

---

# Farbige Schafe

## Dimensionen der Religiosität

Reinhild Löding-Ehrenstein

---

### 1. Die Fragestellung

Ein junger Mann leidet darunter, daß er sich während der Depression seiner Gemeinde nicht zumuten kann: »Ich kann dort erst wieder hingehen, wenn's mir gut geht«, begründet er sein Fernbleiben von Gemeindeveranstaltungen, bis er wieder »ins Bild« paßt.

Eine »ungewollt« schwangere Frau läßt lieber eine Abtreibung vornehmen, weil sie bei einer Freundin beobachtet hat, daß dieser Weg innerhalb der Gemeinde der »einfachere« ist und sie sich des Problems so mit einer kleinen Notlüge (»Ich war im Urlaub«) galant entledigen kann.

Die »heile Familie« versäumt keine Gottesdienste. Im Sinne der »sozialen Erwünschtheit« entgeht sie auf diese Weise den peinlichen Fragen nach der Fassadenehe, die – weil eh unter dem Druck der Gemeinde (»Wollt ihr nicht bald heiraten«?) geschlossen – schon bei der Heirat tragende Grundlagen für so ein hartes Unternehmen wie die Ehe vermissen ließ.

Intellektuell denkende Menschen erleben den obligatorischen, oberflächlichen, weil appellativen und somit dem Evangelium eben gerade nicht trauenden sonntäglichen »Entscheidungsaufruf« als permanente geistig/geistliche Kränkung, abgesehen davon, daß sich meistens lediglich »Entschiedene« im Gottesdienstraum befinden. – Und so weiter.

Wie kommt es, daß es Andersdenkende (nicht gemeint sind Menschen, die das Evangelium per se ablehnen) im »Familiensystem« Gemeinde oft so schwer haben, ihren Standpunkt nicht offen darlegen können? Weil sie sich verständlicher Weise dem Vorwurf der Abtrünnigkeit nicht aussetzen wollen und so lieber den Weg der doppelten Moral wählen (laut sagen, was erwartet wird, heimlich tun, was beliebt etc.), sich schließlich nicht mehr äußern oder gar die Gemeinde verlassen. – Warum?

Der vorliegende Artikel befaßt sich mit pauschalem, undifferenziertem Denken und wohin es im Bereich der Religionspsychologie und auch im täglichen (Gemeinde-)Leben führen kann. Einige wissenschaftliche Exkurse sollen sowohl die Hintergründe undifferenzierter Denkweisen bezüglich »Religiosität« als auch Wege aus diesem Dilemma aufzeigen. Die interessierte Leserin und der interessierte Leser können in der ständig

im In- und Ausland anwachsenden Literatur zu übergreifenden psychologisch-theologischen Themen weiteres reichhaltige und tieferführende Lesegut zum Weiterstudium entdecken. Im Bereich der empirischen Religionspsychologie ist es üblich, Religiosität mit einer anderen Variablen wie z.B. Persönlichkeit, psychische Gesundheit oder Lebenszufriedenheit in Verbindung zu setzen, um nach wissenschaftlichen Kriterien herauszufinden, inwieweit die Ergebnisse auf einen weiteren Kreis von Menschen angewendet werden können.

## 2. Verschiedene Positionen zu Religiosität

Der Zusammenhang von Religiosität und Persönlichkeit beschäftigt die Psychologie und die angrenzenden Wissenschaften schon eine geraume Zeit. Die Meinungen der verschiedenen Psychologen bezüglich der Einflüsse der Religion auf das psychische Erleben und Verhalten sind vielfältig.

Freud sah in der Religion eine kollektive Zwangsneurose, Jung hingegen betrachtete die Religionslosigkeit moderner Menschen als Ursache psychischer Krankheit: »Unter allen meinen Patienten [...] ist nicht ein einziger, dessen endgültiges Problem nicht das der religiösen Einstellung wäre. Ja, jeder krankt in letzter Linie daran, daß er das verloren hat, was lebendige Religion ihren Gläubigen zu allen Zeiten gegeben hat, und keiner ist wirklich geheilt, der seine religiöse Einstellung nicht wieder erreicht, was mit Konfession oder Zugehörigkeit zu einer Kirche natürlich nichts zu tun hat«, schrieb Jung in einem Aufsatz über Psychotherapie und Seelsorge.<sup>1</sup>

Mit diesen Ausführungen deutet Jung bereits die Problematik an, die in der Begriffsbestimmung von Religiosität bzw. Kirchlichkeit in späteren empirischen Studien noch eine größere Rolle spielen wird.

In der Zeitspanne von 1965-1977 hat sich – der Bonner Längsschnittstudie über das *Altern* zufolge – der Zusammenhang zwischen Beschäftigung mit religiösen Inhalten einerseits und dem Erleben sowie der Annahme der Endlichkeit und Endgültigkeit des Daseins andererseits verstärkt.<sup>2</sup> Bei Durchsicht der entsprechenden Literatur hat sich gezeigt, daß die Ergebnisse derjenigen Untersuchungen mit der angezeigten oder einer verwandten Fragestellung in jegliche Richtungen wiesen. Das bedeutet, daß bei gleicher Fragestellung in der gleichen Personengruppe sehr widersprüchliche Ergebnisse nachgewiesen wurden.

---

<sup>1</sup> C.G. Jung, zit. nach: A. Bucher / E. Oser, Hauptströmungen in der Religionspsychologie, in: D. Frey et al., *Angewandte Psychologie*, München 1992, 470.

<sup>2</sup> Vgl. H.J. Fisseni, Untersuchungen zum Leben im Altersheim, in: J.K. Kim, *Strukturelle Zusammenhänge zwischen Religiosität und Persönlichkeit*, Bonn 1988, 2f.

Der Bonner Psychologe Fisseni wies in drei Untersuchungen an alten religiösen Menschen Todesangst nach, in sieben Untersuchungen unter objektiven Bedingungen, wie in der experimentellen Psychologie üblich, bestand keine Todesangst.<sup>3</sup> – Warum?

Nach Fisseni ergeben sich Zusammenhänge zu Furcht vor dem Tode, wenn in der Religiosität eines Menschen bedrohliche Inhalte überwiegen (Themen wie Hölle, Vergeltung, Gericht): Je höher die Skalenwerte für Religiosität, desto höher die Angstwerte. Herrschen jedoch ermutigende Gehalte vor (Themen wie Gnade, neues Leben, Erlösung), dann fallen nach Fisseni die Korrelationen negativ aus; d.h. je höher die Werte für Religiosität, desto niedriger die Angstwerte.<sup>4</sup>

Bei diesem Meinungsstreit stellt sich nun die Frage: Welche Wissenschaftler und Wissenschaftlerinnen kommen einer »wahren« Antwort am nächsten, wer hat »recht«, wie ist die Widersprüchlichkeit zu erklären und welche Annahmen und Konzepte könnten schließlich aus diesem Dilemma herausführen?

Hierbei geht es vorrangig um die Frage, wie die Religiositätskriterien jeweils erhoben wurden.

### 3. Quantitative Erfassung von Religiosität

Durch die Entwicklung der Technik der Meinungsforschung in den 30er Jahren, zunächst in den USA, hatte man begonnen, sich für die quantitative Erfassung der Religiosität zu interessieren.

In den Nachkriegsjahren bestand dann ein erhöhtes Interesse daran, die »Religion des Mannes auf der Straße« zu erfassen. Die Zeitschrift »Ladies Home Journal« veröffentlichte 1948 die Ergebnisse einer großen Umfrage unter dem Titel »God and the American People«. Das Antwortmaterial wurde nach inhaltlichen Gesichtspunkten kategorisiert, prozentual ausgezählt und dann rein deskriptiv dargeboten.

Becker merkt nun über die Tendenz der bisherigen Religionsforschung an, daß »die überwiegende Mehrzahl der empirischen Untersuchungen über religiöse Verhaltens- und Orientierungsweisen von der ›stillschweigenden‹ Voraussetzung auszugehen (scheint, RLE), daß Religion und Kirche, Religiosität und Kirchlichkeit identisch seien.«<sup>5</sup>

Die Anwendungen verschiedener Skalen zu »religiösen Einstellungsobjekten« hatten besonders nach dem Zweiten Weltkrieg zu unerwarteten und widersprüchlichen Ergebnissen geführt.<sup>6</sup> »Zum einen zeigte sich in vielen empirischen Untersuchungen in den USA eine stabile Korrelation

---

3 Ebd.

4 Ebd.

5 Becker, Religion, 42.

6 Vgl. S. Huber, Dimensionen der Religiosität, Bern 1996, 21.

zwischen *Religiosität und dem Ausmaß an Vorurteilen* gegenüber Minderheiten aller Art: ein Ergebnis, das in der Regel als Widerspruch zu grundlegenden Intentionen und Gehalten des christlichen Glaubens gesehen wird. Zum anderen zeigte sich, daß die Anwendung einiger Indikatoren auf eine Abnahme der ›Religiosität‹ hinwies, während mit anderen Meßinstrumenten eher eine Zunahme religiöser Einstellungen konstatiert werden konnte: ein Ergebnis, das die Validität der Messinstrumente oder zumindest deren Anwendung und Interpretation in Frage stellte. Diese Befunde verlangten nach einer theoretischen Erklärung und führten dadurch zu einer Differenzierung des Konzepts der Religiosität und der Messung religiöser Einstellungen.«<sup>7</sup>

#### 4. Überlegungen zur Struktur von Religiosität

Huber unterscheidet hinsichtlich der Dimensionalität die Ein-, Zwei- und Mehrdimensionalität von Messungen religiöser Einstellungen, wobei die Dimensionalität angibt, mit wie vielen Aspekten sich die jeweilige Messung befaßt.<sup>8</sup>

##### 4.1. Eindimensionale Modelle

Sie sind dadurch charakterisiert, daß sich das Erkenntnisinteresse lediglich auf einzelne Aspekte der Religiosität konzentriert oder daß versucht wird, Religiosität in einem globalen Sinn zu erfassen.

Deusinger und Deusinger untersuchten Themen wie *Kirche, Gott* und *Jesus*. Die *Klerikalismus*-Skala von Schenk, die *Transzendenz*-Skala von Bottenberg sowie die Skala *Religiöser Glaube sensu Glaubensbekenntnis* von Zwingmann, Moosbrugger und Frank gehören ebenso zu diesem Ansatz.<sup>9</sup>

##### 4.2. Zweidimensionale Modelle

Huber führt aus, daß hinsichtlich der zweidimensionalen Ansätze zur Erfassung religiöser Einstellung das forschungsgeschichtlich sicherlich bedeutendste Konzept das der persönlichkeits-theoretisch begründeten Unterscheidung Allports zwischen einer intrinsischen (I) und extrinsischen (E) religiösen Orientierung (I-E-Konzept) sei.<sup>10</sup> Er beschrieb in seinem 1950 erschienenen religionspsychologischen Hauptwerk, »The Individual and his religion«, die Mannigfaltigkeit religiöser Gefühle und erkannte

<sup>7</sup> A.a.O., 234.

<sup>8</sup> Vgl. ebd.

<sup>9</sup> Vgl. a.a.O., 41f.

<sup>10</sup> Vgl. a.a.O., 16.

die Bedeutung der Religiosität für die klinische Diagnostik; er hatte »sich auch noch dafür ausgesprochen [...], die Religiosität im Zusammenhange mit der Persönlichkeit und ihre Auswirkung auf das seelische Leben differenzierter zu sehen, wobei er selbst die Unterscheidung zwischen einer ›reifen Religiosität‹ und einer ›nicht reifen Religiosität‹ vorgeschlagen hat.«<sup>11</sup> Unreife Religiosität beschränkte Allport nicht nur auf die Kinder; »auch bei Erwachsenen könne die Religion noch an ein magisches Denken gebunden und auf Selbstrechtfertigung und die Erfüllung egozentrischer Interessen ausgerichtet sein. Reife Religiosität hingegen bedinge eine autonome, zur Selbstreflexion fähige, konsistente und konsequente Persönlichkeit und zeichne sich durch ein religiöses Gefühl aus, das Allport mit den Prädikaten ›differenziert‹, ›dynamisch‹, ›konsistent‹ und ›umfassend‹ versehen hat.«<sup>12</sup> »Er kam zu dem Ergebnis, daß von denjenigen, die Religiosität primär für die Erfüllung ›egozentrischer‹ Wünsche in Beschlagnahmen und an religiösen Institutionen, Traditionen und Pflichten ausrichteten (*extrinsische* religiöse Orientierung), signifikant häufiger ethnische und ›religiöse‹ Vorurteile geäußert wurden als von jenen, deren Religiosität sich dadurch auszeichnete, daß sie primär auf den Anderen ausgerichtet, von äußerlicher Religion emanzipiert und für das Individuum von unbedingtem persönlichen Wert, also funktionell autonom war (*intrinsische* religiöse Orientierung).«<sup>13</sup>

Intrinsische Orientierung umfaßt nach Huber fundamentale Durchdringung des ganzen Lebensstils, in hohem Maße verinnerlichtes Leben, regelmäßigen Kirchenbesuch, regelmäßige Beschäftigung mit religiöser Literatur und Kirchenmitgliedschaft aufgrund von Werten; extrinsische Orientierung dagegen eigennütigen, instrumentellen Gebrauch der Religiosität, fehlende Relevanz der Religiosität für das ganze Leben, Orientierung der Religiosität an institutionellen Vorgaben, die nicht hinterfragt werden.<sup>14</sup>

Es wird deutlich, daß nicht nur die Meinung verschiedener Psychologen und Psychologinnen zu Religiosität und einer bestimmten Persönlichkeitsvariablen, z.B. Gesundheit kontrovers sind, die empirischen Befunde sind es auch. Während kontroverse Meinungen als eher gegeben hingenommen werden müssen, da sich häufig normative Konflikte dahinter verbergen können, verhält es sich doch anders mit empirischen Befunden. Bei der Bearbeitung widersprüchlicher Forschungsergebnisse stoßen wir rasch auf die Probleme der Konzeptualisierung und Operationalisierung von Religiosität und den Mangel eines eigenständigen Konzepts hinsichtlich empirischer Untersuchungen.

---

<sup>11</sup> Kim, Religiosität, 3f.

<sup>12</sup> Vgl. G.W. Allport, zit. nach: Bucher / Oser, Hauptströmungen, 473.

<sup>13</sup> Ebd.

<sup>14</sup> Vgl. Huber, Dimensionen, 61-71.

Auch mit der groß angelegten aufwendigen Meta-Analyse von Batson und Ventins zum Thema *Religiosität und seelische Gesundheit* konnten die bisherigen empirischen Widersprüche nicht aufgehoben werden. Sie ermittelte in 15 Studien, daß religiöse Menschen auch seelisch gesund sind (positive Korrelationen), in 37 Studien wurden religiöse Menschen als seelisch nicht gesund ermittelt und 15mal hatten seelische Gesundheit und Religiosität den Studien zufolge nichts miteinander zu tun bei insgesamt 67 Befunden.<sup>15</sup>

Nach Schmitz muß offenbar die früher gelegentlich gefundene Beziehung zwischen der Stärke der religiösen Bindung und der geistigen Gesundheit auf eine einseitige Datenerhebung von extrinsischer Religiosität zurückgeführt werden. Dagegen habe Intrinsität und suchende Religiosität (Quest, d.h. Zweifel und Suche, vorsichtige Zurückhaltung und Skepsis gegenüber traditionellen, orthodoxen religiösen Antworten) einen ziemlich eindeutigen Bezug zur geistigen Gesundheit.<sup>16</sup>

#### 4.3. Mehrdimensionale Modelle

Nach Kim sprechen die Unterschiedlichkeiten der Überlegungen und der empirischen Forschungsergebnisse der angeführten Arbeiten dafür, Psychologie im Zusammenhang mit Religiosität differenziert und mehrdimensional zu untersuchen, um die unterschiedlichen Auswirkungen der wechselseitigen Beeinflußbarkeit zu ergründen.<sup>17</sup>

#### 5. Die Untersuchung von Kim

Eine umfassende, sowohl in theoretischer Konzeption als auch empirischer Untersuchung fundierte Arbeit legte J.K. Kim vor. Er schlägt seinerseits acht Skalen zur Erfassung von Religiositäts-Dimensionen vor. Dabei untersucht er jede der acht Skalen, zunächst theoretisch, nach folgenden Kriterien:

1. Beschreibung
2. Wesensmerkmale
3. Genese
  - 3.1. Kirchengeschichtlich-theologische Aspekte
  - 3.2. Psychologische Aspekte
4. Auswirkungen
  - 4.1. Psychologische Ebene
  - 4.2. Sozio-politische Ebene

---

<sup>15</sup> Vgl. E. Schmitz (Hg.), *Religionspsychologie. Eine Bestandsaufnahme des gegenwärtigen Forschungsstandes*, Göttingen 1992, 139.

<sup>16</sup> Vgl. a.a.O., 140.

<sup>17</sup> Vgl. Kim, *Religiosität*, 4.

Zur Namengebung der Dimensionen sei noch bemerkt, daß bei der Beschreibung der einzelnen Dimensionen häufig bestimmte geschichtliche religiöse Bewegungen wie z.B. ›Pietismus‹ oder ›Religiöser Sozialismus‹ als ›Dimensionsnamen‹ gebraucht werden, der Dimensionsname natürlich nicht mit der ›Geschichte‹ identisch sei.<sup>18</sup> »Die Beschreibung der geschichtlichen Seite einer Dimension ist auch nicht als ein Versuch der Gleichsetzung der Dimension mit der Geschichte, sondern vielmehr als ein Versuch zu verstehen, einen bestimmten Charakter einer Dimension, um den es eigentlich in der Arbeit geht, auch in einem geschichtlichen Rahmen zu beleuchten. Deshalb wird es immer ein Ausschnitt der Geschichte sein, aber nicht identisch mit der Geschichte.«<sup>19</sup>

### *Exkurs: Kurzfassung der Religiositäts-Skalen nach Kim*

#### *1. Orthodoxie (ORTH)*

Kim kennzeichnet Orthodoxie mit Wesensmerkmalen wie z.B. Tradition, Autorität, Dogma, Formalismus und Intoleranz. Weiter resümiert er zur Skala ORTH: »Bei zu starker Ausprägung der Orthodoxie [...] darf man annehmen, daß die betreffende Person sich entweder kritiklos der Autorität anschließt oder sich aus Unsicherheit oder Angst an der Autorität festklammert und sich als Folge hieraus intolerant anderen Gruppen gegenüber verhält. Bei sehr schwacher Ausprägung der Orthodoxie kann man ein Mißtrauen gegenüber Autorität, sei es aufgrund unglaublich gewordenen Autorität oder aufgrund eigenen Urmißtrauens anderen gegenüber, vernehmen.«<sup>20</sup>

#### *2. Pietismus (PIET)*

Das Konstrukt Pietismus beschreibt eine religiöse Haltung, in deren Mittelpunkt persönliche Glaubenszuversicht steht und die mehr individuell orientiert ist. Inhaltlich und praktisch steht dies im Gegensatz zu Orthodoxie »und [hat] auch demnach in der Kirchengeschichte ihren Niederschlag in Form von separatistischen Bewegungen gefunden [...]«.<sup>21</sup> Wie bereits erwähnt, soll der Name Pietismus nicht mit der geschichtlichen Bewegung gleichgesetzt werden, obwohl viele Gemeinsamkeiten zwischen beiden bestehen.

Während bei Orthodoxie der persönliche Glaube nur einen Teil des religiösen Lebens darstellt, bedeutet dieser bei Pietismus einen essentiellen

---

<sup>18</sup> Vgl. a.a.O., 16.

<sup>19</sup> Ebd.

<sup>20</sup> A.a.O., 43.

<sup>21</sup> A.a.O., 46.

Aspekt. Hieraus ergibt sich, daß bei dem Pietismus der Begriff Kirche, Tradition und Autorität weitgehend abgeschwächt wird. Beim Pietismus sind individuelle Bemühungen, z.B. Reue, Buße, Bekehrung und Wiedergeburt an die Stelle der objektiven Methoden der Orthodoxie, z.B. Tradition, Autorität, Dogmen, Rituale und Kirche als Heilmittel getreten.<sup>22</sup>

Die asketischen Ideale, die im Pietismus gefordert werden, können zur Übertreibung führen und dazu, menschliche Gefühle zu verwerfen oder zu unterdrücken. Eine gewisse Beziehung zwischen Pietismus und religiöser Angst kann angenommen werden, »zumal vorher bereits erörtert wurde, daß Bekehrung, Buße und Wiedergeburt die Sünden des Einzelnen voraussetzt.«<sup>23</sup>

### 3. *Mystizismus (MYST)*

Mystizismus wurde vielfach differenziert; jedoch ist ein Gesichtspunkt allen Richtungen gemeinsam. »Nämlich die Bemühung nach einer unmittelbaren Begegnung mit Gott und der Wahrheit zu streben oder nach ebensolcher Erfahrung, sei es durch aktive Bemühung oder passives Geschehen.«<sup>24</sup>

Im Gegensatz zum Konstrukt PIET sind bei dem Mystizismus Momente wie äußere Tradition, Lehre, Institution, ethisches Bewußtsein, Schuld- bzw. Sündenbewußtsein und Bekehrungsbemühungen nicht mehr wichtig; sie werden durch völlig andere Erfahrungen bzw. das Bewußtsein aufgehoben und transzendiert. Es wird im Mystizismus eine direkte unmittelbare Erfahrung mit Gott angestrebt oder soll widerfahren. Einen Gegensatz hierzu bildet die Orthodoxie, die immer eine vermittelnde Instanz eingeschaltet hat.

Beim Mystizismus besteht die Gefahr einseitiger Interpretation aufgrund möglicherweise uneindeutiger Erlebnisse. Hierbei spielt die subjektive Wahrnehmung eine bedeutende Rolle. »Der Hauptverdienst des Mystizismus [...] soll darin gesehen werden, daß er die herkömmlich versteiften Gewohnheiten und Gehäuse von Grund auf zerstört und erneuert hat. [...]. Der Mystizismus weigert sich, die eingefahrenen Rituale und überlieferten Dogmen als heilig zu akzeptieren.«<sup>25</sup>

Insgesamt kann resümiert werden, daß es sich bei Mystizismus um eine »schöpferische Kraft der mystischen Religiosität« und »Integration widersprüchlicher Bewußtseinsinhalte als reife Religiosität« handelt, die »reformatorische Kraft« gegenüber der Überlieferung der Formen und

---

22 Vgl. a.a.O., 50.

23 A.a.O., 55f.

24 A.a.O., 87.

25 A.a.O., 119.

der Tradition sowie tolerante Haltung gegenüber den Mitmenschen im politisch-gesellschaftlichen Leben« einnimmt.<sup>26</sup>

#### 4. Religiöse Angst (RELA)

Im Unterschied zu den Skalen Orthodoxie, Pietismus oder Mystizismus handelt es sich bei RELA um eine Dimension der Gefühlsseite des religiösen Menschen.

Kim hat versucht, die Skalen so aufzubauen, daß das Konstrukt RELA bei geringer oder mäßiger Ausprägung »Verantwortungsgefühl« oder »Gewissensprägung« bedeutet, bei übermäßiger bzw. extremer Ausprägung aber auf »irrationale religiöse Angst« hinweisen soll.

Kim geht es darum, »wie die religiösen Menschen auf die ›Sündenlehre‹ der christlichen Kirche gefühlsmäßig reagieren bzw. diese verarbeiten, wobei die Annahme einer ›Macht der Finsternis‹ nicht notwendigerweise zur Erhöhung der ›Religiösen Angst‹ führt. Vielleicht ist es vielmehr so, daß eine undifferenzierte, unreflektierte Annahme einer *personhaften* bösen Existenz oder aber auch eine ebenso pauschale Ablehnung des Begriffes ›Böse‹ überhaupt über den Weg der Verdrängung zu einer erhöhten ›Religiösen Angst‹ führt.«<sup>27</sup>

Als Wesensmerkmale der religiösen Angst stellt Kim folgende heraus: Teufelsangst, Verdammungsangst, Triebangst, Sünde, Erbsünde, Sündenbewußtsein und Schuld. »In Abhängigkeit davon, inwiefern ein Mensch diese Bezeugung der Schrift wörtlich nimmt und auch, wie er über sich selbst urteilt und wieweit seine religiöse, kulturelle Umgebung und Hintergrund ihn verstärken bzw. abschwächen, diesen Glauben anzunehmen, wird er unterschiedlich starke ›Verdammungsangst‹ entwickeln bzw. besitzen.«<sup>28</sup>

Kim versucht auf religionsphilosophischem Hintergrund »objektive« Schuld mit der kollektiven gesellschaftlich bedingten Schuld (Erbsünde) in Zusammenhang zu bringen. Für die innerpsychischen Spannungen und Schuldgefühle gibt er mit Freud eine psychoanalytische Erklärung. Jung mit seiner Archetypenlehre zitiert Kim im Zusammenhang mit Schuldgefühlen und den Begriffen Selbst und Selbstverwirklichung. Adler und Nietzsche erhellen die motivationale Seite der Religiösen Angst.<sup>29</sup>

#### 5. Religiöses Vertrauen (RELV)

Im Gegensatz zu den Wesensmerkmalen der »Religiösen Angst« orientiert sich »Religiöses Vertrauen« überwiegend an positiven Eigenschaf-

---

<sup>26</sup> Vgl. a.a.O., 124.

<sup>27</sup> A.a.O., 127.

<sup>28</sup> A.a.O., 131.

<sup>29</sup> Vgl. a.a.O., 165f.

ten wie z.B. Liebe und Zuwendung Gottes, Vertrauen, Glaube und Hoffnung, Dankbarkeit und Trost etc. Entsprechend dominieren hier aktive, positive Gefühlsströmungen, die sich sowohl in immanente als auch transzendente Richtungen bewegen.

»Als psychologische Aspekte« hält Kim fest, »daß zwischen Gottesliebe und der Liebe, die man von und durch die Menschen besonders durch die Eltern in der Familie, erfährt, nicht prinzipiell unterschieden werden kann und muß, weil die Liebe selbst als von Gott stammend betrachtet werden kann.«<sup>30</sup> Hierdurch scheint die psychologische Auswirkung des Religiösen Vertrauens sehr positiv zu sein, so daß der Glaubende sein Leben und seine Aufmerksamkeit nach außen richtet, und zwar vertrauend und hoffend. Auf der sozio-politischen Ebene wird als Forderung an den Glaubenden Mitmenschlichkeit und Nächstenliebe postuliert.<sup>31</sup>

### 6. Religiöser Sozialismus (RELS)

Religiösen Sozialismus charakterisiert Kim als diesseitsorientierte Religiosität, bei der Taten und Werke, tätige Liebe, Verantwortungsbewußtsein, Einsatz für Gerechtigkeit und Frieden usw. im Mittelpunkt stehen. Religiöse Sozialisten bemühen sich um Erneuerung der Welt und der Menschen. Im Bestreben, von Mißständen zu befreien, finden religiöse Sozialisten im Sozialismus eine Bewegung, die ihrer Meinung nach mit dem Urchristentum übereinstimmt.

Gemeinsamkeit ist bei unterschiedlicher Haltung und Meinung die Grundlage des Glaubens. Unter psychologischen Aspekten wurde festgehalten, daß zwischen Theologen und Psychologen »trotz verschiedener Ausgangspunkte und Begriffsbildungen gemeinsame Ansichten bei der Frage nach der wirksamen Kraft und dem Ideal im Religiösen Sozialismus herrschen. Nämlich, ›Gemeinschaftsgefühl‹, ›Gemeingeist‹ und ›Liebe‹ sind die Begriffe, die dem Religiösen Sozialismus zugrunde liegen.«<sup>32</sup> Auf der sozio-politischen Ebene wird RELS als eine konstruktive, schöpferische Kraft definiert, die an die Menschen und ihre Zukunft glaubt, und die ihnen deshalb zutraut, aus Verantwortung und Liebe die Gesellschaft neu zu gestalten.

### 7. Sinnfrage (SINN)

›Sinnfrage‹ stellt eine Religiosität dar, die an keine bestimmte Konfession oder Religion gebunden ist. Die Sinnfrage gibt heutigen Menschen Anregungen, über ›religiöse Angelegenheiten‹ wie z.B. ›Leben‹, ›Leiden‹, ›Krankheiten‹ und ›Tod‹ nachzudenken und neue Perspektiven für das

<sup>30</sup> A.a.O., 192.

<sup>31</sup> Vgl. ebd.

<sup>32</sup> A.a.O., 224f.

Leben zu entwickeln. »Als genetische Ursache der ›Sinnfrage‹ wurden einmal theologisch ›göttliche Eigenschaft in Menschen‹, dann psychologisch ›Transzendenzbedürfnis‹, ›Sinngerichtetheit des menschlichen Daseins‹ genannt.«<sup>33</sup> Hinsichtlich sowohl dieser Aspekte als auch deren Bewältigung soll die ›Sinnfrage‹ auch ein ›gesellschaftliches‹ Problem darstellen.

### 8. Atheismus (ATHE)

Kim unterscheidet zwischen einem passiven (Glaubensverlust) und einem aktiven (Ablehnung von und Haß gegen Religion) Atheismus. Als Konstrukt Atheismus wird in dieser Untersuchung der aktive Atheismus behandelt. Theoretische Grundlage bildet hauptsächlich die »marxistisch-leninistische« Theorie, weil sie eine systematische Theorie des aktiven Atheismus anbietet.

Hervorzuheben ist der qualitative Unterschied zwischen der Feuerbachschen Religionskritik und dem marxistisch-leninistischen Atheismus, der darin zu sehen ist, daß »Feuerbach mit seiner ›Projektionstheorie‹ keineswegs ›Ablehnung‹ von und ›Haß‹ gegen die ›Religion‹ bezweckte, während es bei Marxismus-Leninismus der Fall war.«<sup>34</sup>

Es stellt sich heraus, daß der »Atheismus« genauso wie der Theismus einen ›dogmatisch-ideologischen‹ Charakter besitzt. »›Atheismus‹ nämlich erhebt einen ›Absolutheits-Anspruch‹, der den Bereich der Erfahrungsmöglichkeit übersteigt und deshalb weder ›beweisbar‹ noch ›widerlegbar‹ ist. Eine ursprünglich gerechte Kritik der Religion im Hinblick auf ihre Rolle in der Gesellschaft verwandelte sich in eine dogmatische Ideologie, indem sie zu einem ›geschlossenen System‹ wurde.«<sup>35</sup>

Die Hypothesen »Betroffenheitstheorie« und »Projektionstheorie« werden als ›psychologische Ursachen‹ des ›Atheismus‹ vorgestellt. Ihre Gemeinsamkeit liegt darin, daß der ›Glaube‹ und das ›Vertrauen‹ der Menschen jeweils von der ›Gesellschaft‹ und der ›Familie‹ enttäuscht bzw. zerstört werden, so daß sie mit dem ›atheistischen Protest‹ gegen sie und auch gegen sich selbst ›Rache‹ üben wollen. »Der Atheismus ist so gesehen eine frustrierte, enttäuschte Religiosität, die mit einer ›reaction formation‹ ihr ›religiöses Interesse‹ kundtut.«<sup>36</sup>

\* \* \*

---

33 A.a.O., 263.

34 A.a.O., 299.

35 Ebd.

36 A.a.O., 300.

Wie bereits angedeutet, hält Kim die Differenzierung der Dimensionen der Religiosität bis dato nur für begrenzt ausgeführt. Sein Vorschlag zur Mehrdimensionalität von Religiosität hierzu wurde bereits erläutert. Er lehnt sich an die Vorstellung Beckers an, daß nicht nur die »Kirchlichkeit« als Indikator der Religiosität betrachtet werden solle, sondern auch andere Aspekte wie z.B. Religion als »den Zustand des Ergriffenseins von einem letzten Anliegen«. <sup>37</sup> Ferner soll Religion »bestimmte religiöse Züge« enthalten. <sup>38</sup>

Kim interessiert nun, was diese »bestimmten religiösen Züge« sein und wieviele solcher nachgewiesen werden können. Zunächst interessiert ihn der theoretische, inhaltliche Hintergrund der verschiedenen Religiositäten, die er dann empirisch überprüft. Die verschiedenen Religiositäten nennt Kim »religiöse Haltung«, die durch spezifische Inhalte, Erlebens- und Verhaltensformen geprägt sei und sich dadurch von anderen Arten der Religiosität unterscheide. Bei der Analyse der Religiosität lag die Überzeugung Kims zugrunde, »daß die Religiosität ein komplexes Phänomen ist, wo eine bunte Wechselwirkung zwischen ›Persönlichkeit‹, ›Tradition‹, ›Gruppeneinflüssen‹, ›Motivation‹, ›Emotion‹, ›Situation‹, ›Transzendenz‹ ... usw. stattfindet. In bezug auf die Beziehung zwischen Persönlichkeit und Religiosität, um die es in dieser Arbeit in erster Linie geht, würde man sagen, daß der Einfluß sowohl von der Persönlichkeit auf die Religiosität als auch umgekehrt geht. Deshalb wird [...] versucht, die beiden Aspekte zu berücksichtigen, so weit es möglich ist.« <sup>39</sup>

Hinsichtlich der Persönlichkeitsdimensionen griff Kim auf bestehende und bewährte untersuchte Skalen zurück. Er wählte sie unter den Gesichtspunkten hoher methodischer Relevanz, breiter Anwendungsmöglichkeiten, geringer Überschneidungen sowie inhaltlicher und theoretischer Bezüge zu Religiositätsdimensionen. Es handelt sich um das Freiburger Persönlichkeits-Inventar (FPI), den Gießen-Test (GT) und den IPC-Fragebogen. <sup>40</sup> Die Persönlichkeitsskalen werden hier nicht näher erläutert, da die Entwicklung der Religiositäts-Dimensionen in diesem Beitrag im Vordergrund stehen.

Nach erfolgter theoretischer und empirischer Untersuchung versuchte Kim, die Konstrukte der Religiosität und die der Persönlichkeit in ein »nomologisches Netzwerk« einzubauen.

Da es Kim in m.E. bisher erstmaliger Differenziertheit gelungen ist, Religiosität derart in eine empirische Untersuchung einzubinden, sollen aus dem Fundus interessanter Ergebnisse zwei beispielhaft besonders er-

37 Vgl. P. Tillich, zit. nach: Becker, Religion, 32.

38 Vgl. ebd.

39 Vgl. Kim, Religiosität, 15.

40 Vgl. F. Fahrenberg et al., Das Freiburger Persönlichkeitsinventar (FPI); G. Krampen, IPC-Fragebogen zu Kontrollüberzeugungen; R. Kühn, Der Gießen-Test (GT), in: A.O. Jäger (Hg.), Diagnostica, Göttingen 1982, nach Kim, Religiosität.

wähnt werden, obwohl sie nur mittelbar zum Thema der Historie von Religiositätsskalen gehören.

*Ergebnis-Beispiel 1:* Bei der ›religiösen Gruppe‹ stehen die beiden Skalen Depressivität (DEPR) und Reaktive Aggression (REAG) mit der Skala Sinnfrage (SINN) in negativem Zusammenhang, während bei der ›nicht religiösen Gruppe‹ die Skalen Aggressivität (AGGR) und Reaktive Aggression (REAG) mit der Skala Sinnfrage in negativem Zusammenhang stehen. »Man könnte diese Ergebnisse so interpretieren, daß die ›religiöse Gruppe‹ bei einer ›Sinnfrustration‹ entweder mit ›gegen sich selbst gerichteter Aggression (DEPR)‹ oder mit einer ›reaktiven Aggression (REAG)‹ reagiert, während die ›nicht religiöse Gruppe‹ entweder mit einer ›gegen andere gerichteten Aggression (AGGR)‹ oder mit einer ›reaktiven Aggression (REAG)‹ reagiert. Das scheint dem allgemeinen Bild über die ›christliche Moral‹ gut zu passen: Man darf danach nicht aggressiv gegen andere sein. Bestenfalls ist Aggression als ›Verteidigung‹, also REAG, erlaubt. Ansonsten sollte man sich selbst »bezichtigen« und »leiden«, also »depressiv (DEPR)« sein. Da bei der ›nicht religiösen Gruppe‹ dieses christliche Gebot ihre [seine] Kraft verloren hat und demnach die ›Aggression‹ nach außen gerichtet werden kann, braucht man nicht selbst darunter zu leiden und wird nicht depressiv. Diese Interpretation könnte man auch umgekehrt anwenden: Mit zunehmender ›Sinnerfahrung‹ oder ›Sinnerfüllung‹ sinken nämlich bei der ›religiösen Gruppe‹ ›Depressivität (DEPR)‹ und ›Reaktive Aggressivität (REAG)‹, während sich bei der ›nicht religiösen Gruppe‹ ›Aggressivität‹ und ›Reaktive Aggressivität (REAG)‹ vermindern.«<sup>41</sup>

*Ergebnis-Beispiel 2:* Weiter fand Kim in seiner Untersuchung signifikante positive Korrelationen zwischen Depressivität und Religiöser Angst (RELA) (wiederum bezogen auf die religiöse Gruppe seiner Untersuchung); in abgeschwächter Form auch zwischen Depressivität und der Religiositätsskala SINN (Sinnfrage).<sup>42</sup>

Es scheint so zu sein, daß in religiösen Gruppen die Depressivität im Sinne der sozialen oder auch moralischen Erwünschtheit bzw. des Erlaubnisgebens Vorrang hat vor Aggressivität, die sich nach außen, also gegen andere Personen richtet.

Zum Thema *Depressivität und Religiosität* fand Dörr heraus, daß die religiöse Einstellung der depressivsten Probanden und Probandinnen, die einen mittleren Ausprägungsgrad an Religiosität aufweisen, extrinsisch orientiert sei; die Sehr-Religiösen dagegen am wenigsten depressiv seien und über eine intrinsisch religiöse Orientierung verfügen.<sup>43</sup>

41 Kim, Religiosität, 411f.

42 Vgl. ebd.

43 Vgl. A. Dörr, Depressivität und Religiosität, nach Huber, Dimensionen, 79.

## 6. Fazit – Plädoyer für eine differenzierte Religiositätsbetrachtung

Wie unschwer zu erkennen ist, hat Kim mit unglaublicher Akribie neue und sinnvolle Untersuchungswege eingeschlagen. Da Religiosität in vielfältiger Ausprägung vorkommt, sollten bei zukünftigen Untersuchungen über Zusammenhänge von Religiosität und einer oder mehrerer Variablen (etwa der Persönlichkeit) vorab die von Kim vorgeschlagenen und als signifikant ermittelten Religiositätsskalen zugrunde gelegt werden. Hierdurch könnte die Form und die Art und Weise der Religiosität, die in einer speziellen Stichprobe praktiziert wird, im Sinne der experimentellen Psychologie kontrolliert werden. Die unterschiedlichen, teilweise widersprüchlichen Ergebnisse, die weiter oben referiert wurden, könnten auf diesem Hintergrund besser begründet und erklärt werden.

Widersprüche namhafter Psychologen – bis hin zu Freud – könnten somit möglicherweise noch weiter entkräftet, zumindest relativiert werden. Nimmt man Freuds stärkste Argumente gegen »die Religion als Illusion«, die sich gegen die religiöse Erziehung der Kinder richte – »Wer sich einmal dazu gebracht hat, alle die Absurditäten, die die religiösen Lehren ihm zutragen, ohne Kritik hinzunehmen, um selbst die Widersprüche zwischen ihnen zu übersehen, dessen Denkschwäche braucht uns nicht arg zu verwundern«<sup>44</sup> – so könnten sich aktuelle Parallelen ergeben, wie auch im freikirchlichen Bereich Jugendliche oftmals mit aus dem Zusammenhang herausgerissenen einzelnen Bibelworten kritiklos abgespeist, statt daß sie mit fundierter, kritischer, dann auch tragender Argumentation konfrontiert und ausgestattet werden.

Die Beibehaltung eines globalen Religiositätskriteriums, ohne daß die Vielschichtigkeit der Religiosität beachtet wird, kann eine eingeschränkte Differenzierung der Stichprobe in den entsprechenden Untersuchungen und somit des Erkenntnisgewinns zur Folge haben.

Wünschenswert wäre die Entsprechung des Wissenschaftsniveaus auf religiöser und psychologischer »Alltagsebene«. Das ist viel einfacher, als es sich zunächst anhört. Es bedeutet im Sprachgebrauch »lediglich«, sich vielleicht anzugewöhnen »hat Bruder Sowieso gesagt« oder »Schwester X ist jener Meinung« statt die Vereinfachungsformel »wir sind uns doch im Grunde einig« zu benutzen, ohne daß geklärt wurde, worüber wir uns einig sind und was wir unter »einig« verstehen. Haben wir es je in der Gemeinde ausgesprochen, daß uns die elende Oberflächlichkeit so mancher Gemeindeveranstaltung oder überhaupt des Gemeindelebens irritiert (beispielsweise die permanente Kränkung der obligatorischen Dauer-Evangelisationsanpredigung, obwohl sich nur »Bekehrte« im Raum befinden und sie selber schon lange gläubig sind), daß es längst mal dran wäre, als Gemeinde »in die Tiefe« zu wachsen, statt dem stati-

---

44 O. Mannoni, Sigmund Freud, Monographie, Hamburg 1971, 147.

stischen Evangelisationsbegriff zu huldigen, der nun wirklich kein Leben mehr hervorbringt.<sup>45</sup>

Differenzierte Religiosität würde auch im Gemeindealltag keine globale Meinungsmache betreiben und stattdessen der Heterogenität der Meinungsvielfalt, die sowieso da ist, ob wir sie nun wahr- oder ernstnehmen wollen oder nicht, Raum geben.

Die Differenziertheit der Argumentation könnte im Gemeindealltag helfen, verständnisvoller miteinander umzugehen. Andersdenkende Gläubige müßten dann weder sofort »ummissioniert«, ignoriert, noch mit nichtssagender flacher und wenig mit dem Evangelium übereinstimmender Platitüde verletzt (und schließlich berechtigt in die Flucht geschlagen und oft für immer verprellt – siehe Jugendarbeit –) werden.

Schließlich hat differenzierte Religiosität als Gemeinde-Haltung oder -Einstellung Raum für Geschiedene und Depressive, die wir auch manchmal selber sind, Menschen mit psychischen Störungen, die ihre Krisenzeit nicht außerhalb der Gemeinde und ohne ihren Schutz verbringen müssen, bis sie wieder »ins Bild« passen,<sup>46</sup> Raum für Paare, die sich sowohl streiten als auch versöhnen können, ohne das langweilige und anstrengende Fassadenbild abgeben zu müssen. Die heile Familie muß nicht mehr heil sein, die Singles müssen nicht mehr so tun, als seien sie ohne Mutterschaft unglücklich und können sich endlich an ihrem Geld freuen, bei den Müttern entfällt der Zwang, immer glücklich sein zu müssen, andererseits sich für Glück – wenn es denn da ist – permanent entschuldigen zu müssen, Intellektuelle dürfen endlich kritisch sein, und es ist für ungewollt schwangere Paare nicht mehr leichter abzutreiben, statt sich innerhalb der Gemeinde als zukünftig alleinerziehende Mutter/Vater zu outen.

Die Reihe könnte noch beliebig lange und ausgiebig fortgesetzt werden. Das sei jedoch einer lebendigen und kreativen Hauskreisarbeit sowie den Gemeinde-Arbeitsgruppen überlassen. Differenzierte Religiosität bringt uns schließlich unfraglich direkt zum Ursprung des Evangeliums zurück und hält uns auch dort, weil wir endlich so sein können, wie wir sind, nicht wie normative Reglementierung es von uns zu fordern scheint.

## Bibliographie

Athmann, P.-J., Mission als Werbung, ZThG 3 (1998), 15-18

Becker, R.W., Religion in Zahlen, Heidelberg 1968

---

<sup>45</sup> Vgl. dazu die erfrischenden und aufklärenden Essays von K. Strübind, Kleine Gemeinden ganz groß, ZThG 4 (1999), 26-33; P.-J. Athmann, Mission als Werbung, ZThG 3 (1998), 15-18.

<sup>46</sup> Zur Kritik am Systemerhalt versus Beziehungserhalt vgl. auch Th. Niedballa, Der Baptismus als Familien-System ohne Beziehungen, ZThG 3 (1998), 30-52.

- Bucher, A. / Oser, E.*, Hauptströmungen in der Religionspsychologie, in: *Frey, D. / Hoyos, C.G. / Stahlberg, D.* (Hgg.), *Angewandte Psychologie*, München 1992
- Huber, S.*, *Dimensionen der Religiosität*, Bern 1996
- Kim, J.K.*, *Strukturelle Zusammenhänge zwischen Religiosität und Persönlichkeit*, Dissertation, Universität Bonn, 1988
- Mannoni, O.*, *Sigmund Freud*, Monographie, Hamburg 1971
- Niedballa, Th.*, *Der Baptismus als Familien-System ohne Beziehungen*, ZThG 3 (1998), 30-52
- Schmitz, E.* (Hg.), *Religionspsychologie. Eine Bestandsaufnahme des gegenwärtigen Forschungsstandes*, Göttingen 1992
- Strübind, K.*, *Kleine Gemeinden ganz groß*, ZThG 4 (1999), 26-33