

# RELIGIONSMONITOR

**Kurzbericht**  
**zu ersten Ergebnissen des**  
**RELIGIONSMONITOR**  
**der Bertelsmann-Stiftung**  
(Befragung in Deutschland)

## **Stefan Huber**

Dr. phil., lic. theol.  
(Kompetenzzentrum Orient-Okzident Mainz der Universität Mainz,  
Evangelische Theologische Fakultät der Universität Bochum)

[www.relpsych.de](http://www.relpsych.de)  
[stefan.huber@relpsych.de](mailto:stefan.huber@relpsych.de)

&

## **Constantin Klein**

Dipl.-Psych., Dipl.-Theol.  
(Institut für Psychologie II, Universität Leipzig)  
<http://www.uni-leipzig.de/~diffdiag/mitarbeiter/klein.html>  
[kleinc@rz.uni-leipzig.de](mailto:kleinc@rz.uni-leipzig.de)

# Gliederung

<b>Einleitung</b>	<b>S. 3</b>
<b>1. Systematik des Religionsmonitors</b>	<b>S. 4</b>
<b>2. Allgemeine Strukturen der Religiosität: Zentralität, Kerndimensionen und Spiritualitätsmuster</b>	<b>S. 7</b>
2.1 Zentralität der Religiosität	S. 7
2.2 Intellektuelle Dimension der Religiosität	S. 10
2.3 Dimension der religiösen Ideologie	S. 11
2.4 Dimension der öffentlichen religiösen Praxis	S. 13
2.5 Dimension der privaten religiösen Praxis	S. 15
2.6 Dimension der religiösen Erfahrung	S. 18
2.7 Theistische und pantheistische Spiritualitätsmuster	S. 21
<b>3. Zusammenfassung und Ausblick</b>	<b>S. 26</b>
<b>Literatur</b>	<b>S. 28</b>

## Einleitung

Gibt es eine weltweite Renaissance des Religiösen? Beschreiten Deutschland und Westeuropa einen Sonderweg? Welche Bedeutung hat die Religion für die Gesellschaft? Welche Rolle spielt Religiosität im Lebenshorizont des Individuums? Dies sind nur einige Fragen, zu denen der RELIGIONSMONITOR der Bertelsmann-Stiftung grundlegende Daten zur Verfügung stellen soll.

Der RELIGIONSMONITOR ist ein interdisziplinär und interreligiös angelegtes Befragungsinstrument, mit dem in einer ersten Befragungswelle im Jahr 2007 religionsbezogene Daten aus 21 Ländern auf allen Kontinenten erhoben werden. Dabei werden weltweit mehr als 20.000 Menschen aus allen großen religiösen Kulturen befragt. Zukünftige Befragungswellen sind geplant, so dass globale Entwicklungstendenzen in differentieller Weise nachgezeichnet werden können. Dieses gewaltige Projekt ist innerhalb der empirischen Religions- und Religiositätsforschung weltweit einmalig. Es beinhaltet enorme Chancen für alle wissenschaftlichen Disziplinen, die an der empirischen Religionsforschung beteiligt sind. Insbesondere bestehen große Potentiale für interdisziplinäre Vernetzungen. Aufgrund seines interreligiösen Charakters eröffnet der RELIGIONSMONITOR auch neue Perspektiven für interreligiöse Dialoge und die Vermittlung interreligiöser Kompetenzen.

Im vorliegenden Kurzbericht werden erste Ergebnisse der Befragung in Deutschland präsentiert. Angesichts der Datenfülle – es wurden über 100 Fragen gestellt – kann es dabei nur darum gehen, die Systematik des RELIGIONSMONITOR zu erläutern (Kapitel 1), Grundstrukturen der Religiosität darzustellen (Kapitel 2) und Strategien für weitere Auswertungen anzubieten (Kapitel 3). Der Schwerpunkt liegt auf Kapitel 2, in dem Ergebnisse zu allgemeinen Strukturen der Religiosität interpretiert werden. Sie beziehen sich vor allem auf die psychologische Kategorie der Zentralität der Religiosität, auf soziologisch begründete Kerndimensionen der Religiosität und auf theologisch und religionswissenschaftlich ableitbare Spiritualitätsmuster. Korrespondierend dazu können die Tabellen B1 bis B10 in der Grundauszählung des RELIGIONSMONITOR von TNS Emnid gelesen werden.

# 1. Systematik des Religionsmonitors

Der RELIGIONSMONITOR orientiert sich an einem *substantiellen Religionsbegriff* (vgl. Pollack, 2000). Das wesentliche Merkmal religiösen Erlebens und Verhaltens besteht danach im Bezug zur Transzendenz. Dabei wird jedoch kein ausschließlich theistisches Transzendenzkonzept zu Grunde gelegt. Um den Gültigkeitsbereich des RELIGIONSMONITOR möglichst weit zu fassen, werden vielmehr sowohl theistische als auch pantheistische Konstruktionsweisen der Transzendenz und mit ihnen korrespondierende Erlebens- und Verhaltensweisen berücksichtigt. Dies eröffnet nicht zuletzt die Möglichkeit, die weltweite Verbreitung dieser beiden religiösen Basismantiken 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.

Die Struktur des RELIGIONSMONITOR ist in Schema 1 dargestellt. Sie differenziert systematisch zwischen Zentralität, Inhalten und Kerndimensionen der Religiosität (vgl. Huber, 2003, 2006a). Eine auf den RELIGIONSMONITOR hin zugespitzte Darstellung dieses Modells der Religiosität kann in einem Gutachten (Huber, 2006b) auf der Website der Bertelsmann-Stiftung abgerufen werden [http://www.bertelsmann-stiftung.de/bst/de/media/Religionsmonitor\\_Gutachten\\_Huber.pdf](http://www.bertelsmann-stiftung.de/bst/de/media/Religionsmonitor_Gutachten_Huber.pdf). Daher werden im Folgenden nur Grundgedanken dieses Modells skizziert. Die im Schema grau unterlegten Konstrukte werden in Kapitel 2 des Kurzberichts vertieft diskutiert.

Schema 1: Schema zur Struktur des RELIGIONSMONITOR

		Inhalte		
		Allgemeine multidimensionale Struktur		Spezifische Themen
		Theistische Semantik	Pantheistische Semantik	
<b>Kerndimensionen</b>	Intellekt	<i>Interesse an religiösen Themen</i>		<i>Religiöse Reflexivität; Religiöse Suche; Theodizee; Spirituelle u religiöse Bücher;</i>
	Ideologie (Glaube)	<i>Glaube an Gott oder etwas Göttliches</i>		<i>Gottesbilder; Weltbilder; Religiöser Pluralismus; Religiöser Fundamentalismus; Einzelne Dogmen (Engel, Dämonen, Endzeit); Astrologie;</i>
	Öffentliche Praxis	<i>Gottesdienst, Gemeinschaftsgebet, Tempelbesuch, Spirituelle Rituale</i>		
	Private Praxis	<i>Gebet</i>	<i>Meditation</i>	<i>Pflichtgebet; Hausaltar;</i>
	Erfahrung	<i>Du-Erfahrung</i>	<i>Einheits-Erfahrung</i>	<i>Emotionale Tönung der religiösen Erfahrungen</i>
	Konsequenzen	<i>Allgemeine Alltagsrelevanz der Religion</i>		<i>Relevanz der Religion in elf Lebensbereichen (z.B. Partnerschaft, Arbeit, Krankheit)</i>
<b>Zentralität</b>	<i>Summenindex zur Zentralität theistischer und pantheistischer Semantik</i>		<i>Religiöses und spirituelles Selbstkonzept</i>	

Das Rückgrat des RELIGIONSMONITOR bilden sechs religionssoziologisch definierte *Kerndimensionen* der Religiosität: Intellekt, Ideologie (Glaube), öffentliche religiöse Praxis, private religiöse Praxis, Erfahrung, Konsequenzen im Alltag. Die Definition dieser Dimensionen geht auf den amerikanischen Soziologen Charles Glock zurück (Glock, 1962; Stark & Glock, 1968). Zahlreiche internationale Studien belegen die relative Autonomie dieser Dimensionen. Relative Autonomie bedeutet in diesem Zusammenhang, dass Religiosität im Bereich dieser Dimensionen Eigendynamiken entwickelt und dass nicht hinreichend von der Intensität einer Dimension auf die Intensitäten der anderen Dimensionen geschlossen werden kann. Daher müssen unbedingt alle sechs Dimensionen berücksichtigt werden, um ein umfassendes und differenziertes Bild der individuellen und gesellschaftlichen Relevanz der Religiosität zu gewinnen. Da diese Dimensionen in allen großen Religionen vorkommen, bieten sie sich zudem als *tertium comparationis* für interreligiöse Vergleiche an.

Die 6 Kerndimensionen der Religiosität definieren die Zeilen im Schema 1. Bei ihrer Messung wird systematisch zwischen ihrer allgemeinen Intensität (grau unterlegte linke Spalte) und den Intensitäten spezifischer Themen unterschieden. Beispielsweise wird zwischen der allgemeinen Intensität religiöser Erfahrungen und der Intensität spezifischer Inhalte (z.B. Geborgenheit oder Angst), die bei diesen Erfahrungen vorkommen können, unterschieden. Dadurch eröffnen sich eine Reihe innovativer Auswertungsmöglichkeiten (vgl. Huber, 2003). Erstens können die wechselseitigen Beziehungen zwischen den Kerndimensionen auf der Basis der allgemeinen Intensitäten klarer untersucht werden. Zweitens können innerhalb der Kerndimensionen die Zusammenhänge zwischen ihrer allgemeinen Intensität und den Intensitäten spezifischer Inhalte, die in ihnen vorkommen, präzise erforscht werden.

Die Indikatoren der allgemeinen multidimensionalen Struktur (vgl. grau unterlegte linke Spalte in Schema 1) sind im RELIGIONSMONITOR so formuliert, dass sie sensitiv sind sowohl für theistische als auch für pantheistische (oder monistische) Semantiken und Spiritualitätsmuster. In einer *theistischen* Semantik wird Transzendenz in der Gestalt eines „Gegenübers“ konstruiert, das im Gebet ansprechbar und in der Lebenspraxis als ein sich mitteilendes und eingreifendes „Du“ erfahrbar ist. Die religiöse Basissemantik erhält dadurch eine dialogische Struktur. Auf der ideologischen Ebene bildet sich dies im Gebrauch des Symbols „Gott“ ab. Demgegenüber wird bei einer *pantheistischen* oder *monistischen* Konstruktionsweise die Transzendenz eher in der Gestalt eines alles durchdringenden Prinzips wahrgenommen, das

in Kontemplation oder Meditation zugänglich ist und mit dem das Individuum eins werden kann. Entsprechend erhält die religiöse Basissemantik eine partizipative Struktur. Auf der ideologischen Ebene wird eher von „etwas Göttlichem“ gesprochen.

Theistische und pantheistische Konstruktionsweisen der Transzendenz kommen in allen großen religiösen Kulturen vor – wenn auch mit unterschiedlichen Gewichtungen. Beispielsweise sind Christentum und Islam traditionell eher theistisch orientiert. Auf der anderen Seite gibt es in diesen religiösen Kulturen auch bedeutsame mystische Strömungen, in denen eher pantheistische oder monistische Konstruktionsweisen der Transzendenz lebendig sind. Daher sollten historisch gewachsene religiöse Kulturen nicht mit nur einer bestimmten Konstruktionsweise der Transzendenz identifiziert werden. Fruchtbarer erscheint vielmehr die Frage, wie stark diese Konstruktionsweisen (und mögliche Mischformen) in verschiedenen religiösen Kulturen verbreitet sind. Da im RELIGIONSMONITOR beide religiösen Semantiken berücksichtigt werden, kann diese Frage im internationalen und interreligiösen Massstab untersucht werden.

Aus der Messung der allgemeinen Intensitäten der ersten fünf Kerndimensionen (vgl. grau unterlegte linke Spalte in Schema 1) kann schließlich ein Index zur *Zentralität* der Religiosität in der Persönlichkeit abgeleitet werden (vgl. Kapitel 2.1). Die Kategorie der Zentralität bezieht sich auf das persönlichkeitspsychologische Religiositätsmodell von Gordon W. Allport (Allport & Ross, 1967), das zwischen den Idealtypen einer intrinsischen und extrinsischen religiösen Orientierung unterscheidet. Zahlreiche psychologische Studien belegen vielfältige qualitative Differenzen zwischen beiden religiösen Orientierungen. Deutliche Effekte religiöser Inhalte sind in der Regel erst zu erwarten, wenn Religiosität eine zentrale Position in der Persönlichkeit einnimmt und damit eine intrinsische religiöse Orientierung vorhanden ist. Durch die Integration der Kategorie der Zentralität ist der RELIGIONSMONITOR auch für religionspsychologische Diskurse anschlussfähig.

Interreligiöse Vergleiche setzen ein *tertium comparationis* voraus, das aus dem Material selbst gewonnen ist, einen hohen Generalisierungsgrad aufweist und zur Typenbildung genutzt werden kann (vgl. Krech, 2006). Im RELIGIONSMONITOR bieten sich dafür insbesondere die allgemeine Intensität der sechs religiösen Kerndimensionen, die theistischen und pantheistischen Spiritualitätsmuster sowie die Kategorie der Zentralität an. Auch deshalb werden diese Dimensionen und ihre Ergebnisse bei der Befragung in Deutschland im folgenden Kapitel 2 vertieft dargestellt.

## 2. Allgemeine Strukturen der Religiosität: Zentralität, Kerndimensionen und Spiritualitätsmuster

### 2.1 Zentralität der Religiosität

Die Kategorie der Zentralität der Religiosität bezieht sich auf die persönliche Relevanz religiöser Inhalte, Deutungsmuster und Praktiken. Auf der Basis persönlichkeitspsychologischer Überlegungen können drei Idealtypen unterschieden werden:

- *Hoch-Religiöse*: Bei Hoch-Religiösen spielen religiöse Inhalte eine zentrale Rolle in der Persönlichkeit. Dies hat zur Folge, dass sie einen *autonomen* und *breiten* Einfluss auf das allgemeine Erleben und Verhalten ausüben. Die Erlebens- und Handlungsfelder erscheinen hoch-religiösen Individuen sehr oft in einem genuin religiösen Licht. In der Terminologie der Persönlichkeitspsychologie Allports kann hier von einer *intrinsischen* religiösen Orientierung gesprochen werden. Diese Gruppe ist auch soziologisch bedeutsam, da bei ihr eine große Bereitschaft vorausgesetzt werden kann, ihre religiösen Überzeugungen aktiv in gesellschaftlichen Diskursen zu vertreten.
- *Religiöse*: Bei Religiösen kommen religiöse Inhalte und Praktiken vor, sie spielen in der Persönlichkeit jedoch nur eine untergeordnete Rolle. Dies hat zur Folge, dass sie nur einen *heteronomen* und *schmalen* Einfluss auf das allgemeine Erleben und Verhalten ausüben können. Die Erlebens- und Handlungsfelder erscheinen religiösen Individuen nur gelegentlich in einem religiösen Licht. Religiöse Diskurse treffen bei dieser Gruppe auf eine gewisse Resonanz. Die Bereitschaft, religiöse Überzeugungen aktiv in gesellschaftliche Diskurse einzubringen, dürfte jedoch gering sein. In der Terminologie Allports kann in Bezug auf diesen Idealtyp von einer *extrinsischen* religiösen Orientierung gesprochen werden.
- *Nicht-Religiöse*: Der dritte Idealtyp ist dadurch charakterisiert, dass religiöse Inhalte und Praktiken kaum vorkommen. Sie können daher auch in der Persönlichkeit sowie den Erlebens- und Handlungsfeldern eines Menschen keine Rolle spielen. Entsprechend wenig Resonanz finden religiöse Diskurse.

Die Messung der Zentralität orientiert sich an der von Huber (2003) vorgeschlagenen Synthese des religionssoziologischen Modells von Stark & Glock (1968) und des religionspsychologischen Modells von Allport & Ross (1967). Die Validität dieser Synthese konnte in zahlreichen Studien empirisch bestätigt werden (vgl. Huber, 2004, 2007). Sie ist inzwischen auch für den RELIGIONSMONIOTOR in Deutschland be-

legt, da der dreistufige Zentralitätsindex sehr hoch mit dem religiösen Selbstkonzept ( $r=.72$ ) und der Wichtigkeit des religiösen Lebensbereichs ( $r=.70$ ) korreliert.

Die Indikatoren für den Index zur Zentralität der Religiosität sind in Tabelle 1 dokumentiert. Jede der fünf von Stark & Glock (1968) definierten religiösen Kerndimensionen ist durch einen möglichst allgemeinen Indikator operationalisiert. Dadurch wird ein repräsentativer Querschnitt der substantiell gelebten Religiosität eines Individuums erhoben, von dem wiederum auf die Zentralität der Religiosität geschlossen werden kann. Bei den letzten drei Dimensionen (öffentliche Praxis, private Praxis, Erfahrung) werden je nach Religionszugehörigkeit und spiritueller Orientierung unterschiedliche Indikatoren für die Messung der Zentralität berücksichtigt. Dadurch soll eine möglichst hohe Generalisierbarkeit des Zentralitätsindex gewährleistet werden. Die Antworten auf die fünf Fragen werden von 1 bis 5 kodiert (1 = nie / gar nicht; 2 = selten / wenig; 3 = gelegentlich / mittel; 4 = oft / ziemlich; 5 = sehr oft / sehr). Dem entsprechend erstreckt sich der Zentralitätsindex von 5 bis 25 Punkten. Die Kategorie „nicht religiös“ reicht bis einschließlich 10 Punkte. In diesem Fall werden die fünf Fragen im Durchschnitt mit „nie“ / „gar nicht“ oder „selten“ / „wenig“ beantwortet, was auf eine bestenfalls marginale Präsenz der religiösen Kerndimensionen im Lebenshorizont des Individuums hindeutet. Die Kategorie „hoch religiös“ beginnt bei 20 Punkten. In diesem Fall werden die fünf Fragen im Durchschnitt mit „oft“ / „ziemlich“ oder „sehr oft“ / „sehr“ beantwortet, was für eine sehr deutliche Präsenz der religiösen Kerndimensionen im Lebenshorizont des Individuums spricht.<sup>1</sup> Respondenten im Bereich zwischen 11 und 19 Punkten werden als „religiös“ klassifiziert. In diesem Fall sind religiöse Kerndimensionen im Lebenshorizont eines Menschen präsent, sie sind jedoch zu schwach, um in eine dominante Position zu kommen.

*Tabelle 1: Indikatoren zur Messung der Zentralität der Religiosität*

- 
- Intellekt: *Wie oft denken Sie über religiöse Themen nach?*
  - Ideologie: *Wie stark glauben Sie daran, dass es Gott oder etwas Göttliches gibt?*
  - Öffentliche Praxis: *Wie häufig nehmen Sie an / Gottesdiensten / Synagogengottesdiensten / Gemeinschaftsgebeten / Tempel (gehen) / spirituellen Ritualen oder religiösen Handlungen / teil?*
  - Private Praxis: *Wie häufig beten Sie? / Wie häufig meditieren Sie?*
  - 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?*
- 

<sup>1</sup> Die konkreten Antwortmuster können natürlich vom Durchschnittsfall abweichen. Beispielsweise wird ein Respondent auch dann als „hoch religiös“ klassifiziert, wenn er drei mal mit 5, einmal mit 3 und einmal mit 2 antwortet. Auch in diesem Fall dürfte eine deutliche Präsenz der Religiosität im Lebenshorizont eines Menschen gegeben sein. Ausführliche theoretische Diskussionen und empirische Validierungen dieser Kategorien und ihrer Schwellenwerte finden sich bei Huber (2003, S. 257-264; 2004, S. 93-99; 2007, S. 220-227) sowie bei Huber & Klein (accepted).



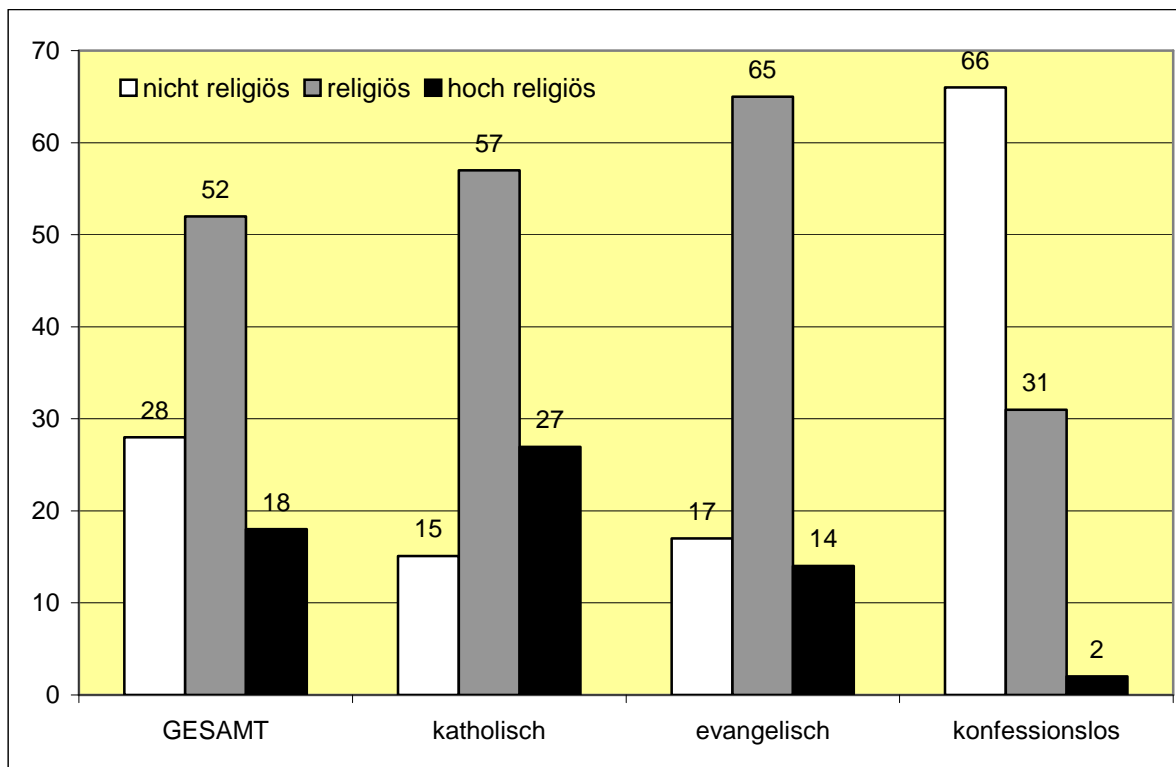


Abb. 1: Zentralität der Religiosität (in Prozent) – vgl. Tabelle B1 von TNS Emnid

Bei Abbildung 1 und allen folgenden Abbildungen wird bei der Darstellung der Ergebnisse zwischen der Gesamtbevölkerung und den Teilergebnissen bei den katholischen, evangelischen und konfessionslosen Respondenten differenziert. Die Darstellung der Ergebnisse bei anderen Religionsgemeinschaften ist bei der Befragung in Deutschland nicht sinnvoll, da die Zahl der Respondenten zu gering ist (z.B. 21 Muslime), um sie in einem repräsentativen Sinn interpretieren zu können.

In allen Abbildungen wird ein dreistufiger Index dargestellt. Dabei bildet eine Zunahme der Grauwerte in den Säulen eine Zunahme der Zentralität oder Intensität ab. Weiß bedeutet, dass ein Merkmal nicht oder fast nicht vorhanden ist. Schwarz bedeutet, dass ein Merkmal sehr deutlich im Lebenskontext eines Menschen präsent ist. Alle Angaben sind in Prozent.<sup>2</sup>

Abbildung 1 zeigt, dass etwa 70% der Bevölkerung als religiös oder hochreligiös charakterisiert werden können. Bei den Kirchenmitgliedern steigt dieser Anteil auf 79 bis 84 Prozent. Religiöse Inhalte treffen bei ihnen wenigstens in einer der fünf Kerndimensionen auf Resonanz. Demgegenüber haben gut zwei Drittel der Konfessionslosen keinerlei Zugang zu religiösen Inhalten und Formen, sie können daher

<sup>2</sup> Da die Prozentwerte auf ganze Zahlen gerundet werden und bei vielen Fragen fehlende Werte vorkommen („keine Antwort“) bleibt die Summe der drei Stufen immer unter 100%. Bei den meisten Indikatoren umfasst die Summe der gültigen Werte 98% der Befragten. Sie sind daher gut in Bezug auf die Gesamtbevölkerung interpretierbar.

auch als religionslos charakterisiert werden. Dies weist auf eine deutliche Polarisierung zwischen Kirchenmitgliedern und Konfessionslosen hin.

Der Anteil der Hoch-Religiösen beträgt etwa 18%. Bei dieser Gruppe durchdringen religiöse Inhalte und Deutungsmuster das gesamte Erleben und Verhalten. Sie erhalten dadurch eine starke handlungsleitende Kraft. In konfessioneller Hinsicht ist aufschlussreich, dass das Verhältnis von Religiösen zu Hoch-Religiösen bei den Katholiken wesentlich stärker zu Gunsten der Hoch-Religiösen ausfällt. Die katholische Kirche verfügt allein schon deshalb über wesentlich mehr Möglichkeiten in gesellschaftlichen Diskursen präsent zu sein. Der größere Anteil von Hoch-Religiösen beinhaltet nicht zuletzt auch größere institutionelle Potentiale.

## 2.2 Intellektuelle Dimension der Religiosität

Die intellektuelle Dimension bezieht sich auf die Erwartung, dass Menschen über ein gewisses religiöses Wissen verfügen und über Ihre Haltung zur Religion und zu religiösen Fragen Auskunft geben können. Diese Dimension ist mit der Ansprechbarkeit für religiöse Fragen, der geistigen Durchdringung religiöser Inhalte und der allgemeinen religiösen Deutungskompetenz verbunden. Menschen mit einer hohen Intensität auf dieser Dimension nehmen aktiv an Diskursen über die Rolle der Religion in der Gesellschaft teil.

Die allgemeine Messung der Intensität der intellektuellen Dimension konzentriert sich am Interesse an einer geistigen Auseinandersetzung mit religiösen Themen (vgl. Tabelle 2). Dadurch sind die Fragen unabhängig von jeglicher Konfessions- und Religionszugehörigkeit beantwortbar. Je stärker diese Dimension 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 flexibel auf verschiedene Lebensbereiche angewandt werden kann.

*Tabelle 2: Indikatoren zur allgemeinen Intensität der intellektuellen Dimension*

- 
- *Wie oft denken Sie über religiöse Themen nach?*
  - *Wie stark interessieren Sie sich dafür, mehr über religiöse Themen zu erfahren?*
- 

Abbildung 2 zeigt, dass bei zwei Dritteln der Bevölkerung eine mittlere oder hohe Intensität der intellektuellen Dimension vorliegt. Beide Intensitätsgruppen sind gut für religiöse Fragen ansprechbar, religiöse Diskurse treffen bei ihnen auf Reso-

nanz. Bei den Kirchenmitgliedern steigt dieser Anteil sogar auf über 70%, demgegenüber interessieren sich bei den Konfessionslosen nur noch etwa 45% für religiöse Themen.

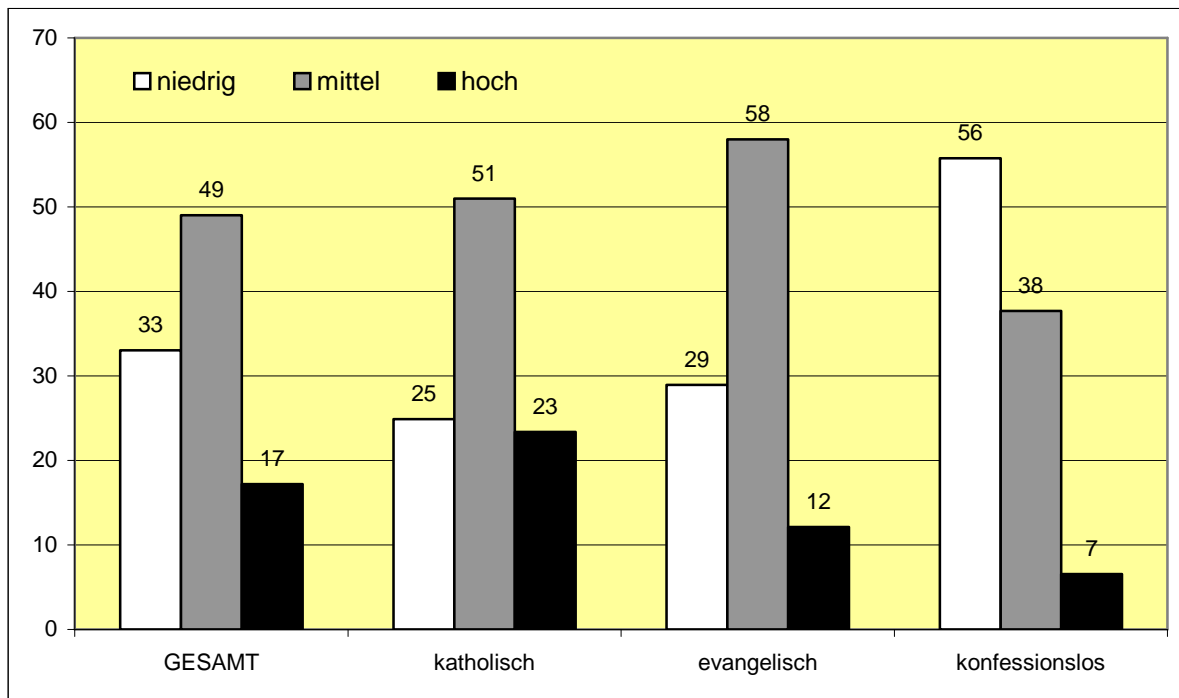


Abb. 2: Dreistufiger Index zur Intensität der intellektuellen Dimension der Religiosität (in Prozent) – vgl. Tabelle B2 von TNS Emnid

Eine hohe Intensität der intellektuellen Dimension lässt über die religiöse Ansprechbarkeit hinaus auch auf eine tiefe gedankliche Durchdringung religiöser Inhalte und eine hohe religiöse Deutungskompetenz schließen. Diese Gruppe verfügt über eine hohe intellektuelle Flexibilität und Beweglichkeit bei der religiösen Reflexion von Lebenskontexten und Themen. Dies ist bei etwa 17% der Bevölkerung der Fall. In konfessioneller Hinsicht kann der relativ hohe Anteil bei den Katholiken (23%) und der sehr niedrige Anteil bei den Konfessionslosen (7%) hervorgehoben werden.

Eine niedrige Intensität der intellektuellen Dimension zeigt sich bei 33% der Bevölkerung. Bei den Konfessionslosen steigt dieser Anteil auf 56%. In Bezug auf diese Gruppe kann die Frage eines religiösen „Analphabetismus“ aufgeworfen werden.

### 2.3 Ideologische Dimension der Religiosität

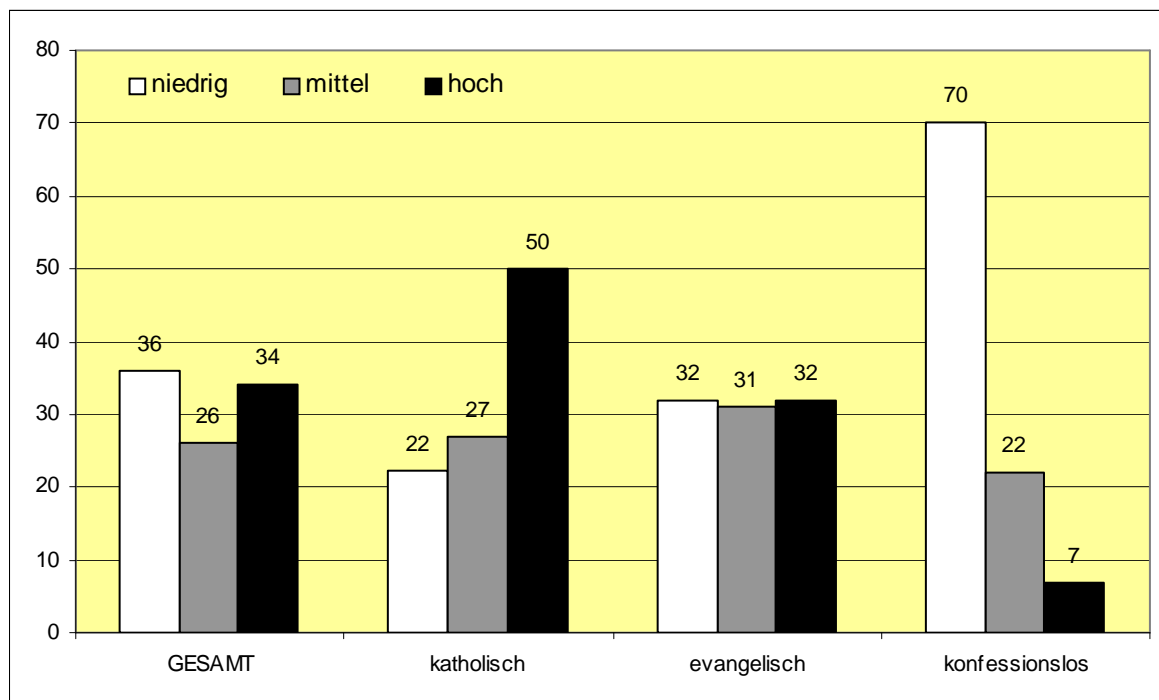
Die Dimension der religiösen Ideologie bezieht sich auf die soziale Erwartung, dass religiöse Menschen einer Reihe von Glaubensaussagen über eine transzendente

Wirklichkeitsschicht zustimmen. Dabei lassen sich die Aspekte der *Existenz* und des *Wesens* der Transzendenz unterscheiden. In psychologischer Perspektive ist der Aspekt der Existenz fundamental, da Wesensausagen einem Menschen umso leichter zugänglich sind, je plausibler ihm oder ihr die Existenz einer Transzendenz erscheint.

Die allgemeine Messung der Intensität der ideologischen Dimension bezieht sich nur auf den Aspekt der Existenz einer Transzendenz. Sie hat den Zweck, die individuelle Plausibilität einer transzendenten Wirklichkeitsschicht abzubilden. Die Operationalisierung erfolgte durch zwei Indikatoren (vgl. Tabelle 3), in denen nach den Plausibilitäten des religiösen Zentralsymbols „Gott“ bzw. „Göttliches“ und einer Existenz des Menschen nach dem Tod gefragt wird. Die Formulierungen sind möglichst weit gefasst, so dass sie sowohl für theistische als auch pantheistische Konstruktionsweisen der Transzendenz sensitiv sind.

**Tabelle 3:** Indikatoren zur allgemeinen Intensität der ideologischen Dimension

- *Wie stark glauben Sie daran, dass es Gott oder etwas Göttliches gibt?*
- *Wie stark glauben Sie daran, dass es ein Leben nach dem Tod gibt? – z.B. Unsterblichkeit der Seele, Auferstehung von den Toten oder Reinkarnation?*



**Abb. 3:** Dreistufiger Index zur Intensität der ideologischen Dimension der Religiosität (in Prozent) – vgl. Tabelle B3 von TNS Emnid

Für Menschen mit einer *hohen Intensität* der ideologischen Dimension haben religiöse Inhalte und Deutungsmuster eine hohe Plausibilität. Sie sind ihnen leicht zugänglich und können von ihnen jederzeit auf die Deutung ihrer Existenz bezogen

werden. Wie Abb. 3 zeigt, ist dies bei 34% der gesamten Bevölkerung der Fall. In konfessioneller Hinsicht kann der relativ hohe Anteil bei den Katholiken (50%) und der extrem niedrige Anteil bei den Konfessionslosen (7%) hervorgehoben werden.

Auf der anderen Seite der Skala steht eine *niedrige Intensität* der ideologischen Dimension. Dies bedeutet, dass die Existenz einer transzendenten Wirklichkeitsschicht eindeutig verneint wird – und das in Bezug sowohl auf theistische als auch pantheistische Inhalte. Diese Gruppe hat keinen Zugang zu transzendenzbezogenen Selbst- und Weltdeutungen und will ihn vermutlich auch nicht haben. Wie Abb. 3 zeigt, ist dies bei 36% der gesamten Bevölkerung der Fall. In konfessioneller Hinsicht kann der sehr hohe Anteil bei den Konfessionslosen (70%) hervorgehoben werden. Das spricht für eine homogene Position dieser Gruppe.

Am schwierigsten ist die Gruppe mit einer *mittleren Intensität* zu interpretieren, die in der Bevölkerung etwa 26% ausmacht. Diese Gruppe ist in Bezug auf die Existenzfrage unentschieden. Die Existenz einer transzendenten Wirklichkeitsschicht wird für möglich, jedoch nicht für plausibel erachtet. Dies bedeutet, dass nur ein eingeschränkter Zugang zu transzendenzbezogenen Selbst- und Weltdeutungen vorhanden ist. Die Verwendung derartiger Deutungsmuster ist bei dieser Gruppe mit kognitiven Dissonanzen behaftet, da ihr Geltungsanspruch grundsätzlich in Frage gestellt wird.

## 2.4 Öffentliche religiöse Praxis

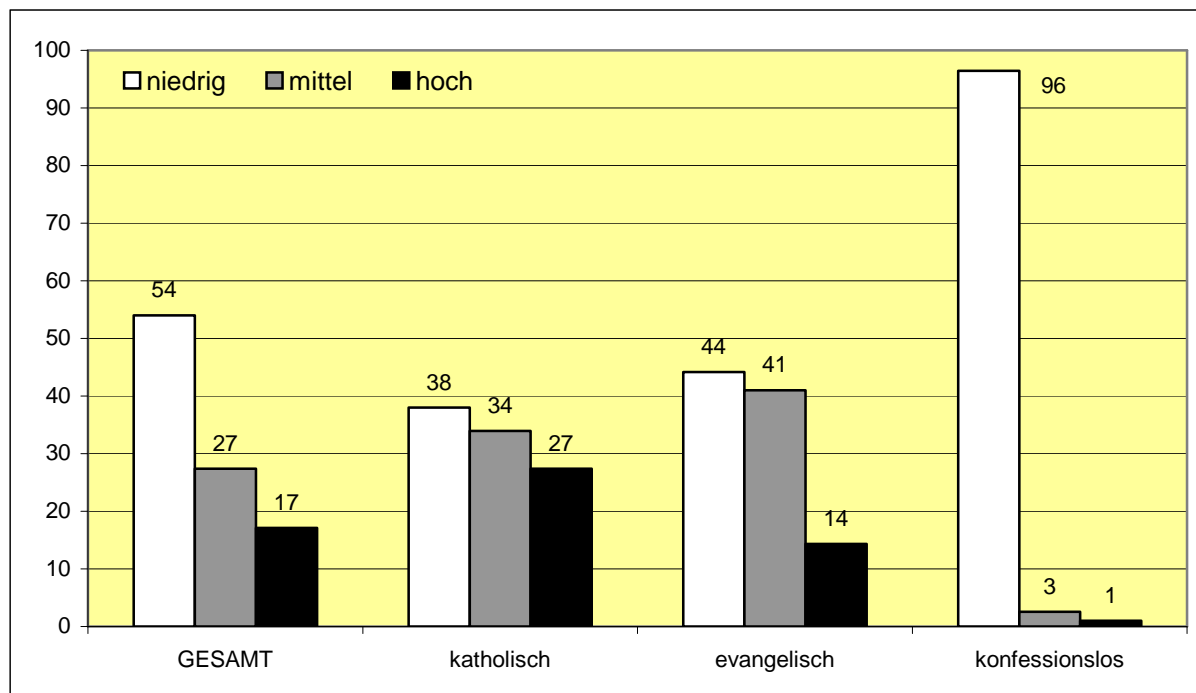
Die Dimension der öffentlichen religiösen Praxis bezieht sich auf die soziale Erwartung, dass die Religionszugehörigkeit auch in gemeinschaftlichen Handlungen (Ritualen) zum Ausdruck kommt, die in einem öffentlichen Rahmen vollzogen werden. Dies gilt sowohl für traditionelle als auch neuere religiöse Gemeinschaften. Die öffentliche religiöse Praxis führt 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 Menschen geteilt werden.

Die allgemeine Intensität der Dimension der öffentlichen religiösen Praxis wurde durch zwei Indikatoren erhoben, die nach der Häufigkeit und der persönlichen Wichtigkeit der Teilnahme an den gemeinschaftlichen Ritualen fragen (vgl. Tabelle 4).

Dabei wird die Bezeichnung der öffentlichen religiösen Praxis an die konfessionelle Zugehörigkeit der Respondenten angepasst (z.B. „Gottesdienst“ bei Christen und „spirituelle Rituale oder religiöse Handlungen“ bei Konfessionslosen).

**Tabelle 4:** Indikatoren zur allgemeinen Intensität der öffentlichen religiösen Praxis

- *Wie häufig nehmen Sie an / Gottesdiensten / Synagogengottesdiensten / Gemeinschaftsgebeten / gehen Sie in den Tempel / nehmen Sie an spirituellen Ritualen oder religiösen Handlungen teil?*
- *Wie wichtig ist Ihnen die Teilnahme am / Gottesdienst / Synagogengottesdienst / Gemeinschaftsgebet / ist es Ihnen, in den Tempel zu gehen / ist Ihnen die Teilnahme an spirituellen Ritualen oder religiösen Handlungen?*



**Abb. 4:** Dreistufiger Index zur Intensität der Dimension der öffentlichen religiösen Praxis (in Prozent) – vgl. Tabelle B4 von TNS Emnid

Ab einer mittleren Intensität der öffentlichen religiösen Praxis besteht ein konkreter Zugang zu einer religiösen Institution und ihrem sozialen Netzwerk. Wie Abb. 4 zeigt, ist dies bei etwa 44% der Bevölkerung der Fall. Bei den Kirchenmitgliedern erhöht sich der Anteil der mittleren und hohen Intensität auf 55% bis 61%. Dies bedeutet, dass sich doch beträchtliche Anteile der Bevölkerung einen Zugang zu religiösen Netzwerken offen halten.

Auf der anderen Seite befinden sich etwa 54% der Bevölkerung in Distanz zu religiösen Institutionen und ihren sozialen Netzwerken. Es kann vermutet werden, dass sie mit ihnen nur über Kasualien in Kontakt kommen. Bei den Konfessionslosen steigt dieser Anteil auf 96% an. Ihre Distanz zu den Kirchen wird offensichtlich auch nicht durch andere alternative Formen der öffentlichen religiösen Praxis kompensiert.

Eine hohe Intensität der öffentlichen religiösen Praxis findet sich bei etwa 17% der Bevölkerung. Diese Gruppe konstituiert den „harten Kern“, auf den religiöse Institutionen bei ihrer Arbeit vor Ort zählen können. Der hohe katholische Anteil von 27% verdeutlicht, dass die Katholische Kirche diesbezüglich über wesentlich breitere Ressourcen verfügt als die Evangelische Kirchen. Neben dem Aspekt des sozialen Netzwerkes, wird bei einer hohen Intensität der öffentlichen religiösen Praxis auch die psychologische Repräsentation der Transzendenz gestärkt. Menschen, die regelmäßig an Gottesdiensten teilnehmen, erfahren einen sozial geteilten Glauben. Dies führt zu einer zusätzlichen Validierung der Transzendenz.

## 2.5 Private religiöse Praxis

Die Dimension der privaten religiösen Praxis bezieht sich auf die Erwartung, dass religiöse Menschen sich auch unabhängig von der öffentlichen religiösen Praxis aktiv der Transzendenz zuwenden. Typische Formen sind das persönliche Gebet und die privat praktizierte Meditation. Das Gebet ist von seiner Grundstruktur auf ein „Gegenüber“ bezogen. Daher impliziert es eine dialogische Struktur und ein theistisches Transzendenzkonzept. Durch das Gebet entwickelt sich nicht zuletzt eine persönliche religiöse Sprach- und Kommunikationsfähigkeit. Demgegenüber ist Meditation 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 Meditation oder Gebet wird der Alltag in einen transzendenten Kontext gestellt. Ihre regelmäßige Übung dürfte zu einer Selbstvergewisserung im Horizont der Transzendenz führen.

Im Interesse einer differenzierten Erfassung der allgemeinen Intensität der Dimension der privaten religiösen Praxis wurden im RELIGIONSMONITOR ihre beiden Hauptformen in analoger Weise anhand von je zwei Indikatoren erfragt (vgl. Tabellen 5 und 6). Dadurch eröffnet sich insbesondere auch die Möglichkeit, Überschneidungen beider Praktiken zu untersuchen.

*Tabelle 5: Indikatoren zur allgemeinen Intensität des Gebets*

- 
- *Wie häufig beten Sie?*
  - *Wie wichtig ist Ihnen das persönliche Gebet?*
-

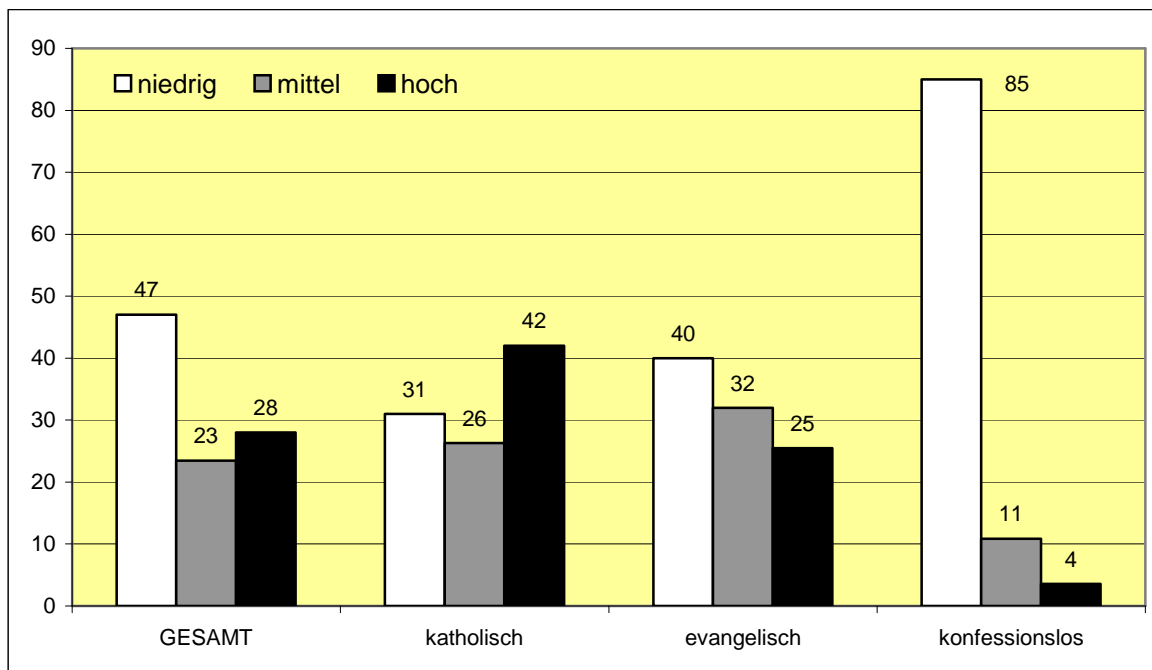


Abb. 5: Dreistufiger Index zur Intensität der Dimension des Gebets (in Prozent) – vgl. Tabelle B5 von TNS Emnid

Bei etwas mehr als der Hälfte der Bevölkerung wird die private religiöse Praxis des Gebets mindestens in einer mittleren Intensität gepflegt. D.h., es wird zumindest gelegentlich eine Kommunikation in Bezug auf ein transzendentes „Gegenüber“ artikuliert. Damit ist eine grundsätzliche religiöse Sprachkompetenz verbunden.

Bei 28% der Bevölkerung erreicht diese Praxis eine hohe Intensität, d.h. es besteht ein kontinuierlicher Gesprächsfaden zu einem transzendenten „Gegenüber“. Dieser Personenkreis stellt seinen Alltag kontinuierlich in einen transzendenten Kontext. Damit dürfte ein hohes Maß an religiöser Selbstvergewisserung verbunden sein. Die deutlichsten konfessionellen Unterschiede zeigen sich wieder in Bezug auf die Gruppe mit einer hohen Intensität (Katholiken 42% / Protestanten 25%).

In klarer Distanz zum Gebet stehen 47% der Bevölkerung. Besonders auffällig ist hier der extreme Anteil von 85% bei den Konfessionslosen.

Tabelle 6: Indikatoren zur allgemeinen Intensität der Meditation

- 
- *Wie häufig meditieren Sie?*
  - *Wie wichtig ist Ihnen die Meditation?*
- 

Meditation wird von einem Viertel der Bevölkerung praktiziert (vgl. Abb. 6). Sie hat damit einen wesentlich geringeren Verbreitungsgrad als das Gebet. Ein zweiter Unterschied zum Gebet besteht darin, dass die Verteilungsmuster der Kirchenmitglieder und Konfessionslosen viel ähnlicher sind. Das relativ homogene Verteilungs-



muster wird nur in Bezug auf eine hohe Intensität der Meditation durchbrochen. Sie ist bei den Katholiken mit 14% fast dreimal so hoch ausgeprägt wie bei Protestanten und Konfessionslosen. Dies kann vermutlich auf genuin katholische Traditionen kontemplativer Praxis zurückgeführt werden, an die Meditationspraxen anknüpfen können.

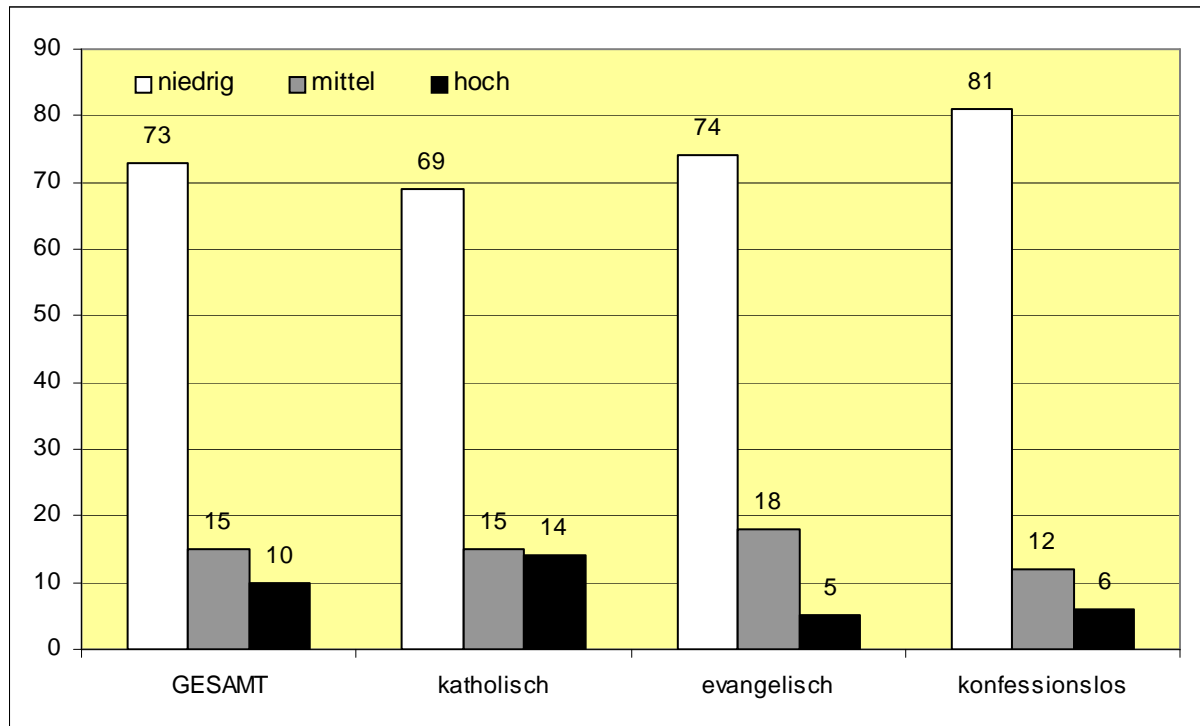


Abb. 6: Dreistufiger Index zur Intensität der Dimension der Meditation (in Prozent) – vgl. Tabelle B6 von TNS Emnid

Durch die differenzierte Erfassung der beiden Hauptformen privater religiöser Praxis eröffnet sich die Möglichkeit, sowohl ihre Überschneidungen als auch ihr exklusives Auftreten zu untersuchen. Kreuztabelle 1 zeigt, wie verbreitet die verschiedenen Kombinationsmöglichkeiten von Gebet- und Meditation sind.

Kreuztabelle 1: Kombinationsmuster von Gebet- und Meditation (in Prozent)

		Intensität der <u>Meditation</u>			GESAMT
		Niedrig	mittel	hoch	
Intensität des <u>Gebets</u>	niedrig	40%	5%	1%	46%
	mittel	16%	5%	2%	23%
	hoch	15%	5%	7%	27%
GESAMT		71%	15%	10%	96%

**Hinweis:** Die Prozentangaben beziehen sich auf die gültigen Fälle, d.h. auf die Personen, die beide Indices beantwortet haben. Es können minimale Abweichungen von den Prozentzahlen in den Tabellen 5 und 6 auftreten, da diese Tabellen jeweils nur die Beantwortung der Fragen eines Indexes voraussetzen.

Wie Kreuztabelle 1 zeigt, distanzieren sich 40 Prozent von beiden Formen privater religiöser Praxis. Dadurch wird zugleich deutlich, dass 6% der 46%, die sich vom Gebet distanzieren, Meditation in exklusiver Weise praktizieren. Betrachtet man statt der ersten Datenzeile die erste Datenspalte, dann wird deutlich, dass der Anteil der Bevölkerung, der ausschließlich das Gebet praktiziert, mit 31% mehr als fünfmal so hoch ist. Kombinationen von beiden Formen religiöser Praxis kommen bei etwa 19% vor.

Durch zwei graue Balken sind hohe Intensitäten der beiden Formen religiöser Praxis hervorgehoben. Dadurch zeigt sich noch deutlicher, dass das Gebet gegenüber der Meditation in einer dominanten Position ist. Eine exklusiv hohe Intensität des Gebets ist 15 mal häufiger als eine exklusiv hohe Intensität der Meditation. Und auch bei den Kombinationen beider Formen überwiegen Kombinationsmuster, die das Gebet betonen (5% gegenüber 2%). Eine gleichgewichtet hohe Intensität beider Formen zeigt sich bei 7% der Bevölkerung.

Die Interpretation dieser Kombinationsmuster wird in den Kreuztabellen 2 und 3 in Bezug auf die religiöse Erfahrung und auf Spiritualitätsmuster weitergeführt.

## **2.6 Dimension der religiösen Erfahrung**

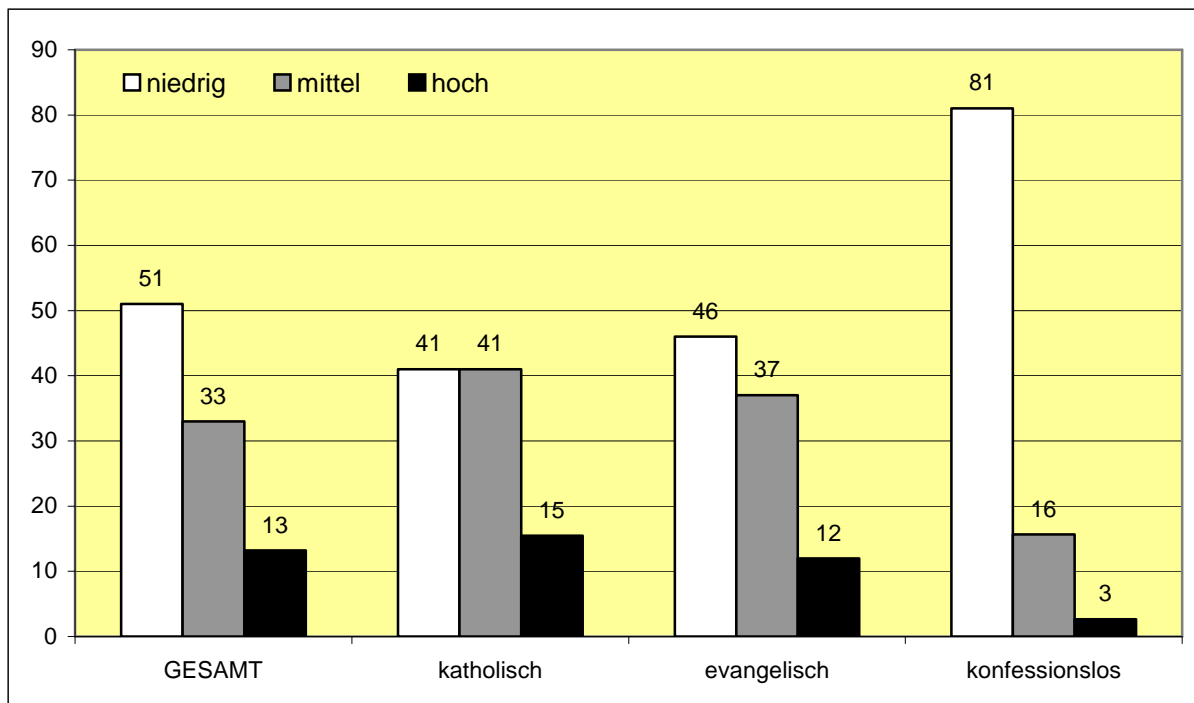
Die Dimension der religiösen Erfahrung bezieht sich auf die Erwartung, dass die Transzendenz für religiöse Menschen in gewisser Weise wahrnehmbar ist. In Bezug auf diese Dimension kann also auch von religiöser Wahrnehmungskompetenz gesprochen werden. Stark und Glock (1968) definieren religiöse Erfahrung als „some kind of direct contact to an ultimate reality“ (S. 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 dabei gemäss dem sozialwissenschaftlichen Prinzip vom Ausschluss der Transzendenz (Flournoy, 1903) ausgeklammert.

Bei der Messung der allgemeinen Intensität der Dimension der religiösen Erfahrung wird wie bei der privaten religiösen Praxis zwischen eher theistischen und eher pantheistischen Formen differenziert. Sie werden durch jeweils spezifische Erfahrungsinhalte konstituiert. Theistische Transzendenzenerfahrungen sind gekennzeichnet von der Wahrnehmung eines „Du“, das als interagierendes und eingreifen-

des Gegenüber empfunden werden kann (vgl. Tabelle 7). Pantheistische Erfahrungen werden hingegen durch die Wahrnehmung, dass alles was ist, in einer Einheit miteinander verbunden ist, und durch das Gefühl eines Aufgehens in dieser Einheit charakterisiert (vgl. Tabelle 8). Die daraus ableitbaren Indices zeigen die allgemeine Intensität dieser beiden Formen religiöser Erfahrung und die damit verbundene religiöse Wahrnehmungskompetenz. Darüber hinaus geben sie auch Aufschluss über die Plausibilität, Stabilität und Relevanz der entsprechenden religiösen Deutungsmuster.

**Tabelle 7:** Indikatoren zur Intensität religiöser Du-Erfahrungen

- *Wie oft erleben Sie Situationen, in denen Sie das Gefühl haben, dass Gott oder etwas Göttliches Ihnen etwas sagen oder zeigen will?*
- *Wie oft erleben Sie Situationen, in denen Sie das Gefühl haben, dass Gott oder etwas Göttliches in Ihr Leben eingreift?*



**Abb. 7:** Dreistufiger Index zur Intensität religiöser Du-Erfahrungen (in Prozent) – vgl. Tabelle B7 von TNS Emnid

Die Ergebnisse in Abb. 7 zeigen, dass 46% der Bevölkerung mindestens gelegentlich die Erfahrung eines transzendenten Gegenübers machen. Diese Gruppe verfügt über religiöse Wahrnehmungskompetenzen und integriert sie in ihrem Alltag. Trotz dieses hohen Anteils wurde diese Dimension der Religiosität in bisherigen Studien kaum untersucht. Dieses Ergebnis sollte zu weiteren Untersuchungen anregen.

Bei 13% der Bevölkerung ist diese Form religiöser Wahrnehmungskompetenz sogar hoch ausgeprägt. Dies bedeutet, dass sie oft Erfahrungen eines transzendenten

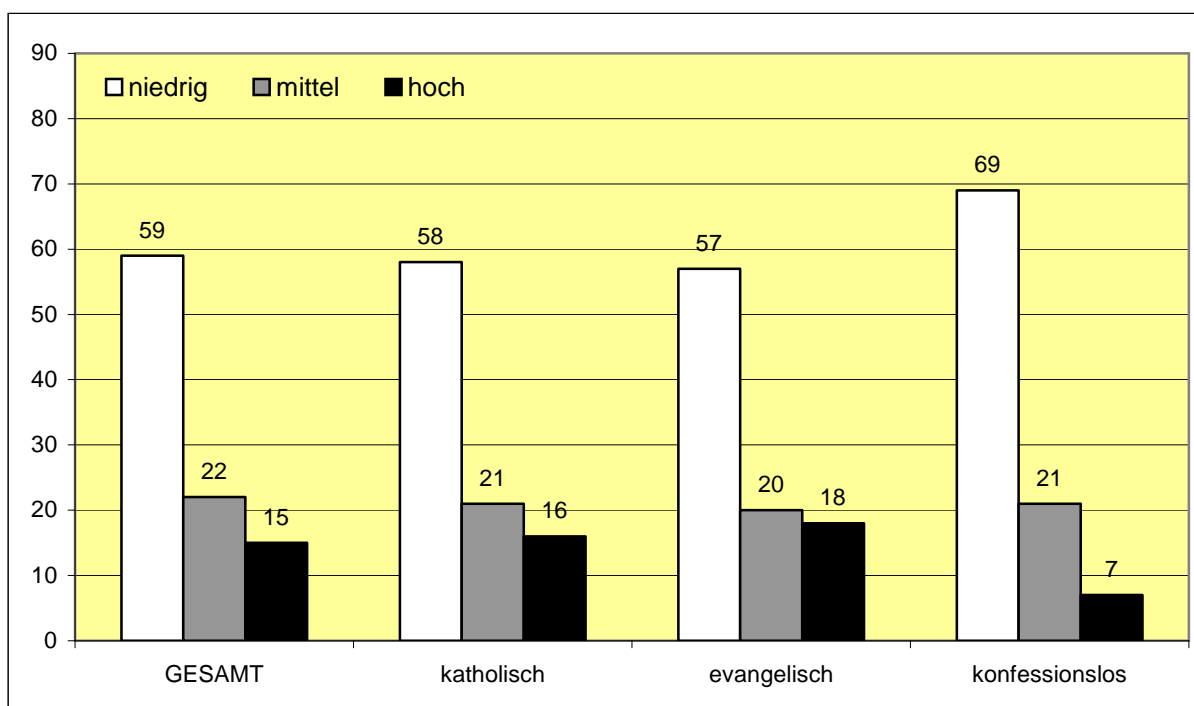
ten Gegenübers machen. Dies dürfte mit einer deutlichen Präsenz der Transzendenz im Alltag verbunden sein.

Auf der anderen Seite ist dieser Bereich des religiösen Erlebens und Verhaltens für etwa 51% der Bevölkerung verschlossen. Bei ihnen kommen religiöse Du-Erfahrungen höchstens selten vor.

Bemerkenswert ist schließlich, dass in dieser Dimension die Verteilungsmuster von Katholiken und Protestanten recht ähnlich sind.

*Tabelle 8: Indikator zur Intensität religiöser Einheits-Erfahrungen*

- Wie oft erleben Sie Situationen, in denen Sie das Gefühl haben, mit Allem Eins zu sein?



*Abb. 8: Dreistufiger Index zur Intensität religiöser Einheits-Erfahrungen (in Prozent) – vgl. Tabelle B8 von TNS Emnid*

Wie Abb. 8 dokumentiert, sind religiöse Einheitserfahrungen etwas weniger verbreitet als religiöse Du-Erfahrungen. Sie kommen bei etwa 37% der Bevölkerung mindestens gelegentlich vor. Wie schon bei der Wahrnehmung eines transzendenten Gegenübers zeigen sich auch bei Einheitserfahrungen kaum konfessionelle Differenzen. Die Verteilungsmuster von Katholiken und Protestanten sind fast identisch. Auch Konfessionslose unterscheiden sich hier nur durch einen etwa um 10% höheren Anteil bei der niedrigen Intensität und einen entsprechend geringeren Anteil bei der hohen Intensität. Dieser Befund spricht dafür, dass die Wahrnehmung von Alleinheit weniger von religiösen Traditionen abhängt als die anderen religiösen Dimensionen.

Durch die differenzierte Erfassung der beiden Formen religiöser Erfahrungen eröffnet sich wie bei der privaten religiösen Praxis die Möglichkeit, sowohl ihre Überschneidungen als auch ihr exklusives Auftreten zu untersuchen. Kreuztabelle 2 zeigt die Verbreitung der Kombinationsmöglichkeiten von Du- und Einheits-Erfahrungen.

*Kreuztabelle 2: Kombinationsmuster religiöser Erfahrungen (in Prozent)*

		Intensität von <u>Einheits-Erfahrungen</u>			GESAMT
		niedrig	mittel	hoch	
Intensität von <u>Du-Erfahrungen</u>	niedrig	39%	7%	4%	50%
	mittel	16%	11%	6%	33%
	hoch	3%	4%	5%	13%
GESAMT		59%	22%	15%	96%

**Hinweis:** Die Prozentangaben beziehen sich auf die gültigen Fälle, d.h. auf die Personen, die beide Indices beantwortet haben. Es können minimale Abweichungen von den Prozentzahlen in den Tabellen 7 und 8 auftreten, da diese Tabellen jeweils nur die Beantwortung der Fragen eines Indexes voraussetzen.

Kreuztabelle 2 zeigt, dass sich 39 Prozent zu beiden Formen religiöser Erfahrung distanziert verhalten. Im Umkehrschluss bedeutet dies, dass die Mehrheit der Bevölkerung über grundlegende religiöse Wahrnehmungskompetenzen in mindestens einer der beiden Formen verfügt. Eine exklusive Orientierung an Du- oder Einheits-Erfahrungen findet sich bei 19% (vgl. erste Datenspalte) bzw. 11% (vgl. erste Datenzeile). Dies zeigt eine etwas weitere Verbreitung von Du-Erfahrungen. Am häufigsten sind jedoch Kombinationen von beiden Formen religiöser Erfahrung, sie kommen bei etwa 26% der Bevölkerung vor.

Die beiden grauen Balken heben wieder hohe Intensitäten hervor. Dadurch zeigt sich noch deutlicher, dass Kombinationen beider Erfahrungsformen überwiegen (15%). Exklusive Du- oder Einheits-Erfahrungen kommen auf einer hohen Intensitätsstufe nur mit 3-4% vor. Dieser Befund spricht dafür, dass die beiden Erfahrungsformen von den meisten Menschen als Ergänzung und nicht als sich ausschließende Alternativen verstanden werden.

## 2.7 Theistische und pantheistische Spiritualitätsmuster

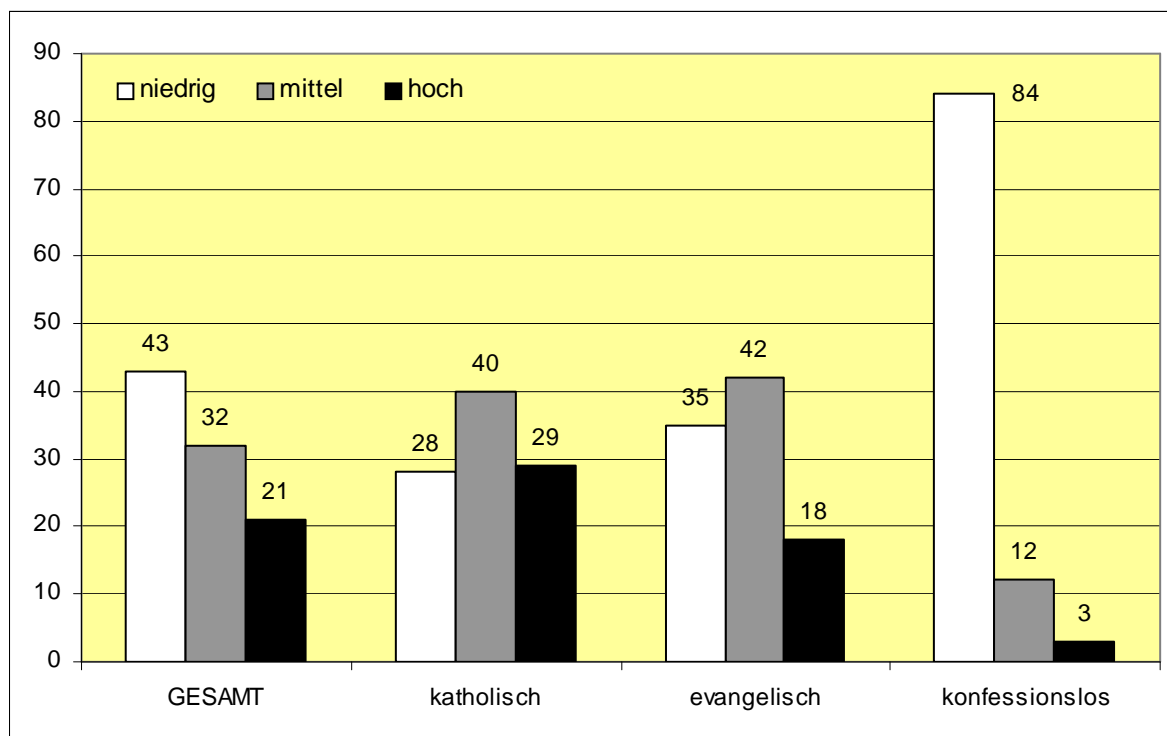
Seit etwa 15 bis 20 Jahren kommt insbesondere in psychologischen und medizinischen Studien über den Zusammenhang von Religiosität und Gesundheit vermehrt der Begriff „Spiritualität“ vor. Die inhaltliche Verwendung dieses Begriffs ist dabei sehr

heterogen (für einen Überblick vgl.: Klein & Albani, 2007; Utsch, 2005; Zinnbauer, Pargament, & Scott, 1999). Die meisten Autoren 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 Glauben am dichtesten zum Ausdruck kommt.

Im RELIGIONSMONITOR wurde bei der Untersuchung der privaten religiösen Praxis und der religiösen Erfahrung systematisch zwischen Formen unterschieden, die traditionell eher in theistischen oder in pantheistischen Konstruktionsweisen der Transzendenz beheimatet sind. Dadurch eröffnet sich die Chance, „quer“ zu diesen Dimensionen nach der persönlichen Relevanz theistischer und pantheistischer Spiritualitätsmuster zu fragen (vgl. Tabellen 9 und 10). Je höher ein derartiger Index ausgeprägt ist, desto stärker ist das entsprechende Spiritualitätsmuster im religiösen Erleben eines Menschen präsent.

**Tabelle 9:** Indikatoren zur Intensität theistischer Spiritualitätsmuster

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



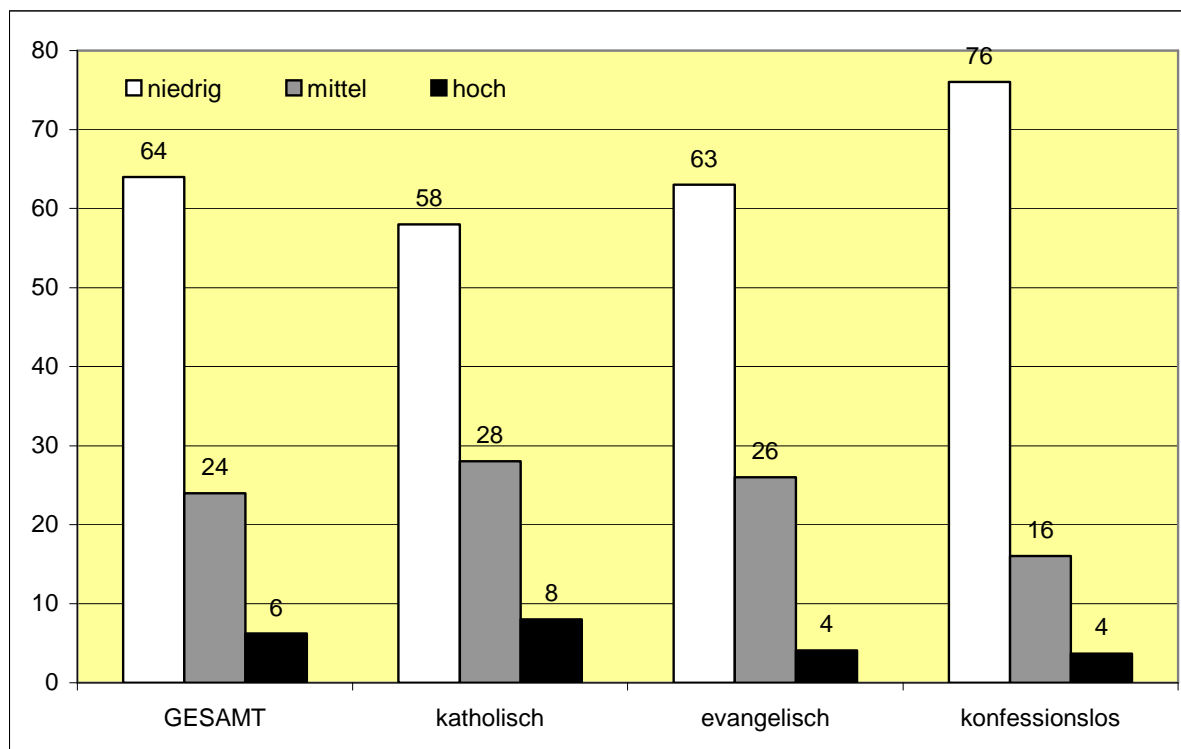
**Abb. 9:** Dreistufiger Index zur Intensität theistischer Spiritualitätsmuster (in Prozent) – vgl. Tabelle B9 von TNS Emnid

Wie Abb. 9 zeigt, sind bei 53% der Bevölkerung theistische Spiritualitätsmuster zumindest in einer mittleren Intensität präsent. Lebenspraktisch wird die Transzendenz als ein „Gegenüber“ konstruiert, das im Gebet ansprechbar und im Leben als einwirkende Instanz erfahrbar ist. Die Spiritualität erhält dadurch eine dialogische Struktur. Bei 21% ist dieses Spiritualitätsmuster sogar in einer hohen Intensität präsent. Es kann vermutet werden, dass diese Gruppe kontinuierlich in einer besonders dicht erlebten Präsenz einer personal konstruierten Transzendenz lebt.

Bei dem theistischen Spiritualitätsmuster lässt sich der mehrfach beobachtete konfessionelle Unterschied erneut feststellen: Während der Anteil der mittleren Intensität innerhalb beider Konfessionen in etwa gleich groß ist, sind die Anteile einer hohen Intensität in der katholischen Gruppe mit 29% deutlich höher als in der evangelischen Gruppe, wo sie nur 18% ausmachen. Unter Konfessionslosen sind theistische Spiritualitätsmuster kaum verbreitet, eine hohe Intensität findet sich nur bei 3%.

*Tabelle 10: Indikatoren zur Intensität pantheistischer Spiritualitätsmuster*

- *Wie häufig meditieren Sie?*
- *Wie wichtig ist Ihnen die Meditation?*
- *Wie oft erleben Sie Situationen, in denen Sie das Gefühl haben, mit Allem Eins zu sein?*



*Abb. 10: Dreistufiger Index zur Intensität pantheistischer Spiritualitätsmuster (in Prozent) – vgl. Tabelle B10 von TNS Emnid*

Pantheistische Spiritualitätsmuster sind im Vergleich zu theistischen in einem wesentlich geringeren Ausmaß verbreitet. Wie Abbildung 10 zeigt, sind sie bei 24%

der Bevölkerung in einer mittleren Intensität präsent, bei 6% erreichen sie eine hohe Intensität. Der Transzendenzbezug hat hier eher die Struktur der Teilhabe an einem alles durchdringenden Prinzip. Eine hohe Intensität pantheistischer Spiritualitätsmuster ist am weitesten unter den Katholiken verbreitet, wo sie 8% erreicht.

Bei den Konfessionslosen sind pantheistische Spiritualitätsmuster mit 20% etwas weiter verbreitet als theistische (15%). Charakteristisch für die Konfessionslosen ist jedoch die Distanz von beiden Formen der Spiritualität.

Durch die Kreuztabellierung der Intensitäten der beiden Spiritualitätsmuster können neun Spiritualitätstypen unterschieden werden. Kreuztabelle 3 zeigt die Verbreitung dieser Typen. Eine hohe Intensität eines Spiritualitätsmusters ist durch graue Balken markiert. Dadurch soll hervorgehoben werden, dass eine besonders dicht erlebte Präsenz der Transzendenz wahrscheinlich ist. Bei diesen Typen wird die besonders hohe Relevanz der Transzendenz auch semantisch durch den Zusatz „fromm“ ausgedrückt. „Fromm“ ist im Folgenden also nicht auf einen bestimmten – z.B. traditionellen – Inhalt der Spiritualität bezogen, sondern nur auf ihre Intensität.

*Kreuztabelle 3: Verbreitung unterschiedlicher Spiritualitätstypen (in Prozent)*

		Intensität <u>pantheistischer</u> Spiritualitätsmuster			GESAMT
		niedrig	mittel	hoch	
Intensität <u>theistischer</u> Spiritualitätsmuster	niedrig	35% Distanzierte	6% Pantheisten	1% Fromme Pantheisten	42%
	mittel	19% Theisten	10% Komponisten	2% Fromme pantheistische Komponisten	31%
	hoch	8% Fromme Theisten	7% Fromme theistische Komponisten	4% Fromme Komponisten	19%
GESAMT		62%	23%	7%	92%

**Hinweis:** Die Prozentangaben beziehen sich auf die gültigen Fälle, d.h. auf die Personen, die beide Indices beantwortet haben. Es können minimale Abweichungen von den Prozentzahlen in den Tabellen 9 und 10 auftreten, da diese Tabellen jeweils nur die Beantwortung der Fragen eines Indexes voraussetzen.

Bei der Interpretation von Kreuztabelle 3 können vielfältige Bezüge hergestellt werden. Demgegenüber werden im Folgenden nur einige Interpretationsangebote gemacht, die eher einen holzschnittartigen Charakter haben.

35 Prozent der Bevölkerung können als „*Distanzierte*“ klassifiziert werden, da sie zu beiden Spiritualitätsmustern keinen Zugang haben. Diese Gruppe sollte jedoch



nicht durchgängig als „religionslos“ charakterisiert werden, da bei ihnen die drei verbleibenden Kerndimensionen der religiösen Ideologie, der intellektuellen Beschäftigung mit religiösen Fragen und der öffentlichen religiösen Praxis in einer höheren Intensität ausgeprägt sein können.

Exklusiv *theistische* Spiritualitätsmuster sind für 27% der Bevölkerung charakteristisch (*Theisten, Fromme Theisten*). Werden die 7% „*Fromme theistische Komponisten*“ dazugezählt, dann erhöht sich der Bevölkerungsanteil mit einer primär theistisch orientierten Spiritualität auf 34%. Eine theistische Spiritualität bedeutet jedoch nicht, dass kirchlichen Glaubenssätzen, die ja auf die relativ autonome ideologische Dimension bezogen sind, vorbehaltlos zugestimmt wird. Eine theistische Spiritualität sollte daher nicht mit „kirchlichem Traditionalismus“ verwechselt werden.

Exklusiv pantheistische Spiritualitätsmuster sind nur bei 7% der Bevölkerung verbreitet (*Pantheisten, Fromme Pantheisten*). Werden die 2% „*Fromme pantheistische Komponisten*“ dazugezählt, dann erhöht sich der Bevölkerungsanteil mit einer primär pantheistischen Spiritualität auf 9%. Diese Befunde bestätigen erneut die Dominanz theistischer Spiritualitätsmuster.

Etwa 23% der Bevölkerung sind durch die Verbindung theistischer und pantheistischer Spiritualitätsmuster gekennzeichnet. Sie verknüpfen dialogische und partizipative Formen und bringen sie in eine individuell stimmige Einheit. Dies erfordert eine erhöhte religiöse Produktivität. In Anlehnung an einen Begriff von Zulehner, Hager & Polak (2001, S. 84) können sie als „Komponisten“ charakterisiert werden.<sup>3</sup> Je nachdem, wie intensiv diese Muster ausgeprägt sind und wie sie von den Menschen gewichtet werden, lassen sich vier Typen religiöser Komponisten unterscheiden. Am reinsten wird eine religionskomponistische Orientierung von den beiden Gruppen in der Diagonale vertreten (*Komponisten, Fromme Komponisten*). Sie repräsentieren zusammen 14% der Bevölkerung.

---

<sup>3</sup> Basierend auf den Ergebnissen der Langzeitstudie „Religion im Leben der ÖsterreicherInnen 1970 - 2000“ identifizierten Zulehner, Hager & Polak (2001) 30 Prozent der Befragten als „Religionskomponisten“. Charakterisiert ist diese Gruppe durch Zustimmung zu einzelnen christlichen Glaubensinhalten sowie zu fernöstlichen religiösen Überzeugungen und humanistischen Ansichten. Während dieser Typ des „Religionskomponisten“ also angesichts bestimmter Überzeugungen durch die ideologische Dimension der Religiosität konstituiert wird, fußt die vorliegende Typologie auf den Dimensionen der privaten religiösen Praxis und der Erfahrung. Weiterhin werden hier Intensitätsgrade und Varianten der „komponistischen“ Spiritualität unterschieden („Komponisten“ vs. „Fromme Komponisten“ bzw. „Fromme theistische Komponisten“ vs. „Fromme pantheistische Komponisten“).

### 3. Zusammenfassung und Ausblick

In diesem Kurzbericht wurde die Systematik des RELIGIONSMONITOR erläutert sowie Ergebnisse zu der psychologischen Kategorie der Zentralität, zu soziologisch begründeten Kerndimensionen und zu theologisch und religionswissenschaftlich ableitbaren Spiritualitätsmustern diskutiert. Drei Ergebnisse, die sich besonders deutlich abzeichnen, können hervorgehoben werden:

- Bei einer vergleichenden Betrachtung von *Katholiken* und *Protestanten* zeigen sich sowohl Gemeinsamkeiten als auch Unterschiede: Eine Gemeinsamkeit besteht bezüglich des Anteils von Kirchenmitgliedern, für die Religiosität keine oder nur eine marginale Bedeutung hat. Er ist mit 15 bis 17 Prozent bei beiden Gruppen etwa gleich klein. Im Umkehrschluss bedeutet dies, dass die überwiegende Mehrheit aller Kirchenmitglieder für religiöse Semantik ansprechbar ist. Demgegenüber zeigt sich im Verhältnis von Religiösen und Hochreligiösen ein deutlicher Unterschied zwischen beiden Konfessionen. Bei den Katholiken ist der Anteil von Hochreligiösen mit 27% fast doppelt so hoch wie bei den Protestanten, wo er nur 14% erreicht. Dieses Muster zeigt sich in der Tendenz bei allen religiösen Kerndimensionen. Wie bereits erwähnt, folgt daraus, dass die katholisch religiöse Kultur über wesentlich größere diskursive Potentiale und soziale Ressourcen verfügt.
- In Bezug auf die *Konfessionslosen* kann hervorgehoben werden, dass zwei Drittel dieser Gruppe auch als „religionslos“ charakterisiert werden kann. Die „Religionslosen“ stehen nicht nur in Distanz zur institutionellen Religiosität, sie sind auch nicht für stärker individualisierte Kerndimensionen wie Gebet und Erfahrung ansprechbar. Dieser Befund gilt auch für pantheistische Spiritualitätsmuster, die bei Konfessionslosen zu 76% keinerlei Resonanz finden. Die größten religiösen „Restbestände“ finden sich in der intellektuellen Dimension, für die immerhin 45% der Konfessionslosen ansprechbar ist. Dies deutet darauf hin, dass in dieser Kerndimension am stärksten eine anthropologische Konstante der Religiosität (Gehlen, 1940; Plessner, 1928; Scheeler, 1928) zum Ausdruck kommt.
- In Bezug auf den Verbreitungsrad der beiden religiösen Basissemantiken (*Theismus/Pantheismus*) kann hervorgehoben werden, dass theistische Spiritualitätsmuster überwiegen. Sie konstituieren nach wie vor die inhaltliche Hauptachse der Religiosität in Deutschland. Angesichts der allein schon aus demografischen Gründen anwachsenden muslimischer Religiosität dürfte diese Hauptachse in Zu-

kunft eher gestärkt werden. In diesem Zusammenhang ist jedoch nochmals darauf hinzuweisen, dass ein theistisches Spiritualitätsmuster nicht mit kirchlichem Traditionalismus gleichzusetzen ist. Anhaltspunkte für einen kirchlichen Traditionalismus sind eher auf der ideologischen und der institutionellen Dimension zu suchen.

Aufgrund der Reichhaltigkeit der Daten, die durch den RELIGIONSMONITOR gewonnen werden, und der Komplexität der Bezüge, die zwischen ihnen hergestellt werden können, sind natürlich vielfältige Auswertungs- und Interpretationsstrategien möglich und sinnvoll. Das im ersten Kapitel dargestellte Schema zur Struktur des RELIGIONSMONITOR (vgl. S. 4) kann bei der Generierung von Forschungsfragen behilflich sein.

Als Anregung sei zum Schluss nochmals auf die Kategorie der Zentralität der Religiosität verwiesen, da sie mehrere innovative Auswertungsstrategien eröffnet. Zwei Strategien seien kurz erwähnt:

- Über die Anteile von „Religiösen“ und „Hochreligiösen“ kann ein Zugang zu der Vitalität der Religion bei bestimmten Gruppen gewonnen werden. Eine derartige Auswertungsstrategie wurde weiter oben bereits bei einem Vergleich der Katholiken und Protestanten in Deutschland angedeutet. Derartige Vergleiche können natürlich auch auf andere Länder, andere religiöse Kulturen oder sonstige Gruppen ausgeweitet werden.
- Zweitens ist zu erwarten, dass bei „Hochreligiösen“ nicht nur die Intensität der Religiosität deutlich stärker ausgeprägt ist als bei „Religiösen“, sondern dass für diese Gruppen auch unterschiedliche religiöse Inhalte relevant sind. Beispielsweise konnten Huber & Klein (accepted) zeigen, dass für „hochreligiöse“ Protestanten der Glaube an die Rechtfertigung allein aus Glauben nach wie vor identitätsstiftend ist, wohingegen für „religiöse“ Protestanten eher ethische Fragen im Vordergrund stehen. Vor diesem Hintergrund erscheint ein systematischer Vergleich der inhaltlichen Profile von „Religiösen“ und „Hochreligiösen“ als eine zweite aussichtsreiche Auswertungsstrategie. Dies kann bereits per Augenschein vorgenommen werden, da die Kategorie der Zentralität in den tabellarischen Bericht von TNS Emnid aufgenommen ist. In den Tabellen mit den Grundaussagen zu jeder einzelnen Frage ist am Schluss immer die Verteilung der Antworten in Bezug auf die drei Zentralitätsgruppen angegeben.

## Literatur:

- Allport, G. W., & Ross, J. M. (1967). Personal religious orientation and prejudice. *Journal of Personality and Social Psychology*, 5, 432-443.
- Flournoy, T. (1903). *Les principes de la psychologie religieuse*. Gèneve: H. Kuendig.
- Gehlen, A. (1940). *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*. Berlin: Junker & Dünnhaupt.
- Glock, C. Y. (1962). On the study of religious commitment. In *Review of recent research bearing on religious and character formation* (98-110). (Research supplement to *Religious Education*, 57, July-August 1962)
- Huber, S. (2003). *Zentralität und Inhalt: Ein neues multidimensionales Messmodell der Religiosität*. Opladen: Leske & Budrich.
- Huber, S. (2004). Zentralität und Inhalt. Eine Synthese der Messmodelle von Allport und Glock, in C. Zwingmann & H. Moosbrugger (Hg.), *Religiosität: Messverfahren und Studien zu Gesundheit und Lebensbewältigung. Neue Beiträge zur Religionspsychologie* (S. 79-105). Münster: Waxmann.
- Huber, S. (2006a). "The 'Structure-of-Religiosity-Test'", in Research Institute for Spirituality and Health (ed.), *European Network of Research on Religion, Spirituality, and Health - Newsletter April 2006*, 1, 1-2. <http://www.rish.ch/pdf/Newsletter2006-2.pdf>
- Huber, S. (2006b). *Gutachten zum geplanten Religionsmonitor der Bertelsmann-Stiftung*. Manuskript. [http://www.bertelsmann-stiftung.de/bst/de/media/Religionsmonitor\\_Gutachten\\_Huber.pdf](http://www.bertelsmann-stiftung.de/bst/de/media/Religionsmonitor_Gutachten_Huber.pdf)
- Huber, S. (2007). Are religious beliefs relevant in daily life? In H. Streib (Ed.), *Religion inside and outside Traditional Institutions* (pp. 211-230). Leiden: Brill Academic Publishers. (Empirical Studies in Theology, ed. by J.A. van der Ven, vol.15)
- Huber, S., & Klein, C. (accepted). Faith or morality? 'Theological sediments' depending on centrality, content, and social context of personal religious construct systems, in L. Francis, M. Robbins & J. Astley (Eds.), *Text and tables: qualitative, quantitative and comparative perspectives in empirical theology* [working title]. Leiden: Brill Academic Publishers. (Empirical Studies in Theology, ed. by J.A. van der Ven)
- Klein, C., & Albani, C. (2007). Religiosität und psychische Gesundheit. Eine Übersicht über Befunde, Erklärungsansätze und Konsequenzen für die klinische Praxis. *Psychiatrische Praxis*, 34, 58-65.
- Krech, V. (2006). Wohin mit der Religionswissenschaft? Skizze zur Lage der Religionsforschung und zu Möglichkeiten ihrer Entwicklung. *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, 58(2), 97-113.
- Plessner, H. (1928). *Die Stufen des Organischen und der Mensch*. Berlin, Leipzig: de Gruyter.
- Pollack, D. (2000). Was ist Religion? In Waltraud Schreiber (Hrsg.), *Die religiöse Dimension im Geschichtsunterricht an Europas Schulen. Ein interdisziplinäres Forschungsprojekt* (S. 55-81). Neuried: Ars una.
- Scheler, M. (1928). *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. Darmstadt: Reich.
- Stark, R., & Glock, C. Y. (1968). *American piety: The nature of religious commitment*. Berkeley/Los Angeles.
- Utsch, M. (2005). *Religiöse Fragen in der Psychotherapie. Psychologische Zugänge zu Religiosität und Spiritualität*. Stuttgart: Kohlhammer

- Zinnbauer, B. J., Pargament, K. I., & Scott, A. B. (1999). The emerging meanings of religiousness and spirituality: Problems and prospects. *Journal of Personality*, 36, 549-564.
- Zulehner, P.M., Hager, I. & Polak, R. (2001). *Kehrt die Religion wieder? Religion im Leben der Menschen 1970-2000. Bd. 1. Wahrnehmen*. Ostfildern: Schwabenverlag.