelevanz der Religiosität abbildet. Er nimmt exogene Faktoren (z. B. die öffentliche Praxis) wie auch endogene Faktoren (z. B. die Einstellung) der Religiosität wahr und verdichtet diese Befunde in einem Zentralitätsindex, der zwischen Hochreligiösen, Religiösen und Nichtreligiösen unterscheidet.

Der Religionsmonitor zeigt eine beeindruckende religiöse Heterogenität in den befragten Ländern. Diese Vielfalt verweist im Umkehrschluss auf die Angemessenheit oder sogar Notwendigkeit, das religiöse Feld mit einem derart differenzierten Messinstrument zu erheben. Anders ausgedrückt: Die beeindruckenden Befunde des Religionsmonitors gründen in der Multidimensionalität seines Instrumentariums. Zugleich zeigen sie aber auch die Notwendigkeit, sich in nicht geringerer Differenziertheit der religiösen Situation in den Gesellschaften zu widmen.

Ein besonderer Dank gilt *Stefan Huber*, dessen wissenschaftliche Vorarbeiten wesentlich die Gestalt des Religionsmonitors geprägt haben. Seine grundsätzlichen Erläuterungen im ersten Beitrag dieses Buches zur Systematik, inklusive der Methodologie und der Strukturprinzipien, beschreiben die Gesamtarchitektur dieses Messinstrumentes. Er sensibilisiert die Leserinnen und Leser für

die vielfältigen Perspektiven des Religionsmonitors und dessen Interpretationsmöglichkeiten. Der Religionsmonitor bietet durch die internationale Einheitlichkeit der Fragestellungen einen hoch spannenden Datenschatz für Analysen und Vergleiche.

Einen Teil des Schatzes hebt dieses Buch und breitet ihn in drei großen Kapiteln aus, die quasi konzentrisch um die Befunde kreisen, um sie zu analysieren und zu kommentieren. Ausgehend von Analysen einzelner Länder folgen ausgewählte Ländervergleiche, und anschließend werden thematische Zugänge eröffnet.

Zu Recht betonen *Volkhard Krech* und *Stefan Huber* in ihrem Überblicksartikel zur Gesamtstichprobe, dass die sogenannten Weltreligionen wie »das« Christentum oder »der« Islam keineswegs monolithische Blöcke sind. Vielmehr gibt es innerhalb der Religionen eine Vielzahl von Strömungen und Milieus. Um diese näher zu beleuchten, konnten 30 Autorinnen und Autoren gewonnen werden, denen an dieser Stelle ein herzliches Wort des Dankes ausgesprochen wird.

Im ersten Kapitel zeigen die Beiträge von *Karl Gabriel*, *Matthias Petzoldt* und *Monika Wohlrab-Sahr* die Heterogenität der religiösen Situation in Deutschland. Dabei werden sowohl der Kontrast zwischen West- und Ostdeutschland als auch das stabile Drittel der Religionslosen in der Bevölkerung diskutiert. Eine Ergänzung der quantitativen Erhebung fand der Religionsmonitor in Deutschland durch Tiefeninterviews. *Armin Nassehi* wertet die qualitative Erhebung aus, die in zwei Regionen durchgeführt wurde. Er kann zwar auf eine hohe religiöse Anschlussfähigkeit und Ansprechbarkeit hinweisen; zugleich erschwert die ausgeprägte religiöse Individualisierung aber das Aufzeigen von Glaubenssystemen bei den Befragten.

Beata Zarzycka interpretiert die polnischen Befunde, und *José Casanova* beschreibt die Situation in Spanien, das sich in einem intensiven Transformationsprozess befindet. *Sonja Hegasy* und *Klaus Hock* lenken unsere Aufmerksamkeit auf den afrikanischen Kontinent. Zumindest aus den Befunden für Nigeria lassen sich wohl Rückschlüsse auch auf andere Länder ziehen, vor allem in Schwarzafrika. Generell lässt sich laut Hock für Afrika feststellen, dass die im westlichen Abendland bisweilen übliche Gegenüberstellung vom Christentum als moderner, aufgeklärter und Islam als vormoderner, rückständiger Religion nicht im Geringsten greift. *Michael von Brück* beobachtet in der indischen Religionswelt Entwicklungen, die traditionelle Muster neu zur Geltung bringen. In den USA sind 90 Prozent der Bevölkerung religiös, davon 62 Prozent sogar hochreligiös. Die Vitalität und den Pluralismus dieser Religiosität erläutert *Hans Joas*.

Er spricht von marktförmigen Zügen innerhalb des religiösen Feldes, die sich etwa im »church shopping« ausdrücken oder in der Häufigkeit, innerhalb des Lebenslaufes die religiöse Affiliation zu wechseln.

Das zweite Kapitel vertieft die Betrachtung durch ausgewählte Ländervergleiche. Die spirituellen Dynamiken in Deutschland, Österreich und der Schweiz analysiert *Paul M. Zulehner*. Auf den Zusammenhang von laizistischen Staaten und Religiosität weist *Matthias Koenig* in seinem Vergleich Frankreichs mit der Türkei hin und stellt sich der Frage, weshalb in den beiden Ländern derart unterschiedliche religiöse Intensitäten existieren. *Olaf Müller* und *Detlef Pollack* lenken in ihrem Vergleich der west- und osteuropäischen Gesellschaften den Blick unter anderem auf die Entkirchlichung in zahlreichen Ländern und betonen die Bedeutung religiöser Sozialisation im Kindesalter.

Den Wandel der religiösen Welt in modernen Gesellschaften beschreibt *David Voas* am Beispiel von Großbritannien und Australien. Charakteristisch sei die Polarisierung zwischen Religiösen und Nichtreligiösen. Auch ließen sich deutliche Generationenunterschiede erkennen und eine eher geringe Relevanz von Religion im Vergleich mit anderen Lebensbereichen. Voas bemerkt einen Mangel an theologischer Bildung und gibt zu bedenken, dass Toleranz im heutigen Moralbewusstsein der westlichen Gesellschaften ein so wichtiges Merkmal sei, dass die Menschen deswegen eher den religiösen Pluralismus als den exklusiven Wahrheitsanspruch ihrer Religion vertreten würden.

Franz Höllinger hält nicht nur die klassische Säkularisierungsthese für gescheitert und die Privatisierungsthese für unzureichend, sondern sieht im europäischen Weg der Säkularisierung die große Ausnahme. Diese sei multikausal zu erklären: einerseits als Folge einer langen historischen Tradition eines autoritär-hierarchischen Staatskirchentums mit der damit einhergehenden Unterdrückung spiritistischer Formen und andererseits durch den Ausbau des Wohlfahrtsstaats, der weder das Bedürfnis nach religiöser Sinngebung noch das nach kirchlich-religiöser Hilfestellung fördere.

Auf die Dynamik des religiösen Feldes Lateinamerikas schaut *Heinrich Schäfer*. Im Unterschied zu Westeuropa sei das moderne Lateinamerika nicht auf den Trümmern der Religion aufgebaut worden – ähnlich wie die USA.

Weitere Querschnittsbetrachtungen liefern die Beiträge des dritten Kapitels. Dass die viel beschriebene Globalisierung und ihre Migrationsströme die religiöse Entwicklung der Länder beeinflussen, zeigt *Alfred Dubach* in seinem Blick auf den europäischen Katholizismus. Er erwähnt die unterschiedlichen Konsequenzen verminderter Kirchenreligion in einzelnen Ländern. So kann einerseits in Österreich und Frankreich tendenziell ein Relevanzverlust von Religion

festgestellt werden, andererseits führe dieser Prozess in Spanien zu einer ausgeprägten Sensibilität für spirituelle Ausdrucksformen.

Die Vielfalt innerhalb des Protestantismus erläutern *Petra-Angela Ahrens*, *Claudia Schulz* und *Gerhard Wegner*. Sie erkennen in der mitteleuropäisch-protestantischen Situation das Paradigma einer mit der modernen Gesellschaft versöhnten Religion. Die Volkskirchen würden religiöse Akteure bleiben, entlasteten aber die Menschen von allzu strikten Entscheidungen in Sachen des Glaubens. In einem weiteren Artikel beschreibt *Heinrich Schäfer* die Pfingst- und charismatischen Bewegungen als wohl weltweit dynamischste religiöse Kraft. Die Vielgesichtigkeit des Islam zeigen *Peter Heine* und *Riem Spielhaus* in ihrem Vergleich von fünf Ländern. Die im islamwissenschaftlichen und politischen Diskurs vorherrschende Systematik religiöser Glaubensrichtungen, der Schi'a und Sunna, lässt sich laut Heine und Spielhaus nach Analyse der Daten als deskriptive Kategorie nicht aufrechterhalten.

Auf Altersgruppen schauen in besonderer Weise *Anton A. Bucher* und *Michael N. Ebertz*. Dabei lassen sich große Unterschiede in westlich geprägten Gesellschaften bezüglich öffentlicher religiöser Praxis feststellen. Auch scheint die Alltagsrelevanz von Religiosität für ältere Menschen stärker ausgeprägt zu sein. Dagegen findet sich in den jüngeren Altersgruppen häufig ein größeres Vertrauen auf ein Leben nach dem Tod als bei den Älteren. Für Bucher ist die Bedeutung von Emotionen für religiöse Bindung ein wichtiges Ergebnis des Religionsmonitors.

Am Beispiel des Zusammenhangs von religiösen Determinanten und der politischen Relevanz des Religiösen demonstriert *Stefan Huber* das vielfältige Potenzial der Daten. Eine Einordnung in andere empirische Erhebungen nimmt *Heiner Meulemann* vor. Darüber hinaus reflektiert er die Befunde unter dem Gesichtspunkt unterschiedlicher Gottesvorstellungen. Für *Hubert Knoblauch* und *Andreas Graff* bietet diese Erhebung den neuen Aspekt, dass in den vermeintlich säkularen westlichen Gesellschaften die Mehrheit der Mitglieder sich stark an besonderen spirituellen Erfahrungen orientiere und auch die meisten Nichtreligiösen darüber berichten könnten. So führe die moderne Situation zu einer populären Entgrenzung von Religiösem und Nichtreligiösem.

Das vorliegende Buch zeigt in vielfältiger Form, welches Potenzial der Religionsmonitor für die unterschiedlichen wissenschaftlichen Disziplinen beinhaltet. Denn trotz mancher Desiderate, etwa bei der Länderauswahl oder der Stichprobengröße, wurden in diesem ersten Religionsmonitor auf einzigartige Weise Daten ermittelt, die Einblick geben in die innere religiöse Struktur der Gesellschaften und der Weltreligionen. An dieser Stelle gilt TNS Emnid, besonders

Torsten Schneider-Haase, ein großer Dank für die stets zuverlässige Koordination und Durchführung der quantitativen Befragung sowie *Henry Puhe* vom Institut für Sozialforschung und Kommunikation, Bielefeld, für die Durchführung und Protokollierung der qualitativen Interviews in Deutschland.

Abschließend sei auf das Online-Tool hingewiesen: Unter www.religionsmonitor.com können interessierte Leserinnen und Leser einen großen Teil der weltweit einheitlich gestellten Fragen anonym beantworten. Im Anschluss ermöglicht das persönliche Religiositätsprofil den Vergleich mit den gesamtgesellschaftlichen Ergebnissen. Zudem bietet der Gruppenzugang die Chance, religiöse Akzentuierungen beispielsweise einer Schulklasse darzustellen. Das Online-Tool kann in den Sprachen Deutsch, Englisch, Türkisch und Spanisch genutzt werden. Weitere Versionen sind in Planung.

Der Religionsmonitor möchte neue Ansätze für einen künftigen Dialog zwischen den Religionen aufzeigen. Zudem macht er auf die gesellschaftliche Relevanz von Religiosität in den meisten Ländern unserer Welt und als Grundlage der Kulturen aufmerksam. In diesem Sinne darf diese Publikation als eine Einladung verstanden werden, die Befunde des Religionsmonitors wissenschaftlich zu diskutieren und interreligiöse Aspekte neu zu bedenken.

Der Religionsmonitor 2008: Strukturierende Prinzipien, operationale Konstrukte, Auswertungsstrategien

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 Fragen, zu deren Beantwortung der Religionsmonitor der Bertelsmann Stiftung grundlegende Daten zur Verfügung stellen soll.

Um diesen Aufgaben gerecht werden zu können, muss er in der Lage sein, Strukturen und Dynamiken verschiedener Religionen und religiöser Kulturen in einer vergleichenden Perspektive abzubilden. Das erfordert eine hohe interkulturelle und interreligiöse Sensibilität des Befragungsinstruments. Darüber hinaus sollte das Instrument umfassend angelegt sein, damit es möglichst viele Facetten des religiösen Erlebens und Verhaltens abbilden kann, die in verschiedenen religiösen Kulturen ein unterschiedliches Gewicht haben können.

Dieser einführende Beitrag stellt die wesentlichen Informationen zur Verfügung, die für eine kritische Bewertung dieses Befragungsinstruments und seiner Potenziale notwendig sind. Zunächst werden die strukturierenden Prinzipien des Religionsmonitors erläutert, wobei vor allem auf die Verschränkung soziologischer, psychologischer, religionswissenschaftlicher und theologischer Kategorien und Perspektiven eingegangen wird. Darauf aufbauend werden anschließend die einzelnen operationalen Konstrukte mit allen empirischen Indikatoren diskutiert. Dabei steht die Semantik der Indikatoren im Vordergrund, da die empirische Fruchtbarkeit quantitativer Messinstrumente letztlich von der semantischen Präzision ihrer Indikatoren abhängt. Abschließend werden einige innovative Auswertungsstrategien skizziert, die der Religionsmonitor eröffnet. Hier stehen Analysen zu endogenen religiösen Strukturen und Dynamiken im Vordergrund, da sie ein Desiderat der empirischen Religionsforschung darstellen.

Strukturierende Prinzipien

Der Religionsmonitor basiert auf einem substanziellen Religionsbegriff (vgl. Pollack 2000). Das wesentliche Merkmal religiösen Erlebens und Verhaltens besteht in dieser Perspektive 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 Vorstellungen 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 Fragen zum religiösen und spirituellen Selbstkonzept integriert. Dadurch ist dieses Befragungsinstrument ebenfalls sensitiv für eine hochgradig individualisierte Religiosität und Spiritualität, die außerhalb traditioneller religiöser Formen und Inhalte Gestalt gewinnt.

Der Religionsmonitor integriert theoretische Konzepte und operationale Konstrukte, die aus verschiedenen Disziplinen der empirischen Religionsforschung stammen (Religionssoziologie, -psychologie, -wissenschaft, Theologie). Diesen Kategorien ist gemeinsam, dass sie einen hohen empirischen Bewährungsgrad erreicht haben und zumindest innerhalb der jeweiligen disziplinären Diskurse gut bekannt sind. Angesichts dieser Ausgangslage besteht das Besondere des Religionsmonitors vor allem darin, diese Kategorien systematisch aufeinander zu beziehen und wechselseitig zu verschränken.

Die interdisziplinäre Systematik des Religionsmonitors basiert auf drei Konstruktionsprinzipien, die auf einem interdisziplinären Modell der Religiosität fußen (Huber 2003) und bereits im »Religiositäts-Struktur-Test« (R-S-T) Anwendung gefunden haben (Huber 2006; 2008b und c):

- Aus der Religionssoziologie stammt die Frage nach allgemeinen Sozialformen des Religiösen. Darauf bezieht sich als erstes Konstruktionsprinzip die Differenzierung zwischen sechs religiösen *Kerndimensionen*.
- Aus der Religionspsychologie stammt die Frage nach der Relevanz des Religiösen im kognitiv-emotionalen System der menschlichen Persönlichkeit. Darauf bezieht sich als zweites Konstruktionsprinzip die Differenzierung zwischen drei qualitativ unterscheidbaren *Zentralitätsstufen*.
- Aus Theologie und Religionswissenschaft stammt die Frage nach der Materialität und den darauf aufbauenden Eigenlogiken des Religiösen. Darauf bezieht

sich als drittes Konstruktionsprinzip die Differenzierung zwischen allgemeinen und spezifischen *inhaltlichen Gestalten*. In Bezug auf die allgemeine Gestalt des Religiösen wird hier eine theistische wie auch eine pantheistische Basissemantik berücksichtigt.

Tabelle 1 veranschaulicht die Verschränkung dieser Konstruktionsprinzipien und den daraus bestimmbaren »Ort« der operationalen Konstrukte.

Tabelle 1: Die Systematik des Religionsmonitors 2008

		INHALTE		
		allgemein		spezifisch (Themen, Einstellungen, Haltungen, Stile)
		Basissemantiken		
		theistisch	pantheistisch	
KERN-DIMENSIONEN	Intellekt	Interesse an religiösen Themen		religiöse Reflexivität, religiöse Suche, Theodizee, spirituelle und religiöse Bücher
		religiöse Sozialisation ^a		
	Ideologie (Glaube)	Glaube an Gott oder etwas Göttliches		Gottesbilder, Weltbilder, religiöser Pluralismus, religiöser Fundamentalismus, weitere religiöse Vorstellungen
		Gottesdienst, Gemeinschaftsgebet, spirituelle Rituale		
	öffentliche Praxis	religiöse Sozialisation ^a		Religionszugehörigkeit
		private Praxis	Gebet	
	religiöse Sozialisation ^a			
Erfahrung	Du-Erfahrung	All-Erfahrung	religiöse Gefühle	
Konsequenzen	allgemeine Alltagsrelevanz der Religion		Relevanz der Religion in elf Lebensbereichen	
ZENTRALITÄT		Zentralitätsskala (Z-Skala) ^b		religiöses und spirituelles Selbstkonzept, Wichtigkeit des religiösen Lebensbereichs
		religiöse Sozialisation		

a Die Indikatoren zur dimensions- und geschlechtsspezifischen Untersuchung religiöser Sozialisationsprozesse sind nur im Onlinetool des Religionsmonitors integriert (www.religionsmonitor.com).

b Die Zentralitätsskala besteht aus Indikatoren der blau unterlegten Zellen.

Das Rückgrat des Religionsmonitors bilden sechs religionssoziologisch definierte *Kerndimensionen* der Religiosität: Intellekt, Ideologie (Glaube), öffentliche Praxis, private Praxis, Erfahrung, Konsequenzen im Alltag. Sie bezeichnen allgemeine

Sozialformen, in denen religiöses Erleben und Verhalten zum Ausdruck kommen kann. Repräsentative religionssoziologische Studien belegen ihre relative Autonomie (Glock 1962; Stark und Glock 1968; für einen Überblick siehe Huber 1996 und 2003). Allein aus diesem Grund ist es unbedingt notwendig, alle sechs Ausdrucksformen zu berücksichtigen, wenn ein einigermaßen gültiges und differenziertes Bild der individuellen und gesellschaftlichen Relevanz des Religiösen gewonnen werden soll. Die sechs Kerndimensionen kommen – wenn auch mit unterschiedlichem Gewicht – in allen religiösen Kulturen vor. Daher bieten sie sich nicht zuletzt auch als allgemeiner Bezugsrahmen und tertium comparationis für interreligiöse Vergleiche an (Krech 2006).

Die religionssoziologischen Kerndimensionen definieren die ersten sechs Zeilen des Schemas in Tabelle 1. Ihre Operationalisierung kann nur über bestimmte *Inhalte* erfolgen, in denen das Religiöse eine konkrete Gestalt gewinnt. Damit kommt die Expertise von Disziplinen ins Spiel, die sich mit der Materialität des Religiösen beschäftigen: Religionswissenschaft und Theologie. Bei der inhaltlichen Operationalisierung der Kerndimensionen wird im Religionsmonitor durchgängig zwischen ihrer allgemeinen Intensität und spezifischen Themen unterschieden. Beispielsweise wird in Bezug auf die religiöse Erfahrung zuerst nach ihrer allgemeinen Intensität in den beiden Grundformen von Du- und All-Erfahrungen gefragt. Erst in einem zweiten Schritt wird das Universum spezifischer Inhalte der religiösen Erfahrung (z.B. Geborgenheit oder Angst) ausdifferenziert. Spezifische Inhalte des Religiösen können in Form von Themen, kognitiven Schemata, Einstellungen, Haltungen oder Stilen operationalisiert werden.

Voraussetzung der Grundunterscheidung zwischen allgemeiner Intensität und spezifischer inhaltlicher Füllung der Kerndimensionen ist die Definierbarkeit von religiösen *Basissemantiken*, die in verschiedenen religiösen Kulturen über einen hohen Generalisierungsgrad verfügen. Das Konzept der religiösen Basissemantik bezieht sich auf fundamentale inhaltliche Bestimmungen der Transzendenz, die einen strukturierenden Einfluss auf weitere religiöse Inhalte ausüben und dadurch in der Lage sind, das religiöse Erleben und Verhalten zu organisieren. Der Religionsmonitor unterscheidet hier zwischen einer theistischen und pantheistischen Basissemantik.

Bei einer theistischen Basissemantik wird die Transzendenz in der Gestalt eines »Gegenüber« konstruiert, das im Gebet ansprechbar und in der Lebenspraxis als interaktive Instanz erfahrbar ist. Dadurch erhält die Beziehung zur Transzendenz eine dialogische Struktur. Dagegen wird Transzendenz im Rahmen einer pantheistischen Basissemantik in der Gestalt eines alles durchdrin-

genden Prinzips konstruiert, das in kontemplativen Praktiken vergegenwärtigt werden kann und in der Lebenspraxis als innere Kraft erfahrbar ist. Entsprechend erhält die Beziehung zur Transzendenz eine partizipative Struktur.

Aus den gleich gewichteten Messungen der allgemeinen Intensitäten der ersten fünf Kerndimensionen (linke Spalte in Tabelle 1) können schließlich Skalen zur Abbildung der *Zentralität* der Religiosität in der Persönlichkeit abgeleitet werden. Inzwischen liegen drei Versionen der Z-Skala mit 10, 15 und 7 Indikatoren vor (Huber 2003; 2004; 2008c). Mit dem Zentralitätskonzept kommt die Disziplin der Religionspsychologie ins Spiel. Eine religionspsychologische Grundfrage zielt auf die Verankerung des Religiösen in der psychischen Organisation einer Persönlichkeit (Allport 1950; Allport und Ross 1967). Idealtypisch können dabei drei Gruppen unterschieden werden.

- Bei der ersten Gruppe befindet sich das persönliche religiöse System in einer zentralen Position: Religiöse Inhalte können in die Tiefe der Persönlichkeit wirken, zahlreiche Lebensbereiche durchdringen und einen autonomen, konsistenten und kontinuierlichen Einfluss auf das allgemeine Erleben und Verhalten ausüben. Diese Gruppe kann als hochreligiös klassifiziert werden.
- Das persönliche religiöse System der zweiten Gruppe befindet sich nur in einer untergeordneten Position innerhalb der kognitiv-emotionalen Architektur der Persönlichkeit. Religiöse Inhalte kommen im Lebenshorizont zwar vor, doch sind von ihnen keine deutlichen erlebens- und verhaltensbestimmenden Effekte zu erwarten. Religion spielt eher im Hintergrund eine Rolle. Diese Gruppe kann als religiös klassifiziert werden.
- Bei der dritten Gruppe erscheinen religiöse Inhalte nicht oder nur sporadisch im individuellen Lebenshorizont. Die Präsenz des Religiösen bleibt so schwach, dass wir nicht oder nur in analoger Weise von einem eigenständigen religiösen System in der Persönlichkeit sprechen können. Diese dritte Gruppe kann als nichtreligiös klassifiziert werden.

Operationale Konstrukte

Die operationalen Konstrukte des Religionsmonitors sind in der zweiten und dritten Spalte von Tabelle 1 benannt. Ihre Diskussion erfolgt zeilenweise. Ausgangspunkt der Ausführungen auf den folgenden Seiten ist immer die Definition der sozialen Erwartung, die eine Kerndimension als Sozialform konstituiert. Daran anschließend wird das psychologische Medium benannt, in dem sich die soziale Erwartung im Individuum realisiert. Diese soziologische und psychologi-

sche Ortsbestimmung beschreibt gewissermaßen den Rahmen, in dem ein religiöser Inhalt eine soziale und psychische Gestalt gewinnen kann.

Vor diesem Hintergrund werden im Folgenden zunächst die operationalen Konstrukte thematisiert, die eine Messung der allgemeinen Intensität der jeweiligen Kerndimension ermöglichen. Dabei wird besonders auf Überlegungen von Glock (1962) sowie Stark und Glock (1968) Bezug genommen, da sie theoretisch der Ausgangspunkt der Diskussion und Operationalisierung dieser Dimensionen sind. Anschließend kommen die im Religionsmonitor vorgeschlagenen inhaltlichen Spezifizierungsmöglichkeiten einer Kerndimension in den Blick.

Intellektuelle Dimension

In soziologischer Perspektive bezieht sich die intellektuelle Kerndimension auf die soziale Erwartung, dass Menschen über ein gewisses religiöses Wissen verfügen und über ihre Haltung zur Transzendenz, zur Religion und zu religiösen Fragen Auskunft geben können. Psychologisch vollzieht sie sich im Medium des Denkens. Daher erscheint das Religiöse in dieser Dimension in den Formen von Wissensstrukturen sowie von Denk- und Deutungsmustern.

In seiner empirischen Forschung beschränkte Glock (1962) diese Dimension auf den Umfang des religiösen Wissens. Daher wird sie in der Literatur bisweilen mit religiösem Wissen identifiziert. Von ihrer inneren Logik her ist die intellektuelle Dimension wesentlich weiter zu fassen. Sie bezieht sich wesentlich auch auf die Intensität und die Gestalt der Auseinandersetzung mit religiösen Fragen. Daher kann beispielsweise auch das in der Sozialpsychologie entwickelte »Quest-Konzept« (Batson 1976; Batson und Schoenrade 1991a und b), das beansprucht, eine suchende Beschäftigung mit religiösen und existenziellen Fragen abzubilden, dieser Dimension zugeordnet werden.

In der Perspektive der philosophischen Anthropologie basiert die intellektuelle Dimension auf der menschlichen Fähigkeit, nach Gott zu fragen. Sie erscheint damit als ein direkter Ausdruck der »Weltoffenheit« (Scheler 1928) oder »exzentrischen Positionalität« (Plessner 1928) der menschlichen Existenz. Wird dies als eine anthropologische Konstante verstanden, dann sollte der intellektuellen Dimension des Religiösen im Vergleich zu den anderen Kerndimensionen die stärkste Resistenz gegenüber Säkularisierungstendenzen zu eigen sein.

Allgemeine Intensität

Die allgemeine Intensität der intellektuellen Dimension wird im Religionsmonitor mit zwei Indikatoren erfasst (Fragen 1). Ihre Semantik ist unabhängig von jeglicher Konfessions- und Religionszugehörigkeit. Sie ist daher interreligiös anwendbar und eignet sich nicht zuletzt auch für die Abbildung der religiösen Resonanz der exzentrischen Positionalität bei religionslosen Befragten. Je stärker dieses Konstrukt ausgeprägt ist, desto größer ist die Wahrscheinlichkeit, dass ein Individuum ein konsistentes System religiöser Überzeugungen ausgebildet hat, das in die allgemeine Lebensphilosophie integriert ist und das flexibel auf verschiedene Lebensbereiche übertragen werden kann. Aus diesem Grund gibt dieses Konstrukt auch über die religiöse Deutungskompetenz eines Menschen Auskunft.

Fragen 1: Indikatoren zur allgemeinen Intensität der intellektuellen Dimension

1. Wie sehr interessieren Sie sich dafür, mehr über religiöse Themen zu erfahren?^a
2. Wie oft denken Sie über religiöse Themen nach?^b

- a Antwortkategorien *gar nicht – wenig – mittel – ziemlich – sehr*. Diese kommen auch bei allen weiteren Fragen zur Anwendung, in denen nach der individuellen Stärke oder Wichtigkeit eines Merkmals gefragt wird.
- b Antwortkategorien *nie – selten – gelegentlich – oft – sehr oft*. Diese kommen auch bei allen weiteren Fragen zur Anwendung, in denen nach der individuellen Häufigkeit eines Merkmals gefragt wird. Ausnahmen sind nur die Fragen zur öffentlichen und privaten religiösen Praxis, vgl. Fragen 10 und 11.

Spezifische Themen

Aus der allgemeinen Intensität der intellektuellen Dimension kann nicht die Art der intellektuellen Auseinandersetzung abgeleitet werden. Diese kann zum Beispiel sowohl eine reflexive als auch eine affirmative Gestalt haben. Daher folgt aus dem Interesse an religiösen Fragen nicht notwendig, dass religiöse Fragen selbstkritisch reflektiert werden. Im Kontext religiöser Pluralität erscheint jedoch gerade die selbstkritische Reflexion religiöser Fragen als ein wichtiges Merkmal, das für interreligiöse Dialoge und Verständigungen hilfreich ist. Daher beinhaltet der Religionsmonitor auch eine Kurzskaala »religiöse Reflexivität« (Fragen 2) sowie drei Einzelindikatoren zu dem Themenkomplex »religiöse Suche« (Fragen 3).

Die Skala zur religiösen Reflexivität stammt aus dem R-S-T und wurde auf der Basis einer Kritik bisheriger Operationalisierungen des Quest-Konzepts konstruiert (Huber 2003: 71–77). Sie vermeidet jegliche Konfundierungen mit einer

agnostischen Weltanschauung und konzentriert sich allein auf den Aspekt der reflexiven Gestalt religiöser Denkprozesse. Ergänzend dazu sind in den drei Items in »Fragen 3« weitere spezifische Themen der intellektuellen Dimension operationalisiert. Die Beschäftigung mit der Theodizeefrage kann als indirekter Indikator für religiöse Suchbewegungen angesehen werden. Im zweiten Item wird dagegen direkt nach dem Selbstkonzept von »religiös Suchenden« gefragt.

Fragen 2: Indikatoren der Kurzskala »religiöse Reflexivität«

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

Fragen 3: Weitere Indikatoren zu spezifischen Themen der intellektuellen Dimension

1. Wie oft denken Sie über Leid und Ungerechtigkeiten in der Welt nach?
2. Wie sehr sind Sie in Ihrer Religiosität auf der Suche?
3. Wie oft lesen Sie religiöse oder spirituelle Bücher?

Religiöse Ideologie

Die Kerndimension der religiösen Ideologie bezieht sich auf die soziale Erwartung, dass religiöse Menschen an eine Reihe empirisch nicht verifizierbarer Vorstellungen glauben, die sich auf die Existenz und das Wesen einer transzendenten Schicht der Wirklichkeit beziehen. Psychologisch vollzieht sich diese Dimension im Medium des Glaubens. Das Religiöse erscheint daher in der Form von sozial geteilten Plausibilitätsmustern.

Das semantische Universum religiöser Vorstellungen und daraus ableitbarer Glaubenssätze ist tendenziell unendlich. Das hängt wesentlich mit der inneren Logik theologischen Denkens zusammen. Zu theologischen Positionen können immer auch gut begründete Gegenpositionen konstruiert werden. Kant hat diese Problematik in seiner Darstellung der transzendentalen Dialektik in der Kritik der reinen Vernunft paradigmatisch durchgespielt. Daher ist der Dynamik theologischen Denkens keine innere Grenze gesetzt. Angesichts dieser Problematik stellt sich bei empirischen Untersuchungen zur ideologischen Dimension die grundsätzliche Frage, nach welchen Kriterien das Universum religiöser Vorstellungen für einen operationalen Zugang strukturiert werden kann. Glock (1962) hat vorgeschlagen, drei Themenkreise der religiösen Ideologie zu unterscheiden:

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

Die Systematik Glocks wurde von Stark und Glock (1968) in einer groß angelegten Studie empirisch umgesetzt. Danach kam sie jedoch kaum noch zur Anwendung und hat auch keine weiterführende theoretische Diskussion initiiert. Sie ist zudem mit einigen schwerwiegenden Mängeln behaftet. Erstens differenzierten Stark und Glock nicht zwischen den Aspekten der Existenz und des Wesens der Transzendenz. Ihre Ergebnisse zu diesen beiden Aspekten sind daher wechselseitig konfundiert und nicht eindeutig zu interpretieren. Weiter zeigte sich, dass die zweite und dritte Klasse von Glaubensaussagen empirisch nicht eindeutig zu trennen sind. Damit ist die operationale Fruchtbarkeit der Systematik in Frage gestellt. Schließlich kann die Frage gestellt werden, ob die vorgeschlagene Dreiteilung von Glaubensaussagen nicht zu stark an ein christlich-theologisches Muster angelehnt ist. Im interreligiösen Kontext ist sie daher nur beschränkt brauchbar.

Trotz aller Kritik ist jedoch die Leistung Glocks hervorzuheben, überhaupt die Frage nach allgemeinen Kriterien bei der operationalen Strukturierung des semantischen Universums religiöser Ideologie gestellt zu haben. Im Religionsmonitor sind in dieser Hinsicht zwei Prinzipien wirksam:

- die analytische und operationale Trennung der Frage nach der Existenz und dem Wesen der Transzendenz
- die Definition operationaler religiöser Subuniversen, die sich jeweils auf eine bestimmte theologische Problematik beziehen und dazu alternative theologische Positionen enthalten

Das erste Prinzip reflektiert die Systematik des Religionsmonitors, bei der in Bezug auf alle Kerndimensionen zwischen ihrer allgemeinen Intensität und spezifischen Themen unterschieden wird. Dabei wird die allgemeine Intensität der ideologischen Dimension nur durch den Aspekt des Glaubens an die Existenz einer transzendenten Ebene des Wirklichen operationalisiert. Dagegen wird der Aspekt des Wesens der Transzendenz durch die Operationalisierung spezifischer Themen ausdifferenziert. Dabei wird das zweite Prinzip wirksam, die Definition in sich geschlossener operationaler Subuniversen. Ein Beispiel dafür ist das Inventar zu Gottesbildern, in dem alternative Vorstellungen operationalisiert sind.

Allgemeine Intensität

Die Operationalisierung der allgemeinen Intensität der ideologischen Dimension konzentriert sich allein auf den Aspekt der Plausibilität der Existenz einer transzendenten, den Bereich des Empirischen überschreitenden Ebene der Wirklichkeit. Sie ist die Voraussetzung dafür, dass inhaltliche Bestimmungen des Wesens der Transzendenz psychologisch relevant werden können. Allgemein kann davon ausgegangen werden, dass mit der allgemeinen Plausibilität der Transzendenz auch das psychologische Potenzial religiöser Glaubenssätze und Weltdeutungen zunimmt.

Die allgemeine Intensität der ideologischen Dimension wird im Religionsmonitor durch zwei Indikatoren abgebildet (Fragen 4). Der erste Indikator fragt nach der Plausibilität des religiösen Zentralsymbols. Die gleichgewichtige Berücksichtigung von »Gott« und »Göttliches« soll gewährleisten, dass dieses Item sowohl für theistische als auch für pantheistische Konstruktionsweisen der Transzendenz sensitiv ist. Der zweite Indikator thematisiert die Plausibilität eines Transzendierens der Todesgrenze. Hier wird ein weiterer Gültigkeitsbereich durch die Integration verschiedener religiöser Konzepte erreicht (Unsterblichkeit, Auferstehung, Reinkarnation).

Fragen 4: Indikatoren zur allgemeinen Intensität der ideologischen Dimension

1. Wie stark glauben Sie daran, dass es Gott oder etwas Göttliches gibt?^a
2. Wie stark glauben Sie daran, dass es ein Leben nach dem Tod gibt – z. B. Unsterblichkeit der Seele, Auferstehung der Toten, Reinkarnation?

a Bei Befragten, die den religiösen Kulturen des Hinduismus oder Buddhismus angehören, wird der Zusatz »Gottheiten« eingefügt.

Spezifische Themen

Die Plausibilität der Existenz einer transzendenten Ebene der Wirklichkeit ist notwendige Voraussetzung für die subjektive Relevanz von Glaubensaussagen, in denen das Wesen dieser Wirklichkeit näher bestimmt wird. Erst wenn Menschen »glauben«, können spezifische Inhalte ihres Glaubens relevant werden. Im Religionsmonitor sind vier Themenkomplexe aus dem Bereich der religiösen Ideologie operationalisiert: Gottesbilder (Fragen 5), Weltbilder (Fragen 6), religiöser Pluralismus (Fragen 7) und religiöser Fundamentalismus (Fragen 8). Darüber hinaus sind weitere religiöse Vorstellungen operationalisiert (Fragen 9).

Im Kontext eines substanziellen Begriffs der Religion haben »Gott« oder das »Göttliche« den Rang eines Zentralsymbols. Gottesbilder erfüllen daher eine strukturierende Funktion bei der ideologischen Konstruktion der Transzendenz. Im Religionsmonitor sind sieben Gottesbilder operationalisiert (Fragen 5). Davon stammen die ersten sechs aus dem R-S-T. Die Indikatoren sollen grundlegende Varianten der neuzeitlichen Diskussion des Gottesbegriffs abbilden. Insofern repräsentieren sie ein religiöses Subuniversum.

Die Gottesbilder werden nicht als sich ausschließende Alternativen operationalisiert, sondern als Zugänge zur Transzendenz, die bei Individuen unterschiedlich starke Resonanzen auslösen können. Bei dieser Methodik kann aus den individuellen Gewichtungen der Gottesbilder auf ihren Zusammenhang in der subjektiven Konstruktion der Transzendenz geschlossen werden. Die Analyse zielt damit auf empirisch auftretende Konfigurationen von Gottesbildern. Neben einer atheistischen (»Idee«) und kantianischen (»Wert«) Konstruktion, die gewissermaßen die radikale und gemäßigte Linie der Religionskritik der Aufklärung widerspiegeln, werden Gottesbilder angeboten, die theoretisch eher mit theistischen (»Person«, »Macht«) und pantheistischen (»Gesetz«, »Energie«, »Natur«) Transzendenzkonzepten korrespondieren.

Fragen 5: Inventar zu Gottesbildern

Wie stark stimmen Sie mit folgenden Vorstellungen von Gott oder dem Göttlichen überein?

1. Gott oder das Göttliche ist nur eine menschliche Idee ohne eigene Existenz. (*Zustimmung*)^a
2. Gott oder das Göttliche ist wie ein Gesetz, das ewig gilt. (*Zustimmung*)
3. Gott oder das Göttliche ist wie eine Energie, die alles durchströmt. (*Zustimmung*)
4. Gott oder das Göttliche ist wie eine Person, zu der man sprechen kann. (*Zustimmung*)
5. Gott oder das Göttliche ist wie eine höhere Macht. (*Zustimmung*)
6. Gott oder das Göttliche ist wie ein höchster Wert. (*Zustimmung*)
7. Gott oder das Göttliche ist die Natur. (*Zustimmung*)

a Antwortkategorien *stimme voll und ganz zu* – *stimme eher zu* – *habe dazu keine feste Meinung* – *stimme eher nicht zu* – *stimme überhaupt nicht zu*. Diese kommen auch bei allen weiteren Fragen zur Anwendung, in denen nach der Zustimmung oder Ablehnung zu einer Aussage gefragt wird. Zur Unterscheidung von den »Wichtigkeitsfragen« werden diese Fragen im Folgenden mit dem Zusatz »Zustimmung« gekennzeichnet.

Das Inventar zu Weltbildern (Fragen 6) wurde in den Niederlanden entwickelt (Felling, Peters und Schreuder 1979, 1982, 1987) und seitdem in vielen repräsentativen Studien angewandt. Theoretisch ist es an der Säkularisierungsthese orientiert. Faktoranalytische Untersuchungen zeigen, dass das Inventar zwischen drei Weltbildern differenziert (Meulemann 2007):

- christliches Weltbild (Theismus, Deismus): Fragen 6, Items 1–3
- immanentes Weltbild (Existentialismus, Naturalismus): Fragen 6, Items 4–6
- Agnostizismus: Fragen 6, Item 7

Fragen 6: Inventar zu Weltbildern

Bei den folgenden Aussagen geht es um Anschauungen darüber, ob es außerhalb der Welt, in der wir leben, noch eine höhere Wirklichkeit gibt, an die man glauben kann. Bitte sagen Sie zu jeder Aussage, wie stark Sie ihr zustimmen.

1. Es gibt einen Gott, der sich mit jedem Menschen persönlich befasst. *(Zustimmung)*
2. Das Leben hat nur eine Bedeutung, weil es einen Gott gibt. *(Zustimmung)*
3. Das Leben hat einen Sinn, weil es nach dem Tod noch etwas gibt. *(Zustimmung)*
4. Das Leben hat nur dann einen Sinn, wenn man ihm selber einen Sinn gibt. *(Zustimmung)*
5. Unser Leben wird letzten Endes bestimmt durch die Gesetze der Natur. *(Zustimmung)*
6. Das Leben ist nur ein Teil der Entwicklung der Natur. *(Zustimmung)*
7. Das Leben hat meiner Meinung nach wenig Sinn. *(Zustimmung)*

In den Skalen zur Intensität einer religiös pluralistischen und religiös fundamentalistischen Haltung kommen Positionsbestimmungen in Bezug auf das Verhältnis zwischen unterschiedlichen religiösen Traditionen zum Ausdruck. Diese Bestimmung kann daher als übergeordnete theologische Problematik zu den beiden operationalen Konstrukten angesehen werden. Angesichts der Globalisierung und der Tendenz zu multireligiösen Gesellschaften in Europa haben beide Konstrukte eine hohe gesellschaftliche Relevanz. In diesem Spannungsfeld erfasst die aus dem R-S-T übernommene Kurzskala »religiöser Pluralismus« (Fragen 7) eine Haltung der wechselseitigen Toleranz und Anerkennung zwischen unterschiedlichen religiösen Traditionen und Vorstellungen.

Fragen 7: Indikatoren der Kurzskala »religiöser Pluralismus«

1. Für mich hat jede Religion einen wahren Kern. *(Zustimmung)*
2. Ich finde, man sollte gegenüber allen Religionen offen sein. *(Zustimmung)*

Im Kontrast zum religiösen Pluralismus kommt in einer fundamentalistischen Haltung ein Vorrang der eigenen religiösen Tradition gegenüber anderen religiösen Traditionen zum Ausdruck. Viele Fundamentalismusskalen konzentrieren sich auf ein literalistisches Verständnis heiliger Schriften (z. B. Gibson und Francis 1996). Im Prinzip wird dabei ein theologisches Fundamentalismuskonzept abgefragt.

Der Religionsmonitor übernimmt demgegenüber die Fundamentalismusskala des R-S-T, die auf sozialpsychologischen Konzepten basiert (vgl. Altemeyer und

Hunsberger 1992; Hood et al. 2005; Perrin und Mauss 1993). Fundamentalismus wird darin als eine »ganzheitliche« religiöse Haltung definiert, die vor allem durch eine exklusive Bindung an eine bestimmte religiöse Ausrichtung charakterisiert ist. Aufgrund der »Ganzheitlichkeit« wird postuliert, dass religiöser Fundamentalismus sich nicht nur im Ideologischen, sondern auch im Ethischen und Sozialen ausdrückt. Entsprechend wurden bei der Operationalisierung drei Komponenten berücksichtigt (Fragen 8):

- ideologische Komponente: religiöser Exklusivismus (Items 1–2)
- ethische Komponente: religiös-moralischer Dualismus (Items 3–4)
- soziale Komponente: religiös-soziale Kohäsion (Items 5–6)

Fragen 8: Indikatoren der Skala zum religiösen Fundamentalismus

I. Ideologische Komponente: religiöser Exklusivismus

1. Ich bin davon überzeugt, dass in religiösen Fragen vor allem meine eigene Religion Recht hat und andere Religionen eher Unrecht haben. *(Zustimmung)*
2. Ich bin davon überzeugt, dass vor allem die Mitglieder meiner eigenen Religion zum Heil gelangen. *(Zustimmung)*

II. Ethische Komponente: religiös-moralischer Dualismus

3. Für meine Religiosität ist es wichtig, immer wachsam gegenüber dem Bösen zu sein. *(Zustimmung)*
4. Für meine Religiosität ist es wichtig, dass ich das Böse entschieden bekämpfe. *(Zustimmung)*

III. Soziale Komponente: religiös-soziale Kohäsion

5. Ich bin bereit, für meine Religion auch große Opfer zu bringen. *(Zustimmung)*
6. Ich versuche, möglichst viele Menschen für meine Religion zu gewinnen. *(Zustimmung)*

Neben den 22 Items zu vier Themenkomplexen religiöser Ideologie beinhaltet der Religionsmonitor sechs weitere Items, die auf einzelne Inhalte religiöser Ideologie bezogen sind (Fragen 9).

Fragen 9: Weitere Indikatoren zur religiösen Ideologie

1. Wie stark glauben Sie an die Wirksamkeit von übersinnlichen Mächten?
2. Wie stark glauben Sie an Astrologie?
3. Wie stark glauben Sie an die Wirkung von Dämonen?
4. Wie stark glauben Sie an die Wirkung von Engeln?
5. Ich glaube, dass das Ende der Welt nahe ist. *(Zustimmung)*
6. Ich glaube an das Göttliche in mir. *(Zustimmung)*

Öffentliche religiöse Praxis

Die Kerndimension der öffentlichen religiösen Praxis bezieht sich auf die soziale Erwartung, dass die Religionszugehörigkeit in gemeinschaftlichen Handlungen und Ritualen, die in einem öffentlichen Rahmen stattfinden, zum Ausdruck kommt. Psychologisch vollzieht sich diese Dimension im Medium des Handelns. Das Religiöse erscheint daher in der Form von sozial geteilten Handlungsmustern.

Die öffentliche religiöse Praxis führt dadurch zu einer Einbindung in ein soziales Netzwerk, was eine soziale Ressource darstellen kann. Darüber hinaus ist mit dieser Dimension auch eine »soziale Validierung« der Transzendenz verbunden. In gemeinschaftlichen religiösen Handlungen erfahren Menschen, dass ihre eigenen religiösen Überzeugungen und Empfindungen von anderen geteilt werden.

Allgemeine Intensität

Die allgemeine Intensität der Dimension der öffentlichen religiösen Praxis wird im Religionsmonitor durch zwei Indikatoren erhoben, die nach der Häufigkeit und der persönlichen Wichtigkeit der Teilnahme an Gottesdiensten fragen (Fragen 10). Dabei wird die Bezeichnung des zentralen öffentlichen Rituals an die konfessionelle und religiöse Zugehörigkeit der Befragten angepasst (z. B. »Gottesdienst« bei Christen und »Gemeinschaftsgebet« bei Muslimen). Bei religionslosen Respondenten wird allgemein nach »spirituellen Ritualen oder religiösen Handlungen« gefragt.

Fragen 10: Indikatoren zur allgemeinen Intensität der öffentlichen religiösen Praxis

1. Wie oft nehmen Sie an Gottesdiensten teil?^a
2. Wie wichtig ist Ihnen die Teilnahme am Gottesdienst?

a Aufgrund des hohen Formalisierungsgrads ist die öffentliche religiöse Praxis gut der Selbstbeobachtung zugänglich. Daher orientiert sich die Antwortskala nicht am subjektiven Häufigkeitsempfinden (*nie bis sehr oft*), sondern an vorgegebenen Frequenzen: *mehr als einmal in der Woche – einmal in der Woche – ein- bis dreimal im Monat – mehrmals pro Jahr – seltener – nie*.

Private religiöse Praxis

Die Kerndimension der privaten religiösen Praxis bezieht sich auf die soziale Erwartung, dass religiöse Menschen auch in privaten Räumen Handlungen und Rituale ausführen, in denen sie sich der Transzendenz zuwenden. Wie öffentliche Praxisformen vollzieht sich auch die private religiöse Praxis im psychologischen Medium des Handelns. Das Religiöse erscheint daher auch hier in der Form von sozial geteilten Handlungsmustern. Die Differenz zu öffentlichen religiösen Praxisformen besteht vor allem im privaten Raum, der eine wesentlich größere Flexibilität und Variabilität in Bezug auf die Art, Frequenz und konkrete inhaltliche Gestaltung von religiösen Handlungsmustern erlaubt. Dies führt unter anderem dazu, dass private religiöse Praxisformen wesentlich besser an individuelle psychische Strukturen und Dynamiken adaptierbar sind und dadurch eine höhere personale Relevanz gewinnen können.

Allgemeine Intensität

Bei der allgemeinen Intensität der privaten religiösen Praxis werden im Religionsmonitor mit dem Gebet und der Meditation zwei Grundformen berücksichtigt (Fragen 11). Das Gebet ist von seiner inneren Struktur her auf ein Gegenüber bezogen. Daher geht von ihm eine dialogische Dynamik aus, was zumindest implizit mit einem theistischen Transzendenzkonzept korrespondiert. Die Meditation ist von ihrer Grundstruktur her eher auf das Selbst und/oder auf ein alles durchdringendes Prinzip bezogen. Sie kann daher zumindest implizit eher pantheistischen Transzendenzkonzepten zugeordnet werden. Durch die Berücksichtigung beider Formen privater religiöser Praxis wird ein breiter Gültigkeitsbereich bei der Messung dieser Kerndimension erreicht.

Fragen 11: Indikatoren zur allgemeinen Intensität von Gebet und Meditation

1. Wie häufig beten Sie?^a
2. Wie wichtig ist Ihnen das persönliche Gebet?
3. Wie häufig meditieren Sie?^a
4. Wie wichtig ist Ihnen die Meditation?

a Wie die öffentliche religiöse Praxis ist auch die private religiöse Praxis gut der Selbstbeobachtung zugänglich. Die Antwortskala gibt dazu folgende Frequenzen vor: *mehrmals am Tag – einmal am Tag – mehr als einmal in der Woche – einmal in der Woche – ein- bis dreimal im Monat – mehrmals pro Jahr – seltener – nie.*

Spezifische Themen

Als spezifische Themen der privaten religiösen Praxis (Fragen 12) integriert der Religionsmonitor das Pflichtgebet bei Muslimen sowie die tägliche Puja und den Hausaltar bei Hindus und Buddhisten. Dadurch kann das relative Gewicht des persönlichen Gebets im Vergleich zu diesen Formen privater religiöser Praxis bestimmt werden. Allen Respondenten wird die Frage gestellt, ob sie auf Lehren verschiedener religiöser Traditionen zurückgreifen. Dieses Item ist gewissermaßen am Schnittpunkt von religiöser Ideologie und religiöser Praxis angesiedelt, da in ihm die praktische Umsetzung einer religiös pluralistischen Einstellung (vgl. Fragen 7) zum Ausdruck kommt. Dadurch wird eine in zwei Kerndimensionen differenzierte Analyse religiös pluralistischer Tendenzen ermöglicht.

Fragen 12: Indikatoren zu spezifischen Themen der privaten religiösen Praxis

1. Wie häufig beten Sie das Pflichtgebet? (*nur bei Muslimen*)^a
2. Wie wichtig ist Ihnen das Pflichtgebet? (*nur bei Muslimen*)
3. Wie wichtig ist Ihnen die tägliche Puja? (*nur bei Hindus und Buddhisten*)
4. Haben Sie einen Hausaltar? (*nur bei Hindus und Buddhisten*)^b
5. Ich greife für mich selbst auf Lehren verschiedener religiöser Traditionen zurück. (*Zustimmung*)

a Die Antwortskala enthält die gleichen Frequenzen wie beim persönlichen Gebet: *mehrmals am Tag – einmal am Tag – mehr als einmal in der Woche – einmal in der Woche – ein- bis dreimal im Monat – mehrmals pro Jahr – seltener – nie*. Zur besseren Differenzierung zwischen persönlichem Gebet (du'a) und Pflichtgebet (salát) wird zuerst die Frage nach dem Pflichtgebet gestellt.

b Zu dieser Frage gibt es nur eine dichotome Antwortmöglichkeit (ja/nein).

Religiöse Erfahrung

Die Kerndimension der religiösen Erfahrung bezieht sich auf die soziale Erwartung, dass die Transzendenz für religiöse Menschen in gewisser Weise »wahrnehmbar« ist. Psychologisch vollzieht sich diese Dimension im Medium des Wahrnehmens. Das Religiöse erscheint daher in der Form von sozial geteilten Wahrnehmungsmustern.

Stark und Glock (1968) definieren religiöse Erfahrungen als »some kind of direct contact to an ultimate reality« (ebd.: 126). 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 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. Das ist bedauerlich, da religiöse Erfahrungen vor allem in religionspsychologischer Perspektive einen wesentlichen Faktor der Religiosität darstellen. Im Kontext lernpsychologischer Theorien ist anzunehmen, dass religiöse Erfahrungen als subjektive Validierungen religiöser Wirklichkeitskonstruktion funktionieren. Sie haben daher einen starken Einfluss auf Plausibilität, Stabilität und Relevanz religiöser Deutungsmuster.

Hinzu kommt, dass die emotionale Qualität der Religiosität einen unmittelbaren bzw. vorbewussten Einfluss auf die Dynamik des religiösen Erlebens und Verhaltens ausübt. Emotionale Strukturen der Religiosität dürften sich im Individuum zu einem guten Teil »hinter dem Rücken« seiner religiösen Ideologie und seines religiösen Bewusstseins durchsetzen.

Schließlich stellen religiöse Erfahrungen auch aus soziologischer Perspektive einen wichtigen Faktor dar. Dazu sei nur auf das Stichwort Erlebnisgesellschaft (Schulze 2005) verwiesen. Gleichwohl sind religiöse Erfahrungen und Emotionen immer noch weitgehend ein weißer Fleck auf der Landkarte quantitativer empirischer Religionsforschung.

Allgemeine Intensität

Die allgemeine Intensität der Dimension »religiöse Erfahrung« wird im Religionsmonitor durch drei Indikatoren abgebildet (Fragen 13). 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.

Fragen 13: Indikatoren zur allgemeinen Intensität der religiösen Erfahrung

1. Wie oft erleben Sie Situationen, in denen Sie das Gefühl haben, dass Gott oder etwas Göttliches Ihnen etwas sagen will?^a
2. Wie oft erleben Sie Situationen, in denen Sie das Gefühl haben, dass Gott oder etwas Göttliches in Ihr Leben eingreift?^a
3. Wie oft erleben Sie Situationen, in denen Sie das Gefühl haben, mit allem eins zu sein?

a Bei hinduistischen und buddhistischen Befragten heißt es »Gott, Gottheiten oder etwas Göttliches«.

Spezifische Themen

Aus der allgemeinen Intensität religiöser Erfahrungen kann noch nicht auf ihre inhaltliche Struktur und emotionale Valenz geschlossen werden. Religiöse Erfahrungen können beispielsweise Geborgenheit wie auch Angst vermitteln. Dass diese beiden Inhalte religiöser Erfahrung unterschiedliche emotionale Valenzen aufweisen und daher das Erleben und Verhalten in entgegengesetzte Richtungen lenken, ist evident. Aufgrund dieser Problematik ist es notwendig, über die allgemeine Intensität hinaus auch nach spezifischen Inhalten religiöser Erfahrungen zu fragen.

Zu diesem Zweck ist im Religionsmonitor ein Inventar zu religiösen Gefühlen (Fragen 14) integriert. Seine Systematik, die psychologische und theologische Differenzierungen miteinander verschränkt, sowie die meisten Indikatoren stammen aus dem R-S-T. In psychologischer Hinsicht wird zwischen einer »positiven« und »negativen« Valenz religiöser Gefühle unterschieden. Die religionspsychologische Relevanz dieser beiden Valenzen belegen Studien von Kenneth Pargament (z.B. Pargament et al. 1998). In theologischer Hinsicht bildet das Inventar Präferenzen für unterschiedliche religiöse Inhalte und Problematiken ab. Beispielsweise kann das Gefühl der Ehrfurcht mit der theologischen Problematik der Heiligkeit Gottes in Verbindung gebracht werden. Daneben sind die theologischen Problematiken der göttlichen Vorsehung (»Geborgenheit« versus »Zorn«) und des göttlichen Gerichts (»Befreiung von Schuld« versus »Schuld« und »Angst«) repräsentiert.

Fragen 14: Inventar zu religiösen Gefühlen

Wie oft erleben Sie in Bezug auf Gott oder etwas Göttliches ...	
1. Ehrfurcht	9. Hilfe
2. Geborgenheit	10. Befreiung von Schuld
3. Dankbarkeit	11. Befreiung von einer bösen Macht
4. Kraft	12. Schuld
5. Freude	13. Zorn
6. Hoffnung	14. Angst
7. Liebe	15. Verzweiflung
8. Gerechtigkeit	

Bei hinduistischen und buddhistischen Befragten wird in der Einleitungsfrage von »Gott, Gottheiten oder etwas Göttlichem« gesprochen.

Konsequenzen im Alltag

Die Kerndimension der alltäglichen Konsequenzen bezieht sich auf die soziale Erwartung, dass für religiöse Menschen nicht nur ein spezifisch religiöses Erleben und Verhalten charakteristisch ist, sondern dass religiöse Vorstellungen auch in ihrer alltäglichen Lebensführung wirksam werden. Psychologisch vollzieht sich diese Dimension vorwiegend im Medium des Handelns. Das Religiöse erscheint daher vor allem in der Form sozial geteilter Handlungsmuster.

Die Dimension der Konsequenzen im Alltag ist im Vergleich zu den ersten fünf Kerndimensionen weniger klar konturiert. Relativ gut abgrenzbar sind Handlungsmuster, die sich an religiös begründeten Werten und Normen wie etwa Reinheits-, Kleidungs- oder Speisegeboten orientieren. Darüber hinaus kann jedoch jegliches Deuten alltäglicher Situationen, in das religiöse Kategorien einfließen, der Konsequenzdimension zugeordnet werden. Daher umfasst sie einen sehr breiten und heterogenen Phänomenbereich. Glock (1962) versuchte eine Strukturierung dieses Bereichs, indem er unterschied zwischen Pflichten, wie etwa religiös begründeten Speisegeboten, und Belohnungen, wie etwa Trost durch den Glauben oder soziale Unterstützung durch die Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft.

In ihrer groß angelegten empirischen Untersuchung haben Stark und Glock (1968) die Differenzierung zwischen Pflichten und Belohnungen nicht weiterverfolgt. Stattdessen gliederten sie die Dimension der Konsequenzen aus ihrem multidimensionalen Modell der Religiosität aus und definierten sie als eine der Religiosität vorgeschaltete oder nachgeschaltete Variable. In diesem Ansatz kann fast jede nicht spezifisch religiöse Variable der Konsequenzdimension zugeordnet werden. Voraussetzung ist nur, dass ein theoretisch begründbarer Zusammenhang zwischen dieser Variablen und spezifisch religiösen Variablen vorhanden ist. Nach dieser Logik ist die Dimension der alltäglichen Konsequenzen in fast allen quantitativen Studien zur Gegenwartsreligiosität präsent. Beispiele für »Konsequenz-Variablen«, die in der Forschung immer wieder untersucht werden, sind Zufriedenheit, Gesundheit, Drogenkonsum, Depressivität und Angst.

Allgemeine Intensität

Angesichts der angedeuteten Problemlage erscheint es kaum realisierbar, ein operationales Konstrukt zu definieren, das die gesamte Breite der Konsequenzdimension abdeckt. Daher konzentriert sich der Religionsmonitor bei der Mes-

sung der allgemeinen Intensität dieser Dimension auf ihre ethische Seite (Fragen 15). Dadurch wird zumindest ein zentraler Aspekt der Konsequenzdimension abgebildet.

Fragen 15: Indikatoren zur allgemeinen Intensität der Konsequenzdimension

Wie stark leben Sie in Ihrem Alltag nach religiösen Geboten?

Spezifische Themen

Wie die Messung ihrer allgemeinen Intensität konzentriert sich auch die inhaltliche Ausdifferenzierung der Konsequenzdimension vor allem auf den ethischen Aspekt. Die Ausdifferenzierung basiert auf einem Inventar zu alltäglichen ethischen Konsequenzen religiöser Vorstellungen (Huber 2003: 369). Dieses Inventar wurde für den Religionsmonitor und den R-S-T in Bezug auf die einleitende Instruktion allgemeiner formuliert und in Bezug auf die abgefragten Lebensbereiche erweitert (Fragen 16).

Fragen 16: Inventar zur Auswirkung der Religiosität auf verschiedene Lebensbereiche

Wie stark wirkt sich Ihre Religiosität auf folgende Lebensbereiche aus?

1. die Erziehung Ihrer Kinder
2. Ihre Partnerschaft
3. Ihre Arbeit, Ihren Beruf
4. Ihre Freizeit
5. Ihre politische Einstellung
6. Ihren Umgang mit der Natur
7. Ihren Umgang mit der Sexualität
8. Ihren Umgang mit Krankheit
9. Ihre Fragen nach dem Sinn des Lebens
10. Ihren Umgang mit Lebenskrisen
11. Ihren Umgang mit wichtigen Lebensereignissen in Ihrer Familie wie Geburt, Heirat oder Tod

Zentralität der Religiosität in der Persönlichkeit

Mit der Kategorie der Zentralität tritt eine religionspsychologische Perspektive in den Vordergrund. Grundlegend ist dabei die Frage, wie religiöse Inhalte im psychischen System eines Menschen repräsentiert und verankert sind. Welcher Aus-

schnitt des tendenziell uferlosen Universums religiöser Semantik ist in einem psychischen System überhaupt präsent? Und: Welche Position hat das personale religiöse System im psychischen Gesamtsystem eines Individuums?

Die Kategorie der Zentralität bezieht sich auf die Frage nach der Position des religiösen Systems im Ensemble aller psychischen Systeme eines Individuums. Idealtypisch können drei Positionen unterschieden werden (Huber 2007):

- *Zentrale Position*: Befindet sich das religiöse System in einer zentralen Position, dann ist es in der Lage, einen autonomen, starken und breiten Einfluss auf zahlreiche andere psychische Systeme auszuüben. Dies hat zur Folge, dass die Erlebens- und Handlungsfelder eines Individuums sehr oft in einem genuin religiösen Licht erscheinen. In der Terminologie der Persönlichkeitspsychologie Allports entspricht dieser Idealtyp einer intrinsischen religiösen Orientierung. Es kann in Bezug auf diese Gruppe auch von *hochreligiösen* Personen gesprochen werden. Diese Gruppe ist soziologisch und politologisch höchst relevant, da bei ihr eine große Bereitschaft vorausgesetzt werden kann, ihre religiösen Überzeugungen aktiv in gesellschaftliche Diskurse einzubringen.
- *Untergeordnete Position*: Befindet sich das religiöse System in einer untergeordneten Position, dann ist es abhängig von den Vorgaben anderer psychischer Systeme. Daher ist sein Einfluss auf andere psychische Systeme eher als heteronom, schwach und schmal zu charakterisieren. Dies hat zur Folge, dass die Erlebens- und Handlungsfelder eines Individuums nur gelegentlich in einem religiösen Licht erscheinen. In der Terminologie der Persönlichkeitspsychologie Allports entspricht dieser Idealtyp einer extrinsischen religiösen Orientierung. Religiöse Diskurse treffen bei dieser Gruppe auf eine gewisse Resonanz. Die Bereitschaft, die eigenen religiösen Überzeugungen aktiv und zur Not auch konfrontativ in gesellschaftlichen Diskursen zu vertreten, dürfte jedoch gering sein. Diese Gruppe kann in einem weiten Sinn als *religiös* bezeichnet werden.
- *Marginales religiöses System*: Der dritte Idealtyp ist dadurch charakterisiert, dass religiöse Inhalte und Praktiken im Lebenshorizont eines Individuums kaum vorkommen. Daher kann nicht oder nur ansatzweise von einem personalen religiösen System gesprochen werden. Entsprechend wenig Resonanz finden religiöse Diskurse. Insgesamt erscheint es angemessen, diese Gruppe von Personen als *nichtreligiös* zu bezeichnen.

Die Zentralitätsskalen (Z-Skalen) eröffnen einen operationalen Zugang zu den drei Idealtypen. Konstruktionsprinzip ist die gleichgewichtige Berücksichtigung

der allgemeinen Intensitäten der ersten fünf Kerndimensionen (Huber 2003, 2004, 2007). Dadurch soll ein repräsentativer Querschnitt der Präsenz religiöser Semantik im Lebenshorizont eines Individuums abgebildet werden. Von der Dichte dieser Präsenz wird wiederum auf die Zentralität des personalen religiösen Systems geschlossen. In zahlreichen empirischen Untersuchungen haben sich die Z-Skalen als hoch reliable und valide Instrumente bewährt. Dabei zeigten sich auch deutliche empirische Belege für die Gültigkeit des kategorialen Unterscheidens zwischen religiösen und hochreligiösen Befragten (Huber 2003: 257–264; 2004: 93–99; 2007: 220–227).

In den bisherigen Versionen der Z-Skala wurden weder die Häufigkeit der Meditation noch die der All-Erfahrungen berücksichtigt. Daher ist in ihnen ein pantheistischer Zugang zum Religiösen unterrepräsentiert. Zum Ausgleich wurde bisher ein ergänzender Index zur Relevanz pantheistischer Semantik gebildet, der mit der Z-Skala in Beziehung gesetzt werden konnte. Diese Methodik dient quasi als externe Kontrolle einer möglichen theistischen Konfundierung der Z-Skala. Vor diesem Hintergrund wurde speziell für den global und interreligiös operierenden Religionsmonitor eine dritte Version entwickelt, in der bereits innerhalb der Skala eine theistische und pantheistische Basissemantik konsequent ausbalanciert ist (Fragen 17).

Diese dritte Version der Z-Skala besteht aus sieben Items. Für die Berechnung des Skalenwerts eines Respondenten werden gleichwohl nur fünf Indikatoren berücksichtigt – jeweils ein Item aus den ersten fünf Kerndimensionen. Die Indikatoren zur intellektuellen Dimension und zur öffentlichen Praxis sind in Bezug auf die beiden Basissemantiken neutral. Im Indikator zur religiösen Ideologie ist eine theistische sowie eine pantheistische Semantik integriert – und zwar in den Stichworten »Gott« und »Göttliches«. Demgegenüber werden zu den Dimensionen der privaten religiösen Praxis und der religiösen Erfahrung jeweils zwei Indikatoren benötigt, um die beiden Basissemantiken abbilden zu können. In diesen Fällen wird zur Berechnung der Zentralität der Indikator mit dem höheren Wert berücksichtigt.

Fragen 17: Indikatoren der interreligiösen Version der Zentralitätsskala

1. **Intellekt:** Wie oft denken Sie über religiöse Themen nach?
2. **Ideologie:** Wie stark glauben Sie daran, dass es Gott oder etwas Göttliches gibt?
3. **öffentliche Praxis:** Wie häufig nehmen Sie an Gottesdiensten/Synagogengottesdiensten/Gemeinschaftsgebeten/Tempelritualen/spirituellen Ritualen oder religiösen Handlungen teil?
4. **private Praxis:** Wie häufig beten Sie? / Wie häufig meditieren Sie?
5. **Erfahrung:** Wie oft erleben Sie Situationen, in denen Sie das Gefühl haben, dass Gott oder etwas Göttliches in Ihr Leben eingreift? / Wie oft erleben Sie Situationen, in denen Sie das Gefühl haben, mit allem eins zu sein?

Unterstrichene Begriffe werden im Fragebogen der jeweiligen Religionszugehörigkeit der Befragten angepasst. Bei der privaten Praxis und der Erfahrung zählt der Indikator mit dem höheren Wert.

Religiöses und spirituelles Selbstkonzept

Zwischen der Kategorie der Zentralität der Religiosität und dem religiösen Selbstkonzept wie auch der Alltagsrelevanz des Religiösen besteht ein enger innerer Zusammenhang. Je stärker eine religiöse Semantik in einem personalen System präsent ist, desto stärker sollten sowohl das religiöse Selbstkonzept als auch alltägliche Konsequenzen des Religiösen ausgeprägt sein. Daher eignen sich beide operationalen Konstrukte zur Validierung der Z-Skala. Der Zusammenhang mit der Konsequenzdimension kann mit den dargestellten Maßen im Kapitel »Konsequenzen im Alltag« untersucht werden. Der Zusammenhang mit dem religiösen Selbstkonzept ist mit den Indikatoren in »Fragen 18« überprüfbar.

Fragen 18: Indikatoren zum religiösen und spirituellen Selbstkonzept

1. Als wie religiös würden Sie sich selbst bezeichnen?
2. Einmal abgesehen davon, ob Sie sich selbst als religiöse Person bezeichnen oder nicht, als wie spirituell würden Sie sich selbst bezeichnen?

Die beiden Indikatoren in »Fragen 18« eignen sich nicht nur zur Validierung der Z-Skala. Sie ermöglichen darüber hinaus auch eine Verhältnisbestimmung von religiösem und spirituellem Selbstkonzept sowie Untersuchungen zu ihrer sozialen Repräsentation (Moscovici 1984). Dadurch kann nicht nur die Verbreitung und wechselseitige Verschränkung dieser beiden Begriffe untersucht werden. Aufgrund der differenzierten Struktur des Religionsmonitors kann empirisch geklärt werden, welche Dimensionen und Inhalte der Religiosität für den Gebrauch des Spiritualitätsbegriffs typisch sind. Hintergrund derartiger Fragestellungen ist der seit etwa 15 Jahren vermehrte Gebrauch des Spiritualitäts-

begriffs in psychologischen und medizinischen Studien (vgl. Zinnbauer, Pargament und Scott 1999; Hill et al. 2000; Utsch 2005).

Mit der Zentralität, dem religiösen Selbstkonzept und den diskutierten Indikatoren zur Konsequenzdimension korrespondiert schließlich ein Indikator zur relativen Wichtigkeit des religiösen Lebensbereichs (Fragen 19).

Fragen 19: Inventar zur Wichtigkeit des religiösen Lebensbereichs im Vergleich zu anderen Lebensbereichen

Ich lese Ihnen nun einige Lebensbereiche vor und Sie sagen mir bitte jeweils, wie wichtig diese für Sie persönlich sind. Wie wichtig ist Ihnen persönlich der Lebensbereich ...

1. eigene Familie mit Kindern
2. Ehepartner/Lebenspartner
3. Arbeit und Beruf
4. Freizeit
5. Politik
6. Religiosität
7. Bildung

Religiöse Sozialisation

In der empirischen Religionsforschung wird einhellig davon ausgegangen, dass die Eltern der mit Abstand stärkste Einflussfaktor auf die Religiosität eines Menschen sind (Beit-Hallahmi und Argyle 1997: 99; Hood et al. 1996: 74). So zeigte sich in der Untersuchung von Francis und Carter (1980) eine Korrelation von .49 der Religiosität der Eltern mit der Religiosität ihrer Kinder. Besonders interessant ist die Studie von Cavalli-Sforza et al. (1982), da sie neben der Religiosität auch den elterlichen Einfluss auf andere Lebensbereiche wie Sport und Politik mit einbezogen haben. Hier zeigte sich, dass Religiosität der Lebensbereich ist, in dem Eltern den mit Abstand größten Sozialisationserfolg erreichen. Die durchschnittliche Korrelation beträgt hier .57. Dagegen betragen die entsprechenden Koeffizienten hinsichtlich Politik und Sport nur .32 und .13. Eltern haben also nicht nur einen sehr großen Einfluss auf die Religiosität ihrer Kinder. Religion scheint auch der Lebensbereich zu sein, in dem sie – verglichen etwa mit Politik oder Sport – den größten Einfluss gewinnen.

Im Religionsmonitor ist ein Indikator zur allgemeinen Relevanz der religiösen Sozialisation integriert (Fragen 20). Darüber hinaus enthält das Onlinetool (www.religionsmonitor.com) ein aus dem R-S-T übernommenes Inventar zur

geschlechts- und dimensionsspezifischen Rekonstruktion religiöser Sozialisationsprozesse (Fragen 21). Dabei wird auf die Dimensionen des Intellekts und der privaten und öffentlichen Praxis zurückgegriffen.

Fragen 20: Indikator zur religiösen Sozialisation

Wurden Sie religiös erzogen?*

* Zu dieser Frage gibt es nur eine dichotome Antwortmöglichkeit (ja/nein).

Fragen 21: Inventar zur geschlechts- und dimensionsspezifischen Abbildung religiöser Sozialisationsprozesse über die intellektuelle Dimension

Intellektuelle Dimension

1. Wie oft sprach Ihre Mutter damals* mit Ihnen über religiöse Fragen?
2. Wie oft sprach Ihr Vater damals* mit Ihnen über religiöse Fragen?

Dimension der öffentlichen religiösen Praxis

3. Wie oft ging Ihre Mutter damals* mit Ihnen zu Gottesdiensten?
4. Wie oft ging Ihr Vater damals* mit Ihnen zu Gottesdiensten?

Dimension der privaten religiösen Praxis

5. Wie oft betete Ihre Mutter damals* mit Ihnen zusammen?
6. Wie oft betete Ihr Vater damals* mit Ihnen zusammen?

* »Damals« bezieht sich auf die Einleitung zum Fragenblock zur religiösen Sozialisation:

»Sind Sie mit Ihrer leiblichen Mutter aufgewachsen, als Sie zwischen 6 und 12 Jahre alt waren?«

Auswertungsstrategien

Zu Beginn des ersten Teils wurde hervorgehoben, dass die interdisziplinäre Systematik des Religionsmonitors auf Kategorien basiert, die innerhalb des disziplinären Diskurses, aus dem sie stammen, einen hohen Bewährungsgrad erreicht haben. Dabei wurden besonders drei Kategorien hervorgehoben, die hier als Konstruktionsprinzipien dienen (vgl. Tabelle 1):

- die religionssoziologisch definierte Kategorie der Kerndimension
- die religionspsychologisch definierte Kategorie der Zentralität
- die theologisch und religionswissenschaftlich definierte Kategorie der inhaltlichen Gestalt

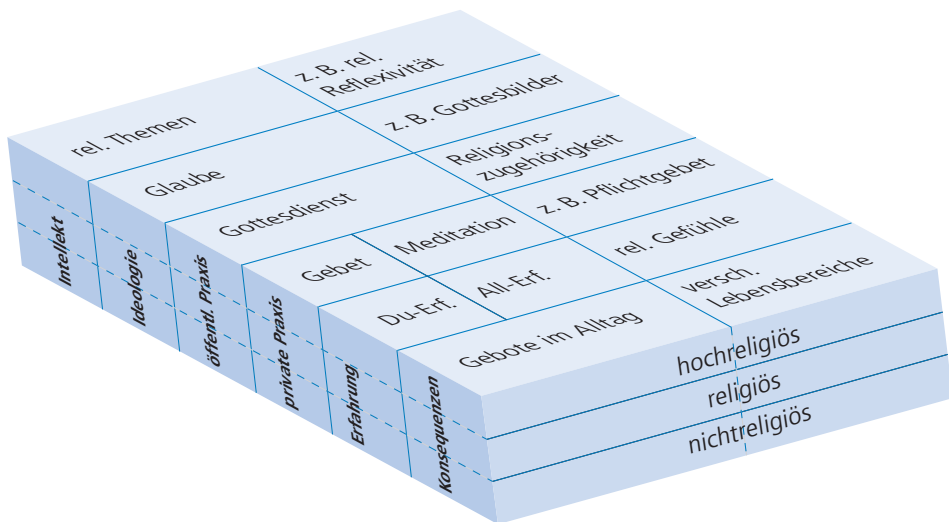
Vor diesem Hintergrund besteht das Besondere des Religionsmonitors vor allem darin, diese Kategorien systematisch aufeinander zu beziehen und wechselseitig

zu verschränken. Diese interdisziplinäre Systematik erlaubt eine Reihe innovativer Auswertungsstrategien, die konventionelle religionssoziologische und religionspsychologische Methodiken in Richtung einer transdisziplinären Religionsforschung überschreiten. Durch die Integration theologischer und religionswissenschaftlicher Perspektiven eröffnet sich vor allem die Möglichkeit, zu einem vertieften empirisch begründeten Wissen über endogene religiöse Strukturen und Dynamiken zu gelangen.

Zum Abschluss sollen nun einige Auswertungsstrategien skizziert werden, mit denen das innovative Potenzial des Religionsmonitors realisiert werden kann. Sie sind als Anregungen gedacht und erheben keinen Anspruch, die neuen methodischen Möglichkeiten erschöpfend darzustellen.

Bezugspunkt dieser Methodendiskussion ist eine dreidimensionale Veranschaulichung der Systematik des Religionsmonitors (vgl. Tabelle 1) in Abbildung 1. Das Novum im Vergleich zu Tabelle 1 besteht darin, dass die Kategorie der Zentralität nicht mehr nur nach den Kerndimensionen als eine weitere Zeile des zweidimensionalen Schemas dargestellt ist, sondern dass sie als Vertikale eine neue Achse des dreidimensionalen Schemas konstituiert. Die Abbildung verdeutlicht damit noch stärker die Vielfalt und Komplexität der wechselseitigen Kombinationsmöglichkeiten von Kerndimensionen, Zentralitätsstufen und inhaltlichen Gestalten. Im Folgenden werden insbesondere Möglichkeiten zur Unter-

Abbildung 1: Kombinationsmöglichkeiten von Kerndimensionen, Zentralitätsstufen und inhaltlichem Gestalten der Religiosität der operationalen Konstrukte



suchung inhaltlicher Gestalten des Religiösen in Abhängigkeit von Kerndimensionen und Zentralitätsstufen diskutiert. Dadurch sollen endogene religiöse Strukturen und Dynamiken in den Blick kommen.

Religiositätsprofile

Das Rückgrat des Religionsmonitors bilden die sechs religionssoziologisch definierten Kerndimensionen der Religiosität. Sie bieten sich daher auch als Ausgangspunkt der Diskussion innovativer Auswertungsstrategien an. Im ersten Teil wurde betont, dass diese Kerndimensionen relativ autonom sind. Dies bedeutet, dass ihre Intensitäten bei Befragten zum Teil stark variieren. Daher sind unterschiedliche Konfigurationsmuster bzw. Religiositätsprofile zu erwarten. In diesen Profilen kommen – wenn auch auf einer sehr allgemeinen Ebene – bereits bestimmte Gestalten des Religiösen zum Ausdruck.

So dürfte in Gesellschaften mit ausgeprägten Individualisierungstendenzen die intellektuelle Dimension eine wichtige Rolle spielen, da Individuen dort einem erhöhten sozialen Druck ausgesetzt sind, ihre religiöse Position in Bezug auf unterschiedliche religiöse und weltanschauliche Traditionen und Deutungsangebote selbst zu bestimmen. In solchen Gesellschaften gibt es zugleich gute Bedingungen für einen »intellektuellen Religiositätstyp«, dessen Zugang zum Religiösen vor allem durch das psychologische Medium des Denkens geprägt ist. Es ist plausibel, dass bei einem derartigen Typ das religiöse Erleben und Verhalten eine andere Gestalt erhält als bei einem »ideologischen Typ«, dessen Zugang zur Religiosität primär über das Medium des Glaubens gesteuert wird.

Wiederum andere endogene religiöse Dynamiken sind bei einem Religiositätstyp zu erwarten, dessen Profil durch die Dimension der öffentlichen religiösen Praxis dominiert wird. Hier steht das Medium sozial geteilter Handlungsmuster im Vordergrund des religiösen Erlebens und Verhaltens. Religiosität ist daher wesentlich über die Teilhabe am öffentlichen religiösen Leben vermittelt. Dieser Typ kommt wahrscheinlich eher in Gesellschaften mit einem geringen Säkularisierungsniveau vor, in denen die öffentliche religiöse Praxis ein unhinterfragtes Moment des sozialen Lebens darstellt. Angesichts dieser Überlegungen bietet es sich zum Beispiel an, die Verteilungen von intellektuellem und öffentlich-praktischem Religiositätstyp vor dem Hintergrund des Modernisierungs- und Säkularisierungsgrads einer Gesellschaft zu analysieren. Daneben könnten unterschiedliche Religiositätsprofile auch in interkonfessionellen und interreligiösen Vergleichen diskutiert werden.

Spiritualitätsmuster

Seit 15 bis 20 Jahren wird in religionspsychologischen Studien verstärkt der Begriff Spiritualität diskutiert. Dabei wird er inhaltlich sehr unterschiedlich verwendet (vgl. Klein und Albani 2007; Utsch 2005; Zinnbauer, Pargament und Scott 1999). Die meisten Autoren und Autorinnen stimmen jedoch darin überein, dass Spiritualität durch einen authentischen, intrinsisch motivierten und mit eigenen Erfahrungen verbundenen Glauben charakterisiert ist. Für einen derartigen Spiritualitätsbegriff gewinnen die Dimensionen der privaten religiösen Praxis und der religiösen Erfahrung eine besondere Relevanz, da in ihnen der persönlich praktizierte und selbst erfahrene Glaube am dichtesten zum Ausdruck kommt.

Im Religionsmonitor wird bei der Messung der allgemeinen Intensität privater religiöser Praxis und religiöser Erfahrung sowohl eine theistische als auch eine pantheistische Semantik berücksichtigt. Dadurch eröffnet sich die Chance, dimensionsübergreifend nach der allgemeinen Intensität theistischer und pantheistischer Spiritualitätsmuster zu fragen (Fragen 22). Hier ist zu berücksichtigen, dass sich Gebet und Meditation genauso wenig ausschließen wie religiöse Du- und All-Erfahrungen. Die Frage nach der Intensität der beiden Spiritualitätsmuster zielt daher nicht auf explizite und exklusive religiöse Identitäten, sondern auf implizite religiöse Dynamiken, die in der privaten religiösen Praxis und in religiösen Erfahrungen wirksam sind.

Fragen 22: Indikatoren für die allgemeine Intensität theistischer und pantheistischer Spiritualitätsmuster

Theistisches Spiritualitätsmuster

1. Wie häufig beten Sie?
2. Wie wichtig ist Ihnen das persönliche Gebet?
3. Wie oft erleben Sie Situationen, in denen Sie das Gefühl haben, dass Gott oder etwas Göttliches in Ihr Leben eingreift?

Pantheistisches Spiritualitätsmuster

4. Wie häufig meditieren Sie?
5. Wie wichtig ist Ihnen die Meditation?
6. Wie oft erleben Sie Situationen, in denen Sie das Gefühl haben, mit allem eins zu sein?

Je höher ein Index ausgeprägt ist, desto stärker ist das entsprechende Spiritualitätsmuster im religiösen Erleben eines Menschen präsent. Durch die Kreuztabellierung der beiden Indizes können sowohl exklusive als auch synkretisti-

sche Typen auf dem Feld impliziter spiritueller Orientierungen unterschieden werden. Tabelle 2 dokumentiert die Verbreitung dieser Typen in der Gesamtstichprobe des Religionsmonitors 2008. Ist mindestens ein Spiritualitätsmuster hoch ausgeprägt, wird dies durch Blauschattierung hervorgehoben. Bei Personen, die dieser Gruppe angehören, ist eine besonders dicht erlebte Präsenz der Transzendenz wahrscheinlich. Dies wird durch den Zusatz »deutlich« ausgedrückt.

Tabelle 2: Implizite spirituelle Orientierungen

		Intensität pantheistischer Spiritualitätsmuster			gesamt
		niedrig	mittel	hoch	
Intensität theistischer Spiritualitätsmuster	niedrig	18 nicht spirituell	6 pantheistisch	1 deutlich pantheistisch	25
	mittel	11 theistisch	16 integrativ	4 deutlich pantheistisch-integrativ	31
	hoch	7 deutlich theistisch	16 deutlich theistisch-integrativ	22 deutlich integrativ	44
gesamt		36	37	27	100

Alle Angaben in Prozent, mit Rundungsdifferenzen

Tabelle 2 belegt, dass in Bezug auf die religiöse Praxis und die religiöse Erfahrung exklusive spirituelle Orientierungen eher die Ausnahme darstellen. Nur 25 Prozent sind exklusiv entweder auf ein theistisches oder auf ein pantheistisches Spiritualitätsmuster festgelegt. Dagegen sind bei 58 Prozent beide Muster im religiösen Erleben und Verhalten integriert. Dieser Befund belegt die allgemeine Relevanz der beiden Basissemantiken. Explizite religiöse und spirituelle Identitäten können daran anknüpfen. Bemerkenswert ist schließlich, dass fast bei der Hälfte aller Befragten mindestens eines der beiden Spiritualitätsmuster hoch ausgeprägt ist. Das spricht für eine deutliche Präsenz der Spiritualität im Lebenskontext der Menschen.

Die Ergebnisse in Tabelle 2 sind vor allem als Anregung und Ausgangspunkt für vertiefende Analysen gedacht. Ein noch nahezu völlig unerforschtes Thema ist der Zusammenhang von impliziten Spiritualitätsmustern, die auf der Ebene der religiösen Praxis und Erfahrung angesiedelt sind, und expliziten religiösen

Einstellungen und Identitäten, die eher auf der Ebene der religiösen Ideologie liegen. Im Religionsmonitor kann dieser aufgrund der reichhaltigen Daten zu Gottesbildern (vgl. Fragen 5) und der allgemeinen Intensität des religiösen und spirituellen Selbstkonzepts (vgl. Fragen 18) vertieft analysiert werden. Daneben bietet es sich an, die Verteilungen der impliziten Spiritualitätsmuster und ihre Zusammenhänge mit verschiedenen Aspekten der religiösen Ideologie getrennt nach religiöser Zugehörigkeit und kulturellem Kontext zu analysieren. Derartige Analysen könnten einen bedeutsamen Beitrag zur Erweiterung des empirisch begründeten Wissens über endogene religiöse Strukturen und Dynamiken leisten.

Interaktionen von Zentralität und Inhalt der Religiosität

Im Kontext religionssoziologischer Studien stellt die Berücksichtigung der psychologischen Kategorie der Zentralität ein Novum dar. Daher eröffnet ihre Integration in den Religionsmonitor eine Fülle innovativer analytischer Möglichkeiten. Besonders aussichtsreich erscheinen Analysen zu Interaktionen von Zentralität und Inhalten der Religiosität (vgl. Huber 2007 und 2008a; Huber und Klein 2008). Dabei kommen spezifische Dynamiken von Hochreligiösen in den Blick, die immerhin 41 Prozent der Gesamtstichprobe des Religionsmonitors 2008 ausmachen. Theoretisch basieren derartige Analysen auf der Annahme eines »qualitativen Sprungs« in der kognitiven Repräsentation und psychischen Relevanz religiöser Inhalte bei hochreligiösen Individuen im Vergleich zu religiösen und nichtreligiösen Individuen (Huber 2003). Dazu lassen sich zwei Postulate formulieren.

Das erste bezieht sich auf die kognitive Repräsentation religiöser Inhalte. Sie sollte bei Hochreligiösen wesentlich umfangreicher und differenzierter sein als bei Religiösen und Nichtreligiösen. In den personalen religiösen Systemen von Hochreligiösen sind nicht nur viel mehr religiöse Inhalte präsent, sie können auch zwischen einzelnen Facetten religiöser Inhalte wesentlich besser differenzieren. Daher ist ihr religiöses Erleben und Verhalten wesentlich reichhaltiger und vielschichtiger. In religiöser Hinsicht »sehen« sie mehr und differenzierter. Dies sollte auch in empirischen Untersuchungen zur globalen Lage der Religion berücksichtigt werden.

Die empirische Gültigkeit dieses Postulats kann am Beispiel der kognitiven Repräsentation von neun religiösen Gefühlen demonstriert werden: Ehrfurcht, Geborgenheit, Dankbarkeit, Kraft, Freude, Hoffnung, Liebe, Gerechtigkeit, Hilfe

(vgl. Fragen 14). Diesen Gefühlen ist gemeinsam, dass in ihnen eine positive psychologische Valenz zum Ausdruck kommt. Im Kontrast dazu finden sich in dem Inventar in »Fragen 14« auch vier Gefühle mit einer negativen Valenz und zwei Gefühle, die psychologisch eher einen kathartischen Charakter haben. Theoretisch kann erwartet werden, dass die kognitive Repräsentation der positiven religiösen Gefühle bei Religiösen und Nichtreligiösen von der positiven psychologischen Valenz dominiert wird. Sie »sehen« gewissermaßen vor allem die psychologische Valenz. Hochreligiöse sollten dagegen neben der psychologischen Valenz verstärkt auch theologische Unterschiede wahrnehmen. Sie »sehen« auch unterschiedliche theologische Problematiken wie etwa Heiligkeit, Vorsehung, Gericht und differenzieren daher zusätzlich auch nach diesen Kategorien.

Ein empirisches Maß für den Differenzierungsgrad der Wahrnehmung von religiösen Gefühlen ist ihre durchschnittliche Interkorrelation. Je höher die Wahrnehmungen der Gefühle untereinander korrelieren, desto stärker werden sie von einem gemeinsamen Merkmal, der positiven Valenz, dominiert. Wenn es stimmt, dass Hochreligiöse neben der psychologischen Gemeinsamkeit verstärkt auch theologische Differenzierungen wahrnehmen können, dann sollte der durchschnittliche Interkorrelationskoeffizient bei ihnen wesentlich niedriger sein als bei Religiösen und Nichtreligiösen. Wie Tabelle 3 belegt, ist dies der Fall. Die deutliche Differenz zwischen .43 und .66 kann durchaus als »qualitativer Sprung« interpretiert werden.

Tabelle 3: Durchschnittliche Interkorrelationen positiver religiöser Gefühle

Zentralitätsstufe	Durchschnittliche Interkorrelationen (Range)	n der Teilstichprobe
nichtreligiös	.66 (.41–.80)	1.668
religiös	.66 (.53–.77)	7.790
hochreligiös	.43 (.25–.63)	7.757

Die Mittelwerte wurden auf der Basis der Fisher-Z-transformierten Korrelationen berechnet. Es wurden nur die Daten der Befragten berücksichtigt, die alle neun Fragen zu positiven religiösen Gefühlen beantwortet haben.

Das zweite Postulat bezieht sich auf den Einfluss, den religiöse Inhalte auf das allgemeine Erleben und Verhalten ausüben. Er sollte bei Hochreligiösen wesentlich höher sein als bei Religiösen und Nichtreligiösen. Bei Hochreligiösen befindet sich das personale religiöse System in einer zentralen Position innerhalb der kognitiv-emotionalen Architektur der Persönlichkeit (vgl. Huber 2007: 214). Daher durchdringen religiöse Inhalte die ganze Persönlichkeit und üben einen deut-

lichen Einfluss auf zahlreiche Lebensbereiche aus. Daher ist das allgemeine Erleben und Verhalten bei Hochreligiösen wesentlich stärker mit religiösen Konnotationen verbunden. Sie blicken gewissermaßen sehr oft durch eine religiöse Brille. Auch dies sollte in empirischen Untersuchungen zur globalen Lage der Religion verstärkt berücksichtigt werden.

Die empirische Gültigkeit des zweiten Postulats kann am Beispiel des Zusammenhangs von Religion und Politik demonstriert werden. Im Religionsmonitor finden sich Fragen zum Einfluss der Religiosität auf politische Einstellungen (ERP-Item) und zur Wichtigkeit des Lebensbereichs Politik (WLP-Item), wobei die zweite unabhängig von der Religiosität gestellt wird (vgl. Fragen 16 und 19). Allein aufgrund der zentralen Position des religiösen Systems sollte bei Hochreligiösen ein stärkerer Einfluss der Religiosität auf politische Einstellungen vorhanden sein als bei Religiösen und Nichtreligiösen. Die ERP-Mittelwerte in der zweiten Spalte in Tabelle 4 deuten darauf hin, dass dies der Fall ist. Die politische Relevanz der Religiosität scheint mit der Zentralitätsstufe zuzunehmen.

Tabelle 4: Einfluss der Religiosität auf politische Einstellungen (ERP) und Wichtigkeit des Lebensbereichs Politik (WLP) – Mittelwerte (*M*) und Korrelationen

Zentralitätsstufe	ERP (<i>M</i>)	WLP (<i>M</i>)	Korrelation ERP/WLP	<i>n</i> der Teilstichprobe
nichtreligiös	1,4	2,9	.14	1.727
religiös	2,2	2,9	.25	8.235
hochreligiös	2,9	2,9	.42	7.898

Nun kann das Verhältnis von Religion und Politik in personalen religiösen Systemen unterschiedlich bestimmt werden. Dabei reicht die Bandbreite der Möglichkeiten von einer strikten Trennung beider Bereiche bis hin zu einer vollständigen Integration des Politischen in den Geltungsbereich des Religiösen. Die Antworten auf das ERP-Item spiegeln auch diese inhaltliche Thematik. Je stärker für eine politische Relevanz der Religiosität votiert wird, desto geringer ist die Wahrscheinlichkeit, dass in dem persönlichen religiösen System Religion und Politik als getrennte Bereiche konstruiert werden. Daher sind die Antworten auf das ERP-Item für sich allein noch kein eindeutiger Beleg für die Gültigkeit des zweiten Postulats. Sie können sich auch auf die inhaltliche Gestalt des personalen religiösen Systems beziehen. Das Ansteigen der ERP-Mittelwerte würde in diesem Fall bedeuten, dass mit zunehmender Zentralitätsstufe die Wahrscheinlichkeit zunimmt, dass die Verhältnisbestimmung von Religion und Politik in Richtung einer Integration des Politischen in das Religiöse gelöst wird.

Ein eindeutiger empirischer Beleg für die Gültigkeit des zweiten Postulats kann jedoch durch die Einbeziehung des WLP-Items erreicht werden. Wird unterstellt, dass im ERP-Item wesentlich ein Inhalt des personalen religiösen Systems zum Ausdruck kommt, dann sollte sich dieser Inhalt umso stärker auf die allgemeine Bewertung des Lebensbereichs Politik auswirken, je zentraler das religiöse System in der Persönlichkeit positioniert ist. Diese Hypothese kann anhand der Korrelation zwischen dem ERP- und WLP-Item überprüft werden. Der stärkere inhaltliche Einfluss bei einer höheren Zentralitätsstufe sollte sich in einem höheren Korrelationskoeffizienten ausdrücken. Wie die dritte Spalte in Tabelle 4 belegt, ist dies der Fall. Bei Hochreligiösen ist die Korrelation mit .42 wesentlich höher als bei Religiösen (.25) und Nichtreligiösen (.14). Ein religiöser Inhalt befindet sich bei Hochreligiösen also in einem wesentlich stärkeren Zusammenhang mit dem allgemeinen Erleben und Verhalten. Auch bei diesem Ergebnis kann die deutliche Differenz als qualitativer Sprung interpretiert werden.

Die Daten des Religionsmonitors belegen eindrücklich die empirische Gültigkeit der beiden Postulate zur kognitiven Repräsentation und psychischen Relevanz religiöser Inhalte. Die Gruppe der Hochreligiösen, die 41 Prozent der Gesamtstichprobe des Religionsmonitors 2008 ausmacht, verfügt über eine wesentlich differenziertere Repräsentation religiöser Inhalte. Darüber hinaus haben religiöse Inhalte bei dieser Gruppe eine wesentlich höhere Erlebens- und Verhaltensrelevanz.

In weiteren Analysen sollten diese Befunde systematisch ausdifferenziert und vertieft werden. Dabei stellen sich unter anderem folgende Fragen: Welche religiösen Inhalte sind für Hochreligiöse typisch? Welche übergeordneten inhaltlichen Gestalten können bei dieser Gruppe empirisch differenziert werden? Zeigen sich diesbezüglich Unterschiede zwischen verschiedenen Konfessionen und Religionsgemeinschaften? Haben die unterschiedlichen inhaltlichen Gestalten diskriminative Effekte in Bezug auf das allgemeine Erleben und Verhalten? Inwieweit können die Zentralität der Religiosität und ihre Inhalte aus exogenen Variablen wie etwa der sozialen Position eines Individuums erklärt werden? Unterscheidet sich die erklärende Potenz exogener Variablen bei Religiösen und Hochreligiösen? Wie stark sind Eigendynamiken des Religiösen bei diesen beiden Gruppen?

Durch den Religionsmonitor steht zum ersten Mal ein reichhaltiges internationales und interreligiöses Datenmaterial zur Verfügung, um endogene religiöse Strukturen und Dynamiken systematisch zu untersuchen. Das eröffnet neue empirische und analytische Zugänge zum komplexen Phänomen des Reli-

giösen. Es kann erwartet werden, dass dies zu einem enormen Schub in einer sich international und interdisziplinär verstehenden empirischen Religionsforschung führt.

Literatur

- Allport, Gordon W. *The individual and his religion: A psychological interpretation*. New York 1950.
- Allport, Gordon W., und J. Michael Ross. »Personal religious orientation and prejudice«. *Journal of Personality and Social Psychology* (5) 1967. 432–443.
- Altemeyer, Bob, und Bruce Hunsberger. »Authoritarianism, religious fundamentalism, quest, and prejudice«. *The International Journal for the Psychology of Religion* (2) 2 1992. 113–133.
- Batson, C. Daniel. »Religion as prosocial: Agent or double-agent?« *Journal for the Scientific Study of Religion* (15) 1976. 29–45.
- Batson, C. Daniel, und Patricia Schoenrade. »Measuring religion as quest: 1. Validity concerns«. *Journal for the Scientific Study of Religion* (30) 1991a. 416–429.
- Batson, C. Daniel, und Patricia Schoenrade. »Measuring religion as quest: 2. Reliability concerns«. *Journal for the Scientific Study of Religion* (30) 1991b. 430–447.
- Beit-Hallahmi, Benjamin, und Michael Argyle. *The psychology of religious behaviour, belief and experience*. London 1997.
- Cavalli-Sforza, Luigi L., et al. »Theory and observation in cultural transmission«. *Science* (218) 1982. 19–27.
- Felling, Albert, Jan Peters und Osmond Schreuder. *Religiositeit en Levensbeschouwing*. Nijmegen 1979.
- Felling, Albert, Jan Peters und Osmond Schreuder. »Identitätswandel in den Niederlanden«. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* (34) 1982. 26–53.
- Felling, Albert, Jan Peters und Osmond Schreuder. *Religion im Vergleich. Deutschland und Niederlande*. Frankfurt am Main 1987.
- Flournoy, Théodore. *Les principes de la psychologie religieuse*. Genève 1903.
- Francis, Leslie J., und Marian Carter. »Church aided secondary schools, religious education as an examination subject and pupil attitude towards religion«. *British Journal of Educational Psychology* (50) 1980. 297–300.
- Gibson, Harry M., und Leslie J. Francis. »Measuring Christian fundamentalist belief among 11–15 year old adolescents in Scotland«. *Research in religious education*. Hrsg. Leslie J. Francis, William K. Kay und William S. Campbell. Leominster, UK, 1996. 249–255.

- Glock, Charles Y. »On the study of religious commitment«. *Religious Education* (57) 1962. 98–110.
- Hill, Peter C., et al. »Conceptualizing religion and spirituality: Points of commonality, points of departure«. *Journal for the Theory of Social Behavior* (30) 1 2000. 51–77.
- Hood, Ralph W., Jr., et al. *The psychology of religion: An empirical approach*. 2. Auflage. New York 1996.
- Hood, Ralph W., Jr., Peter C. Hill und W. Paul Williamson. *The psychology of religious fundamentalism*. New York 2005.
- Huber, Stefan. *Dimensionen der Religiosität. Skalen, Messmodelle und Ergebnisse einer empirisch orientierten Religionspsychologie*. Bern 1996.
- Huber, Stefan. *Zentralität und Inhalt: Ein neues multidimensionales Messmodell der Religiosität*. Opladen 2003.
- Huber, Stefan. »Zentralität und Inhalt. Eine Synthese der Messmodelle von Allport und Glock«. *Religiosität: Messverfahren und Studien zu Gesundheit und Lebensbewältigung. Neue Beiträge zur Religionspsychologie*. Hrsg. Christian Zwingmann und Helfried Moosbrugger. Münster 2004. 79–105.
- Huber, Stefan. »The ›Structure-of-Religiosity-Test«. *European Network of Research on Religion, Spirituality, and Health. Newsletter* (1) 1 2006. 1–2. Hrsg. Research Institute for Spirituality and Health. Auch online unter [www.rish.ch/pdf/Newsletter 2006-2.pdf](http://www.rish.ch/pdf/Newsletter%202006-2.pdf).
- Huber, Stefan. »Are religious beliefs relevant in daily life?« *Religion inside and outside Traditional Institutions*. Hrsg. Heinz Streib. Leiden 2007. 211–230.
- Huber, Stefan. »Die dunkle Seite der Macht – Aspekte einer Soziologie des Teufels«. *Engel unter uns. Soziologische und theologische Miniaturen*. Hrsg. Michael N. Ebertz und Richard Faber. Würzburg 2008a. 121–126.
- Huber, Stefan. »Der Religiositäts-Struktur-Test (R-S-T). Kernkonzepte und Anwendungsperspektiven«. *Prävention. Zeitschrift für Gesundheitsförderung* (31) 2 2008b.
- Huber, Stefan. »Der Religiositäts-Struktur-Test (R-S-T). Systematik und operationale Konstrukte«. *Individualisierung – Spiritualität – Religion: Transformationsprozesse auf dem religiösen Feld in interdisziplinärer Perspektive. Studien zu Religion und Kultur Bd. 1*. Hrsg. Wilhelm Gräb und Lars Charbonnier. Münster 2008c. 109–143.
- Huber, Stefan, und Constantin Klein. »Faith or morality? ›Theological sediments‹ depending on centrality, content, and social context of personal religious construct systems«. *Text and tables: qualitative, quantitative and compara-*

- tive perspectives in empirical theology*. Hrsg. Leslie J. Francis, Mandy Robbins und Jeff Astley. Leiden 2009 (im Druck).
- Klein, Constantin, und Cornelia Albani. »Religiosität und psychische Gesundheit. Eine Übersicht über Befunde, Erklärungsansätze und Konsequenzen für die klinische Praxis«. *Psychiatrische Praxis* (34) 2007. 58–65.
- Krech, Volkhard. »Wohin mit der Religionswissenschaft? Skizze zur Lage der Religionsforschung und zu Möglichkeiten ihrer Entwicklung«. *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* (58) 2 2006. 97–113.
- Meulemann, Heiner. »Existentialismus, Naturalismus und Christentum. Religiöse Weltbilder in Deutschland 1982–2007«. *Religionsmonitor 2008*. Hrsg. Bertelsmann Stiftung. Gütersloh 2007. 104–112.
- Moscovici, Serge. »The phenomenon of social representations«. *Social representations*. Hrsg. Robert M. Farr und Serge Moscovici. Cambridge 1984. 3–69.
- Pargament, Kenneth I., et al. »Patterns of positive and negative religious Coping with major life stressors«. *Journal for the Scientific Study of Religion* (37) 4 1998. 710–724.
- Perrin, Robin D., und Armand L. Mauss. »Strictly speaking ...: Kelley's quandary and the vineyard christian fellowship«. *Journal for the Scientific Study of Religion* (32) 2 1993. 125–135.
- Plessner, Helmut. *Die Stufen des Organischen und der Mensch*. Berlin und Leipzig 1928.
- Pollack, Detlef. »Was ist Religion?« *Die religiöse Dimension im Geschichtsunterricht an Europas Schulen. Ein interdisziplinäres Forschungsprojekt*. Hrsg. Waltraud Schreiber. Neuried 2000. 55–81.
- Scheler, Max. *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. Darmstadt 1928.
- Schulze, Gerhard. *Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart*. Frankfurt am Main 2005.
- Stark, Rodney, und Charles Y. Glock. *American piety: The nature of religious commitment*. Berkeley, Los Angeles 1968.
- Utsch, Michael. *Religiöse Fragen in der Psychotherapie. Psychologische Zugänge zu Religiosität und Spiritualität*. Stuttgart 2005.
- Zinnbauer, Brian J., Kenneth I. Pargament und Allie B. Scott. »The emerging meanings of religiousness and spirituality: Problems and prospects«. *Journal of Personality* (36) 1999. 549–564.