

# Religionspsychologie und Theologie

Theologische Potenziale religionspsychologischer  
Forschungsmethoden und Befunde

Dissertation zur Erlangung des akademischen Grades eines Dr. phil.  
an der Fakultät für Geschichtswissenschaft, Philosophie und Theologie  
der Universität Bielefeld

vorgelegt von Dipl.-Psych. Dipl.-Theol. Constantin Klein,  
geb. am 12.01.1977 in Düsseldorf

Betreuer: Prof. Heinz Streib, Ph.D.

gedruckt auf alterungsbeständigem Papier

Bielefeld, den 26.03.2013

## *Meinen Eltern*

## Danksagung

Als ich mich nach drei Semestern Theologiestudium im Frühjahr 1998 dazu entschloss, zusätzlich auch das Studium der Psychologie aufzunehmen, war mein damaliges Empfinden, dadurch die Beschäftigung mit menschlichen Bedürfnissen, Hoffnungen, Sehnsüchten und Leidenschaften, die m. E. immer den Zugang zur Transzendenz eröffnen, vertiefen zu können. Unbewusst spannte ich somit die Psychologie (von der meine Vorstellungen damals eher wildromantisch als kenntnisreich waren und die ich deshalb für problemlos theologisch kompatibel hielt) gedanklich als Hilfswissenschaft für die Theologie ein. Als ich das Psychologiestudium dann zum Wintersemester 1998/1999 an der Universität Leipzig begonnen hatte, musste ich schnell realisieren, dass die von mir vorausgesetzte Kompatibilität meiner Studienfächer so einfach gar nicht gegeben war; zu unterschiedlich gestaltete sich das vorwiegend hermeneutische Arbeiten in der Theologie und die nahezu exklusiv quantitativ ausgerichtete Methodik, die im Rahmen meines Psychologiestudiums vermittelt wurde. Auch kam das Thema Religion im Psychologiestudium faktisch nicht vor (außer im Rahmen einer Sitzung zur mittelalterlichen Geschichte der Psychologie im 2. Semester, durch kurze Erwähnung des Experiments "From Jerusalem to Jericho" von C. Daniel Batson in der Vorlesung Sozialpsychologie im 4. Semester und im Zuge eines Referats im Oberseminar für Klinische Psychologie im 8. Semester; dieses letzte Mal aber auch nur, weil einer der beiden Dozenten zu Ressourcen gegen psychischen Belastung in der Palliativpflege promovierte und selbst sehr religiös war). Die Psychologie schien ansonsten an Religion gar nicht interessiert zu sein.

Die Verstörung über die Andersartigkeit meiner Studienfächer wandelte sich je länger, je mehr aber in Faszination und provozierte neue Fragen: Warum arbeiten die beiden Fächer so, wie sie arbeiten? Von welchen Voraussetzungen, welcher (expliziten oder impliziten) Epistemologie gehen sie aus? Und v. a.: Gibt es doch Überschneidungsbereiche, und wenn ja, wo? (Inzwischen hatte ich eingesehen, dass die Psychologie so einfach als Hilfswissenschaft der Theologie nicht taugt und für eine derartige Reduktion auch viel zu reichhaltig und zu schade ist). Ich begab mich auf die Suche nach einer konstruktiven Verbindung beider Fächer und damit, auch wenn ich das damals noch nicht so klar vor Augen hatte, auf meine ganz persönliche Suche nach Religionspsychologie.

Anfangs entdeckte ich in Bibliothekskatalogen, dass es vereinzelt Bücher mit diesem Titel gab, kaufte mir einige und begann, mich in die Materie einzulesen. Da in diesen Büchern immer wieder auf die englischsprachige religionspsychologische Fachliteratur hingewiesen wurde, bestellte ich mir schließlich David Wulffs voluminöse "Psychology of Religion" und bekenne, nicht ohne Stolz, dass ich sie tatsächlich von der ersten bis zur letzten Seite gelesen habe. Spätestens damit war mein religionspsychologisches Interesse entfacht, ich wollte mich nun selbst aktiv in dieses Fach, das so spannend und reichhaltig, zumindest in Deutschland jedoch auch so gänzlich unbekannt erschien, einbringen. Zu meinem Glück fand ich relativ schnell Dozenten, die dieses Interesse unterstützten, und so schrieb ich meine psychologische Diplomarbeit über Religionspsychologie, machte religionspsychologisch anschlussfähige Themen (paulinische Anthropologie, Religion als Gegenstand der Fundamentaltheologie, das Verhältnis von Seelsorge und Psychotherapie) auch zu Schwerpunkten meines kirchlichen Examens und begann danach, als Religionspsychologe wissenschaftlich zu arbeiten.

Allerdings musste ich relativ schnell auch die Schattenseiten einer fehlenden wissenschaftlichen Infrastruktur für Religionspsychologie, wenigstens in Deutschland, erkennen – erst meine dritte Stelle bot mir die Gelegenheit, Religionspsychologie nicht nur als persönliches Interesse über die sonstigen dienstlichen Tätigkeiten hinaus, sondern wirklich als Forschungsschwerpunkt zu betreiben. Erst in diesem Rahmen ist dann auch die vorliegende Doktorarbeit unter Verwendung verschiedener religionspsychologischer Veröffentlichungen entstanden, die mir nun die Gelegenheit gibt, mein heutiges Verständnis von den Potenzialen, die speziell die Religionspsychologie für die Theologie aufweist, darzulegen.

Damit bin ich an dem Punkt angelangt, an dem es denjenigen zu danken gilt, die die Entstehung dieser Arbeit auf unterschiedliche Weise unterstützt haben. An erster Stelle möchte ich meinem Betreuer, Herrn Prof. Dr. Heinz Streib, sehr herzlich danken – für die Aufnahme in seine Arbeitsgruppe und die damit verbundene Möglichkeit zu umfassender und spannender religionspsychologischer Forschung im Team, für das freundliche Arbeitsverhältnis und die enge Kooperation bei verschiedenen Publikationen, von denen zwei anteilig in diese Doktorarbeit eingegangen sind, und für die Freiräume, die er mir immer wieder zugestanden hat, um meine Dissertation abschließen zu können.

Sodann möchte ich mich bei Herrn Prof. Dr. Dr. Heinrich Schäfer dafür bedanken, dass er sich als Gutachter für meine Dissertation zur Verfügung gestellt hat, für die regelmäßigen Einladungen in sein Doktorandenkolloquium, wodurch mir die Möglichkeit gegeben war, meine Arbeit anteilig auch im systematisch-theologischen und religionssoziologischen Kontext vorzustellen, und für den damit verbundenen regen Austausch.

Zu danken habe ich weiterhin Frau Prof. Dr. Cornelia Albani und Herrn Prof. Dr. Stefan Huber, mit denen ich gemeinsam weitere Arbeiten, auf denen diese Dissertationsschrift aufbaut, verfasst habe, für die konstruktive Zusammenarbeit und für ihre bereitwillige Bestätigung meiner Autorenschaft bei den beiden entsprechenden Veröffentlichungen.

Herrn Prof. Dr. Dr. Thomas Witulski und der Abteilungskommission für Theologie an der Universität Bielefeld danke ich für die freundliche Befürwortung meines Antrags zur Zulassung einer Dissertation unter Verwendung bereits publizierter Arbeiten, den Kolleginnen und Kollegen in der Abteilung für ihr wohlwollendes Interesse am Fortgang meiner Arbeit und insbesondere den übrigen Mittelbauvertreterinnen und -vertretern für die allzeit spürbare Solidarität. Stellvertretend für alle anderen möchte ich hierfür Frau Dr. Barbara Keller namentlich erwähnen. Antje Halimi hatte neben ihren eigenen Verpflichtungen im Sekretariat der Abteilung für Theologie stets ein offenes Ohr, um bei allen dienstlichen und privaten Herausforderungen mit Rat und Tat zur Seite zu stehen.

Den wissenschaftlichen Hilfskräften an der Professur für Religionspädagogik, Frau Ramona Bullik, Herrn Sven Luhmann und Herrn Uwe Drexelius, danke ich für ihre vielfache Unterstützung bei der Bewältigung lästiger Dienstaufgaben, wodurch mir mehr Zeit für die substanzielle Arbeit blieb, sowie für die heitere und entspannte Arbeitsatmosphäre. Den Teilnehmerinnen und Teilnehmern des Forschungsseminars "Todesvorstellungen Jugendlicher" danke ich für die rege Beteiligung bei der Durchführung der Interviews mit den Jugendlichen und jungen Erwachsenen, auf denen die empirische Studie in Kapitel 4 dieser Arbeit fußt.

Das Interesse an religiösen Fragestellungen verdanke ich meinen Eltern, Joachim und Renate Klein, die mir als Religionspädagogen beider Konfessionen und engagierte Ehrenamtliche in beiden Kirchen in ökumenischer Weite den reflexiven Umgang mit religiösen Überzeugungen ebenso wie eine lebendige spirituelle Praxis

von Kindesbeinen an authentisch vermittelt haben. Für die Einsicht, dass sich Rationalität und Religiosität keineswegs ausschließen müssen, sondern gegenseitig stimulieren können, bin ich ihnen sehr dankbar und widme beiden diese Doktorarbeit. Um denken, argumentieren und – bisweilen heftig – streiten zu lernen, gibt es wohl kein besseres Training als zwei scharfsinnige Brüder, mit denen man stundenlang diskutieren kann – um dann schlagartig und mit kathartischem Effekt zur Evaluation der jüngsten Geschehnisse im nationalen und internationalen Fußball überzuwechseln.

Dass diese Arbeit schlussendlich fertig geworden ist, habe ich keinem anderen Menschen mehr zu danken als meiner Frau Judith, die mir immer wieder trotz eigener beruflicher Verpflichtungen nach Kräften den Rücken freizuhalten versucht hat; zuletzt in der Endphase der Dissertation, obwohl unser zweiter Sohn Jonathan gerade erst frisch zur Welt gekommen war. Ohne ihre Fürsorge, ihre Anteilnahme und ihre Nachsicht wäre die Arbeit niemals entstanden (Liebe Judith: Daumen – Hand – Zeigefinger – Du weißt schon...).

Von niemand anderem habe ich mich lieber von der Arbeit abhalten lassen als von meinen beiden Söhnen Gabriel und Jonathan – jeder Augenblick war es wert; die Momente, in denen ich mich während des schleppenden Fortgangs der Dissertation von ihrer Unbekümmertheit und ihrem Lachen anstecken lassen konnte, sind die mir kostbarsten in dieser Zeit gewesen.

Bielefeld, im Januar 2013

Constantin Klein

# Inhaltsverzeichnis

Verzeichnis der Abbildungen und Tabellen	11
Zusammenfassung der Dissertationsschrift	12
<b>1 Einleitung</b>	<b>14</b>
1.1 Theologie – eine Erfahrungswissenschaft?	14
1.2 Hermeneutik oder Empirie?	16
1.3 Empirische Forschung in der Theologie	19
1.4 Die Notwendigkeit einer fundierteren Empirie	27
1.5 Religionspsychologie (und Religionssoziologie) als empirisch arbeitende Bezugswissenschaften	34
1.6 Theologische Potenziale der Religionspsychologie – zum Aufbau dieser Arbeit	41
<b>2 Religionspsychologie im deutschsprachigen Raum</b>	<b>44</b>
2.1 Religionspsychologie einst und jetzt	44
2.2 Religionspsychologische Themen und Forschungsfelder	53
2.2.1 Psychoanalyse der Religiosität	53
2.2.2 Entwicklungspsychologie und die Entwicklung religiöser Kognitionen	55
2.2.3 Konversion und Dekonversion im Kontext neureligiöser und fundamentalistischer Gemeinschaften	56
2.2.4 Religiosität, Vorurteilsneigung und Xenophobie	57
2.2.5 Religiosität und Gesundheit	58
2.2.6 Methoden und Messinstrumente	60
2.3 Das theologische Potenzial der Religionspsychologie	61
<b>3 Glaube oder gute Werke? "Theologische Sedimente" der konfessionellen Rechtfertigungslehren in Abhängigkeit von Zentralität, Inhalten und sozialem Kontext persönlicher religiöser Konstruktsysteme</b>	<b>65</b>
3.1 Zur Anwendung empirisch-sozialwissenschaftlicher Forschungsmethoden auf Themenfelder der Systematischen Theologie	65

3.2	Die Wirkmacht religiöser und anthropologischer Ideen – Zur Untersuchung "theologischer Sedimente" in Theologie und Sozialwissenschaften _____	71
3.3	Die Grundstruktur des Religiositäts-Struktur-Tests (R-S-T) _____	75
3.4	Die Herausbildung der konfessionellen Lehren von der Rechtfertigung des Sünders im Verlauf der Kirchen- und Dogmengeschichte _____	76
3.5	Methodik der empirischen Studie zur Bedeutung von Glaube und guten Werken _____	80
3.6	Resultate _____	85
3.7	Diskussion der Ergebnisse _____	89
3.8	Schlussfolgerungen aus der Perspektive empirisch- sozialwissenschaftlicher Religionsforschung _____	92
3.9	Ausblick: Zur theologischen Relevanz der empirischen Ergebnisse _____	93
3.9.1	Die Bedeutung von fides qua und fides quae _____	93
3.9.2	Die konfessionsinterne Plausibilität des Rechtfertigungs- verständnisses und ihre Bedeutung für Kirchenleitung und Ekklesiologie _____	95
3.9.3	Ökumenische Eintracht? Die Ähnlichkeit der Profile von Protestanten und Katholiken _____	98
3.9.4	Abschließende Bemerkung _____	99
<b>4</b>	<b>Todesvorstellungen von Jugendlichen und jungen Erwachsenen und ihre Entwicklung _____</b>	<b>100</b>
4.1	Vorliegende empirische Untersuchungen _____	100
4.1.1	Nicht wie die Kinder? Studien zur Entwicklung von Todeskonzepten _____	100
4.1.2	Studien zu Todesvorstellungen und zur Religion Jugendlicher _____	103
4.2	Das Design der hier vorgestellten Untersuchung _____	106
4.3	Quantitative Ergebnisse im Überblick: Clusterbildung und Beziehungen zu Alter und Faith Development Score _____	109
4.3.1	Clusterbildung _____	109
4.3.2	Beziehungen zwischen Clusterzugehörigkeit, Alter und Faith-Development-Score _____	114

4.4	Qualitative Ergebnisse: Fallstudien _____	116
4.4.1	"dass man in ´ne Stadt kommt, dann da vielleicht weiter lebt" – Gustav _____	117
4.4.2	"Es gibt mir schon irgendwie Halt, dass ich eben weiß, dass ich nach meinem Tod irgendwie nicht direkt weg bin sozusagen" – Leander _____	119
4.4.3	"Mir tut jeder Atheist leid. Weil – für den ist alles vorbei" – Lisa _____	122
4.4.4	"Wenn ich sterbe, dann bin ich auch wirklich tot und bleibe auch tot" – Carla _____	125
4.4.5	"Ich glaube nicht, dass irgendwas Übermenschliches danach noch auf mich wartet" – Jonathan _____	128
4.4.6	"Eigentlich würd´ ich ja sagen, wenn wir sterben, sind wir weg" – Britt _____	131
4.5	Zusammenfassung und Diskussion der Ergebnisse _____	133
4.6	Ausblick: Zur religionspädagogischen Relevanz der empirischen Ergebnisse _____	138
<b>5</b>	<b>Die Bedeutung der Religiosität für die psychische Befindlichkeit: Mögliche Erklärungsansätze, allgemeines Wirkmodell, theologische Konsequenzen _____</b>	<b>141</b>
5.1	Zur wissenschaftlichen Erforschung des Verhältnisses von Religiosität und Gesundheit unter besonderer Berücksichtigung der (Religions-)Psychologie _____	141
5.2	Konzeptionelle und methodische Aspekte der psychologischen Erforschung des Verhältnisses von Religiosität und psychischer Gesundheit _____	144
5.3	Übersicht über Befunde zur gesundheitlichen Bedeutung der Religiosität _____	149
5.3.1	Substanzkonsum und -missbrauch _____	150
5.3.2	Schizophrenie, schizotype, wahnhaftige und schizoaffektive Störungen _____	154
5.3.3	Affektive Störungen _____	159
5.3.4	Angstsymptome und Angststörungen _____	162
5.3.5	Zwangsstörungen _____	164
5.3.6	Zusammenfassung der Forschungsbefunde _____	165

5.4	Theoretische Erklärungsansätze zum Verständnis salutogener und pathogener Effekte von Religiosität _____	166
5.4.1	Theorie der sozialen Unterstützung/der Kohäsion _____	167
5.4.2	Theorie der positiven Gefühle/des Selbstwerts _____	168
5.4.3	Theorie der kognitiven Orientierung/der Kohärenz _____	169
5.4.4	Theorie der alternativen Werte _____	171
5.4.5	Theorie der Verhaltensregulierung _____	172
5.4.6	Theorie des religiösen Coping _____	173
5.5	Allgemeines integratives Wirkmodell _____	175
5.5.1	Anforderungen an ein integratives Wirkmodell zur Erklärung saluto- und pathogener Effekte von Religiosität _____	175
5.5.2	Religiosität im Diathese-Stress-Modell _____	178
5.5.3	Die grundlegende Bedeutung der Zentralität der Religiosität _____	180
5.5.4	Rückkopplungen – die Bedeutung der psychischen Gesundheit für die Religiosität _____	182
5.6	Das integrative Wirkmodell als heuristischer Rahmen für zukünftige empirische Forschung zum Verhältnis von Religiosität und psychischer Gesundheit _____	183
5.7	Ausblick: Zur theologischen Relevanz der empirischen Erforschung des Verhältnisses zwischen Religiosität und psychischer Gesundheit _____	184
5.7.1	Psychologische Krankheitskonzepte als hermeneutischer Schlüssel zu den Heilungen Jesu? – Das Proprium des Verständnisses der Heilungsberichte _____	185
5.7.2	Systematische Klärungen: Das theologische Potenzial einer "gesunden" Religiosität _____	189
5.7.3	Konsequenzen für die Seelsorge _____	193
<b>6</b>	<b>Der theologische Ertrag der Religionspsychologie _____</b>	<b>202</b>
	Literaturverzeichnis _____	205
	Anhang _____	276

# Verzeichnis der Abbildungen und Tabellen

## Abbildungsverzeichnis

Abb. 1	Operationalisierung möglicher Positionierungen hinsichtlich der Bedeutung von Glaube und guten Werken _____	82
Abb. 2	Interaktion zwischen der Konfessionszugehörigkeit und der Zentralität der Religiosität _____	88
Abb. 3	Verteilung der Jugendlichen nach Alter und Faith-Development-Score sowie nach ihrer Zugehörigkeit zu einem Todesvorstellungscluster _____	115
Abb. 4	Theoretisches Modell zu Wirkweisen von Religiosität auf die psychische Gesundheit _____	179

## Tabellenverzeichnis

Tab. 1	Mittelwertunterschiede zwischen Katholiken und Protestanten _____	86
Tab. 2	Ergebnisse der univariaten Varianzanalyse _____	87
Tab. 3	Interaktion zwischen der Konfessionszugehörigkeit und der Zentralität der Religiosität _____	89
Tab. 4	Mittelwertdifferenzen in den Gottesvorstellungen von Jugendlichen verschiedener religiöser Stile _____	109
Tab. 5	Prozentuales Vorliegen der Kategorien innerhalb eines Clusters und relative Bedeutung der Kategorien _____	113
Tab. 6	Gottesvorstellungen von Leander im Vergleich mit den Gottesvorstellungen der Jugendlichen des Gesamtsamples, unterteilt nach religiöser Stilpräferenz _____	121
Tab. 7	Gottesvorstellungen von Lisa im Vergleich mit den Gottesvorstellungen der Jugendlichen des Gesamtsamples, unterteilt nach religiöser Stilpräferenz _____	124
Tab. 8	Gottesvorstellungen von Carla im Vergleich mit den Gottesvorstellungen der Jugendlichen des Gesamtsamples, unterteilt nach religiöser Stilpräferenz _____	127
Tab. 9	Gottesvorstellungen von Jonathan im Vergleich mit den Gottesvorstellungen der Jugendlichen des Gesamtsamples, unterteilt nach religiöser Stilpräferenz _____	130
Tab. 10	Gottesvorstellungen von Britt im Vergleich mit den Gottesvorstellungen der Jugendlichen des Gesamtsamples, unterteilt nach religiöser Stilpräferenz _____	133

## Zusammenfassung der Dissertationsschrift

Wissenschaftliches Arbeiten in der Theologie bewegt sich immer zwischen zwei Polen: Die Grundlage bildet die christliche, speziell die biblische Überlieferung. Zugleich soll jedoch auch immer wieder neu aufgezeigt werden, welche Relevanz diese Überlieferung für das Selbstverständnis und die Lebenspraxis heutiger Menschen besitzt. Um gegenwärtiges Selbstverständnis und heutige Lebenspraxis aber überhaupt theologisch reflektieren zu können, ist die Theologie dauerhaft dazu herausgefordert, diese zunächst einmal zu identifizieren und die religiösen und dezidiert christlichen Dimensionen darin wahrzunehmen. Das impliziert jedoch eine wissenschaftliche Auseinandersetzung mit der Gesellschaft und mit den Menschen, die ihr zugehören. Theologie als Selbstreflexion der christlichen Religion hat sich dabei insbesondere mit heutigen Glaubensphänomenen auseinanderzusetzen, damit, auf welche Weise Menschen heute ihre Religiosität gestalten und leben. Die Auseinandersetzung mit dem gesellschaftlichen Kontext des heutigen Christentums und mit religiösem Erleben und Verhalten erfordert aber – soll sie nicht auf der Stufe reiner Heuristiken verbleiben – notwendiger Weise eine systematische Erforschung, und das heißt methodologisch: eine empirische Herangehensweise, wobei hier Empirie im engeren Wortsinn als der Methodenkanon der empirisch forschenden Sozial- und Humanwissenschaften ("Erfahrungswissenschaften") zu verstehen ist (vgl. Kapitel 1).

Solche Forschung wurde und wird natürlich durchaus schon realisiert, namentlich in Religionssoziologie und Religionspsychologie. Auch wenn beide Disziplinen personell durchaus auch durch Theologen betrieben werden, ist ihr Fokus jedoch zumeist kein primär theologischer, weil letzterem immer die spezifisch christliche Perspektive zu eigen ist. Aus der Einsicht, dass Theologie intentionsgemäß nur möglich ist, wenn sie die Notwendigkeit empirischer Forschung anerkennt und in der Konsequenz eigene empirische Studien realisiert, wurden nach einer fast gänzlich "empiriefreien" Phase im Gefolge der Konzentration auf die "Verkündigung des Wortes Gottes" im Rahmen des dialektisch-theologischen Paradigmas seit den 1970er Jahren wieder vermehrt empirische Bemühungen in der Theologie unternommen. Das ist erfreulich und anerkennenswert; allerdings gestalten sich die empirisch-theologischen Bemühungen insgesamt doch eher sparsam, zumal aus Sicht etablierter empirischer Wissenschaften wie Soziologie und Psychologie die Metho-

denstandards der empirischen Theologien oft als schwach bis unzureichend bezeichnet werden müssen. Leider wird dadurch häufig die Möglichkeit echter kollegialer Anerkennung durch andere Empiriker von vorneherein erschwert, wenn nicht unmöglich gemacht.

Zielführender wäre es für eine die Empirie ernst nehmende Theologie stattdessen, zunächst einmal viel stärker den Schulterschluss zu den etablierteren empirischen Fächern, die sich mit religiösem Erleben und Verhalten beschäftigen, zu suchen, mithin zu den schon genannten Subdisziplinen der Religionssoziologie und -psychologie, und deren Methodenkenntnisse und diejenigen Befunde, die für die Theologie von eigenem Interesse sind, gründlich aufzunehmen. Aufzuweisen, dass religionspsychologische (und -soziologische) Methoden und Befunde große Potenziale für die Theologie als Ganzes besitzen, ist das Anliegen der Dissertationsschrift.

Zu diesem Zweck wird zunächst ein Überblick über die religionspsychologische Forschungslandschaft im deutschsprachigen Raum gegeben (Kapitel 2). Anschließend werden in drei weiteren Kapiteln Beispiele für eine fruchtbare Anwendung religionspsychologischer und -soziologischer Theorien und Methoden auf theologisch interessierende Themenstellungen gegeben. Zunächst wird anhand einer quantitativ-empirischen Studie zu Gemeinsamkeiten und Unterschieden im Rechtfertigungsverständnis heutiger Protestanten und Katholiken die Relevanz religionspsychologisch und -soziologisch orientierter Forschung für die Systematische Theologie aufgezeigt (Kapitel 3). Die beiden folgenden Kapitel befassen sich sodann mit den praktisch-theologischen Fachgebieten der Religionspädagogik und der Seelsorge. Die religionspädagogischen Potenziale religionspsychologisch fundierter Forschung demonstriert eine quantitative und qualitative empirische Methoden miteinander verbindende Studie zu Entwicklung und Verbreitung von Todesvorstellungen Jugendlicher und junger Erwachsener (Kapitel 4). Potenziale für die Seelsorge werden sodann auf der Grundlage eines Kapitels exemplifiziert, in dem die breiten empirischen Befunde der internationalen Forschung zum Verhältnis von Religiosität und psychischer Gesundheit gesichtet und systematisch in einem integrativem Wirkmodell zusammengefasst werden (Kapitel 5). Ein kurzes Fazit zum Ertrag, den religionspsychologische Methoden und Befunde für die Theologie zu bieten im Stande sind (Kapitel 6), beschließt die Arbeit.

# 1 Einleitung

## 1.1 Theologie – eine Erfahrungswissenschaft?<sup>1</sup>

Erfahrung ist seit den 1970er Jahren als wesentliches Thema der Theologie wiederentdeckt worden. Besonders augenfällig ist das der Fall in der Bestimmung des zentralen Gegenstands der Theologie als einer "Erfahrung mit der Erfahrung" Eberhard Jüngels (1972, S. 8; 1977, S. XIII) und Gerhard Ebelings (1975, S. 22, im fast identischen Wortlaut: "Erfahrung mit der profanen Erfahrung"). Seither hat es umfangreiche theologische Bemühungen gegeben, Form(en) und Spezifika christlicher Erfahrung und ihre wissenschaftliche Reflexion im Rahmen der Theologie zu explizieren, beispielsweise durch Oswald Bayer (1986), Eilert Herms (1992b), Doris Hiller (1999), Matthias Zeindler (2001), Michael Roth, (2002), und andere (vgl. Redeker, 2011). In Herms' früher Skizze über die wissenschaftliche Aufgabe der Theologie wird der Erfahrungsbezug zum Programm: "Theologie – eine Erfahrungswissenschaft" (Herms, 1978).

Es ist nicht das Ziel dieser Dissertation, die genannten und andere theologische Entwürfe von Theologie als Erfahrungswissenschaft im Detail vergleichend zu diskutieren.<sup>2</sup> Es soll hier auch nicht um eine grundlegende wissenschaftstheoretische Auseinandersetzung mit dem der Theologie eigenen Zugang zu Erfahrung gehen und den Spezifika, durch die er sich charakteristisch von anderen Erfahrungswissenschaften unterscheidet. Stattdessen will sich diese Arbeit mit den methodologischen Implikationen einer sich – zumindest in Teilen – selbst als Erfahrungswissenschaft verstehenden Theologie auseinandersetzen, konkret mit der mit einem erfahrungswissenschaftlichen Ansatz verbundenen *Notwendigkeit zu*

---

<sup>1</sup> Die Überschrift dieses Abschnitts ist dem Titel von Eilert Herms' (1978) Entwurf zur Systematischen Theologie entnommen, den Redeker (2011, S. 191) kürzlich aufgegriffen hat. Gegenüber der Formulierung als Aussage bei Herms und Redeker wird die Überschrift hier jedoch bewusst zur Frage umformuliert, um sie als Problemanzeige kenntlich zu machen.

<sup>2</sup> In Teilen leistet dies die Arbeit von Redeker (2011), insofern ihre Auseinandersetzung mit dem Verhältnis von Theologie und Ästhetik notwendiger Weise eine Beschäftigung mit der Rolle von Erfahrung in verschiedenen theologischen Entwürfen miteinschließt.

*empirischer Forschung*.<sup>3</sup> Dabei wird relativ schnell deutlich werden, dass hinsichtlich des Verständnisses und der kompetenten Anwendung von Empirie innerhalb der Theologie Missstände bestehen, die durch die Theologie allein in naher Zukunft kaum zu beheben sein dürften. Aus diesem Grund soll an den Anfang dieser Dissertationsschrift eine These gestellt werden, die bewusst ambivalent formuliert ist und der nachzugehen das Ziel und die gemeinsame Linie der für diese Doktorarbeit zu einer Monographie zusammengestellten Publikationen ist:

*Die Theologie ist (k)eine Erfahrungswissenschaft.*

Dabei ist noch einmal ausdrücklich zu betonen, dass Erfahrungswissenschaft hier im Sinne von empirisch forschender wissenschaftlicher Disziplin zu verstehen ist. In diesem Sinne drückt die obige These zugleich eine Einschränkung, eine Forderung wie auch eine Kritik aus:

- 1) *Einschränkung*: Theologie ist ihrem Wesen nach zumindest primär *keine* empirische Erfahrungswissenschaft.
- 2) *Forderung*: Theologie ist primär keine empirische Erfahrungswissenschaft, allerdings müsste sie dies, um ihrem Selbstverständnis in Gänze gerecht zu werden, viel mehr zu sein versuchen.

---

<sup>3</sup> In Teilen der Theologie mag man davon ausgehen, dass mit einem Selbstverständnis als Erfahrungswissenschaft nicht gleich zwangsläufig auch der Einsatz empirischer Methoden verbunden sein muss. Allerdings bezieht sich der Begriff der Erfahrungswissenschaft zuerst und gemeinhin auf die Wissenschaften, deren Erkenntnisse methodisch durch direkte Beobachtung – und damit eben Empirie – gewonnen werden, also die Natur- und die Sozialwissenschaften (im weiten Wortsinn), unter die dann u. a. auch die Psychologie zu subsumieren ist. Weniger klar ist das für Wissenschaften, in denen primär hermeneutisch gearbeitet wird (Kulturwissenschaften); dezidiert nicht-empirisch arbeiten insbesondere die (fast) ausschließlich deduktiv vorgehenden formalen Wissenschaften (v. a. Philosophie und Mathematik). Die Theologie wird meistens eher den zuletzt genannten Gruppen zugeordnet; Konzeptionen von Theologie als Erfahrungswissenschaft verweisen deshalb auf einen auch innerhalb der Theologie erforderlichen Empiriebezug (wiewohl das dann häufig, paradigmatisch schon in der zitierten Arbeit Herms', gerade in Abgrenzung gegenüber den Axiomen, Kategorien und Methoden anderer Erfahrungswissenschaften geschieht). Wie dem auch sei – begründungsbedürftig ist jedenfalls nicht die Annahme, dass eine Erfahrungswissenschaft empirische Methoden verwendet, sondern allenfalls die, dass sie dies, wenn es sich um die Theologie im Speziellen handelt, nicht zu tun habe.

- 3) *Kritik*: Teilweise versucht die Theologie gegenwärtig bereits, empirische Erfahrungswissenschaft zu sein, jedoch gelingt ihr das (bisher) nicht überzeugend.

In den folgenden drei Abschnitten 1.2 bis 1.4 soll diesen drei Postulaten weiter nachgegangen werden. Unter 1.2 wird die Berechtigung von Empirie in der Theologie angesichts ihrer grundlegend geisteswissenschaftlich-hermeneutischen Ausrichtung diskutiert, unter 1.3 Versuche eines *auch* empirischen Arbeitens in der Theologie vorgestellt, unter 1.4 allerdings dann Kritik an den bisherigen, methodisch häufig unzureichenden Versuchen empirischen Forschens innerhalb der Theologie unterbreitet. Unter 1.5 wird als Strategie zur Bewältigung dieses Dilemmas eine stärkere Vernetzung mit denjenigen Fächern der Religionsforschung, die vorwiegend und kompetent empirisch arbeiten, namentlich Religionssoziologie und Religionspsychologie, empfohlen. Im Rahmen der vorliegenden Arbeit soll v. a. die Fruchtbarkeit einer stärkeren Orientierung an der Religionspsychologie aufgezeigt werden. Dazu bietet der Abschnitt 1.6 einen kurzen Überblick über den weiteren Aufbau der Dissertationsschrift.

## 1.2. Hermeneutik oder Empirie?<sup>4</sup>

Zunächst gilt es, der oben unter 1) festgehaltenen Einschränkung der These von der Theologie als Erfahrungswissenschaft nachzugehen. Dort war festgestellt worden, dass die Theologie ihrem Wesen nach zunächst einmal *keine* Erfahrungswissenschaft ist. Besieht man sich die in den verschiedenen theologischen Fächern gebräuchlichen Methoden,<sup>5</sup> so sind diese vielfach nicht im engeren Wortsinn

---

<sup>4</sup> Es ist wichtig, zu betonen, dass Hermeneutik Empirie zur Verstehenshilfe mittels Induktion durchaus einschließen kann bzw. Empirie sich im Zuge der Interpretation erhobenen Datenmaterials umgekehrt bewusst hermeneutischer Techniken bedienen kann, um dem Eindruck zu wehren, es handle sich bei Hermeneutik und Empirie um sich gegenseitig ausschließende methodische Vorgehensweisen. Entscheidend ist hier, dass theologische Hermeneutik, wie noch zu zeigen sein wird, weitgehend *ohne eigenes empirisches Arbeiten* erfolgt.

<sup>5</sup> Vgl. zu den Methoden der verschiedenen theologischen Disziplinen sowie ihrer gegenseitigen Verschränkung die kurze Charakterisierung im Rahmen meiner vergleichenden Darstellung der verschiedenen mit Religion befassten Wissenschaftszweige in Klein (2008) sowie ausführlich Stock (2005). Dass der im Rahmen dieses Abschnitts gegebene kurze Überblick nicht alle spezifischen Methoden

empirisch: In den Bibelwissenschaften, aber auch in der Kirchengeschichte sind Texte die wesentliche Arbeitsgrundlage, deren Entstehungszusammenhänge und theologische Intentionen hermeneutisch zu erschließen sind. Für das Verstehen von Texten ist als Grundlage die Hermeneutik, in Verbindung mit historisch-kritischen textwissenschaftlichen Methoden, zweifellos der zuallererst angemessene Zugang. Allerdings lässt sich schon hier feststellen, dass das Verstehen der Texte sich mitunter auch durch Erträge anderer Wissenschaften, z. B. der biblischen Archäologie, verändert (wenn etwa deutlich wird, wie zögerlich sich der JHWH-Monotheismus tatsächlich in Israel durchgesetzt hat; vgl. Vieweger, 2003). Zur Hermeneutik der theologischen Grundlagentexte kommen also zwangsläufig ergänzende wissenschaftliche Perspektiven und zugehörige Methoden hinzu.

Im Bereich der Systematischen Theologie wird ganz überwiegend deduktiv, auf Grundlage der biblischen Überlieferung, der Lehrzeugnisse der Kirche und der ihnen zugrundeliegenden und nachfolgenden Argumentationen gearbeitet, wofür zunächst einmal keine empirische Methodik notwendig erscheint. Das Ziel der Systematik ist dabei allerdings, den christlichen Glauben in der Gegenwart plausibel zu erklären (Dogmatik) und auf der Basis dieses Glaubens Verhaltensmaximen für den Umgang mit den Herausforderungen des Lebens bereitzustellen (Ethik). Dadurch entsteht aber die Notwendigkeit, sich zugleich auch über die Welt klar zu werden, in die hinein die Explikation des Glaubens erfolgt und für die die ethischen Maßstäbe Gültigkeit besitzen sollen. Systematische Theologie muss also immer auch die Gegenwart, in der sich der christliche Glaube behaupten soll, in den Blick nehmen. Meist geschieht das durch Rezeption philosophischer und anderer geistes- und kulturwissenschaftlicher Literatur, die dann im Rahmen einer Hermeneutik der Gegenwart herangezogen wird,<sup>6</sup> mitunter aber auch im Rekurs auf sozialwissenschaftliche Konzepte, z. B. die "Risikogesellschaft" Ulrich Becks (1986) oder die "Erlebnisgesellschaft" Gerhard Schulzes (1992) (so z. B. im dogmatischen Entwurf Wilfried Härles, 2000). Eigene empirische Arbeiten zur Erschließung der gegenwärtigen Lebenswelt sind

---

der theologischen Fächer im Detail darstellen kann, versteht sich von selbst. Im hiesigen Zusammenhang genügt es jedoch, sich auf die Grundlinien zu konzentrieren.

<sup>6</sup> Dass Kulturphänomene auch ganz unmittelbar selbst zum Analysegegenstand Systematischer Theologie werden könnten, hatte der junge Tillich (1919) bereits herausgestellt. Heute erfolgt kulturhermeneutische Reflexion in diesem Sinne allerdings zumeist eher in der Praktischen Theologie (s. u.; vgl. aber z. B. auch Petzold, 2005).

hingegen im Bereich der Systematischen Theologie höchst ungewöhnlich, wenn auch nicht unmöglich (vgl. z. B. Schäfer, 2004, mit Bezugnahme auf eigene empirische Arbeiten).

Noch einmal deutlicher stellt sich die Herausforderung, sich mit aktuellen Bedürfnissen und Orientierungen der Menschen auseinanderzusetzen, für die theologische Subdisziplin der Praktischen Theologie, deren Aufgabe es ist,

"die Realität des christlich-religiösen Lebens zu vermitteln mit den biblischen und systematischen Glaubenseinsichten. [...] Es geht in der PT [Praktischen Theologie; C, K.] um die Aufgabe einer wirklichen *Vermittlung*, nicht um die deduktive Ableitung von Handlungsvollzügen der Praxis aus der biblisch-systematischen Theologie, aber auch nicht um eine empirische Bestandsaufnahme, die bereits als solche zu praktischen Zielperspektiven führen könnte. Die Empirie ist theologisch einzuholen und die Theologie ist erst plausibel im Hinblick auf aktuelle, empirisch zu beschreibende soziokulturelle Gegebenheiten" (Meyer-Blank & Weyel, 1999, S. 46; Herv. i. Org.).

In diesem Zitat wird also explizit hervorgehoben, dass praktisch-theologisches Arbeiten der Empirie bedarf, dass diese aber zugleich auf der Grundlage biblisch- und systematisch-theologischer Einsichten reflektiert und mit diesen vermittelt werden muss. Methodisch vollzieht sich auch dieses Vorgehen häufig in Form phänomenologischer und/oder hermeneutischer Analysen, insofern es darum geht, zu verstehen, wie theologisch verantwortet auf Anforderungen der Gegenwart zu reagieren ist.<sup>7</sup> Das empirische Material, das Aufschluss über die gegenwärtigen Bedürfnisse und Orientierungen geben soll, stellen dabei allerdings verhältnismäßig selten eigens erhobene Daten dar (von den eigenen empirischen Studien innerhalb der praktischen Theologie wird im folgenden Abschnitt 1.3. noch zu reden sein). Vielfach werden hingegen Erzeugnisse der Populärkultur wie Comics (z. B. Brinkmann, 1999; Kirsner, Seydel & Schroeter-Wittke, 2011), Romane (z. B. Volz, 1998) und andere Gattungen der Gegenwartsliteratur (z. B. Friedrichs, 1998), Unterhaltungsmusik (z. B. Fermor, 1999; Tietz-Steiding, 2003), Werbung (z. B. Fermor, 1997), Filme (z. B. Claudy, 2005; Hermann, 2001; Ketzer, 2005) und weitere Medien

---

<sup>7</sup> Vgl. z. B. Gräb (2000), Moxter (2000) sowie Konzeption und Beiträge der Sammelbände von Anselm, Schleissing & Tanner (1999), Failing, Heimbrock und Lotz (2001) sowie Weyel und Gräb (2006).

(z. B. Gräß, 2002; Hickethier, 2006) u. v. a.<sup>8</sup> ausgewertet und auf explizite Anknüpfungspunkte oder inhärente theologische Motive bedacht,<sup>9</sup> um ein Bild vom lebensweltlichen Alltag und der etwaigen Bedeutung von Religion darin zu erhalten.<sup>10</sup> Damit ist auch praktisch-theologisches Arbeiten vorwiegend durch eine hermeneutische (und phänomenologische) Methodik gekennzeichnet, und zwar *auch dann, wenn sie sich auf empirisches Material stützt*.

Als Zwischenfazit kann hier zunächst einmal festgehalten werden, dass in den verschiedenen Disziplinen der Theologie überwiegend mit hermeneutischen Methoden gearbeitet wird, auch wenn die Notwendigkeit eines Empiriebezugs für die Systematische und insbesondere die Praktische Theologie deutlich geworden sein sollte. Insofern ist Theologie, was die Applikation empirischer Methoden betrifft, primär keine Erfahrungswissenschaft, aber nichtsdestotrotz auf empirische Erkenntnisse angewiesen. Wenn sich die Theologie nicht allein auf die empirischen Forschungsergebnisse anderer Wissenschaften und die Interpretation von deren Resultaten beschränken will, ist also auch innerhalb der Theologie selbst eigene empirische Forschung komplementär zum hermeneutischen Arbeiten erforderlich. Vor diesem Hintergrund stellt sich die Frage, in welchem Umfang bisher innerhalb der Theologie empirische Forschung betrieben wurde. Dies ist Gegenstand des folgenden Abschnitts.

### **1.3 Empirische Forschung in der Theologie**

Die Forderung, dass Theologie in viel stärkerem Umfang erfahrungswissenschaftlich-empirisch betrieben werden müsse, um einen validen Eindruck von den Menschen, denen sie den christlichen Glauben verständlich machen will, zu bekommen (vgl.

---

<sup>8</sup> Vgl. den Sammelband von Harald Schroeter-Wittke (2009) oder das jüngst erschienene Buch von Ingo Reuter (2012) für einen illustren Überblick.

<sup>9</sup> Zu Konzepten einer entsprechenden theologischen Kulturhermeneutik, den damit verbundenen (impliziten) Vorannahmen, Konsequenzen und Problemen hat Andreas Kubik (2011) kürzlich eine luzide kritische Analyse vorgenommen. Dass die Suche nach Spuren *impliziter* Religion überzeugender gelingt, wenn sozialwissenschaftliche Kenntnisse (auch in methodischer Hinsicht) den Blick geschärft haben, beweisen die Arbeiten Thomas' (2001) und Schnells (2009).

<sup>10</sup> Vgl. zur realistischen Einschätzung der alltagsweltlichen Relevanz von Religion Streib (1998).

1.1), ist keineswegs neu. Schon um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert bis in die Zeit der Weimarer Republik hinein war von Protagonisten<sup>11</sup> der zeitgenössischen Praktischen Theologie die Notwendigkeit empirischer Beobachtungen unterstrichen worden (Drehse, 1988). Als einer der ersten hatte Paul Drews eine grundlegend empirische Ausrichtung der Praktischen Theologie in Form einer "religiösen Psychologie" (Drews, 1898) bzw. "religiösen Volkskunde" (Drews, 1901) eingefordert, eine entsprechende Reform des Theologiestudiums angemahnt (Drews, 1910) und seinen Anspruch durch eigene Studien zum kirchlichen Leben auch einzulösen versucht (Drews, 1902; 1906).<sup>12</sup>

Ab der Jahrhundertwende erfreuten sich in der evangelischen Theologie religionspsychologische Bemühungen großer Beliebtheit, sowohl im Rahmen der "religionspsychologischen" Schule innerhalb der Systematischen Theologie (vgl. Henning, 1998a, für einen Überblick über Vertreter und Positionen) als auch in der "Dorpater Schule" (vgl. v. a. die Arbeiten Girgensohns, 1921; sowie Gruehns, 1924; 1960) und anderen Teilen der Praktischen Theologie (z. B. Niebergall; 1909; 1920). Die deutschen Theologen reagierten damit auf die zunächst in den USA entstandene religionspsychologische Forschung im Anschluss an William James (1902/1997) sowie Granville Stanley Hall (1908), James Henry Leuba (1909/2007a; 1912/2007b) und Edwin Diller Starbuck (1897a, 1897b; 1909/2007), die teils bereits mit empirischen Methoden im heutigen Sinn (Fragebogenforschung, Interviews, Dokumenten-

---

<sup>11</sup> Zur Vereinfachung des Sprachgebrauchs wird im Rahmen dieser Arbeit (im Gegensatz zu den integrativen Formulierungen in der Danksagung) das generische Maskulinum für Personen beider Geschlechter verwendet. Dieser Entscheidung liegt ein ähnlicher Prozess zugrunde wie der, den Tatjana Schnell zu Beginn ihrer Dissertationsschrift beschrieben hat (und dass er von einer Frau stammt, mildert meine Schuldgefühle ein wenig): "In einer ersten Fassung der vorliegenden Arbeit entschied ich mich für eine integrative Schreibweise; so bevölkerten Untersuchungspartnerinnen und Untersuchungspartner, der Forscher, die Forscherin und seine/ihre geschlechtliche Identifikation den Text. Während ich Leserinnen und Lesern der Gegenwart zutraue, bei männlich-neutralen Begriffen auch weibliche Repräsentanten gedanklich entstehen zu lassen, traue ich ihnen nicht genügend ästhetische Ignoranz zu, eine Unzahl holpriger Satzkonstruktionen zu überlesen – daher die (geläuterte) Rückkehr zum generischen Maskulinum" (Schnell, 2009, S. 14).

<sup>12</sup> Vgl. zu Leben und Werk Drews' Drehse (1988) sowie Grethlein (1994). Im Katalog der Deutschen Nationalbibliothek sowie im Buchhandel bereits angekündigt, derzeit aber noch nicht erschienen ist eine Zusammenstellung von Drews Schriften zur Grundlegung einer empirisch arbeitenden Theologie (Kubik, angekündigt).

analyse) arbeiteten (vgl. Huxel, 2000). Innerhalb der deutschsprachigen Theologie wurden allerdings nur von Wenigen selbst aktiv empirische Methoden verwendet; dominierender war der Streit um die genaue theologische Funktion der Religionspsychologie (vgl. Henning, 1998a). Besonders hervorzuheben ist das Frühwerk des späteren oldenburgischen Landesbischofs Wilhelm Stählin, da er als einer der ersten Theologen parallel auch einen akademischen Abschluss in Psychologie erwarb und sich im Rahmen eigener empirischer Forschung mit den Möglichkeiten und Grenzen von Fragebogen- und experimenteller Forschung und deren statistischer Auswertung auseinandersetzte (Stählin, 1912; 1914a; 1914b). Stählins bleibendes Verdienst ist es zudem, die "Gesellschaft für Religionspsychologie" (die heutige "International Association for the Psychology of Religion"/IAPR) sowie das "Archiv für Religionspsychologie" (das heutige "Archive for the Psychology of Religion") gegründet zu haben (vgl. Nestler, 1998).

Nach dem I. Weltkrieg wurde die Forderung nach dem Empiriebezug der Theologie insbesondere durch Friedrich Niebergall<sup>13</sup> erneuert, der, allerdings ohne ausgewiesene methodische Grundlage (vgl. Meyer-Blank & Weyel, S. 49), der "religiösen Seelen- und Volkskunde" breiten Raum in seinem Kompendium der Praktischen Theologie (1918, S. 31-165) gab. Auch die sozial(istisch) engagierten Otto Baumgarten<sup>14</sup> und Günther Dehn machten sich für mehr Empirie innerhalb der Theologie stark. Baumgarten beanstandete die "Unvolkstümlichkeit" (1920, S. 11) der evangelischen Kirche und hielt empirische Kenntnisse insbesondere im Interesse einer glaubwürdigen Seelsorge (1931) für unerlässlich. Dehn führte unter Berufsschülern aus dem Arbeitermilieu selbst eine umfangreiche Befragung durch und wertete Aufsätze der Jugendlichen aus (1923), betrieb also bereits aktiv empirische religionspädagogische Forschung. Nachdem ihm im Zuge erster nationalsozialistischer Umtriebe an der Universität Halle zunächst ein Hochschulamt verwehrt blieb ("Fall Dehn"), wurde er erst 1946 Professor für Praktische Theologie in Bonn, knüpfte an seine empirische Forschung aus der Weimarer Zeit jedoch nicht mehr an (Hoenen, 2003).

Insgesamt unterblieben im Gefolge der Durchsetzung der Dialektischen Theologie als dominierendem theologischen Paradigma angesichts der Fokussierung auf die

---

<sup>13</sup> Vgl. zu Leben und Werk Niebergalls Luther (1984) sowie Plagentz und Schwab (2000).

<sup>14</sup> Vgl. zu Baumgartens Leben und Werk Bassi (1988) sowie Stahlberg (1998).

"Verkündigung des Wortes Gottes"<sup>15</sup> in der Zeit zwischen 1930 und 1970 neue empirische Studien weitestgehend. Das änderte sich erst wieder, als im Zuge der kulturellen Umbrüche der späten 1960er Jahre (und wohl auch angesichts des seit dieser Zeit einsetzenden Mitgliederschwunds der Kirchen) in der Theologie, speziell innerhalb der Subdisziplin der Praktischen Theologie, und in der Religionspädagogik die Unverzichtbarkeit einer empirischen Annäherung an Überzeugungen und Bedürfnisse der Menschen wieder erkannt wurde.<sup>16</sup> Klaus Wegenast (1968) hat dafür die Rede von der "empirischen Wende"<sup>17</sup> in der Praktischen Theologie geprägt. Dass seither zumindest in Praktischer Theologie und Religionspädagogik wieder vermehrt empirisch gearbeitet wird, lässt sich anhand mehrerer Prozesse ablesen, die relativ synchron um 1970 begonnen haben:<sup>18</sup>

- Im Bereich der Poimenik entwickelte sich, nachdem es Vorläufer bereits seit den 1930er Jahren in den USA und in Europa zunächst in den Niederlanden gegeben hatte, die *Seelsorgebewegung*, die auf evangelischer wie katholischer Seite eine Fülle von Seelsorgeansätzen zur Folge hatte, die sich aufgrund ihrer Orientierung an Methoden der verschiedenen Psychotherapieschulen mit Nauer (2001, S. 127-261) als "Seelsorgekonzepte mit theologisch-psychologischer Perspektivendominanz" charakterisieren lassen. Es ist hier nicht der Ort, diese Konzepte im Detail darzustellen und zu würdigen (vgl. dazu ausführlich Nauer, 2001; Riess, 1973; Stollberg, 1969; Winkler, 2000; Ziemer, 2000). Im hiesigen Zusammenhang interessiert der Empiriebezug der Seelsorgebewegung, der sich v. a. durch zweierlei auszeichnet:

---

<sup>15</sup> Vgl. in der Homiletik etwa Barths Definition der Predigt als von Gott unter in Anspruchnahme eines Menschen selbst gesprochenen Worts (Barth, 1933/1966, S. 30), aber auch Thurneysens (1928; 1948; 1968) und Asmussens (1934) Verständnis von Seelsorge als "Verkündigung des Wortes Gottes" oder das religionspädagogische Konzept der "Evangelischen Unterweisung" (Kittel, 1949; vgl. auch Bohne, 1929; Hammelsbeck, 1950).

<sup>16</sup> Es überrascht von daher nicht, dass die zwischenzeitlich fast in Vergessenheit geratenen Arbeiten Paul Drews' nun teilweise neu publiziert wurden; so z. B. von Krause (1972, S. 251-268) oder Wintzer (1978, S. 54-61).

<sup>17</sup> Bei Wegenast (1968, S. 111) selbst heißt es allerdings noch "empirische Wendung".

<sup>18</sup> Auch diese Übersicht über die neuen empirischen Bemühungen innerhalb der Praktischen Theologie kann im hiesigen Rahmen selbstverständlich nicht enzyklopädisch, sondern nur exemplarisch erfolgen und lediglich einige Grundlinien der Entwicklung nachzeichnen.

Zum einen eine starke Orientierung an Psychotherapiekonzepten, die ihrerseits auf empirischen Erkenntnissen fußen – das spiegelt nicht zuletzt der häufig als Sammelbegriff gebrauchte Terminus der "Pastoralpsychologie". Und zum anderen einen Schwerpunkt auf eine fundierte Seelsorgeausbildung, innerhalb derer der angeleiteten, reflektierten und supervidierten Selbsterfahrung besondere Bedeutung zugemessen wird – "die Seelsorgebewegung ist auch und vielleicht sogar primär eine *Seelsorgeausbildungsbewegung*" (Ziemer, 2000, S. 88, Herv. i. Org.). Viele Vertreter der Seelsorgebewegung und auch viele heutige pastoralpsychologisch orientierte Poimeniker haben selbst aktiv solche Ausbildungen durchlaufen und beziehen sich somit auf grundlegendes Erfahrungswissen, das im weiteren Wortsinn empirisch genannt werden kann. Im engeren Sinn handelt es sich dabei allerdings deshalb nicht um empirische *Forschung*, weil im Rahmen der Seelsorgebewegung in der Regel keine Studien zur Erhebung neuen Datenmaterials mit dem Ziel der unmittelbaren Wissenserweiterung konzipiert worden sind. Allerdings wäre dies z. B. in Form der Evaluation von Seelsorgeangeboten möglich (vgl. Nestler, 2000) und ist in jüngerer Zeit teilweise auch bereits durch Studien beispielsweise zur Evaluation von Krankenhausseelsorge (Lublewski-Zienau, Kittel & Karoff, 2005; Reker & Menke, 2013), geschehen. Damit nähert sich die Pastoralpsychologie vereinzelt methodisch an die (Religions-)Psychologie an (Morgenthaler, 2002).

- 1972 zum ersten Mal, seither regelmäßig im Abstand von zehn Jahren, fanden bzw. finden die breit angelegten *Kirchenmitgliedschaftsumfragen* der Evangelischen Kirche in Deutschland statt (Hild, 1974; Hanselmann, Hild & Lohse, 1984; Engelhardt, von Loewenich & Steinacker, 1997; Huber, Friedrich & Steinacker, 2006); mit dem Ziel, ein Bild von den Glaubensüberzeugungen und Praktiken der Kirchenmitglieder zu bekommen, um darauf aufbauend das kirchliche Handeln stärker an den Bedürfnissen der Mitglieder orientieren zu können. Zunächst rein quantitativ ausgerichtet, wurden die Umfragen ab 1992 im Interesse einer Vertiefung der statistischen Ergebnisse auch um Erzählinterviews (Engelhardt, von Loewenich & Steinacker, 1997) bzw. themenzentrierte Gruppendiskussionen (Huber, Friedrich & Steinacker, 2006) erweitert. Dadurch haben die beiden letzten Umfragen erheblich an Tiefenschärfe gewonnen, wobei seither – schon dem Umfang in

den Dokumentationsbänden nach – das Gewicht stärker auf den qualitativen Anteilen als auf der quantitativen Auswertung zu liegen scheint. Möglicherweise spiegelt sich darin die größere Anschlussfähigkeit qualitativer Empirie ans in der Theologie vorherrschende hermeneutische Denken wider. Die Darstellung der quantitativen Ergebnisse beschränkt sich demgegenüber häufig auf deskriptive Statistiken wie Fallzahlen und Prozentangaben; erst im Sammelband zur jüngsten Umfrage waren erstmalig vier Beiträge (Benthaus-Apel, 2006a; 2006b; Höhmann & Krech, 2006; Wohlrab-Sahr & Benthaus-Apel, 2006) enthalten, in denen auch Methoden multivariater Statistik (Faktoren-, Cluster- und Pfadanalysen) genutzt wurden, um weiterführende statistische Analysen zu betreiben, die Aufschluss über zugrundeliegende Wahrnehmungs- und Urteilsdimensionen und Merkmalszusammenhänge geben können. Diese Beiträge stammen allerdings bezeichnender Weise samt und sonders von ausgebildeten Religionssoziologen, die gegenüber Theologen über einschlägige Kenntnisse der quantitativen empirischen Methoden verfügen.

Ergänzend zu den Kirchenmitgliedschaftsumfragen sind in jüngerer Zeit auch immer wieder empirische Studien im Rahmen theologischer Forschungsprojekte durchgeführt worden, deren Erkenntnisinteresse ebenfalls war, sich einen Eindruck von den aktuellen expliziten und impliziten religiösen Orientierungen, Empfindungen und Praktiken zu verschaffen. Die Ergebnisse wurden zumeist in Form von Sammelbänden vorgestellt (z. B. Dinter, Heimbrock & Söderblom, 2007, S. 101-212; Fechtner & Haspel, 1998; Gräß, Herrmann, Merle, Metelmann & Nottmeier, 2006; Jörns, 1999; Jörns & Großholz, 1998), wobei auch hier gilt, dass sich insbesondere die quantitativen Beiträge in der Regel auf einem höheren methodischen Niveau bewegen, wenn sie von Wissenschaftlern stammen, die sozialwissenschaftlich geschult sind (z. B. Dieckmann & Maiello, 1998).

- Wegenasts (1968) Forderung nach einer empirischen Neuausrichtung bezog sich seinerzeit speziell auf die Religionspädagogik, um der Unbeliebtheit des Schulfachs Religion und den massenhaft angestiegenen Abmeldungen vom Religionsunterricht wirksam begegnen zu können. Zugleich fürchtete er um den Anschluss der Religionspädagogik an die zunehmend stärker empirisch

ausgerichteten Erziehungswissenschaften. In der Folge entstanden, ähnlich wie im Falle der Seelsorgebewegung sowohl auf evangelischer wie auch auf katholischer Seite, zunächst Studien, in denen die Schülersicht auf den Religionsunterricht, auf die Kirche und auf Religion an sich abgefragt wurden (z. B. Bucher, 1996; Feige, 1982; Grethlein, 1984; Hanisch & Pollack, 1997; Havers, 1972; Prawdzik, 1973; Ritter, 1993; Stolz, 1994). Ab den 1980er Jahren wurden vermehrt auch Religionslehrer zur Wahrnehmung ihrer Rolle, ihrer Persönlichkeit und ihrer eigenen Religiosität befragt (z. B. Feige & Nipkow, 1988; Feige, Dressler, Lukatis & Schöll, 2000; Hindriksen, 1986; Kürten, 1987; Langer, 1989; Schach, 1980; vgl. Ziebertz, 1995, für einen Überblick über die ältere Forschung). Ab den späten 1970er Jahren rückte zudem auch die Entwicklung der Religiosität in Kindheit und Jugend stärker in den Blick, nachdem im Anschluss an die Entwicklungspsychologie Jean Piagets (1978) und v. a. Lawrence Kohlbergs (1981) relativ zeitnah zueinander zwei grundlegende Theorien zur religiösen Entwicklung durch James Fowler (1981) sowie Fritz Oser und Paul Gmünder (1984) vorgelegt worden waren. In der Folge wurden einige empirische Untersuchungen durchgeführt, in denen die Plausibilität und der religionspädagogische Nutzen dieser Theorien geprüft wurde (z. B. Bucher, 1990; Di Loreto & Oser, 1996; Schweitzer, Nipkow, Faust-Siehl & Krupka, 1995; vgl. für eine Übersicht und kritische Diskussion Büttner, 2011; Schweitzer, 2007). Mehrfach wurden auch Methodeneinführungen vorgelegt, um weitere empirisch-religionspädagogische Forschung anzuleiten (z. B. Bäumlner, Birk, Kleemann, Schmaltz & Stoller, 1976; Bucher, 1994b). In den letzten Jahren schließlich wurde eine ganze Reihe sehr breit angelegter internationaler empirisch-religionspädagogischer Forschungsunternehmen durchgeführt, so die Projekte "Youth in Europe" (Ziebertz & Kay, 2005; 2006; Ziebertz, Kay & Riegel, 2009) und "How Teachers in Europe Teach Religion" (Ziebertz & Riegel, 2009) von Hans-Georg Ziebertz, Ulrich Riegel und ihren Partnern, die REDCo-Studie ("Religion in Education. A Contribution to Dialogue or a Factor of Conflict in Transforming Societies of European Countries") von Wolfram Weisse, Thomas Knauth und Partnern (Jackson, Miedema, Weisse & Willaime, 2007; Knauth, Jozsa, Bertram-Troost & Ipgrave, 2008; Valk, Bertram-Troost, Friederici & Béraud, 2009), die internationale Untersuchung zur Konfirmanden-

arbeit in Europa von Friedrich Schweitzer, Wolfgang Ilg, Volker Elsenbast und anderen (Böhme-Lischewski, Elsenbast, Haeske, Ilg & Schweitzer, 2010; Cramer, Ilg & Schweitzer, 2009; Ilg, Schweitzer & Elsenbast, 2009; Schweitzer & Elsenbast, 2009; Schweitzer, Ilg & Simojoki, 2010) sowie das Projekt "Values and Religious Orientations in Relation to Identity Development and Mental Health – Adolescents' Perspectives" (VROID-MHAP) von Christoph Käßler, Christoph Morgenthaler und Mitarbeitern, dessen Ergebnisse kürzlich publiziert wurden (Käßler & Morgenthaler, 2012). Nicht zuletzt deshalb wird man sagen dürfen, dass die Forderung nach einem stärkeren Empiriebezug innerhalb der Religionspädagogik am umfangreichsten eingelöst worden ist, was sicher auch durch ihre "Zwischenstellung" zwischen Theologie und allgemeiner Pädagogik begründet ist. Heute wird in der Religionspädagogik also sowohl qualitativ als auch quantitativ umfangreich gearbeitet (vgl. Bucher, 1995; 2000; Ziebertz, 1994; 2001), allerdings noch auf relativ heterogenem Niveau (davon wird im nächsten Abschnitt 1.4 noch ausführlicher die Rede sein).

Die insgesamt wieder stärker empirische Ausrichtung der Praktischen Theologie spiegelt sich in jüngerer Zeit nicht zuletzt auch darin wider, dass seit Beginn der 1990er Jahren, teils im Anschluss an niederländische und angelsächsische Forschungslinien, auch vollständige Entwürfe für empirische Theologien vorgestellt worden sind, die sich um sozialwissenschaftliche Erkenntnisse zu allen praktisch-theologischen Themenfeldern bemühen (Dinter, Heimbrock & Söderblom, 2007; Failing & Heimbrock, 1996; Heimbrock, 1993; Ven, 1990). Zwei der Hauptvertreter dieser empirischen Neuausrichtung der Praktischen Theologie, Johannes van der Ven sowie Hans-Günther Heimbrock, betonen in diesem Zusammenhang beide die Notwendigkeit, sich theologischerseits die empirische Methodik der Sozialwissenschaften gründlich zu eigen zu machen. So fordert van der Ven nicht weniger als die volle Integration der Konzepte und Methoden der empirischen Sozialwissenschaften in eine eigenständige empirische Theologie (Ven, 1990; 1998). Heimbrock und Peter Meyer halten gleich eingangs in der "Einführung in die Empirische Theologie" fest:

"Empirische Forschung ist bekanntlich nicht von der Theologie erfunden worden. Zuständig dafür sind Human- und Kulturwissenschaften, insbes[ondere] empirische Sozialwissenschaften und die Kulturanthropologie mit ihrem breiten Methodenspektrum. An der Methodenkompetenz dieser Disziplinen kann Empirische

Theologie nicht vorbeigehen, wenn sie die Gefahr des Methodendilettantismus vermeiden will" (Heimbrock & Meyer, 2007, S. 15).

Die von Heimbrock und Meyer formulierte Warnung vor methodischem Dilettantismus gilt es sehr ernst zu nehmen, wenn die Theologie mit ihrer empirischen Forschung Anschluss an andere empirische Wissenschaften finden und/oder aufrechterhalten und von diesen als seriös wahrgenommen werden will (einmal abgesehen davon, dass die eigenen Ergebnisse ohnehin möglichst valide sein sollten). In Anbetracht der bereits im Zuge der Darstellung jüngerer empirisch-theologischer Bemühungen seit den 1970er Jahren leise artikulierten Kritik sowie auch angesichts der grundlegend hermeneutischen Ausrichtung der Theologie (vgl. 1.2) wird man allerdings um die Frage nicht herum kommen, ob die von van der Ven (1990; 1998) erhobene Forderung einer vollständigen Aneignung der sozialwissenschaftlichen Methoden durch die Theologie in diesem Zusammenhang tatsächlich realistisch ist. Die im folgenden Abschnitt darzustellenden Beobachtungen stehen einer positiven Beantwortung dieser Frage eher entgegen.

#### **1.4 Die Notwendigkeit einer fundierteren Empirie**

Als kritische Note war unter 1.1 festgehalten worden, dass die Theologie der sachlichen Notwendigkeit (und auch ihrem eigenen Anspruch), Erfahrungswissenschaft auf empirischer Basis zu sein, derzeit nur unzureichend genügt. Diese Einschätzung mag angesichts der im letzten Abschnitt beschriebenen empirischen Bemühungen v. a. innerhalb der Praktischen Theologie und Religionspädagogik überraschen. Es muss aber konstatiert werden, dass empirisches Arbeiten zum Ersten trotz der beschriebenen Ansätze innerhalb der Theologie keineswegs ein flächendeckendes Phänomen darstellt, und dass zum Zweiten auch dort, wo die Wichtigkeit der Empirie bereits erkannt worden ist, häufig Defizite im Empirieverständnis und in der methodischen Anwendung zu erkennen sind, die einer überzeugenden empirisch-theologischen Arbeit entgegenstehen. Im Folgenden soll dies anhand einiger Beispiele illustriert werden.<sup>19</sup>

---

<sup>19</sup> Dass dabei Arbeiten von Kollegen zitiert werden müssen, ist bedauerlich, der Sache wegen aber unerlässlich. Die Darstellung beschränkt sich deswegen allerdings bewusst auf einige wenige, markante Beispiele, die zur Illustration genügen – faktisch gibt es zahlreiche weitere, aber sie in großer

Grundsätzlich, das war schon der Eindruck im Zuge der Übersicht über die Kirchenmitgliedschaftsumfragen, scheint eine größere Unsicherheit bei der Anwendung der quantitativen empirischen Verfahren zu bestehen, weswegen bei den Mitgliedschaftsstudien ja bereits häufig auf religionssoziologische Unterstützung zurückgegriffen wurde. Das ist auch nicht überraschend, weil die qualitativen Verfahren dem in der Theologie vorherrschenden hermeneutischen Denken näher sind als die Durchführung statistischer Prozeduren. Allerdings scheinen gegenüber der quantitativen Methodik teils grundlegende Vorbehalte zu bestehen, denen aber letztlich tiefgreifende Missverständnisse quantitativ vorgehender Empirie zugrunde liegen. In ihrem Arbeitsbuch zur Praktischen Theologie, aus dem bereits der berechtigte und wichtige Hinweis auf die Notwendigkeit von Empirie innerhalb der Theologie zitiert wurde, charakterisieren Meyer-Blank und Weyel (1999) quantitative Methoden wie folgt:

"Quantitative Studien sind die klassischen Umfragen. Man sucht eine möglichst große Zahl von Daten zu erheben, wählt dazu die Methode des standardisierten Fragebogens und bemüht sich um einen repräsentativen Ausschnitt aus der zu untersuchenden Gruppe [...]. Um Vergleichbarkeit zu gewährleisten, müssen bei allen die gleichen Daten erhoben werden. Darum benutzt man einen sogenannten standardisierten Fragebogen bzw. ein standardisiertes Interview. Der Interviewer folgt genau den vorher festgelegten Fragen – und nicht etwa den Antworten der Interviewten (wie das ja für einen Dialog, der diesen Namen verdient, zutreffen müsste). [...] Die Grenze von Fragebögen besteht darin, dass die Bearbeiter schon das Ergebnis ihrer Untersuchung kennen und nur die quantitative Verteilung einzelner Aspekte darin bestimmen. [...] Das ist eine fatale Einschränkung: Quantitative Verfahren können darum nichts neues [sic!] entdecken" (Meyer-Blank & Weyel, 1999, S. 51).

Diese Textpassage ist, bei aller Wertschätzung für die Autoren, leider ausgesprochen ärgerlich: So wird die für eine Schätzung der Verbreitung und damit auch der *sozialen Bedeutung* bestimmter Phänomene – eine sozialwissenschaftlich außerordentlich sinnvolle Zielstellung, wenn man z. B. wissen möchte, wieviele Menschen

---

Breite anzuführen dient weder der Zielstellung dieser Arbeit (die Potenziale religionspsychologischer Forschung für die Theologie aufzuzeigen), noch macht es den Verfasser sympathischer. In Richtung der zitierten Kollegen sei gesagt: Die Auswahl der Beispiele richtet sich auch nicht nach Sympathien oder Antipathien, sondern schlicht nach ihrer Anschaulichkeit.

eigentlich noch in ausgeprägtem Maß religiös sind und damit die Kernzielgruppe kirchlicher Angebote darstellen<sup>20</sup> – tatsächlich notwendige Standardisierung pejorativ als Gesprächsverweigerung charakterisiert, als sei es zwingende Voraussetzung einer jeden empirischen Methode, ein dialogisches Gespräch zu führen (was heißt das in der Konsequenz beispielsweise für die von angehenden Religionslehrern erwarteten Unterrichtsbeobachtungen?). Vielen experimentellen Verfahren, die neben oder in Verbindung mit den Fragebögen zu den wichtigsten quantitativen Methoden gehören und im Bereich der "harten" Erfahrungswissenschaften – Naturwissenschaften, aber z. T. auch Psychologie und Pädagogik, die sich stark an diesem Ideal orientieren – als Goldstandard gelten, wird damit en passant ebenfalls der Sinn abgesprochen. Dabei bestehen z. B. im Kontext von vergleichender Unterrichtsforschung faktisch häufig ebenfalls quasiexperimentelle Designs (wobei die Forscher selbst dann oft kaum ein Wort mit den Untersuchten wechseln).<sup>21</sup>

Ärgerlich ist aber auch, dass im obigen Zitat behauptet wird, dass durch eine quantitative Studie aufgrund der Notwendigkeit zur Standardisierung das Ergebnis bereits vorweggenommen sei und lediglich die Häufigkeitsverteilung ermittelt werden könne. Zumindest Letzteres stimmt nur solange, wie man rechnerisch nur deskriptive Statistiken beherrscht. Die Potenziale analytischer statistischer Verfahren, mittels derer latente Urteilsdimensionen, z. T. komplexe Zusammenhängestrukturen und, bei Vorliegen von vergleichbaren Daten mehrerer Erhebungszeitpunkte, insbesondere auch Kausalität aufgezeigt werden können (das ist allein mit qualitativen Methoden schlichtweg unmöglich), werden dabei völlig verkannt.

Nun könnte das Zitat von Meyer-Blank und Weyel als kritische Einzelposition gegenüber quantitativen Methoden aufgefasst werden – wenn es nicht zahlreiche weitere Indikatoren für ein in der Theologie weithin verbreitetes Unverständnis speziell für quantitative empirische Methoden gäbe. Oft zeigt sich das schlicht an Kleinigkeiten wie der fehlerhaften Verwendung von Fachbegriffen. So berichtet beispielsweise Lämmermann in seiner "Einführung in die Religionspsychologie" (2006) von der "Metaanalyse" von Schmitz (1992a) zu Religiosität und Gesundheit. Blickt man in das

---

<sup>20</sup> In Deutschland ca. 18 Prozent; zusätzlich können rund 52 Prozent als zumindest "religiös musikalisch" eingestuft werden; vgl. Huber & Klein (2007).

<sup>21</sup> Letzteres mag man bedauern, aber das ist wohl kaum ein hinreichendes methodenkritisches Argument.

Literaturverzeichnis von Lämmermann, so ist dort der Sammelband zur Religionspsychologie von Schmitz aus dem Jahre 1992 angegeben, in dem u. a. auch ein Übersichtskapitel von Schmitz selbst zum Thema Religiosität und Gesundheit enthalten ist (Schmitz, 1992b). Das Problem ist nun, dass es sich bei einer Meta-Analyse nicht, wie anscheinend von Lämmermann angenommen, um eine einfache Forschungsübersicht handelt, sondern um ein ganz spezifisches statistisches Verfahren, in dem die aus vielen Einzelstudien berichteten Effekte miteinander verrechnet werden, um auf einer sehr breiten empirischen Basis sehr verlässliche Aussagen treffen zu können.

Beispiele wie dieses finden sich in der theologischen Literatur zuhauf (beliebt ist insbesondere die Rede von "signifikanten Ergebnissen" in Anlehnung an den sozialwissenschaftlichen Sprachgebrauch, aber völlig unabhängig von jedweder statistischen Signifikanzprüfung)<sup>22</sup>; allein es mögen diese Beispiele genügen, das oft unzureichende Verständnis für quantitative Empirie in der Theologie zu veranschaulichen. Es ist keine Schande, kein Experte für quantitative empirische Methoden zu sein. Sich jedoch im Rahmen von Lehrbüchern anheischig zu machen, man könne eine valide Beurteilung leisten – und damit faktisch vielen Studierenden ein ausgesprochen schiefes Bild zu vermitteln, wobei leichthin ganze Nachbar-disziplinen ob ihrer methodischen Ausrichtung diskreditiert werden – weckt den Eindruck einer Hybris, die der Theologie nicht gut zu Gesicht steht.

Und selbst dann, wenn sich Theologen der Weisung van der Vens (1990; 1998) entsprechend redlich um die Aneignung und eigenständige Nutzung empirischer Methoden bemühen, führt das leider nicht unbedingt dazu, dass diese auch tatsächlich kompetent angewendet werden. Dazu sei ein aktuelles Beispiel aus der Nijmegener Schule empirisch-theologischer Forschung im Gefolge van der Vens herangezogen: In ihrer Studie zu mystischen Erfahrungen von christlichen, muslimischen und hinduistischen Studierenden in Indien benutzten die Autoren Francis-Vincent Anthony, Chris A. M. Hermans und Carl Sterkens (2010) die etablierte Mystizismus-Skala von Hood (1975; 1997; 2006; Hood, Morris & Watson, 1993). Allerdings verwendeten sie im Interesse einer ökonomischen Messung lediglich zwölf

---

<sup>22</sup> Wobei der Unterschied zwischen "signifikant" und "nicht signifikant" selbst oft nicht signifikant ist; vgl. Gelman und Stern (2006). Insofern wird in jüngerer Zeit mehr Wert auf die tatsächliche Größe der Effekte anstatt auf ihre Signifikanz gelegt.

der 32 Items der Skala, welche sich in der Originalversion in kultur- und religionsvergleichenden Studien bereits als relativ valide erwiesen hat (Chen, Yang, Hood & Watson, 2011; Hood & Williamson, 2000; Hood et al., 2001). Anhand explorativer Faktorenanalysen reduzierten sie die eigentlich dreifaktorielle Skala im Interesse eines strukturell validen Vergleichs zwischen den drei Stichproben sodann weiter bis auf vier Items, die im Rahmen einer anschließenden konfirmatorischen Faktorenanalyse einen einzigen Faktor abbildeten, der messinvariant zwischen den drei Teilstichproben war. Die Autoren heben die Bedeutung messinvarianter Maße im Rahmen kulturvergleichender Studien mit Recht hervor (vgl. zur Messinvarianz Byrne, 2001; 2004; Weiber & Mühlhaus, 2010); allerdings ist dies insofern etwas irritierend, weil sämtliche Befragten, obschon unterschiedlichen Glaubens, aus derselben indischen Region stammten und alle englischsprachig waren. Insofern ist der Aufwand, den die Autoren im Interesse des validen Kulturvergleichs betreiben, nicht recht nachvollziehbar und führt zudem zu katastrophalen Konsequenzen: Zwar gelingt mittels konfirmatorischer Faktorenanalyse der Nachweis der Messinvarianz, jedoch ist dieses Güte Merkmal erkauft um den Preis einer völlig mangelhaften Messzuverlässigkeit. Denn die interne Konsistenz der Skala fällt mit einem Cronbachs  $\alpha$  von .58 (.56 bis .58 in den Teilstichproben) als Kennwert der Reliabilität der Messung entschieden zu niedrig aus.<sup>23</sup> Somit wird zwar einmalig in allen drei Teilstichproben dasselbe Merkmal gemessen, aber es ist nicht mehr zuverlässig identifizierbar, weswegen bei erneuter Messung auch völlig andere Ergebnisse auftreten könnten.

Die gesamte Vorgehensweise von Anthony, Hermans und Sterkens ist also höchst kurios: Im Interesse des Messinvarianz wird die Skala zunächst radikal gekürzt. Sodann wird ein (verhältnismäßig) anspruchsvolles statistisches Verfahren, die konfirmatorische Faktorenanalyse, eingesetzt, um die Messinvarianz zwischen den Teilstichproben nachzuweisen. Danach wird ein basales Verfahren, die Reliabilitätsbestimmung anhand von Cronbachs  $\alpha$ , zur Überprüfung der Zuverlässigkeit der Messung verwendet, wobei sich zeigt, dass die ganze Prozedur umsonst war.

---

<sup>23</sup> Nach allgemeiner Konvention sollte Cronbachs  $\alpha$  mindestens .65-.70 betragen (Schermelleh-Engel & Werner, 2007), um noch einigermaßen akzeptabel zu sein. Mitunter wird in Einzelfällen davon abgewichen, wenn neben Skalen zur Messung eines breiter gefächerten Merkmals auch noch eine weitere Facette berücksichtigt werden soll. Im Falle der Studie von Anthony, Hermans und Sterkens (2010) war die reduzierte Mystizismus-Skala aber das einzige Maß, das überhaupt verwendet wurde.

Erschreckend ist, dass die Autoren dies gar nicht zu bemerken scheinen – es wird lediglich am Rande erwähnt, in allen Teilstichproben "the reliabilities are low, likely due to the limited number of items employed" (Anthony, Hermans & Sterkens, 2010, p. 271). Die Reliabilität ist aber nicht niedrig, sie ist *zu* niedrig, und zwar in allen Teilstichproben. Damit sind dann auch alle weiteren Analysen auf Basis einer Skala, die keine ist, weil die Items nicht hinreichend zusammenhängen, hinfällig. Es ist allerdings auch bestürzend, dass der Artikel von Anthony, Hermans und Sterkens überhaupt in einem renommierten Journal mit Schwerpunkt auf empirischer Religionsforschung erscheinen konnte. Wie dem auch sei – das Beispiel ihrer Studie illustriert in jedem Fall, dass auch trotz ambitionierter empirischer Ausrichtung quantitative theologische Forschung leider oft gründlich misslingt. Es ist in diesem Zusammenhang allerdings zu betonen, dass die allermeisten empirisch-theologischen Studien sich nicht einmal an einer entsprechend ausgefeilten Statistik versuchen, sondern auf der Ebene deskriptiver statistischer Auswertungen (Mittelwerte, Häufigkeitsverteilungen) verbleiben bzw. maximal verhältnismäßig basale Analysen (bivariate Korrelationen, lineare Regressionsanalysen) vorlegen (das gilt tatsächlich für nahezu alle der unter 1.3 zitierten Arbeiten).

Lässt sich dann begründet hoffen, dass zumindest qualitative empirische Forschung, die aufgrund ihrer Überschneidungen zum hermeneutischen Arbeiten den Theologen leichter von der Hand gehen sollte, einigermaßen überzeugend in der Theologie gelingt? Man wird auch hier eine gewisse Zurückhaltung nicht ablegen können. Auch die qualitativen Auswertungen der Kirchenmitgliedschaftsumfragen gelangen besser, wenn sie durch Wissenschaftler mit soziologischer oder psychologischer Expertise durchgeführt wurden. Betrachtet man hingegen empirische Arbeiten, die (fast) ausschließlich von Forschern mit theologischem oder religionspädagogischem Hintergrund stammen, werden ebenfalls recht schnell methodische Defizite augenfällig.

Beispielsweise sind die in der Religionspädagogik beliebten Gottesdarstellungen, die Kinder im Religionsunterricht auf Aufforderung, ein Bild von Gott zu malen, anfertigten, zunächst einmal als unmittelbarer Ausdruck der Gottesvorstellung dieser Kinder interpretiert worden (z. B. Bucher, 1994a; Hanisch, 1996; Heller, 1998). Wenn dann Jugendliche bei gleicher Aufforderung anstelle der menschengestaltigen Darstellungen vieler jüngerer Kinder eher abstrakte Darstellungsweisen wählten, so wurde dies als Beleg für den Übergang vom konkreten zum abstrakten Denken im

Sinne Jean Piagets (1978) interpretiert (so z. B. Hanisch, 1996; Heller, 1998). Neben der unkritischen Gleichsetzung von *Gottesdarstellung* und *Gottesvorstellung* (vgl. Heimbrock, 2000) ist dabei jedoch problematisch, dass in diesen Studien oft übersehen wurde, dass auch jüngere Kinder mit ihren zeichnerischen Mitteln vielfach zum Ausdruck brachten, dass sie ihre Gottesdarstellung gerade nicht als Bild eines menschlichen Wesens verstanden wissen wollten (z. B. durch Schweben, einen "Zauberstab" zur Schöpfung der Welt oder übergroße Ohren, um alle Gebete der Menschen hören zu können, etc.; vgl. die Kritik und die Beispiele von Biewald, 2008; Klein, 2000; Schumacher, 2009; Streib, 2000). Das wurde erst in jüngeren Studien deutlich, wenn nicht allein die Bilder der Kinder und Jugendlichen ausgewertet wurden, sondern auch Gespräche mit ihnen während des Malprozesses und danach (Klein, 2000; Streib, 2000; Wiedmeier, 2008). V. a. aber wurde in den älteren Studien von Hanisch und Heller auch gänzlich außer Acht gelassen, dass schon die Anweisung, ein Bild von Gott zu malen, zumindest eine gegenständliche, wenn nicht anthropomorphe Darstellung herausfordert (Boyatzis, 2005). Gerade jüngere Kinder orientierten sich dabei dann möglicherweise an den von Erwachsenen ja vermeintlich autorisierten Gemälden, die sie aus Büchern, Kirchen, Museen etc. kannten und auf denen Gott ausgesprochen "menschlich" dargestellt ist (der hinlänglich bekannte rüstige Greis auf der Wolke; vgl. z. B. Michelangelos "Schöpfung"). Es ist also gar nicht auszuschließen, dass viele der vermeintlich anthropomorphen Gottesbilder schlichtweg Methodenartefakte der Instruktion waren.

Dieses Beispiel veranschaulicht ein Problem, dass vermutlich auch bei vielen anderen qualitativen empirisch-theologischen Studien besteht, dass nämlich sozialwissenschaftlicher Theorie- und Methodenimport einander nicht entsprechen. Während im Falle der älteren Gottesbild-Studien die kognitiv-psychologische Entwicklungstheorie Piagets importiert wurde, ohne dass ein adäquater Methodenimport, der die Problematik des Instruktionsartefakts hätte erkennen lassen helfen können, stattgefunden hätte, zeigen theologische Interviewstudien oft das umgekehrte Phänomen. Seelsorgerlich kompetente, empathische Theologen führen Interviews, die methodisch ihrem Habitus affin sind, beziehen die Ergebnisse aber nur unzureichend zurück auf sozialwissenschaftliche Theorien, die zum Verständnis des gewählten methodischen Vorgehens und der damit erzeugbaren Ergebnisse hilfreich wären. Ergebnisdarstellungen, in denen Interviewpassagen ohne geeigneten

Theoriebezug und ohne kritische Methodenreflexion aneinandergereiht werden, verkommen jedoch zum bloßen Essay.

An dieser Stelle soll es der Beispiele und der Kritik genug sein. Es lässt sich festhalten, dass die Theologie sowohl im Hinblick auf quantitatives als auch auf qualitatives empirisches Arbeiten noch reichlich Luft nach oben hat. Nach all der hier vorgetragenen Kritik soll jedoch nicht übersehen werden, dass es selbstverständlich auch innerhalb der Theologie exzellente empirische Arbeiten gibt (um ansprechende Beispiele zu nennen: z. B. Altmeyer, 2011; Gennerich, 2010; Winter, 2006). Allerdings gelingen diese ungleich besser, wenn die empirisch forschenden Theologen entweder im interdisziplinären Team mit Soziologen, Ethnologen, Psychologen oder anderen Empirikern zusammenarbeiten oder aber selbst über eine Doppelqualifikation verfügen.<sup>24</sup> Externe sozialwissenschaftliche Kompetenzen sind also, wenigstens aktuell, für empirische Theologie unverzichtbar.

### **1.5 Religionspsychologie (und Religionssoziologie) als empirisch arbeitende Bezugswissenschaften**

Dass die Theologie auf fremde Hilfe angewiesen ist, ist allerdings auch gar nicht verwunderlich, gehört doch trotz Paul Drews' Forderung zur Reform des Theologiestudiums vor 100 Jahren (vgl. 1.3) bis heute eine fundierte Ausbildung in empirischer Methodik nicht zum Curriculum des Theologiestudiums, obwohl gerade die Bachelor-/Master-Neuregelung der Studiengänge an den deutschen Universitäten in den vergangenen Jahren dazu eine Gelegenheit geboten hätte. Gegenwärtig zeichnet sich auch keine Änderung dieser Situation ab. Substanzielle Methodenkenntnisse sind deshalb oft nur durch Zusatzausbildungen oder sehr engen fachübergreifenden Forschungskontakt zu erlangen.

Wenn die Theologie, wie unter 1.2 festgehalten, einerseits, um ihrem Selbstverständnis gerecht zu werden, auf Empirie angewiesen ist, diese andererseits aber selbst nicht oder doch zumindest nur sehr eingeschränkt zu leisten im Stande ist (vgl.

---

<sup>24</sup> Es soll hier lediglich darauf hingewiesen werden, dass die vorliegende Dissertation in einem solchen, mindestens für deutschsprachige Theologie einzigartigen Forschungsumfeld an Center for the Interdisciplinary Research on Religion and Society (CIRRuS) der Universität Bielefeld, wo genau im Schnittfeld von Theologie, Religionssoziologie und -psychologie gearbeitet wird, entstanden ist.

1.4), dann kann sie gar nicht anders als engen Kontakt und Austausch mit denjenigen empirisch arbeitenden wissenschaftlichen Disziplinen zu suchen, die sich mit Religion als dem Gegenstand befassen, der für die Theologie von grundlegendem Interesse ist.<sup>25</sup> Das ist zum einen die *Religionssoziologie* (vgl. zum Überblick z. B. Knoblauch, 1999; Krech, 1999; Pickel, 2011) und zum anderen die *Religionspsychologie* (vgl. z. B. Grom, 2007; Henning, Murken & Nestler, 2003; Klein, 2008), die hier beide primär als Subdisziplinen von Soziologie bzw. Psychologie verstanden werden.<sup>26</sup> Sowohl die Soziologie als auch die Psychologie zeichnen sich durch umfangreiche empirische Forschung aus, und die dafür benötigten Methodenkenntnisse sind ein wesentlicher Bestandteil des Studiums beider Disziplinen, die insofern auch der empirischen Beschäftigung mit Religion zugutekommen.

Knoblauch (1999) charakterisiert den Methodenkanon der Religionssoziologie wie folgt:

"Dieser umfasst die quantitativen Beobachtungen, in denen Daten in Zahlen kodiert werden (etwa bei der Erhebung des Kirchenbesuchs in Gemeinden), und die qualitative, teilnehmende Beobachtung bzw. Ethnographie, in der Forschende versuchen, die Rolle und die Perspektive der Gesellschaftsmitglieder einzunehmen (etwa bei der Erforschung des 'Innenlebens' religiöser Gruppierungen). Sie wenden die Methode der Befragung an, indem sie entweder mit schriftlichen

---

<sup>25</sup> Dabei wird hier im Anschluss an Johannes Först (2010) davon ausgegangen, dass das, was in soziologischen und psychologischen Religionskonzepten unter "Religion" verstanden wird, gemeinhin den "anthropologischen Kern" (S. 257) dessen bezeichnet, was theologischerseits unter "Glauben" verstanden wird.

<sup>26</sup> Das schließt nicht aus – und die Ausführungen zu gegenwärtigen Strömungen religionspsychologischer Forschung im deutschsprachigen Raum in Kapitel 2.2 werden das ausführlicher zeigen – dass es auch eine substanzielle Religionspsychologie und -soziologie geben mag, die von Theologen betrieben wird. Dennoch gibt es gute Gründe dafür, Religionssoziologie und -psychologie in erster Linie als Bestandteile derjenigen wissenschaftlichen Disziplinen zu begreifen, die sie im Namen führen (vgl. dazu ausführlicher Klein, 2008, S. 28-31); der wichtigste ist eben der, dass die Akzeptanz als "richtige" Soziologie/Psychologie nur dann gelingt, wenn die Standards der empirisch-sozialwissenschaftlichen Methoden hinreichend gut beherrscht werden. Ansonsten wird ein Theologe, Religionswissenschaftler oder Repräsentant anderer Fächer wiederholt die frustrierende Erfahrung machen, dass "das, was er so fleißig zur Psychologie [respektive: Soziologie; C. K.] geschrieben hat, von den Psychologen [respektive: Soziologen; C.K.] nicht als Psychologie [respektive: Soziologie; C.K.] anerkannt oder gar negiert wird" (Belzen, 1998, S.143).

Fragebögen arbeiten, standardisierte, vorab festgelegte Interviews durchführen oder offene Interviews führen, die sich an den Interessen, Inhalten und Einstellungen orientieren, die die Gesellschaftsmitglieder formulieren. Während Experimente in der Religionssoziologie vergleichsweise selten sind, spielt die Inhaltsanalyse von Texten der verschiedensten Art eine große Rolle. Eine zunehmende Bedeutung gewinnt auch die Analyse nichtschriftlicher Kommunikation, etwa von "Gesprächen in religiösen Gruppen" (Knoblauch, 1999, S. 15f).<sup>27</sup>

Diese Beschreibung des empirischen Methodenspektrums der Religionssoziologie weist große Überschneidungen auch zu den in der Religionspsychologie implementierten Methoden auf. Unterschiede bestehen im Bereich der quantitativen Forschung v. a. in der größeren Bedeutung von Experimenten und der Fokussierung auf die psychometrische Güte von Erhebungsverfahren innerhalb der Religionspsychologie (vgl. Hill, 2005; Hill & Edwards, 2013; Wolfradt & Müller-Plath, 2003), während regional, national oder international repräsentative Surveys in der Religionssoziologie verbreiteter sind, wo dementsprechend auch das Sampling eine wichtigere Rolle spielt (vgl. Pickel, 2011, S. 326-329). In der Religionssoziologie dürfte die Balance zwischen quantitativer und qualitativer Methodik insgesamt etwas besser geglückt sein als in der quantitativ dominierten Religionspsychologie (vgl. Hill & Hood, 1999), wenngleich qualitative Verfahren innerhalb der Religionspsychologie zumindest eine größere Rolle spielen, als das in der Psychologie insgesamt der Fall ist (vgl. zu qualitativer Methodik in der Religionspsychologie insbesondere Popp-Baier, 2003b). Es ist Hood und Belzen (2005; Hood, 2013) zuzustimmen, dass eine ausgewogene empirische Religionsforschung immer einer sowohl quantitativen als auch qualitativen Methodenvielfalt bedarf, um ein möglichst präzises Bild des Phänomens Religion zu vermitteln.

Dass sich durch die empirische Beschäftigung mit Religion innerhalb von Religionssoziologie und Religionspsychologie auch beträchtliche Potenziale für die Theologie ergeben, soll im Rahmen der vorliegenden Dissertation exemplarisch am Beispiel religionspsychologischer Forschung gezeigt werden. Die Entscheidung für die Religionspsychologie ergibt sich einerseits aus pragmatischen Motiven, da der

---

<sup>27</sup> Man beachte, wie gleichwertig hier quantitative und qualitative empirische Methoden nebeneinander erwähnt werden. Der Kontrast zur Ungleichgewichtung im Zitat der Theologen Meyer-Blank und Weyel auf S. 27 liegt auf der Hand.

Verfasser selbst Psychologe ist, aber auch aus strukturellen Gründen, da die Verankerung der Religionssoziologie in der Soziologie insgesamt als stärker zu beurteilen sein dürfte als die der Religionspsychologie in der Psychologie (vgl. Grom, 2010) – hier gibt es also schlicht noch mehr Aufbauarbeit zu leisten, um aufzuzeigen, welche Potenziale für die Theologie neben der Religionssoziologie *auch* die weniger etablierte Religionspsychologie besitzt.

Bevor dies in den folgenden Kapiteln geschehen kann und deren Aufbau zum Abschluss dieser Einleitung skizziert werden kann (vgl. Abschnitt 1.6), gilt es allerdings noch deutlich zu machen, dass empirisch-sozialwissenschaftliche Befunde zu Religion theologischerseits nicht einfach als gesetzt übernommen werden können, um auf dieser Grundlage Theologie zu betreiben, sondern dass es dazu nochmals eines eigenen, genuin theologischen hermeneutischen Reflexionsprozesses bedarf. Dieser zusätzliche Reflexionsschritt ist notwendig angesichts des in den empirisch arbeitenden Sozialwissenschaften Soziologie und Psychologie zumeist zugrunde gelegten, auf die innerweltliche Realität konzentrierten Wirklichkeitsverständnisses (vgl. Först, 2010; Nestler, 2000). Innerhalb der Religionspsychologie ist dies prominent durch das Prinzip des "Ausschluss' der Transzendenz" des Genfer Religionspsychologen Théodore Flournoy (1903) betont worden, das seither vielfach zitiert worden ist, um die sozialwissenschaftliche Perspektive auf Religion herauszustellen. Für sie ist charakteristisch, dass Gott als ureigenster "Gegenstand" der Theologie dabei immer nur aus der menschlichen Wahrnehmung heraus, in Form von Gottesvorstellungen, -konzepten, -bildern und -erfahrungen, zum Thema werden kann, nicht jedoch als Sein an sich.

Johannes Först (2010), der sich aus katholisch-theologischer Perspektive intensiv mit den Bedingungen einer Rezeption empirischer Religionsforschung durch die Theologie auseinandergesetzt hat, plädiert deswegen theologischerseits für eine kritische, "indirekte Lesart empirischer Religionsforschung" (S. 256 u. ö.), um der wissenschaftstheoretischen Voraussetzungen und epistemologischen Prämissen der Theorien, Methoden und Ergebnisse der empirisch-sozialwissenschaftlichen Forschung von Religionssoziologie und Religionspsychologie<sup>28</sup> eingedenk zu sein. Unter dieser

---

<sup>28</sup> Först selbst bezieht sich, wenn er von "empirischer Religionsforschung" spricht, wie die zitierte Literatur zeigt, v. a. auf die Religionssoziologie – und spiegelt damit durchaus die Sichtbarkeit der Religionssoziologie innerhalb der deutschsprachigen Wissenschaftslandschaft im Kontrast zur Unsichtbar-

Voraussetzung könne danach gesucht werden, was innerhalb empirisch-religionssoziologischer und -psychologischer Befunde die Frage des Menschen nach Sinn und Bedeutung seiner Existenz erkennen lasse und damit auf das anthropologische Grundmotiv des Glaubens – verstanden als theologisches Korrelat dessen, was in den empirischen Fächern unter "Religion" verstanden werde – verweise.<sup>29</sup> Aus theologischer Perspektive – im Gegensatz zur sozialwissenschaftlichen, die "aufgrund einer naturwissenschaftlichen Grundorientierung [...] hinter die in sozialen Kategorien beschriebene und erklärte Wirklichkeit denkerisch-analytisch nicht mehr zurückge[hen]" (S. 257) könne – könnten die in empirischen Studien beobachteten Transzendenzerfahrungen kritisch daraufhin analysiert werden, in wie weit in ihnen tatsächlich anteilig das "Sein schlechthin" (ebd.) aufscheine, das in der Theologie als "Gott" bezeichnet werde.<sup>30</sup>

Dem von Först vorgeschlagenen Vorgehen für eine theologische Rezeption wird man in den wesentlichen Grundzügen zustimmen können, auch wenn man nicht alle Überlegungen vorbehaltlos teilen muss. Beispielsweise postuliert Först im Anschluss an die sicherlich richtige Beobachtung, dass sozialwissenschaftliche Untersuchungen nicht nur hinsichtlich ihrer theoretischen Annahmen, Methodenwahl und Ergebnisinterpretation an ihr jeweiliges Umfeld gebunden bleiben, sondern auch im Hinblick auf ihre Bedeutung und Konsequenzen auf einen bestimmten Rezipientenkreis hin kommuniziert werden, dass die theologisch relevante Interpretationsgemeinschaft, auf die hin die Ergebnisse und Schlussfolgerungen empirischer Religionsforschung theologischerseits zu kommunizieren sind, das "Gottesvolk" ist. Dabei wird das Gottesvolk verstanden als

---

keit der Religionspsychologie. Der Sache nach ist in seinen Ausführungen aber die Religionspsychologie zweifellos mitgedacht.

<sup>29</sup> Dabei erhebt Först nicht den Anspruch, Religion bzw. Glaube theologisch bereits in Gänze erschlossen zu haben – es geht an dieser Stelle einzig um die Möglichkeit eines transdisziplinären Anschlusses an die empirisch-sozialwissenschaftlichen Fächer.

<sup>30</sup> Först schließt mit dieser Charakterisierung von Glauben und Gott insbesondere an die katholisch-theologische Auseinandersetzung mit der Verfasstheit menschlicher Existenz durch Karl Rahner an. Aus evangelischer Perspektive wird man hier auch durchaus Bezüge beispielsweise zur existenzialistisch orientierten Theologie Paul Tillichs (1956; 1958; 1966) erkennen können.

"jenes gegenwärtig wie geschichtlich existierende Volk, von dem die Überlieferungen sagen, dass Gott mit ihm einen Bund geschlossen hat und das zeichenhaft für die Berufung des Menschen durch Gott steht. [...] Da die Kirche den Volk-Gottes-Glauben Israels rezipiert und als Metapher für sich selbst und alle Menschen, die durch Gottes Gnade zum Heil berufen sind [...], aufgegriffen hat, sind die Menschen der jüdisch-christlichen Glaubensgeschichte und alle Menschen, die – damals und heute – unter dem Heilszuspruch Gottes stehen, der bedeutungsgenerative Bezugsrahmen, die 'scientific community' der Pastoraltheologie. Als solches ist das Volk Gottes eine reale soziale und zugleich theologisch qualifizierte Bezugsgröße, in die hinein jede empirische Theorie zurückgegeben werden muss" (Först, 2010, S. 222).

So sehr man sich mit dieser recht offenen, auch ökumenisch und gegebenenfalls interreligiös anschlussfähigen Charakterisierung des Gottesvolks anfreunden und so sehr man die Kategorie des Gottesvolks selbst theologisch für wertvoll halten mag, so schwierig dürfte sich konkret die Rückgabe empirisch gewonnener Religionstheorien ins Gottesvolk hinein gestalten, steht doch ungeachtet der sozialen und historischen Realität der Kirche(n) die theologische Wirklichkeit des Gottesvolks unter eschatologischem Vorbehalt (vgl. ausführlicher zu dieser Problematik unter 3.9.2). Die geforderte Rückgabe des theoretischen Ertrags empirischer Religionsforschung durch die Theologie wird sich also immer nur an die sozialen Gefüge realisieren lassen, die man besten Gewissens für zeitgenössische Manifestationen des Gottesvolks hält – mit dem Risiko, dass man sich dabei theoretisch auch vollkommen irren könnte.

Auch Försts Skizze des sozialwissenschaftlichen Wirklichkeitsverständnisses, das nicht hinter die in sozialen Kategorien beschriebene und erklärte Realität zurückgehen könne, lässt sich mit einem Fragezeichen versehen. Hier scheinen sich die wissenschaftstheoretischen Auseinandersetzungen doch etwas entspannt zu haben. Zumindest lassen verschiedene Spielarten des Konstruktivismus – als gegenwärtig in den Sozialwissenschaften weithin anerkannten erkenntnistheoretischen Rahmens – andere, ontologisch womöglich höher anzusetzende Wirklichkeitsebenen durchaus zu bzw. können sich die Offenheit erlauben, diese nicht kategorisch auszuschließen. Richtig ist an Försts Überlegungen indes sicherlich, dass im Rahmen theologischer Rezeption empirisch-sozialwissenschaftlicher Theorien, Methoden und Erkenntnisse

die Frage nach möglichen Unterschieden im Wirklichkeitsverständnis zu stellen und explizit zu reflektieren ist.<sup>31</sup>

Auf evangelischer Seite hat sich auch Erich Nestler mit den Bedingungen einer theologischen Rezeption empirisch-sozialwissenschaftlicher Forschungsbefunde auseinandergesetzt. In Anbetracht der heutigen Pluralität religiöser wie wissenschaftlicher Wirklichkeitsauffassungen hat er dabei für das religionspsychologische (und -soziologische) Arbeiten vorgeschlagen, Flournoys Prinzip des "Ausschluss' der Transzendenz" im "Zeitalter der Postsäkularität" (Habermas, 2001)<sup>32</sup> besser als "Einklammern des Geltungsanspruchs" zu reformulieren:

"In einer Zeit, in der kulturelles Fremdverstehen sowohl auf allen Ebenen schulischer Bildung als auch im Rahmen eines multikulturellen Demokratieverständnisses gefordert wird, halte ich das Postulat vom Ausschluss der Transzendenz für einen Anachronismus. Eine normativ weniger belastete Herangehensweise sehe ich in der phänomenologischen Methode des 'Einklammerns des Geltungsanspruchs'. Den 'Geltungsanspruch' einzuklammern bedeutet beispielsweise für die Auswertung eines Gruppeninterviews mit Muslimen, das ihre Religionsausübung zum Thema hat, dass der ontologische Status und der Wahrheitsgehalt ihrer islamischen theologischen Aussagen nicht zum normativen Inhalt der religionspsychologischen Interpretationen werden. Vielmehr wird die religionspsychologische Interpretation nach der subjektiven Bedeutung für Denken, Fühlen und Handeln der von den Interviewpartnern geäußerten theologischen Aussagen suchen. Gleiches gilt für die normativen Gehalte anderer Religionen, die Gegenstand der religionspsychologischen Analyse werden" (Nestler, 2003, S. 240).

Während Nestler (2000) zufolge die von untersuchten Personen im Rahmen empirischer Studien, z. B. in einem Interview, selbst unterbreiteten Wirklichkeitsdeutungen in Anlehnung an Alfred Schütz (1974) als "Konstruktionen ersten Grades" zu begreifen seien, handle es sich bei der Analyse dieses Datenmaterials anhand sozialwissenschaftlicher Kategorien und Verfahrensweisen um "Konstruktionen zweiten Grades". Auf dieser Ebene gelte das Prinzip des "Einklammerns des Geltungsan-

---

<sup>31</sup> Vgl. zum Wirklichkeitsverständnis als Unterscheidungskriterium der verschiedenen mit Religion befassten wissenschaftlichen Disziplinen auch Klein (2008, S. 79-111).

<sup>32</sup> Falls es denn jemals ein säkulares Zeitalter gab; vgl. Joas (2004).

spruchs" religiöser Aussagen entsprechend der methodischen sozialwissenschaftlichen Prämissen und Konventionen. Im Rahmen einer weiterführenden theologischen Beschäftigung mit dem Datenmaterial und den darauf aufbauenden sozialwissenschaftlichen Konstruktionen könnten jedoch zusätzlich theologische Beurteilungen vor dem Hintergrund genuin theologischer Wirklichkeitsverständnisse erfolgen,<sup>33</sup> die man in terminologischer Konsequenz als "Konstruktionen dritten Grades" bezeichnen könne (und die ihrerseits auf dogmatische Konzeptionen als Prüfkriterium potenzieller theologischer Wahrheit, gewissermaßen als theologisches *tertium comparationis*, bezogen werden könnten).<sup>34</sup>

Diese kurzen Ausführungen zur Notwendigkeit einer eigenständigen hermeneutisch-theologischen Reflexion mögen an dieser Stelle genügen, um dem Sachverhalt Rechnung zu tragen. Im Rahmen der Überlegungen zu möglichen theologischen Potenzialen der im weiteren Verlauf der Dissertationsschrift berichteten empirischen Studien und Forschungsbefunde soll eine entsprechende Reflexion jeweils kurz exemplarisch illustriert werden. Wie aber soll die Veranschaulichung der theologischen Potenziale religionspsychologischer Forschung im Einzelnen nun eigentlich weiter erfolgen? Dazu soll der folgende Abschnitt 1.6 einen kurzen Überblick über den Aufbau der übrigen Kapitel dieser Doktorarbeit geben.

## **1.6. Theologische Potenziale der Religionspsychologie – zum Aufbau dieser Arbeit**

Aus der Zielstellung heraus, die Potenziale religionspsychologischer Theorien, Methoden und Befunde für die Theologie zu illustrieren, ergibt sich zunächst einmal die Notwendigkeit, das Fachgebiet der Religionspsychologie, seine Entwicklung im deutschsprachigen Raum sowie die gegenwärtigen Aktivitäten und Forschungsfelder vorzustellen. Dies ist Gegenstand des 2. Kapitels, das auf dem gemeinsam mit Heinz

---

<sup>33</sup> Nestler präferiert bewusst einen theologischen Pluralismus, der es als "differentielle Theologie" (S. 195) gestatte, unterschiedlichen religiösen Milieus und "Frömmigkeitskontexten" (ebd.) gerecht zu werden, die durch systematische Forschung miteinander abgeglichen werden könnten.

<sup>34</sup> Nestler selbst votiert dabei für die Tillich'sche Ontologie als Bezugsrahmen, lässt aber auch hier die Möglichkeit für Alternativen offen. Insgesamt ist dadurch der von ihm skizzierte Algorithmus durch eine größere Offenheit gekennzeichnet als das von Först vorgeschlagene Vorgehen, wiewohl beide auch viele Übereinstimmungen in wesentlichen Zügen erkennen lassen.

Streib verfassten Artikel "Religionspsychologie im deutschsprachigen Raum: Ein Überblick" (Klein & Streib, 2011) beruht. In einem nächsten Schritt soll sodann anhand einer quantitativ-empirischen Studie zu Unterschieden zwischen Protestanten und Katholiken im Rechtfertigungsverständnis die Relevanz quantitativ operierender, religionspsychologisch (und auch religionssoziologisch) orientierter Forschung für die Systematische Theologie aufgezeigt werden (Kapitel 3). Bei diesem Kapitel handelt es sich um eine deutsche Übertragung und Erweiterung eines gemeinsam mit Stefan Huber publizierten Aufsatzes, der auf Englisch unter dem Titel "Faith or morality? 'Theological sediments' depending on centrality, content, and social context of personal religious construct systems" (Huber & Klein, 2009) publiziert worden ist. In zwei weiteren Kapiteln sollen Potenziale für Religionspädagogik und Poimenik veranschaulicht werden; zunächst im 4. Kapitel anhand einer gemeinsam mit Heinz Streib durchgeführten empirischen Studie zu Todesvorstellungen Jugendlicher und junger Erwachsener (Streib & Klein, 2010), die auch verdeutlichen soll, wie sinnvoll es ist, quantitative und qualitative empirische Methoden konstruktiv miteinander zu kombinieren. Das 5. Kapitel setzt sich in Form eines umfangreichen Forschungsüberblicks mit den empirischen Befunden zum Verhältnis zwischen Religiosität und psychischer Gesundheit auseinander. Auf Basis der vorliegenden Befunde wird dann ein integratives Modell vorgestellt, das zum besseren Verständnis der Mechanismen, wie Religiosität und psychische Gesundheit miteinander verwoben sind, dienen soll und aus dem sich auch Implikationen für die Seelsorge ableiten lassen. Diesem Kapitel liegt der gemeinsam mit Cornelia Albani verfasste Artikel "Die Bedeutung von Religion für die psychische Befindlichkeit: Mögliche Erklärungsansätze und allgemeines Wirkmodell" zugrunde (Klein & Albani, 2011a). Ein kurzes Fazit zum theologischen Ertrag der präsentierten religionspsychologischen Studien beschließt die Arbeit (Kapitel 6).

Alle Veröffentlichungen, die in diese Dissertationsschrift eingegangen sind, wurden zu diesem Zweck noch einmal aktualisiert, redigiert und insbesondere um Einführungstexte und Reflexionen zu den Potenzialen für die Theologie ergänzt, um eine gewisse Einheitlichkeit und eine möglichst stringente Darstellung zu gewährleisten. Auf die Änderungen und Ergänzungen wird zu Beginn jedes Kapitels noch einmal detaillierter hingewiesen. Da die den Kapiteln zugrunde liegenden Texte bereits den Weg durchs Peer-Review-Verfahren hinter sich gebracht haben, vermitteln sie aller Voraussicht nach einen "solideren" Eindruck, als dies die zum Zwecke der Erstellung

einer zusammenhängenden monographischen Arbeit ergänzten Textpassagen (Einleitung, Einführungstexte und Reflexionen zu den inhaltlichen Kapiteln, Fazit) leisten können, aber vermutlich ist dieses Manko im Rahmen einer auf bereits publizierten Arbeiten aufbauenden Dissertation kaum zu beheben. Im Interesse der besseren Verzahnung der einzelnen Kapitel sind an vielen Stellen Querverweise auf andere Teile der Arbeit, wo bestimmte Sachverhalte ausführlicher dargestellt werden, eingefügt. Trotz des Bemühens, vier relativ unabhängig voneinander entstandene Publikationen im Rahmen der Dissertationsschrift zu einem möglichst geschlossenen Ganzen zusammenzufügen, haben sich an der einen oder anderen Stelle Brüche, anderenorts gewisse Redundanzen, wohl nicht völlig vermeiden lassen, die aber – hoffentlich – in einem erträglichen Rahmen bleiben.

## 2 Religionspsychologie im deutschsprachigen Raum<sup>35</sup>

### 2.1 Religionspsychologie einst und jetzt

In seiner 2003 publizierten Übersicht zur Geschichte der Religionspsychologie im deutschsprachigen Raum überschrieb Christian Henning das Schlusskapitel zur gegenwärtigen Entwicklung des Fachs "Neues Spiel – neues Glück (1990-?)" (Henning, 2003, S. 66). In einer parallelen Publikation ein Jahr später wird aus der vorsichtigen Frage sogar schon eine zuversichtliche Aussage: "Ein neuer Aufbruch (seit 1990)" (Henning, 2004, S. 32). Gleich welche der Formulierungen Hennings man für geglückter erachtet, machen beide eines in jedem Fall zutreffend deutlich, dass es nach einer langen Phase fast vollständiger Vernachlässigung der Religionspsychologie seit Anfang der 1990er Jahre wieder einige Aktivitäten in Forschung und Lehre sowie Bemühungen um einen Praxistransfer gibt.

Ablesen lässt sich das u. a. an den seither in einer gewissen Regelmäßigkeit erscheinenden Überblickswerken zur Religionspsychologie. Orientiert man sich an der von Henning gesetzten zeitlichen Schwelle der Zeit nach 1990, machten zwei 1992 publizierte Bücher den Anfang: Bernhard Grom veröffentlichte in diesem Jahr erstmalig seine Monographie "Religionspsychologie", die schnell den Status eines Standardwerks erreichte und mittlerweile in dritter Auflage (2007) vorliegt. Ebenfalls 1992 erschien unter demselben Titel ein Sammelband, in dem vornehmlich Psychologen als Autoren vertreten waren und in dem – so der Untertitel – "eine Bestandsaufnahme des gegenwärtigen Forschungsstandes" versucht wurde (Schmitz, 1992a). Dieses Buch spiegelte v. a. zweierlei: Zum einen die Konzentration auf mögliche psychologische Determinanten der religiösen Entwicklung, die sich schon seit den 1980er Jahren durch stetigen Austausch mit der Religionspädagogik

---

<sup>35</sup> Das vorliegende Kapitel beruht im Kern auf meinem gemeinsam mit Heinz Streib verfassten Aufsatz "Religionspsychologie im deutschsprachigen Raum: Ein Überblick" (Klein & Streib, 2011). Es ist allerdings gegenüber der 2011 in der Zeitschrift "Praktische Theologie" publizierten Fassung dem Inhalt und Textumfang nach erheblich erweitert worden, insbesondere durch die Darstellung der historischen Entwicklung der deutschsprachigen Religionspsychologie im Abschnitt 2.1 sowie durch zahlreiche zusätzliche Verweise auf die aktuellen Forschungslinien und die zugehörige Literatur.

ergeben hatte<sup>36</sup>, und zum anderen die relative Provinzialität der deutschen Religionspsychologie im Vergleich zu (bis heute; vgl. Belzen, 2009) religionspsychologisch wesentlich aktiveren Nachbarländern wie Belgien, den Niederlanden oder der Schweiz – so stammte knapp die Hälfte der in diesem Band enthaltenen Beiträge von Autoren aus den genannten Ländern.

In den folgenden Jahren erschienen weitere Übersichtsdarstellungen<sup>37</sup>, die allerdings mehrheitlich nicht von Psychologen, sondern von Theologen verfasst wurden. Dieser Umstand illustriert zugleich ein Manko wie auch ein Potenzial der deutschsprachigen Religionspsychologie: Problematisch ist, dass durch die stärkere theologische Bearbeitung des Felds teils genuin psychologische Konzepte, Forschungsbefunde und Methoden unberücksichtigt oder unverstanden bleiben.<sup>38</sup> Potenzial liegt jedoch

---

<sup>36</sup> Dies spiegeln v. a. die Beiträge von Oser & Reich (1992) sowie Fetz, Reich & Valentin (1992). James Fowlers Theorie der "Stages of Faith" sowie Fritz Osers und Paul Gmünders Stufen des religiösen Urteils, die nach wie vor zu den Standards religionspädagogischer Theorien der religiösen Entwicklung gehören, sind die prominentesten Beispiele religionspsychologischer Ansätze im Schnittfeld von Entwicklungspsychologie und Religionspädagogik; vgl. Fowler (1981) sowie Oser & Gmünder (1984). Für eine vergleichende kritische Diskussion beider Theorien vgl. Schweitzer (2007a), v. a. S. 106-167 mit weiterer Literatur.

<sup>37</sup> In chronologischer Folge seit den frühen 1990er Jahren sind dies: Utsch (1998; insbesondere erkenntnis- und wissenschaftstheoretisch orientiert); Hemminger (2003; mit Fokus insbesondere auf Aberglaube, außeralltägliche Erfahrungen und neue religiöse Bewegungen); Henning, Murken und Nestler (2003; systematisches Übersichtswerk mit historischem Überblick sowie Kapiteln zu Konversion, religiöser Entwicklung, Religiosität und Gesundheit sowie zu qualitativen und quantitativen Methoden); Heine (2005; umfangreicher Überblick über wichtige Vertreter der Religionspsychologie und ihre Theorien); Lämmermann (2006; sowohl paradigmatische als auch thematische Kapitel). Auch dass inzwischen Klassiker der Religionspsychologie wieder aufgelegt werden, mag man als ein Anzeichen neuerlichen Interesses werten (vgl. Arndt, 2008). Allerdings erscheint die in diesem Band versammelte Auswahl mit ihrer einseitigen Konzentration auf ältere psychodynamische und jüngere transpersonal-psychologische Vertreter kaum repräsentativ und zeugt nicht von einer tieferen Kenntnis des Felds der Religionspsychologie.

<sup>38</sup> Teils ist das den Publikationen auch recht deutlich anzumerken, insbesondere wenn Fachbegriffe, etwa aus dem Bereich der Statistik ("signifikante Ergebnisse", "Meta-Analyse" u. a.), unscharf verwendet werden (vgl. unter 1.4) oder wenn lediglich exemplarisch und holzschnittartig die reichhaltige internationale, v. a. die US-amerikanische Religionspsychologie rezipiert wird. Demgegenüber konzentrieren sich viele theologische Autorinnen und Autoren überproportional stark auf psychodynamische Theorien (z. B. Freud, Jung, Erikson, Fromm, Reich u. a.), die in der universitären Psychologie meist nur noch in psychologiegeschichtlicher Sicht wahrgenommen werden (anders als in

darin, dass religionspsychologische Forschung so die Anbindung an Theologie und Kirche als zwei ihrer wichtigsten wissenschaftlichen und praxisbezogenen "Abnehmer" behält<sup>39</sup> und ihre Erkenntnisse dementsprechend für ein theologisches Publikum aufbereitet werden.<sup>40</sup>

Dass innerhalb der deutschsprachigen Psychologie dem Thema Religion insgesamt erst zögerlich wieder Raum gegeben wird, lässt sich auf verschiedene historische Ursachen zurückführen. Am Übergang vom 19. zum 20. Jahrhunderts hatte es im deutschsprachigen Raum zunächst eigentlich eine ausgesprochen lebhaftere religionspsychologische Forschungslandschaft gegeben, an der Psychologen gleichermaßen wie Theologen und Religionswissenschaftler beteiligt waren. Neben dem Aufkommen der psychodynamischen Theorien Freuds<sup>41</sup> und Jungs<sup>42</sup> zu

---

den Psychotherapieschulen, wo sie nach wie vor einen hohen Stellenwert haben). Darin spiegelt sich vermutlich einerseits die immer noch nachwirkende Herausforderung durch die psychoanalytische Religions- und Kirchenkritik, insbesondere aber wohl auch die größere methodische Vertrautheit von TheologInnen mit einem hermeneutischen Vorgehen, das sie mit den VertreterInnen der genannten psychologischen Theoriefamilie teilen (vgl. unter 1.2-1.4). Rekurse auf die (im engeren Sinn) empirische, insbesondere die quantitativ und experimentell orientierte Forschungsliteratur, die Selbstverständnis und methodische Ausrichtung der universitären Psychologie sehr viel stärker widerspiegelt, finden sich hingegen meist eher sporadisch. Ein Überblickswerk wie dasjenige von Ralph W. Hood und Kollegen (2009) über die reichhaltigen empirischen Befunde zur Religionspsychologie, mittlerweile in stark erweiterter 4. Auflage erschienen, existiert in deutscher Sprache bisher de facto nicht.

<sup>39</sup> Jacob A. van Belzen (1998, S. 139f) hat zurecht darauf hingewiesen, dass Religionspsychologie primär als eine *psychologische* Disziplin verstanden werden sollte, deren Forschungsergebnisse jedoch, ähnlich wie im Falle von Kunst-, Sport- oder Militärpsychologie, relevant insbesondere auch für Bereiche außerhalb der Psychologie selbst sind (vgl. für einige konkrete Beispiele des staatlichen, kirchlichen und kulturellen Interesses an religionspsychologischen Erkenntnissen ferner Klein, 2008, S. 28).

<sup>40</sup> Speziell für den Bedarf an (religions-)psychologischem Grundlagenwissen in der Theologie hat es insofern auch schon zielgruppenorientierte Einführungen gegeben; vgl. Rebell (1992; speziell zur Religionspsychologie S. 151-172).

<sup>41</sup> Die wesentlichsten Schriften Freuds zum Thema Religion sind "Zwangshandlungen und Religionsübungen" (1907/2000), "Totem und Tabu" (1917/2000), "Die Zukunft einer Illusion" (1927/2000) sowie die "Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse" (1933/2000). Gute Übersichten über Freuds Perspektive auf Religion bieten Heine (2005, S. 145-183) sowie Kolbe (1986, S. 18-71).

Religion beschäftigten sich auch Pioniere der experimentellen Psychologie wie Wilhelm Wundt (1905-1909), der Gründer des weltweit ersten psychologischen Instituts an der Universität Leipzig, und vor ihm bereits schon Gustav Theodor Fechner (1863/2001) mit dem Gegenstand Religion. Innerhalb der sog. "Dorpater Schule" (nach dem deutschen Namen Tartus im heutigen Estland) untersuchten Theologen mit den Verfahren der experimentell ausgerichteten Denkpsychologie des Wundt-Schülers Oswald Külpe<sup>43</sup> religiöse Kognitionen (vgl. v. a. die Arbeiten von Girgensohn, 1921; sowie Gruehn, 1924; 1960). Innerhalb der Systematischen Theologie bildete sich, inspiriert von der frühen US-amerikanischen Religionspsychologie (vgl. Huxel, 2000), mit der "religionspsychologische Schule" eine Strömung aus, die ein religionspsychologisches Vorgehen zur bevorzugten Methode erhob (programmatisch: Faber, 1913; Vorbrodt, 1907; Wobbermin, 1913) – freilich mit dem Anliegen, Religionspsychologie dezidiert im Dienste der Apologetik zu betreiben.<sup>44</sup> In der Religionswissenschaft etablierte sich mit Rudolph Otto und Friedrich Heiler eine religionsphänomenologische Tradition, die in ihrem Fokus auf das religiöse Erleben ebenfalls ein starkes psychologisches Moment beinhaltete.<sup>45</sup> Häufig fand innerhalb dieser frühen religionspsychologischen Periode auch ein methodologischer Transfer über die Fachgrenzen hinweg statt; während sich die

---

<sup>42</sup> Exemplarisch für Jungs umfangreiche Erörterungen über Religion sei hier auf den systematischsten Aufsatz "Psychologie und Religion" verwiesen, der allerdings erst 1940 veröffentlicht wurde (vgl. Jung, 1940/1988). Für Übersichten zur Jungschen Religionspsychologie vgl. Heine (2005, S. 267-297) und Kolbe (1986, S. 145-210), für eine aktuelle psychodynamische und theologische Reflexion des Jungschen Ansatzes Frick und Lautenschlager (2008).

<sup>43</sup> Zu Leben, Werk und Methodologie Külpes vgl. Hammer (1994; 1999).

<sup>44</sup> Vgl. für einen Überblick zur Rolle der Religionspsychologie in den theologischen Diskursen des frühen 20. Jahrhunderts Henning (1998a) sowie speziell zur von Wobbermin vorgeschlagenen religionspsychologischen Methode Klünker (1985).

<sup>45</sup> Programmatisch hierfür ist insbesondere Ottos berühmt gewordene Phänomenologie der Erfahrungsmomente des Numinosen (Otto, 1917/1997, v. a. S. 8-55.66-74) – auch wenn daraus heute zu meist nur noch das *mysterium tremendum et fascinans* zitiert werden und die weiteren Aspekte (*orge, deinos, energicum, maiestas, augustum*) und ihre Verbindungen wenig berücksichtigt werden. Für eine detaillierte aktuelle Auseinandersetzung mit Ottos Phänomenologie der verschiedenen religiösen Gefühlsqualitäten vgl. Willenborg (2011). Zu Heilers religionspsychologischen Ausführungen vgl. insbesondere sein Hauptwerk zum Gebet (Heiler, 1969).

Theologen Karl Girgensohn<sup>46</sup> und Werner Gruehn<sup>47</sup> als Hauptvertreter der "Dorpater Schule" der der Denkpsychologie entlehnten "Reizwort-Methode" (vgl. dazu Mack, 1999) bedienten, orientierte sich der Psychologe Wundt in seiner Reflexion über "Mythus [sic!] und Religion" (1905-1909) an zeitgenössischen religionswissenschaftlichen Funden und Theorien zur Religionsentwicklung.<sup>48</sup>

Die hier skizzierte, sehr fruchtbare Periode religionspsychologischer Theoriebildung und Forschung verebbte ab den 1930er Jahren jedoch zusehends. Neben dem allgemeinen Traditionsabbruch im Gefolge der NS-Herrschaft und des 2. Weltkriegs spielten dabei auch Entwicklungen innerhalb der tragenden wissenschaftlichen Disziplinen, v. a. Psychologie und Theologie, eine Rolle.<sup>49</sup> In der Psychologie wirkte sich, stärker als die psychoanalytische Religionskritik, insbesondere die Durchsetzung des Behaviorismus als des bestimmenden Forschungsparadigmas negativ auf die Entwicklung der Religionspsychologie aus. Durch die Konzentration auf beobachtbares Verhalten wurden innerpsychische Prozesse – und damit auch religiöses Denken und Erleben – als Forschungsgegenstand obsolet, zumal die Protagonisten des Behaviorismus, die US-Amerikaner John B. Watson und B. Frederic Skinner, Religion als einer aus ihrer Perspektive irrationalen Weltsicht offen feindselig gegenüber standen.<sup>50</sup> Damit fehlte nach 1945 auch der deutschsprachigen Psychologie, die sich nun zusehends am amerikanischen Vorbild orientierte, der akademische Nährboden für religionspsychologische Forschung.

Innerhalb der Theologie liegt der wesentliche Grund für die Abkehr von eigenen religionspsychologischen Interessen v. a. in der Etablierung der Dialektischen Theologie begründet, deren Vertreter nach 1945 im Gegensatz zu vielen mit den Nazis sympathisierenden Theologen "politisch-moralisch rehabilitiert" (Stenglein-Hektor, 1998, S. 79) waren. Durch die bewusste Abgrenzung des christlichen

---

<sup>46</sup> Zu Leben und Werk Girgensohns vgl. Henning (1998b) sowie Machoń (2005, S. 55-96).

<sup>47</sup> Zu Leben und Werk Gruehns vgl. Sparn (1998).

<sup>48</sup> Wundt orientiert sich insbesondere an Tylors (1871/2010, pp. 21ff) Stufenfolge der Religionsentwicklung: Animismus – Totemismus – Polytheismus – Monotheismus.

<sup>49</sup> Vgl. zu den im Folgenden beschriebenen Entwicklungen insgesamt Klein (2008, S. 64-68).

<sup>50</sup> Vgl. zum behavioristischen Forschungsprogramm und Selbstverständnis seiner erwähnten Vertreter Watson (1913; 1928) sowie Skinner (1973; 1982). Eine gründliche Diskussion der weltanschaulichen Perspektiven Watsons und Skinners auf Religion findet sich bei Wulff (1997, pp. 117-146).

*Glaubens* als Folge der Selbstoffenbarung Gottes gegenüber *Religion* als "menschgemachten" Bemühungen eines Zugangs zum Göttlichen in der Dialektischen Theologie mussten religionspsychologische Interessen am religiösen Erleben des Menschen als irrelevant, wenn nicht gar anstößig erscheinen (vgl. Stenglein-Hektor, 1998).

Ein vorsichtige Annäherung an psychologische Erkenntnisse geschah innerhalb der Theologie erst seit den späten 1960er Jahren wieder; zunächst im Rahmen der Poimenik mit der Ausbildung der Patoralpsychologie, innerhalb derer dann zunehmend differenziertere pastoralpsychologische Seelsorgekonzepte entstanden.<sup>51</sup> Jenseits der Pastoralpsychologie behielten im deutschen Sprachraum psychologische Zugänge zu religiösen Phänomenen jedoch noch bis Anfang der 1990er Jahre Seltenheitswert.<sup>52</sup>

Dass seitdem wieder vorsichtig von einem neuen Interesse an Religionspsychologie gesprochen werden kann, lässt sich neben den bereits zitierten Überblicksdarstellungen auch daran ablesen, dass in den letzten Jahren Arbeitsgruppen und Fachgesellschaften neu gegründet oder wiederbelebt wurden und regelmäßige Konferenzen zum wissenschaftlichen Austausch abgehalten werden. Zu den Neugründungen zählte beispielsweise der 1994 gegründete "Arbeitskreis Religionspsychologie" innerhalb der Deutschen Gesellschaft für Psychologie (vgl. Moosbrugger, 1998, S. 164-174), der sich mittlerweile allerdings faktisch wieder aufgelöst hat. Dennoch hat er den wissenschaftlichen Austausch und die Vernetzung stimuliert und zur Publikation von bisher zwei Sammelbänden geführt (Moosbrugger, Zwingmann & Frank, 1996; Zwingmann & Moosbrugger, 2004); ein dritter Band befindet sich derzeit in Planung. Ein Beispiel für die Wiederbelebung einer altehrwürdigen Fachgesellschaft ist die "International Association for the Psychology of Religion" (IAPR), die, ursprünglich deutschsprachig, 1914 in Nürnberg als "Internationale Gesellschaft für Religionspsychologie" gegründet worden war. Nachdem sie nach 1945 lange ein Schattendasein geführt hatte, wurde sie seit Mitte der 1990er Jahre zunächst zunehmend internationalisiert, erhielt 2001 eine neue

---

<sup>51</sup> Für eine detaillierte Übersicht der verschiedenen seit den späten 1960er Jahren entstandenen pastoralpsychologischen Konzeptionen vgl. Nauer (2001, S. 127-261).

<sup>52</sup> Vgl. zu den wenigen "Schätzen im Verborgenen" in der Zeit bis 1990 die ausführliche Darstellung bei Henning (2003, S. 52-66).

Satzung und einen neuen Vorstand und wurde 2003 mit den "European Psychologists of Religion" (wieder-)vereinigt. Seither ist die Zahl der Mitglieder und Konferenzteilnehmer kontinuierlich angestiegen, und die IAPR hat sich zu einer internationalen wissenschaftlichen Fachgesellschaft entwickelt. Zuletzt konnte 2009 aufgrund der steigenden Zahl der eingereichten Manuskripte das lange Zeit nur unregelmäßig, dann als Jahrbuch erscheinende Publikationsorgan der IAPR, das "Archiv für Religionspsychologie"/"Archive for the Psychology of Religion" in ein modernes Fachjournal mit drei Ausgaben im Jahr umgewandelt werden.<sup>53</sup> Die konstanteste Einrichtung religionspsychologischer Forschungstätigkeit innerhalb Deutschlands ist seit den 1990er Jahren sicherlich die „Arbeitsgruppe Religionspsychologie“ des Forschungszentrums für Psychobiologie und Psychosomatik der Universität Trier mit Sitz in Bad Kreuznach gewesen, die auf der Basis von Drittmittelprojekten eine Reihe beachtlicher religionspsychologischer Studien insbesondere zu den Themen Religiosität und Gesundheit sowie Neue Religiöse Bewegungen durchgeführt hat (vgl. für eine Übersicht Murken, 2002, sowie die Homepage der Arbeitsgruppe: [www.psychology-of-religion.de/](http://www.psychology-of-religion.de/)).

Wie schon in der ersten Blütezeit der Religionspsychologie vor 100 Jahren findet die religionspsychologische Forschung auch heute wieder disziplinübergreifend im Schnittfeld von Theologie, Religionswissenschaft, Psychologie und auch anderen wissenschaftlichen Fächern statt, wobei die Religionspsychologie dann häufig einen legitimen Zugang neben anderen im Hinblick auf Forschungsinteressen darstellt, die verschiedene Disziplinen miteinander teilen. So wird beispielsweise in den Namen des am methodologischen Austausch interessierten "Arbeitskreises Quantitative Religionsforschung" (AQR) oder der gesundheitswissenschaftlich orientierten "Transdisziplinären Arbeitsgruppe Spiritualität und Krankheit" (TASK) Religionspsychologie zwar nicht explizit genannt, aber dennoch werden in beiden Gruppen durchaus auch religionspsychologische Themen und Fragestellungen von religionspsychologisch interessierten Vertretern der verschiedenen Fachrichtungen bearbeitet. Die TASK wurde 2008 in Bad Tölz ins Leben gerufen. Seither wurde jährlich im September eine Tagung veranstaltet; die Beiträge der ersten Tagungen

---

<sup>53</sup> Vgl. zur Geschichte der IAPR Belzen (2001; 2002), Holm (2000) sowie die Homepage der IAPR unter <http://www.psychology-of-religion.com/about-the-iapr/>, zur Geschichte der "European Psychologists of Religion" Belzen (2005).

sind mittlerweile in einem Sammelband (Büssing & Kohls, 2011) erschienen. Auch seitens des AQR, der 2010 begründet wurde, existiert mittlerweile eine erste Tagungsdokumentation (Pollack, Tucci & Ziebertz, 2012); hier fand im Oktober 2012 die dritte Tagung im Jahresturnus statt.

Vielleicht der valideste Indikator dafür, dass religionspsychologische Forschung wieder an Selbstverständlichkeit gewonnen hat, ist aber wohl, dass es in den vergangenen zehn Jahren mehrfach möglich war, breiter angelegte religionspsychologische Projekte mit Mitteln potenter Förderinstitutionen, etwa der Deutschen Forschungsgemeinschaft und der VW-Stiftung, finanzieren zu können. Von der DFG gefördert wurden

- 1) das Nachfolgeprojekt "Entstehung der Religionspsychologie um 1900" (vgl. Henning, 1998a) zum Projekt "Die Rationalitätskrise der Theologie um 1900" (vgl. zu diesem Projekt Drehsen & Sparn, 1996),
- 2) das Projekt "Nutzung von Lern- und Aktionsangeboten mit weltanschaulichem/religiösem Inhalt im Rahmen der Entwicklung religiös-weltanschaulicher Sichtweisen bei Jugendlichen unter säkularen Bedingungen" (vgl. Petzold, Selinger, Sporer & Straube, 2001)
- 3) die "Bielefeld-Based Cross-Cultural Study of Deconversion" über Motive und Erfahrungen in Verbindung mit dem Austritt aus einer religiösen Gruppierung (vgl. Streib, Hood, Keller, Csöff & Silver, 2009) sowie
- 4) das aktuell an der Universität Bielefeld in Verbindung mit der University of Tennessee at Chattanooga laufende Projekt "'Spiritualität' in Deutschland und USA: Analyse von Semantik, psychologischen und soziologischen Korrelaten sowie Biographiebezug einer Selbstattribution" (vgl. [www.uni-bielefeld.de/\(de\)/theologie/forschung/religionsforschung/forschung/streib/spiritualitaet/D-USA.html](http://www.uni-bielefeld.de/(de)/theologie/forschung/religionsforschung/forschung/streib/spiritualitaet/D-USA.html)).

Von der VW-Stiftung gefördert wurde das Projekt "Psychology of Religion: Development of Instruments and Empirical Research", das aus drei Teilprojekten bestand, sowie das Nachfolgeprojekt "Psychology of Religion: Empirical Research Projects" der Bad Kreuznacher Arbeitsgruppe (s. v.)<sup>54</sup>. Die Teilprojekte von "Psy-

---

<sup>54</sup> Vgl. zur Vorstellung der verschiedenen Teilprojekte die Darstellung auf der Homepage der Arbeitsgruppe unter <http://www.psychology-of-religion.de/deutsch/projekte/forschung/uebersichtforsch>

chology of Religion: Development of Instruments and Empirical Research" galten im einzelnen

- 1) der Entwicklung von neuen religionspsychologischen Messinstrumenten (Teilprojekt "To Measure Religiosity. Development of Measurement Instruments within the Framework of a Multidimensional Model of Religiosity"),
- 2) der Untersuchung von Strategien religiöser Krankheitsbewältigung (Teilprojekt "Religiöse Bewältigung kritischer Lebensereignisse am Beispiel der Krankheitsverarbeitung von Brustkrebspatientinnen") und
- 3) der Erforschung des Beitritts zu Neuen Religiösen Bewegungen (NRB) (Teilprojekt "Selbst gewählte Mitgliedschaft in neuen religiösen Gemeinschaften: Psychosoziale Gründe und Konsequenzen").

Das Teilprojekt "To Measure Religiosity. Development of Measurement Instruments within the Framework of a Multidimensional Model of Religiosity" ist auch deshalb von Bedeutung, weil darin auf Basis des Messmodells von Stefan Huber (2003) das Instrumentarium für ein weiteres Großprojekt, den "Religionsmonitor 2008" der Bertelsmann Stiftung, entwickelt wurde. Der Religionsmonitor umfasste rund 100 Fragen zu religiösen Interessen, Überzeugungen, Gefühlen und Praktiken, die 2007/2008 an repräsentativen Stichproben in 21 Ländern auf allen Kontinenten erhoben wurden.<sup>55</sup>

Während es an einer stabilen Forschungsinfrastruktur in Form von Instituten oder Professuren für Religionspsychologie leider nach wie vor mangelt (Belzen, 1998, v. a. S. 143-150; 2009; Grom, 2010), scheint es zumindest über die Drittmittelfinanzierung teilweise möglich zu sein, religionspsychologisches Engagement zu realisieren. Ob dies allerdings einstweilen so bleiben wird, wird die zukünftige Entwicklung erst noch erweisen müssen.

---

\_f.htm, zu detaillierten Ergebnissen die im Rahmen der Projekte verfassten Publikationen, z. B. Appel, Müller und Murken (2010), Murken (2009), Müller (2008) sowie Namini (2009).

<sup>55</sup> Vgl. für eine Übersicht zu den Befunden Huber & Klein (2007), für detaillierte Ergebnisse und Diskussionen Bertelsmann-Stiftung (2009). Wer selbst am Religionsmonitor teilnehmen und sein eigenes Religiositätsprofil auswerten lassen möchte, kann dies auf der folgenden Website tun: <http://www.religionsmonitor.com/>.

## 2.2 Religionspsychologische Themen und Forschungsfelder

Mit den erwähnten Drittmittelprojekten sind bereits einige der aktuell bearbeiteten Themen und Forschungsfelder der gegenwärtigen Religionspsychologie angesprochen. Im Folgenden soll ein kurzer Überblick über Themen versucht werden, die derzeit religionspsychologisch im deutschsprachigen Raum bearbeitet werden.

### 2.2.1 Psychoanalyse der Religiosität

Aufgrund der Rezeption psychotherapeutischer Ansätze, insbesondere der psychodynamischen und gesprächstherapeutischen Schulen, durch die Pastoralpsychologie (vgl. 1.3) hat die Auseinandersetzung mit psychodynamischen und humanistisch-psychologischen Theorien seit den späten 1960er Jahren eine gewisse Tradition innerhalb der Theologie (Henning, 2000; Nauer, 2001; Westerink, 2009b). Das zeigt sich inzwischen aber nicht mehr allein im Bereich der Pastoralpsychologie, sondern durchaus auch in der grundlegenderen Reflexion v. a. entsprechender psychodynamischer Religionstheorien,<sup>56</sup> wodurch die Theologie einen substantziellen Beitrag auch zur Religionspsychologie i. e. S. leistet. Tatsächlich wird z. B. die Diskussion der psychoanalytischen Theorien zum Schuldleben<sup>57</sup> oder zur Rolle frühkindlicher Erfahrungen und Beziehungen für die Ausbildung des Gottesbilds<sup>58</sup> bis

---

<sup>56</sup> Vgl. zum Bemühen um einen Brückenschlag zwischen der – dezidiert theologischen – Disziplin Pastoralpsychologie und der Religionspsychologie i. S. der breiteren psychologischen Auseinandersetzung mit religiösen Phänomenen auch über poimenische Interessen hinaus insbesondere den kürzlich publizierten Sammelband von Noth, Morgenthaler & Greider (2011).

<sup>57</sup> Dass das Religionsverständnis Freuds nur unzureichend verstanden wird, wenn dabei nicht die zentrale Rolle berücksichtigt wird, die Freud dem Schuldgefühl zuerkennt, hat H. Westerink herausgearbeitet. Insofern sollten auch Freuds religionskritischen Einschätzungen vor dem Hintergrund der breiten Bedeutung des Schuldgefühls in seinen theoretischen Schriften und in seiner therapeutischen Praxis bedacht werden (Westerink, 2009a).

<sup>58</sup> Vgl. zu dieser Thematik insbesondere die Arbeiten Thierfelders (1998) sowie Santers (2003), die jüngere psychoanalytische Ansätze aufnehmen und auf ihre theologische Anschlussfähigkeit überprüfen. Während die psychoanalytischen Theorien zur Bedeutung der Beziehung zu Elternfiguren durchaus diskutiert werden, steht innerhalb der deutschsprachigen Religionspsychologie die Rezeption der gegenwärtig international sehr lebhaften Bindungsforschung ("Attachment Theory") noch weitgehend aus; die einzigen Ausnahmen sind Murken (1998, S. 27f) sowie Richard (2004) sowie die in den Niederlanden durchgeführten, teils jedoch auch auf Deutsch publizierten Studien von de Roos

heute zu einem wesentlichen Teil von Theologen geleistet. Angesichts der theologischen Präsenz in diesen Diskursen wird dabei mitunter fast übersehen, dass es auch innerhalb der Psychologie eine substantielle Auseinandersetzung mit psychoanalytischen und anderen vorwiegend hermeneutisch operierenden psychologischen Forschungsansätzen gibt.<sup>59</sup> Eine nicht zu unterschätzende Rolle beim disziplinübergreifenden Transfer kommt dabei der "International Association for the Psychology of Religion" (vgl. 1.3 und 2.1) zu, der es – wenigstens bisher – besser als anderen psychologischen Fachgesellschaften gelingt, nicht nur ein Forum exklusiv für quantitativ ausgerichtete empirische Forschung zu bieten, sondern die verschiedenen theoretischen und methodischen Ansätze miteinander im Gespräch zu halten. Leider wird die hermeneutische Forschungslinie allerdings ansonsten in der empirisch orientierten universitären Psychologie kaum zur Kenntnis genommen, während sich in der Praxis niedergelassene Therapeuten der verschiedenen theoretischen Schulen zunehmend eine entsprechende Ausbildung und religionspsychologische Kompetenz wünschen. Zumindest besteht einer aktuellen repräsentativen Umfrage unter niedergelassenen deutschen Psychotherapeuten (Hofmann, 2009) zufolge bei zwei Dritteln der Befragten ein gemäßigtes bis großes Interesse daran, für religiöse Fragen und Probleme aus- und fortgebildet zu werden. Darin unterschieden sich Vertreter der psychodynamischen Therapieschulen der Studie von Hofmann zufolge nicht maßgeblich vom generellen Trend; skeptischer zeigten sich indes die (der universitären, vermeintlich "härter" empirisch arbeitenden Psychologie oft näher stehenden) Verhaltenstherapeuten.

---

(2002; 2005). Zum internationalen Stand dieser Forschung vgl. Granqvist & Kirkpatrick (2008) sowie Kirkpatrick (2005, pp. 52-159).

<sup>59</sup> Für jüngere Übersichten vgl. Rattner und Danzer (2009), den Tagungsband "Psychoanalyse des Glaubens" (Gerlach, Schlösser & Springer, 2004) sowie das von O. Decker (2010) herausgegebene Themenheft "Religion – archaische Erbschaft" der Zeitschrift Psychoanalyse. Zu einem breiteren Spektrum hermeneutischer psychologischer Ansätze in der Religionspsychologie vgl. ferner den von Belzen (1997) herausgegebenen Sammelband, in dem auch einige deutschsprachige AutorInnen vertreten sind.

## 2.2.2 Entwicklungspsychologie und die Entwicklung religiöser Kognitionen

In der Theologie ebenfalls stark rezipiert wurden und werden entwicklungspsychologische Untersuchungen zur Entstehung und lebensgeschichtlichen Veränderung religiöser Kognitionen. Als potenziell die gesamte Lebensspanne umschließende Stufentheorien finden insbesondere die "Stages of Faith" nach Fowler (1981) sowie die Stufen des religiösen Urteils nach Oser und Gmünder (1984) als moderne Klassiker nach wie vor Nachhall. Allerdings waren schon diese Theorien, wiewohl auf genuin psychologischen Entwicklungstheorien aufbauend (insbesondere auf Piaget, 1978, sowie Kohlberg, 1981),<sup>60</sup> auch maßgeblich theologisch gefärbt, bezogen sie doch Kriterien zur Beurteilung der "Reife" der religiösen Entwicklung nicht allein aus psychologischen und philosophischen, sondern mehr oder weniger explizit auch aus theologischen Argumenten (vgl. Büttner, 2011). Anders als in der internationalen Forschung, wo mit der Attachment Theory (s. Anm. 58), kognitionswissenschaftlichen Studien zur Gottesvorstellung (z. B. Barrett & Keil, 1996; Barrett, 2004) und der Untersuchung des entwicklungsbedingten Aufkommens des Hyperactive Agency Detection Device, der Zuschreibung von Ereignissen auf gezielt handelnde, wenn auch ggf. "unsichtbare", so doch intuitiv vermutete Akteure (Bering, 2006a), durchaus neue theoretische Ansätze aufgekommen sind, hat es seither innerhalb der deutschsprachigen Entwicklungspsychologie kaum neue Impulse zur Erforschung der religiösen Entwicklung gegeben (vgl. allerdings zuletzt Biewald, 2008; Bucher, 2009). Wohl nicht zuletzt deshalb wird häufig nach wie vor, wenn auch nicht unkritisch, auf die Stufentheorien Fowlers sowie Osers und Gmünders rekurriert (vgl. z. B. Bucher, 2007, S. 69-72; Büttner, 2011; Schweitzer, 2007a, S. 106-167). In der Folge wird das Forschungsfeld der Entwicklungspsychologie der Religiosität zur Zeit ebenfalls weitgehend von Theologen, vorwiegend im Kontext der Religionspädagogik, bestellt.<sup>61</sup>

---

<sup>60</sup> Fowler bezieht zusätzlich auch Selmans (1980) Theorie der Entwicklung sozialer Perspektivenübernahme in sein Stufenmodell mit ein.

<sup>61</sup> Eine Neuentwicklung innerhalb der Theologie stellt die sogenannte *Kindertheologie* dar, die sich unter diesem Namen seit rund zehn Jahren mit den laientheologischen Vorstellungen, Empfindungen und Argumentationen von Kindern – und damit im Grunde mit dem Interessengebiet, das auch für die Entwicklungspsychologie der Religiosität zentral ist – auseinandersetzt. Vgl. zu Intention und Konzeption von Kindertheologie insbesondere Bucher (2002) sowie Schweitzer (2003). Allerdings sind die kindertheologischen Methodenstandards derzeit noch mehr oder weniger ungeklärt; wenigstens

Zu nennen sind hier einerseits Versuche, die Stufenmodelle um neuere Erkenntnisse zu erweitern und zu systematisieren (Reich, 1993), andererseits aber auch, sie aufgrund bestehender theoretisch wie empirisch begründeter Kritikpunkte konstruktiv neu zu durchdenken und als Modell alternativer religiöser Stile zu reformulieren (Streib, 2001; 2003; 2005). Daneben werden anstelle komplexer, zahlreiche Aspekte umfassender Theorien der religiösen Entwicklung vermehrt einzelne spezifische religiöse Kognitionen, v. a. das Gottesbild, im religionspädagogisch relevanten umgrenzten Altersbereich von Kindheit und Jugend untersucht (z. B. Bucher, 1994a; Schweitzer, 1997).<sup>62</sup> In diesem Kontext ist als altersgerechter methodischer Zugang zur kindlichen religiösen Gedankenwelt die Analyse von Kinderbildern über angeleitete Malinterviews (Fischer & Schöll, 2000; Streib, 2000; Wiedmaier, 2008) wiederentdeckt, weiterentwickelt und als eigenständige Methodik etabliert worden, so dass hier tatsächlich das empirische Methodenspektrum der Religionspsychologie durch religionspädagogische Beiträge erweitert werden konnte.

### 2.2.3 Konversion und Dekonversion im Kontext neureligiöser und fundamentalistischer Gemeinschaften

Während im Zuge der Verlagerung in die Religionspädagogik entwicklungspsychologische Perspektiven weitgehend aus dem Fokus der deutschsprachigen Religionspsychologie verschwunden sind, gilt lebensgeschichtlichen Wenden in der religiösen Biographie nach wie vor durchaus große Aufmerksamkeit. Die Erforschung von Konversionen gehört seit der Entstehungszeit der Religionspsychologie zu ihren Klassikern (vgl. insbesondere Hall, 1908; James, 1902/1997, v. a. S. 209-272) und nimmt auch gegenwärtig eine prominente Stelle unter den Forschungsthemen ein (Popp-Baier, 2002; 2003a). Innerhalb Deutschlands hat insbesondere die lebhafte Diskussion im Rahmen der Enquete-Kommission "Sogenannte Sekten und Psychogruppen" (Deutscher Bundestag Enquete-Kommission "Sogenannte Sekten und Psychogruppen", 1998) inspirierend für die Forschung gewirkt und zu einigen

---

ergibt sich beim Blick in die aktuellen Ausgaben des "Jahrbuchs für Kindertheologie" (noch) nicht der Eindruck, dass die von Mirjam Zimmermann (2006) mit Recht eingeforderten Methodenstandards schon durchgängig beherzigt würden (vgl. 1.4).

<sup>62</sup> Eher selten wird dagegen das Gottesbild Erwachsener, z. B. von Religionslehrern, untersucht; vgl. dazu die Dissertation Gramzows (2004).

Nachfolgeprojekten angeregt. Namentlich waren dies das Teilprojekt "Selbst gewählte Mitgliedschaft in neuen religiösen Gemeinschaften: Psychosoziale Gründe und Konsequenzen" der Bad Kreuznacher "Arbeitsgruppe Religionspsychologie" (vgl. 2.1), in dem der Beitritt zu einer neuen religiösen Bewegung als möglicher Bewältigungsversuch für bestehende Probleme untersucht wurde (Murken, 2009; Namini, 2009; vgl. zu dieser Perspektive auch Schöll, 2000), und die "Bielefeld-Based Cross-Cultural Study of Deconversion" (vgl. 2.1), in der der Blick auf den Prozess und die Verarbeitung des Austritts aus fundamentalistischen religiösen Gruppierungen ("Dekonversion") anstelle der Hinwendung zu einer religiösen Gemeinschaft gerichtet wurde (Keller, 2008; Keller, Klein, Hood & Streib, in press; Streib & Keller, 2004; Streib et al., 2009).

#### 2.2.4 Religiosität, Vorurteilsneigung und Xenophobie

Ebenso wie die Erforschung von Konversionen gehört zu den Klassikern der Religionspsychologie auch die Untersuchung der Bedeutung von religiösen Überzeugungen als Grundlage für Vorurteile und Fremdenfeindlichkeit<sup>63</sup>. Es gehört bedauerlicher Weise zu den oft beobachteten religionspsychologischen Befunden, dass eine allgemein höhere Religiosität mit vermehrter Fremdenfeindlichkeit, antisemitischen Tendenzen, Homophobie und der Abwertung religiös und politisch Andersdenkender einher geht (Allport, 1954, pp. 444-457; Batson, Schoenrade & Ventis, 1993, pp. 293-330; Hood, Hill & Spilka, 2009, pp. 411-427; Hunsberger & Jackson, 2005). Auch aus Deutschland liegen aktuelle Befunde vor, die dieses Bild z. T. bestätigen (Decker, Weißmann, Kiess & Brähler, 2010; Küpper, 2010; Küpper & Zick, 2010). Insbesondere Homophobie und eine Abwertung von Frauen sowie tendenziell auch rassistische Einstellungen sind hier mit Religiosität assoziiert, wobei diese Tendenz nicht so sehr bei Hochreligiösen, sondern v. a. bei der Gruppe der laut Selbsteinstufung "eher Religiösen" festzustellen ist (Küpper, 2010, S. 16-23). Eine eher oberflächliche Religiosität scheint demnach also vorurteilsbelasteter zu sein als eine verinnerlichte Religiosität.

---

<sup>63</sup> Den historischen Beginn dieser Forschungslinie markiert die Studie von Adorno, Frenkel-Brunswik, Levinson und Sanford (1950) zum autoritären Charakter, in deren Kontext u. a. der Zusammenhang zwischen höherer Religiosität, größerem Autoritarismus und vermehrten Vorurteilen bemerkt wurde.

Dieser Befund erinnert an Gordon W. Allports (Allport & Ross, 1967) Unterscheidung zwischen einer unbelasteten, intrinsisch motivierten (= verinnerlichten) Religiosität und einer bloß extrinsisch motivierten (= äußerlichen, für andere Ziele instrumentalisierten), vorurteilsbeladenen Religiosität und macht darauf aufmerksam, dass es gerade im Kontext der Vorurteilsforschung eminent wichtig ist, die Qualität der jeweils untersuchten Religiosität zu berücksichtigen und dabei zwischen unterschiedlichen Typen oder Stilen zu differenzieren. Seit Allport ist die Forschungsgeschichte denn auch geprägt von einer Suche nach vorurteilsfreien Formen der Religiosität; stärker noch als auf die intrinsischen Religiosität scheint dies v. a. auf eine religiöse Suchhaltung (Batson, Schoenrade & Ventis, 1993, pp. 316-329; Hunsberger & Jackson, 2005, pp. 809-811) und auf ein symbolisches Glaubensverständnis (Duriez, 2004; Duriez & Hutsebaut, 2000) zuzutreffen. In diesem Sinne werden mittlerweile auch hierzulande entsprechende Formen von Religiosität untersucht, die vorurteilsfrei sind oder sogar dezidiert vor xenophobischen Tendenzen schützen – sei es, weil die Betreffenden aufgrund eines symbolischen Glaubens zu Relativierungen im Stande sind (Riegel & Ziebertz, 2012), sei es, weil die Auseinandersetzung mit dem Fremden, Andersartigen selbst als Reiz und Wert erfahren wird ("Xenosophie"; vgl. Streib, Hood & Klein, 2010, v. a. pp. 163-169).

### 2.2.5 Religiosität und Gesundheit

Ein Forschungsgebiet, das sich im Schnittpunkt von Psychologie, Medizin und Pflegewissenschaften entwickelt hat, ist die empirische Erforschung des Zusammenhangs zwischen Religiosität und psychischer sowie körperlicher Gesundheit (vgl. für einen Überblick zu diesem Gebiet mit einer umfangreichen Dokumentation der Forschungsliteratur Koenig, McCullough & Larson, 2001, sowie Koenig, King & Carson, 2012).<sup>64</sup> Auch hier gilt allerdings, dass im deutschen

---

<sup>64</sup> In zunehmendem Umfang wird in der gesundheitswissenschaftlichen Erforschung von Religiosität und Gesundheit anstelle des Religiositätsbegriffs inzwischen der Spiritualitätsbegriff favorisiert und dabei teils – und meist wenig überzeugend – von Religiosität scharf abzugrenzen versucht. Spiritualität wird dann beispielsweise allgemein als Suche nach existenzieller Bedeutung beschrieben, bleibt damit dann aber ausgesprochen vage bestimmt. Vgl. zu dieser Problematik Koenig (2008) sowie Utsch und Klein (2011).

Sprachraum verhältnismäßig wenig zu diesem international boomenden Thema gearbeitet wird. So befinden sich unter den rund 1200 von Koenig, McCullough und Larson (2001) ausgewerteten internationalen Fachveröffentlichungen bis zum Jahr 2000 gerade einmal elf Beiträge aus dem deutschsprachigen Raum. Anfang 2011 wurde erstmals der Versuch unternommen, einen Überblick über die seither stellenweise entstandene deutschsprachige Forschung zusammenzustellen (Klein, Berth & Balck, 2011). Innerhalb Deutschlands sind dabei neben den bereits erwähnten Teilprojekten der Bad Kreuznacher Arbeitsgruppe (vgl. 2.1) v. a. die Arbeiten von Schnell (z. B. 2009; 2011) zur Sinnfindung sowie von Mehnert und Kollegen (z. B. Mehnert & Höcker, 2011; Mehnert, Rieß & Koch, 2003) und von Büssing und Kollegen (z. B. Büssing, 2011; Büssing, Ostermann & Koenig, 2007) zur religiösen Belastungsbewältigung bei schweren körperlichen Krankheiten zu nennen, aus der Suisse romande u. a. das breit angelegte Schizophrenie-Projekt der Arbeitsgruppe um Mohr und Huguelet (z. B. Huguelet, Mohr, Borrás, Gilliéron & Brandt, 2006; Mohr, Brandt, Borrás, Gilliéron & Huguelet, 2011) und aus Österreich die Arbeiten von Unterrainer (z. B. 2007; 2010).

In der Theologie wurde das Themenfeld Religiosität und Gesundheit in den vergangenen Jahren ebenfalls aufgegriffen und über die einzelnen theologischen Disziplinen hinweg diskutiert, insbesondere im Rahmen des Projekts „Deutungen von Krankheit in der postsäkularen Gesellschaft“ an der Ruhr-Universität Bochum (Thomas & Karle, 2009). Allerdings fehlt es bisher noch an einem intensiveren Dialog zwischen der Medizin und der Psychologie auf der einen und der Theologie auf der anderen Seite,<sup>65</sup> um einen Brückenschlag bemühen sich hier insbesondere der evangelische Theologe Traugott Roser und der Arzt und Jesuit Eckhard Frick, die zum Wintersemester 2010/2011 auf die neu geschaffene Stiftungsprofessur für "Spiritual Care" am Lehrstuhl für Palliative Care der Universität München berufen wurden. Auf ihre Initiative hin wurde im Oktober 2011 die "Internationale Gesellschaft für Gesundheit und Spiritualität" (IGGS) gegründet, die seit Anfang 2012 auch eine eigene Zeitschrift mit dem Namen "Spiritual Care" herausgibt. "Spiritual Care" als der Professur wie der Zeitschrift zugrunde liegendes Konzept meint dabei die spirituelle

---

<sup>65</sup> So ist in dem umfangreichen und theologisch breit gefächerten Band von Thomas und Karle leider nur ein einziger Beitrag zur empirischen Erforschung der Rolle von Religiosität enthalten, und zwar derjenige von Driessen, Wittmiß, Töpfer und Thomas (2009).

Durchdringung des praktischen Handelns in den verschiedenen Gesundheitsprofessionen zum ganzheitlichen Wohl zu behandelnder Kranker auch über den Zuständigkeitsbereich der klassischen (Kranken-)Seelsorge hinaus (Frick, 2009b; 2011; Roser, 2007; 2009).<sup>66</sup> Es ist für die Zukunft zu hoffen, dass unter dem fächerübergreifenden Konzept der Spiritual Care die Vernetzung erleichtert wird und der Austausch über Religiosität und Gesundheit, Heil und Heilung zwischen Theologie und den gesundheitswissenschaftlichen Fächern (vgl. dazu 5.7) sowie zwischen Forschung und Praxis belebt werden kann.

## 2.2.6 Methoden und Messinstrumente

Ein Arbeitsfeld, das quer zu den bisher genannten thematischen Forschungsgebieten liegt und bei allen Projekten mitbestimmend ist, ist die methodologische Reflexion und die Entwicklung und Verbesserung von Messverfahren zur Erhebung von Religiosität. Wie in der empirischen Forschungsmethodik üblich lässt sich dabei grob zwischen *qualitativen* (Popp-Baier, 2003b) und *quantitativen* (Wolfradt & Müller-Plath, 2003) Verfahren unterscheiden, wiewohl es auch Mischformen z. B. aus Interview- und Ratingverfahren gibt, etwa die Repertory Grid-Technik (vgl. z. B. Huber, 2002). Allgemein dominieren in der universitären Psychologie quantitative Verfahren, insbesondere Fragebogenskalen, von denen es insofern auch in der internationalen religionspsychologischen Forschung eine nahezu unübersehbare Anzahl gibt (für einen breiten Überblick vgl. Hill & Hood, 1999). Bei den Fragebogenskalen, die innerhalb der deutschsprachigen Forschung eingesetzt werden, handelt es sich häufig um Übersetzungen oder Adaptationen etablierter internationaler Skalen, z. T. wurden und werden jedoch auch genuin deutschsprachige Instrumente entwickelt,<sup>67</sup> weil der religiös-weltanschauliche Kontext der deutschsprachigen Länder z. T. andere Formulierungen von Fragebogenitems erfordert als etwa derjenige in den

---

<sup>66</sup> Zu möglichen Kritikpunkten am Konzept der Spiritual Care aus theologischer, v. a. seelsorgerischer Perspektive vgl. Karle (2010b).

<sup>67</sup> Für Übersichten zu älteren deutschsprachigen Skalen vgl. die Übersicht von Huber (1996). Unter den neu entwickelten Instrumenten kommt sicherlich dem Religionsmonitor eine prominente Stellung zu (vgl. 2.1). Für Übersichten über die weiteren wesentlichen neu entwickelten Skalen vgl. die Beiträge in Zwingmann & Moosbrugger (2004, S. 57-185) sowie den Aufsatz von Zwingmann, Klein & Höfling (2011).

Vereinigten Staaten (vgl. z. B. Murken, Möschl, Müller & Appel, 2011). In der universitären Psychologie werden allerdings vermehrt experimentelle Methoden gefordert und eingesetzt, z. B. computergestützte reaktionszeitbasierte Messverfahren (vgl. beispielsweise Klein & Streib, 2012). Hier hat die Religionspsychologie allgemein noch Nachholbedarf (Hill, 2005; Slater, Hall & Edwards, 2001), und aus dem deutschen Sprachraum existiert bisher nur eine Handvoll entsprechender Studien (z. B. Fischer, Greitemeyer, Kastenmüller, Jonas & Frey, 2006; Jonas & Fischer, 2006). Dasselbe gilt auch für die derzeit gerade auch in der Theologie viel beachteten neuropsychologischen Untersuchungen religiöser Empfindungen. Während diese Forschung unter dem Label "Neurotheologie" in Theologie und Religionswissenschaft intensiv diskutiert und insbesondere die Weite getroffener Aussagen kritisch beurteilt wird (Achtner, Düringer & Meisinger, 2005; Angel, 2002; Blume, 2009; Eibach, 2006b; Lüke, 2006), liegt bisher erst eine entsprechende empirische Studie zum Thema aus Deutschland vor (Azari et al., 2001).

Nicht zuletzt aufgrund der Beteiligung von Theologen an verschiedenen der religionspsychologischen Forschungsfelder gibt es neben der quantitativ orientierten auch substanzielle qualitative religionspsychologische Methoden, insbesondere eine Reihe spezifischer Interviewverfahren wie die schon angesprochenen Malinterviews zum Gottesbild (vgl. 1.4 und 2.2.2) oder das Faith Development Interview (Fowler, Streib & Keller, 2004; Keller, Klein & Streib, im Druck). Dass sich die über entsprechende Verfahren qualitativ gewonnenen Daten auch sinnvoll in Beziehung zu quantitativen Daten setzen und gegenseitig aufeinander beziehen lassen (*Triangulation*), zeigen einige aktuelle Publikationen der Bielefelder Arbeitsgruppe, der der Verfasser entstammt (Keller, Klein, Hood & Streib, in press; Streib et al., 2009; Streib & Gennerich, 2011).

### **2.3 Das theologische Potenzial der Religionspsychologie**

Fragt man danach, in wieweit die Theologie durch die gegenwärtigen religionspsychologischen Aktivitäten einen Zugewinn erhält, erscheint dies zunächst v. a. dort evident, wo es bereits eine recht enge Verschränkung von theologischen Disziplinen und ihren Erkenntnisinteressen mit religionspsychologischen Perspektiven gibt. Dies ist vorwiegend im Bereich der Praktischen Theologie, insbesondere der Seelsorge,

und der Religionspädagogik, der Fall, wo in Bezug auf das Interesse an einer fundierten therapeutischen und seelsorgerlichen Begleitung von Menschen in Krankheits- und anderen Krisensituationen<sup>68</sup> bzw. im Hinblick auf das Verstehen von Bedingungen und Facetten der religiösen Entwicklung (vgl. Schweitzer, 2007a; Ziebertz, 1994; 2001) deutliche Konvergenzen bestehen. Insofern überrascht es nicht, dass die o. g. Themenfelder "Psychoanalyse der Religiosität" (2.2.1), "Entwicklungspsychologie und die Entwicklung religiöser Kognitionen" (2.2.2), und, wie beschrieben, auch zunehmend "Religiosität und Gesundheit" (2.2.5) wesentlich von Theologen mit bearbeitet werden – wenn auch, wie unter 1.4 beschrieben, mit derzeit teils noch unzureichenden methodischen Kompetenzen, so dass hier noch vermehrter Bedarf zu einer engeren Rückbindung an genuin psychologische Religionspsychologie besteht. Im Hinblick auf die übrigen religionspsychologischen Themenfelder "Konversion und Dekonversion" (2.2.3) und "Religiosität, Vorurteilsneigung und Xenophobie" (2.2.4) wäre eine stärkere Rezeption und praktische Aneignung in Seelsorge und Religionspädagogik durchaus wünschenswert. Im Hinblick auf die seelsorgerliche Praxis könnte dies z. B. relevant sein im Kontext der Beratung von Dekonvertiten oder Menschen mit negativen Erfahrungen in Neuen Religiösen Bewegungen oder bei der Begleitung von Paaren, bei denen der beobachtete Zusammenhang von Religiosität und Abwertung der Frau konfliktträchtig wirksam ist. Im Falle der Religionspädagogik lässt sich z. B. an den Abbau der bestehenden, mit Religiosität assoziierten Vorurteilen und an die Stärkung einer xenosophischen Haltung denken, die nicht nur mit einer größeren Offenheit Andersgläubigen gegenüber, sondern beispielsweise auch größerer Bereitschaft zu

---

<sup>68</sup> Das gilt insbesondere dann, wenn auch über die Adaptation therapeutischer Methoden im Bereich der Pastoralpsychologie hinaus religionspsychologische Methoden und Perspektiven aufgenommen werden. Das ist in methodischer Hinsicht beispielsweise der Fall, wenn, wie von Nestler (2000) vorgeschlagen, die Rezeption von Seelsorge mittels Methoden der Psychotherapiewirksamkeitsforschung evaluiert wird; als Anwendungsbeispiele vgl. z. B. Gennerich (2000) sowie Lublewski-Zienau, Kittel & Karoff (2005). Noch deutlicher ist eine solche Verschränkung, wenn bewusst eine interdisziplinäre Ausweitung der Perspektiven angestrebt wird, wie dies bei den gegenwärtigen Bemühungen um das Konzept der "Spiritual Care" (vgl. 2.2.5) der Fall ist, für die auch die empirische Erforschung von Religion und Gesundheit von großem Interesse ist, und zwar eben nicht nur für die Krankenhausseelsorge, sondern für Seelsorge überhaupt, aber auch für ÄrztInnen, TheapeutInnen, Schwestern und Pfleger u. a.

einem deeskalativen Umgang mit schülerinternen Konflikten einher zu gehen scheint (Streib & Klein, in press).

Über die methodologische religionspsychologische Forschung bestehen neben diesen verhältnismäßig engen Verbindungen zu Religionspädagogik und Poimenik im Gefolge der Forderung nach einem stärkeren Empiriebezug innerhalb der Theologie (Dinter, Heimbrock & Söderblom, 2007; Failing & Heimbrock, 1996; Heimbrock, 1993; Ven, 1990; vgl. 1.3) auch sinnvolle Korrespondenz- und Kooperationsmöglichkeiten zu weiteren praktisch-theologischen Arbeitsgebieten, etwa der Liturgik und Homiletik (vgl. z. B. Neumann, 2011; Pohl-Patalong, 2011). Auch an die empirische Untersuchung der Wahrnehmung und Empfindung von Sakralräumen ließe sich in diesem Zusammenhang denken (vgl. z. B. Daiber, Eichelberger, Lukatis & Wegner, 2001). Aber auch für die Systematische Theologie könnte eine engere Verzahnung mit religionspsychologischer Forschung durchaus sinnvoll sein und wertvolle zusätzliche Einsichten ermöglichen. So ließe sich beispielsweise über die entsprechenden Forschungsmethoden eine fundiertere Analyse dessen betreiben, was in der Dogmatik häufig als die gegenwärtige "Lebenswelt" (Härle, 2000, S. 169 u. ö.) aufgefasst wird, in deren Kontext sich der christliche Glaube stets neu verstehen und explizieren lassen muss (vgl. 3.1). Eine entsprechende Untersuchung gegenwärtiger Glaubensinhalte kann z. B. in der relativ direkten Abfrage der Verbreitung von dogmatischen Lehren, etwa der Inhalte des Apostolicums, erfolgen (vgl. Zwingmann, Moosbrugger & Frank, 1996; 2004). Eine elegante Möglichkeit ist hingegen auch, grundlegende Werthaltungen abzufragen, um daraufhin dann zu überlegen, welchen systematisch-theologischen Topoi diese korrespondieren (vgl. für ein solches induktives Vorgehen z. B. Gennerich, 2010).

Die angeführten Beispiele belegen zwar, dass teilweise bereits entsprechende Verbindungen empirisch-religionspsychologischer und theologischer Forschung unternommen werden. Dennoch stellen sie in der gegenwärtigen Theologie weithin noch eine Seltenheit dar; die vielfältigen theologischen Potenziale der Religionspsychologie erscheinen beileibe noch nicht ausgereizt. Dies im Rahmen einer Qualifikationsarbeit auch nur näherungsweise zu leisten, ist ohne Zweifel ein Ding der Unmöglichkeit. Was hingegen möglich und aus Sicht des Verfassers sinnvoll ist, ist die Illustration der entsprechenden Potenziale anhand exemplarischer Studien zu einigen der dargestellten Themenfelder. Zu diesem Zweck wird im Folgenden nun

zunächst ein Beispiel für quantitative empirisch-religionspsychologische Forschung zu einem systematisch-theologischen Thema, dem Rechtfertigungsverständnis innerhalb der römisch-katholischen Kirche und der evangelischen, v. a. lutherischen Tradition, vorgestellt (Kapitel 3). In zwei weiteren Kapiteln sollen sodann die Bezüge zur Religionspädagogik und Praktischen Theologie veranschaulicht werden. In Kapitel 4 geschieht dies anhand einer empirischen Studie zu Todesvorstellungen Jugendlicher, wobei *inhaltlich* die Bezugnahme und kritische Reflexion entwicklungspsychologischer Ansätze und *methodisch* die Triangulation zwischen quantitativ- und qualitativ-empirischer Forschung verdeutlicht werden soll. Das Kapitel 5 beinhaltet eine umfangreiche Übersicht über die empirische Forschung zum Verhältnis von Religiosität und psychischer Gesundheit, deren Implikationen für die Theologie, speziell die Seelsorge, anschließend herausgearbeitet werden sollen.

### **3 Glaube oder gute Werke? "Theologische Sedimente" der konfessionellen Rechtfertigungslehren in Abhängigkeit von Zentralität, Inhalten und sozialem Kontext persönlicher religiöser Konstruktsysteme<sup>69</sup>**

#### **3.1 Zur Anwendung empirisch-sozialwissenschaftlicher Forschungsmethoden auf Themenfelder der Systematischen Theologie**

In diesem Kapitel soll anhand einer empirischen Studie zum konfessionellen Rechtfertigungsverständnis das Potenzial einer empirisch-religionspsychologischen Untersuchung systematisch-theologischer Themenfelder illustriert werden. Systematische Theologie bewegt sich immer zwischen den beiden Polen der christlichen, speziell der biblischen Überlieferung einerseits und den Problemstellungen und Herausforderungen der Gegenwart samt der geistesgeschichtlichen Strömungen und wissenschaftlichen Diskurse, die sie prägen, andererseits ("Kontextualität"; vgl. Schäfer, 2004, S. 66-68)<sup>70</sup>. Dieser Umstand wird innerhalb der systematischen Disziplin der *Dogmatik* (bzw., wenn davon noch einmal abgeteilt, der *Fundamentaltheologie*; vgl. Jeanron & Petzoldt, 2000) grundsätzlich auch immer wahrgenommen, wobei sich die Bezugnahmen auf die Gegenwart je nach Intention des Autors in Art und Umfang und schon in den gewählten Bezeichnungen – teils beträchtlich – unterscheiden: So bezog sich etwa Schleiermacher (1821-1822/1980),

---

<sup>69</sup> Das vorliegende Kapitel beruht auf meinem gemeinsam mit Stefan Huber verfassten Aufsatz "Faith or morality? 'Theological sediments' depending on centrality, content, and social context of personal religious construct systems" (Huber & Klein, 2009). Es ist allerdings um Verweise auf weitere Literatur, eine zusätzliche Grafik zur Veranschaulichung der im Rahmen der berichteten empirischen Studie vorgenommenen Operationalisierung von Positionen zur Frage der Rechtfertigung sowie v. a. die vorangestellte Problematisierung der Anwendung empirisch-sozialwissenschaftlicher Forschungsmethoden innerhalb der Systematischen Theologie und die abschließenden Schlussfolgerungen zur Relevanz der empirischen Ergebnisse für systematisch-theologische Diskurse erweitert worden.

<sup>70</sup> Schäfer (2004) betont das Moment der Kontextualität v. a. auf einen spezifischen lokalen oder regionalen Kontext hin – im Blick auf seine eigene Forschung v. a. Lateinamerika (vgl. aber auch den ausführlichen Exkurs zu Literatur über kontextuelle Theologien in anderen Teilen der Welt S. 72-76). Lokale Kontextualität ist hier selbstverständlich ebenfalls mitgedacht, mit Blick auf den historischen Wandel zeitgenössischer Kontexte spezifischer theologischer Lehren ist Kontextualität an dieser Stelle jedoch v.a. in einem zeitlichen Sinn gemeint.

den man mit einigem Recht als "bahnbrechenden Denker des modernen Protestantismus" (Nowak, 2001, S. 7) bezeichnen mag, bei der Reflexion der systematischen Topoi beispielsweise auf "eine bestimmte Kirchengesellschaft innerhalb der Christenheit" (S. VIII; "Vorrede"). Während die von Karl Barth geprägte *Wort-Gottes-Theologie*, nicht zuletzt auch aufgrund der politischen Verhältnisse, gerade den Kontrast zwischen der Einzigartigkeit der christlichen Offenbarung und den zeitgenössischen geistigen Strömungen betonte, fand sich in Emil Brunner dennoch ein zeitweiliger Weggefährte, der im Rahmen seines Konzepts der *Eristik* Theologie durchaus als weltanschauliche Auseinandersetzung mit dem Denken der Gegenwart verstand (vgl. insbesondere Brunner, 1938/1984). Im Rahmen der Dialektischen Theologie markierte im Sinne der von Rudolf Bultmann propagierten existenzialen Interpretation die "eigene Existenz" (Bultmann, 1927/1993, S. 88 u. ö.) den gegenwärtigen Bezugspunkt; für Paul Tillich die "menschliche Existenz", auf deren Erfahrungsgehalte hin die theologischen Einsichten auf dem Wege der *Korrelation* zu beziehen seien (vgl. Tillich, 1956). Für Ebeling (1956/1960, S. 193ff; vgl. auch Ebeling, 2012) wie für Jüngel (z. B. 1975/2002, S. 175 u. ö.) bezieht sich die theologische Reflexion auf die "menschliche Welt- und Selbsterfahrung", für Pannenberg (1973, S. 302 u. ö.) und Joest (1995, S. 48 u. ö.), die dieselbe Formulierung verwenden, daneben auch auf die "natürliche Lebenswelt" (Pannenberg, 1973, S. 265) bzw. die "heutige[n] Daseinsverhältnisse" (Joest, 1995, S. 44). Wilfried Härle (2000) widmet der "gegenwärtigen Lebenswelt" in seiner Dogmatik schließlich ein vollständig eigenes Kapitel (S. 168-192).<sup>71</sup>

---

<sup>71</sup> Es ist hier nicht der Raum, die verschiedenen zitierten systematisch-theologischen Konzeptionen einer theologischen Bezugnahme auf den lebensweltlichen Kontext einer umfassenden und vergleichenden kritischen Würdigung zu unterziehen (auch wenn dies ein lohnendes systematisch-theologisches Unterfangen darstellen würde). Für einen orientierenden Überblick über die älteren der zitierten Positionen vgl. Fischer (1992, S. 122ff). Nicht unerwähnt bleiben soll an dieser Stelle allerdings, dass aus der systematisch-theologischen Auseinandersetzung mit den Fragen nach der gegenwärtigen Lebenswirklichkeit von Menschen z. T. auch sozial- und gesellschaftskritische Aufgaben der Theologie und Impulse für Veränderungen der bestehenden Verhältnisse abgeleitet worden sind und werden; vgl. z. B. die Arbeiten Moltmanns (1964), Sölles (1965) oder Metz' (1977) sowie die Impulse der Befreiungstheologie (vgl. z. B. C. Boff, 1983; L. Boff, 1980; Cardenal, 1991; Gutiérrez, 1984 sowie für einen Überblick Fornet-Betancourt, 1997a; 1997b). Zu einem praxeologischen Zugang zur (systematischen) Theologie vgl. Schäfer (2004).

Obschon also im Hinblick auf eine grundsätzliche Bezugnahme auf die geistige Situation der Gegenwart bei allen Abweichungen im Detail ein breiter Konsens zu bestehen scheint, erfolgt diese Bezugnahme häufig doch eher implizit oder am Rande, v. a. in Form von Rekursen auf jüngere philosophische oder andere geisteswissenschaftliche Positionen und Konzepte (ohne dass hier die Sinnhaftigkeit *auch* eines solchen Vorgehens in Frage gestellt werden soll). Zudem nutzen die systematisch-theologischen Autoren dazu zumeist nahezu ausschließlich hermeneutische Zugänge.<sup>72</sup> Explizit wird die Bezugnahme auf die gegenwärtige Situation hingegen in aller Regel nur im Bereich der *Prolegomena* bzw. der fundamental-theologischen Grundlegungen thematisiert. Gerade das zuletzt genannte Beispiel der Dogmatik Härles lässt bereits an Aufbau und Umfang – die Auseinandersetzung mit der "gegenwärtigen Lebenswelt" steht am Ende des ersten Hauptteils "Rekonstruktion des Wesens des christlichen Glaubens", zwischen den Kapiteln zu Offenbarung, Bibel und Bekenntnis als prägenden Ereignissen/Phasen der Herausbildung des christlichen Glaubens und vor der Darstellung der speziellen Dogmatik innerhalb des zweiten Hauptteils "Explikation des christlichen Wirklichkeitsverständnisses" auf 25 Seiten – erkennen, dass die "gegenwärtige Lebenswelt" doch mehr oder weniger randständig und isoliert von den substanziellen dogmatischen Loci betrachtet wird und dadurch merkwürdig unverbunden mit den konkreten christlichen Glaubensinhalten bleibt.

Dabei hatte das Wissen um die Notwendigkeit einer theologischen Beschäftigung mit den Herausforderungen des zeitgenössischen Kontexts schon seit den 1970er Jahren u. a. zu Bemühungen geführt, die bestehende Lücke durch den Rekurs auf kultur- und sozialwissenschaftliche, insbesondere soziologische Erkenntnisse zu schließen<sup>73</sup> bzw. in Bezug auf die Glaubensüberzeugungen der Kirchenmitglieder

---

<sup>72</sup> Für ein im Kern hermeneutisches Vorgehen innerhalb des wissenschaftlichen Arbeitens in der Theologie gibt es ohne Zweifel auch plausible Gründe; zuvorderst durch ihre Konzentration auf einen weithin als verbindlich angesehenen Kanon von Texten, die eine hermeneutische Methodologie sinnvoll macht (vgl. unter 1.2). Allerdings sind entsprechende Zugänge, wie etwa das Beispiel der biblischen Archäologie als Komplement zur textwissenschaftlichen Perspektive im Bereich der Bibelwissenschaften zeigt (vgl. Vieweger, 2003), durchaus sinnvoll durch Methoden und Konzepte anderer wissenschaftlicher Disziplinen zu ergänzen.

<sup>73</sup> Dass eine intensive Bezugnahme auf sozialwissenschaftliche Erkenntnisse theologiegeschichtlich keineswegs neu ist, allerdings als Forschungstradition innerhalb der deutschsprachigen evange-

durch eigene kirchensoziologische Erhebungen wie die seit 1972 im zehnjährigen Turnus durchgeführten Kirchenmitgliedschaftsumfragen (Hild, 1974; Hanselmann, Hild & Lohse, 1984; Engelhardt, von Loewenich & Steinacker, 1997; Huber, Friedrich & Steinacker, 2006) zu erhellen (vgl. 1.3). War dabei anfangs noch exklusiv die Frage nach den Glaubensinhalten und Praxisformen der zeitgenössischen Kirchenmitglieder leitend (z. B. zur Rolle der Kirche, zur Bedeutung von Kasualien oder zum Kirchgang), erweiterte sich der Fokus im Zuge der wachsenden Zahl der Kirchenaustritte und des mit der Wiedervereinigung verbundenen sprunghaften Anstiegs des konfessionslosen Bevölkerungsanteils ab 1992 auch auf die weltanschaulichen Überzeugungen der konfessionell nicht Gebundenen. Hinzu kamen weitere Studien mit dem Interesse, zu erkunden "was die Menschen wirklich glauben" (z. B. Jörns & Großholz, 1998; vgl. auch Jörns, 1999). Entsprechende Untersuchungen bieten unzweifelhaft wertvolle Einsichten in das Glaubensleben von Kirchenmitgliedern wie -nichtmitgliedern, allerdings erfolgen sie stärker aus einem praktisch-theologischen als systematisch-theologischen Interesse und erfragen von daher eher am Rande Inhalte mit direktem Bezug zu systematisch-theologischen Themen. Hinzu kommt, dass die entsprechenden Studien ganz überwiegend nur deskriptiv und nicht analytisch angelegt sind<sup>74</sup>, also beispielsweise zwar die Häufigkeitsverteilungen des Glaubens an einen personalen (ggf. in Christus offenbarten, kaum jedoch einen trinitarischen) Gott abfragen, aber nicht untersuchen,

---

lichen Theologie durch *Wort-Gottes-Theologie* bzw. *Dialektische Theologie* abrupt abgeschnitten wurde (vgl. dazu Klein, 2008), zeigt das Beispiel verschiedener Vertreter der *Liberalen Theologie* – für eine Bezugnahme auf die Kulturwissenschaften, insbesondere auch die (Religions-)Soziologie exemplarisch etwa das Werk Ernst Troeltschs (v. a. Troeltsch, 1922/1977; vgl. auch Graf & Rendtorff, 1993), für eine Bezugnahme auf die frühe (Religions-)Psychologie z. B. die *religionspsychologische Schule* (vgl. dazu 1.3 und 2.1).

<sup>74</sup> Allerdings zeichnet sich hier seit der jüngsten Mitgliedschaftsuntersuchung aus dem Jahre 2003 möglicherweise eine Veränderung und Weitung der Perspektiven ab: So beschäftigen sich mehrere Beiträge innerhalb des Dokumentationsbands von 2006 z. B. mit der sozialstrukturellen Verortung der Kirchenmitglieder (Höhmann & Krech, 2006), mit dem Zusammenhang zwischen kirchlicher Religiosität und anderen Bereichen der individuellen Weltsicht (Wohlrab-Sahr & Benthaus-Apel, 2006) oder, im Anschluss an Müllers (1992) Konzept der Lebensstile, mit lebensstilspezifischen Zugängen zur Kirchenmitgliedschaft und -nichtmitgliedschaft (Benthaus-Apel, 2006a, 2006b, Sammet, 2006). Allerdings sind all diese Beiträge von religionssoziologischen Autoren mit einschlägigen methodischen Kenntnissen verfasst (vgl. 1.3).

durch welche (gesellschaftlichen, sozialisatorischen, sozial-, entwicklungs- und persönlichkeitspsychologischen und, damit verbunden, auch binnenreligiösen)<sup>75</sup> Faktoren denn ein entsprechender Glaube bedingt wird oder für welche anderen Lebensbereiche er eine verhaltensleitende Rolle spielt (obwohl in manchen Umfragen durchaus auch Fragen enthalten sind, die solche Analysen zumindest anteilig gestatten würden).<sup>76</sup>

Substanziell werden entsprechende Fragestellungen, wie unter 1.5 festgehalten, innerhalb von Religionssoziologie und Religionspsychologie bearbeitet; allerdings wird diese Forschung innerhalb der Systematischen Theologie allenfalls randständig registriert. Das mag zum einen daran liegen, dass die religionssoziologische und -psychologische Forschung ihrerseits den Fokus meist zumindest nicht auf genuin systematisch-theologische Themen richtet, sondern auf elementarere Formen des gemeinschaftlichen und individuellen religiösen Lebens – und auf diese auch in Auswahl, abhängig davon, wie stark sie mit anderen soziologisch oder psychologisch interessierenden Merkmalen (z. B. dem sozioökonomischen Status oder bestimmten Persönlichkeitsdispositionen) assoziiert sind. Hinzu kommt aber sicherlich auch die grundlegend verschiedene Methodologie – geisteswissenschaftlich ausgerichtete Hermeneutik innerhalb der Theologie gegenüber der sozialwissenschaftlichen Empirie innerhalb von Soziologie und Psychologie. Gerade quantitativ-empirische Forschungsmethoden werden innerhalb der Theologie häufig als ihrem Wesen nach

---

<sup>75</sup> Mit Blick auf die unterschiedliche inhaltliche Nähe von entsprechenden Einflussfaktoren zu interessierenden religiösen Merkmalen lassen sich eher gegenüber Religiosität *exogene* soziologische und psychologische Faktoren von eher *endogen religiösen* Faktoren (andere religiöse Überzeugungen, Erfahrungen, Praktiken etc.) unterscheiden; vgl. zu dieser Unterscheidung Huber & Klein (2011, S. 61ff).

<sup>76</sup> Am ehesten, allerdings z. T. mit deutlich niedrigeren Methodenstandards, wird innerhalb der Theologie in der Religionspädagogik in vergleichbarer Weise gearbeitet (Ziebertz, 1994, 2001; vgl. unter 1.3), was angesichts der für die Auseinandersetzung mit der religiösen Entwicklung notwendigen Bezugnahme auf die Entwicklungspsychologie nicht überraschend ist. Damit befinden wir uns zwar wieder im Feld der Praktische Theologie; allerdings bieten religionspädagogische Studien, z. B. zum Gottesbild (Bucher, 1994a; Hanisch, 1996; Schweitzer, 1997) oder zu Jenseitsvorstellungen (vgl. dazu Streib & Gennerich, 2011, S. 143-164, sowie Kap. 4) durchaus auch interessante Aufschlüsse über kindliche und jugendliche Denkfiguren zu manchen dogmatischen Themenfeldern oder auch zu ethischen Fragestellungen (z. B. Oser & Gmünder, 1984).

grundlegend andersartig empfunden (vgl. 1.4), wobei dies ironischer Weise wohl mit daran liegt, dass anstelle tiefergehenderer Analysen meist nur deskriptive Statistiken – welche in den kirchensoziologischen Umfragen und religionspädagogischen Studien dominier(t)en – zur Kenntnis genommen werden, die dann oft (und sogar mit einem gewissen Recht) als bloße "Erbsenzählerei" abgetan werden.

Tatsächlich erwachsen zusätzliche Einsichten durch empirische Forschung für die Systematische Theologie erst dadurch wirklich, dass analytische Fragestellungen bearbeitet werden, weil erst dann kontextuelle Effekte sichtbar werden können. Zu diesem Zweck ist es für eine kontextuell valide theologische Reflexion allerdings ausgesprochen sinnvoll, auf Ergebnisse der empirischen Religionsforschung zurückzugreifen – oder besser noch die systematisch-theologische Reflexion mit eigener religionssoziologischer und/oder -psychologischer Forschung zu verbinden<sup>77</sup>, wenn dies natürlich auch im Bewusstsein darüber erfolgen sollte, dass die empirisch-sozialwissenschaftlich gewonnenen Ergebnisse theologischerseits nochmals einer eigenen hermeneutischen Reflexion bedürfen und insofern nur auf indirektem Wege in den systematischen Diskurs einbezogen werden können (Först, 2010). Die nachfolgende eigene Studie zur Relevanz der tradierten konfessionellen Rechtfertigungslehren für die Religiosität heutiger Kirchenmitglieder versteht sich als ein Beispiel der Anwendung empirischer Methodik religionspsychologischer Provenienz auf ein klassisches Thema der Systematischen Theologie. Die Diskussion der Ergebnisse erfolgt dabei ganz bewusst in zwei Schritten: Einer Reflexion der Konsequenzen für die empirisch-sozialwissenschaftliche Religionsforschung (3.8) und einer Abschätzung des möglichen theologischen Ertrags (3.9).

---

<sup>77</sup> Im Center for the Interdisciplinary Research on Religion and Society in Bielefeld geschieht dies beispielsweise durch eine konstruktive Verbindung von Bourdieuscher Soziologie (unter Verwendung soziologischer Konzepte wie Habitus, ökonomischem und kulturellem Kapital, sozialem Raum oder religiösem Feld) und systematisch-theologischer Reflexion von Themen wie Gnadenaneignung oder Pneumatologie (z. B. Schäfer 2004; 2009a; 2009b; 2010). Ähnliches gilt auch für die dortige religionspsychologische Erforschung der religiös-weltanschaulichen Entwicklung über die Lebensspanne und damit einhergehender Positionierungen gegenüber anderen religiösen Traditionen (z. B. Streib, 2001; 2003; 2007; Streib et al., 2009; Streib, Hood & Klein, 2010), wodurch sich mit Blick auf die Systematik z. B. die Diskussion um exklusivistische, inklusivistische oder pluralistische Religionstheologien (vgl. dazu Arens, 2007; Bernhardt, 1990; 1994; 2006; 2007a; 2007b; Hick, 1996; 2001; Knitter, 1997, Schmidt-Leukel, 1996; 2005; 2008; sowie kritisch Gäde, 1998; Kessler, 2001; Kreiner, 1996) vor dem Hintergrund verschiedener kognitiver religiöser Stile empirisch reflektieren ließe.

### **3.2 Die Wirkmacht religiöser und anthropologischer Ideen – Zur Untersuchung "theologischer Sedimente" in Theologie und Sozialwissenschaften<sup>78</sup>**

Gegen Ende des 19. Jahrhunderts begannen die Begründer der modernen Soziologie, die gesellschaftliche Bedeutung religiöser Traditionen und Überzeugungen zu erörtern. Das wohl prominenteste Beispiel stellt Max Webers Studie "Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus" (Weber, 1920/1988) dar.<sup>79</sup> In diesem berühmten Essay formulierte Weber die These, dass die Ungewissheit über die eigene Erlösung innerhalb des Protestantismus, insbesondere in den vom Calvinismus und seiner Lehre der doppelten Prädestination zu Heil oder Verdammnis geprägten Denominationen, zur Ausbildung eines Arbeitsethos unter den Anhängern geführt habe, um sich durch ökonomischen Erfolg im Diesseits auch über die eigene Erlösung im Jenseits zu vergewissern. Einen theologischen Bezugspunkt für diese Haltung habe insbesondere der Ausspruch Jesu in Mt 7,16 geboten: "An ihren Früchten werdet ihr sie erkennen." Als weitere biblische Referenzen dienten u. a. Jes 3,10, Mt 3,8-10, Lk 3,8f, Jo 15,16 und 2. Kor 9,10. Weber zufolge bildet die umrissene protestantische Arbeitsethik eine wesentliche Keimzelle des modernen Kapitalismus, mindestens in den protestantisch geprägten Regionen und Nationen der westlichen Welt. Auch im weitgehend säkularen zeitgenössischen Kontext, so Weber, bestehe dieses Ethos als Relikt einer ursprünglich religiösen Idee in Gestalt des "Geists des Kapitalismus" weiter.

Obschon Webers Studie, nicht zuletzt im Blick auf die empirische Evidenz, kontrovers diskutiert und auch heftig kritisiert wurde (vgl. die Kritiken und Webers Erwidern in Weber, 1987), kommt ihr dennoch unzweifelhaft der Status eines religionssoziologischen "Klassikers" zu (vgl. Seyfarth & Sprondel, 1973). Angesichts der Prominenz, der Tragweite und des Alters von Webers These ist es allerdings überraschend, dass zum eigentlichen Konzept der protestantischen Arbeitsethik

---

<sup>78</sup> Ab hier stellt der Text weitgehend eine aktualisierte deutsche Übertragung meines gemeinsam mit Stefan Huber verfassten Aufsatzes "Faith or morality? 'Theological sediments' depending on centrality, content, and social context of personal religious construct systems" (Huber & Klein, 2009) dar.

<sup>79</sup> Zu den beiden verschiedenen Versionen von Webers Text vgl. Weber (1987; 1996); für eine vertiefte Auseinandersetzung mit Webers Studie vgl. die Ausführungen von Guttandin (1998) und Tyrell (1990).

erstaunlich wenig empirische Forschung durchgeführt worden ist. Eine erste Operationalisierung wurde Mitte des 20. Jahrhunderts von den Soziologen Goldstein und Eichhorn (1961) vorgenommen; weitere Versuche der Operationalisierung und empirischen Messung eines Ethos gemäß der protestantischen Arbeitsethik stammen dann v. a. von Psychologen (Blood, 1969; Buchholz, 1978; Hammond & Williams, 1976; Ho, 1984; Mirels & Garrett, 1971; Ray, 1982; Maes & Schmitt, 2001; Wollack, Goodale, Wilting & Smith, 1971). Obwohl sich Webers Konzept der protestantischen Arbeitsethik eindeutig mit einer genuin *theologischen* Thematik beschäftigt, nämlich der Frage der Rechtfertigung und Heiligung, ist es jedoch innerhalb der empirisch forschenden Theologie bisher erstaunlich unberücksichtigt geblieben.

Webers innovative Idee – eine zeitgenössische säkulare Werthaltung als Resultat eines "Sedimentationsprozesses" ursprünglich religiöser Überzeugungen und theologischer Lehren zu verstehen – erfuhr innerhalb der Theologie kürzlich eine interessante Parallele: Claudy (2005) untersuchte strukturell analoge Phänomene im Interesse einer theologischen Kulturhermeneutik und führte zu diesem Zweck den Terminus des "anthropologischen Sediments" (S. 59-60) ein. Mit dem Begriff des anthropologischen Sediments versucht er zu beschreiben, dass jede Form der Deutung menschlicher Existenz, ob bewusst oder unbewusst, immer schon auf bestehende und gegenwärtig verfügbare anthropologische Konzepte rekurriert. Solche Konzepte werden durch die jeweilige Lebensumwelt bereitgestellt und können dabei mehr oder weniger bewusst und mehr oder weniger theoretisch fundiert und durchdacht sein. Claudy zufolge wurzeln entsprechende Sedimente in Vorstellungen über das Wesen des Menschen, die im Laufe der Geschichte in ganz unterschiedlicher Form, in den Werken großer Denker, aber auch in populären Erzählungen, in Märchen, Sagen und Legenden ebenso wie in Alltagsgeschichten evolviert wurden und auch in der Gegenwart auf in variablen Kommunikationsformen weitergegeben werden. Solche Vorstellungen blieben Claudy zufolge über lange Zeiträume für viele Menschen plausibel, weil sie eine verhältnismäßig einfache Struktur aufweisen und dadurch gut verständlich und in verschiedensten Varianten adaptierbar sind. Dadurch können sie "kognitive Leitlinien" bereitstellen, die verstehen helfen, wie Menschen in spezifischen Situationen denken, reden und sich verhalten. Auch anthropologische Konzepte, die ursprünglich einmal sehr pointiert und reflektiert entwickelt wurden, könnten bei hinreichender Alltagsverständlichkeit

und wiederholter Kommunikation Claudy zufolge auf diese Weise in allgemein geteilte anthropologische Vorstellungen eingegangen sein. Sie "sedimentierten" also über die Jahrhunderte hinweg und wurden Teil der kollektiven Anthropologie. Als Beispiel kann etwa die "Goldene Regel" dienen, die in ihrer populären Formulierung in Lk 6,31 weltbekannt ist, aber auch in vielen anderen Variationen in verschiedensten Sprachen und Kulturen überliefert ist.<sup>80</sup>

In seiner eigenen Arbeit analysierte Claudy auf der Suche nach anthropologischen Sedimenten gegenwärtige Filme und Fernsehserien, die populär und auch kommerziell erfolgreich waren oder sind, und diskutierte die theologischen Implikationen ihrer impliziten Anthropologie. Dabei diente der Erfolg der Filme und Serien als Nachweis der breiten Resonanzfähigkeit der darin implizit vermittelten Anthropologien. Im Rahmen seiner Analysen fand Claudy zwei grundlegende Motive, die er als anthropologische Sedimente interpretierte (wobei die Sedimente einerseits komplex, zugleich jedoch auch häufig diffus waren): Zum einen das Motiv des "vom Zufall vorübergehend Getroffenen", der einer meist unerwarteten Herausforderung begegnen und dabei über sich hinauswachsen muss (z. B. in Person des Polizisten John McClane in der vierteiligen Filmreihe "Die Hard" oder des Tribuns Maximus in "Gladiator"), und zum anderen das Motiv des "dauerhaft Erwählten", der aufgrund eines besonderen Schicksals und/oder besonderer Begabungen zu einem fortdauernden heroischen Leben im Kampf gegen das Böse verpflichtet ist (z. B. in Gestalt des "Spiderman" Peter Parker oder in Gestalt von Harry Potter). Das Anliegen von Claudys Studie ist es also, induktiv grundlegende Motive einer

---

<sup>80</sup> Es ist nicht allein aufgrund von Webers Protestantismus-Studie evident, dass das von Claudy (2005) beschriebene Phänomen nicht gänzlich neu entdeckt wurde. Überlappungen des Konzepts des "anthropologischen Sediments" ergeben sich im Bereich der (Religions-)Soziologie beispielsweise auch zu E. Goffmans (1959; dt. 1969) Verständnis zwischenmenschlicher Interaktionsmuster oder, allerdings fokussiert auf die US-Kultur, zu R. Bellahs (1967; Bellah, Madsen, Sullivan, Swidler & Tipton, 1985) Konzepten der *civil religion* und der *habits of the heart*. Im Bereich der Psychologie ist etwa an psychodynamische Deutungen von Märchen und religiösen Erzählungen zu denken (insbesondere im Rahmen der Reflexion über Archetypen innerhalb eines kollektiven Unbewussten im Werk C. G. Jungs; vgl. ders. 1940/1988), im Bereich der Geschichtswissenschaften an Überlegungen zu einer *longue durée* innerhalb der Ideengeschichte (vgl. Braudel, 1958; dt. 1977). Diese Liste ließe sich sicherlich unschwer fortsetzen. Claudys Verdienst besteht insofern nicht so sehr darin, bisher unentdeckte Quellen anthropologischer Vorstellungen aufgespürt zu haben, sondern diese im Interesse einer theologischen Hermeneutik der gegenwärtigen Populärkultur fruchtbar gemacht zu haben.

populären Anthropologie aufzuzeigen und als Herausforderung für die gegenwärtige anthropologische Reflexion innerhalb der Theologie zu begreifen. Es ist hier nicht der Ort, die Plausibilität von Claudys Vorgehen oder Ergebnissen im Detail zu diskutieren (vgl. zur Kritik z. B. Kubick, 2011). Im Rahmen der vorliegenden Arbeit genügt es, zwei Beobachtungen festzuhalten: Erstens, Claudy beschreibt mit dem Konzept der Sedimentation anthropologischer Grundannahmen hinein in die Populärkultur einen Prozess, der demjenigen von Weber beschriebenen von einer dogmatischen konfessionellen Lehre hin zu einer ökonomischen Gesinnung analog ist. Zweitens, Claudy kehrt in seiner Studie die Perspektive Webers um – vom *soziologischen Blick auf ein religiöses, theologisches Phänomen* einer spezifischen christlichen Glaubenslehre zu einer *theologischen Perspektive auf ein säkulares Phänomen* der populären Gegenwartskultur.

Dieser Perspektivenwechsel mag für sich bereits interessant erscheinen; allerdings mag im Rahmen einer empirisch-theologischen Studie auch ein ganz unmittelbar berechtigtes Anliegen sein, religiöse Glaubensinhalte aus einer theologischen Perspektive heraus zu untersuchen und dabei das Konzept der Sedimentation aufzunehmen, um zu ermitteln, in wie weit sich in den Überzeugungen heutiger Christen "theologische Sedimente" der tradierten theologischen Lehren finden lassen. Ein solches Vorgehen – die Untersuchung des Einflusses *theologischer Lehren* (Webers Forschungsgegenstand) auf gegenwärtige religiöse Überzeugungen aus einer *(empirisch-)theologischen Perspektive* (Claudys Perspektive) erscheint für eine empirisch-theologische Studie mit historischem und systematischem Interesse adäquat. Die Frage, mit der sich die vorliegende Arbeit auseinandersetzen will, ist also, ob bzw. in wie weit sich klassische theologische Lehren in den Glaubensüberzeugungen von heutigen Christen niederschlagen. Sofern die persönlichen Überzeugungen beeinflusst sind durch traditionelle Lehren, die in Predigten, Religionsunterricht oder Gesprächen über religiöse Themen innerhalb der Familie, der Schule, in Gesprächsgruppen etc. ggf. weiter tradiert werden, sollte es möglich sein, die theologischen Sedimente dieser Prozesse empirisch aufzufinden. Diese Arbeit unternimmt den Versuch, ein entsprechendes Sediment am Beispiel des Verständnisses von der Rechtfertigung (mithin eine theologische Doktrin, die ähnlich "klassisch" innerhalb der Systematischen Theologie wie Webers Forschungsgegenstand, die Prädestinationslehre, ist) zu entdecken, und verwendet dazu das Instrumentarium des Religiositäts-Struktur-Tests (R-S-T; vgl. Huber, 2006; 2008a;

Huber & Morgenthaler, 2006), der die Grundlage für eine systematische empirische Erforschung von Religiosität im Rahmen religionspsychologischer, -soziologischer und empirisch-theologischer Studien bietet.

### **3.3 Die Grundstruktur des Religiositäts-Struktur-Tests (R-S-T)**

Die Grundstruktur des R-S-T wird definiert durch die fünf von Glock (Glock, 1962; Stark & Glock, 1968; Huber, 1996) unterschiedenen Kerndimensionen persönlicher Religiosität: Intellektuelle, ideologische, rituelle, devotionale und experientielle Dimension. Bei der Messung dieser Dimensionen wird grundsätzlich zwischen ihrer allgemeinen Zentralität und spezifischen korrespondierenden religiösen Inhalten unterschieden. Das Konzept der Zentralität weist Überschneidungen zu religionspsychologischen Konzepten wie intrinsisch motivierter Religiosität (Allport, 1950; 1966; Allport & Ross, 1967), Salienz der Religiosität (Roof & Perkins, 1975) und persönlicher Bedeutung von Religiosität (z. B. Schnell, 2009) auf, die alle auf die Stärke der Religiosität innerhalb der Persönlichkeit eines Menschen und die Bedeutung, die die Religiosität für sein Erleben und Verhalten hat, abheben. Das Konzept der religiösen Inhalte bezieht sich auf die Ausrichtung der Religiosität und umfasst religiöse Überzeugungen und Orientierungen, Schemata (vgl. z. B. Koenig, 1995; McIntosh, 1995; Streib, Hood & Klein, 2010) und Stile (vgl. z. B. Streib, 2001; 2003), die jeweils bestimmend dafür sind, in welche Richtung die jeweilige Religiosität das Verhalten eines Menschen lenkt. Die Differenzierung zwischen Zentralität und Inhalten der Religiosität spiegelt zudem die theologische Unterscheidung von *fides qua creditur* und *fides quae creditur* wider. In theologischer Hinsicht ist der R-S-T dem Bemühen um geeignete Messinstrumente für eine empirisch forschenden Theologie (vgl. Ven, 1990) verpflichtet. Eine Software für den R-S-T ist unter [www.XPsy.eu](http://www.XPsy.eu) verfügbar.

Die vorliegende Studie ist eine *Post-hoc-Analyse* auf Basis von Daten von Erhebungen, die zur Validierung des R-S-T durchgeführt wurden. Der Glaube an die Rechtfertigung erschien unter Verwendung der vorhandenen Daten feststellbar. Von daher ist es das Ziel dieser Studie, zu überprüfen, in wie weit sich die traditionelle Rechtfertigungslehre in Sinne eines "theologischen Sediments" in den Glaubensüberzeugungen heutiger Christen niederschlägt. In methodischer Hinsicht versucht die vorliegende Arbeit zudem, die Brauchbarkeit von Konzeption und Mess-

instrumenten des R-S-T für empirisch-theologische Forschung mit systematischem sowie kirchen- und dogmengeschichtlichem Hintergrund auszuloten.

### **3.4 Die Herausbildung der konfessionellen Lehren von der Rechtfertigung des Sünders im Verlauf der Kirchen- und Dogmengeschichte**

Die Rechtfertigungslehre stellt unzweifelhaft ein exponiertes konfessionelles Thema dar, insofern der Streit um das Verständnis der Rechtfertigung zum Auslöser der Reformation und im Gefolge zu einem zentralen Streitpunkt zwischen römisch-katholischer und evangelischer Kirche wurde. Vor diesem Hintergrund sollte es auch heute noch möglich sein, charakteristische Unterschiede in den Auffassungen von Rechtfertigung zwischen Katholiken und Protestanten aufzufinden.

Der deutsche Kontext eignet sich aus zwei Gründen besonders gut für eine empirisch-theologische Untersuchung charakteristischer konfessioneller Vorstellungen von Rechtfertigung: Erstens nahm die Reformation in Deutschland ihren Anfang und prägte den weiteren Verlauf der deutschen Geschichte nachhaltig. Insofern ist es wahrscheinlich, dass hier innerhalb der Konfessionen spezifische Sedimentationsprozesse stattgefunden haben. Zweitens ist Deutschland als Resultat dieser historischen Entwicklung nach wie vor konfessionell zweigeteilt. Während in vielen anderen europäischen Nationen die Religionskonflikte und -kriege des 16. und 17. Jahrhunderts zur Dominanz einer einzelnen christlichen Konfession geführt haben – z. B. des Katholizismus in Spanien, Frankreich oder Österreich oder des Luthertums in den skandinavischen Ländern) – existieren in Deutschland annähernd gleich große katholische und evangelische Bevölkerungsanteile, die jeweils ungefähr ein Drittel der Gesamtbevölkerung ausmachen (wobei das dritte Drittel ganz überwiegend die Konfessionslosen umfasst; vgl. Pickel, 2011, S. 340-356; Terwey, 2003; Wolf, 2001; s. auch die statistischen Berichte des Sekretariats der Deutschen Bischofskonferenz, 2005, und des Kirchenamts der Evangelischen Kirche in Deutschland, 2005).

Auch wenn in heutiger Zeit die konfessionellen Gegensätze wohl kaum mehr so stark und gesellschaftlich prägend sein dürften wie in früheren Epochen, ist dennoch davon auszugehen, dass es als Resultat einer theologischen Sedimentation nach wie vor Unterschiede in der religiösen Kultur der beiden Großkirchen, und damit auch im religiösen Empfinden und Denken von Katholiken und Protestanten, gibt.

Katholische wie evangelische Theologen haben sich in der Konsequenz noch immer mit diesen Unterschieden im theologischen Diskurs, in der pastoralen Praxis und in der religiösen Erziehung auseinanderzusetzen, sei es im Zusammenhang mit dem ökumenischen Dialog (z. B. Kühn & Pesch, 1991), sei es in Rahmen von Diasporasituationen (z. B. Rehm & Wagner-Friedrich, 2006), um nur zwei denkbare Kontexte zu nennen. Vor diesem Hintergrund ist es spannend, zu untersuchen, in wie weit die theologischen Differenzen bezüglich des Rechtfertigungsverständnisses zwischen Katholiken und Protestanten in den Überzeugungen des "Kirchenvolks" tatsächlich reflektiert werden.

Als theoretische Grundlage der für die nachfolgend berichtete empirische Studie zugrunde gelegten Operationalisierung von konfessionsspezifischen Überzeugungen ist im Folgenden ein kurzer Exkurs in die Kirchengeschichte notwendig, um die dogmatischen Grundsätze des Rechtfertigungsverständnisses der römisch-katholischen und der lutherisch geprägten Kirchen nachzuvollziehen (für Überblicke vgl. Herms, 1992a; McGrath, 2005; Müller, 1977; Pesch & Peters, 1994). Aufbauend auf dem Römerbrief des Paulus und der ausführlichen theologischen Auseinandersetzung bei Augustinus im 4. und 5. nachchristlichen Jahrhundert entwickelte sich das Prinzip der *sola gratia*, die Auffassung, dass der Mensch allein durch Gottes endlose Gnade gerechtfertigt werden könne, zur allgemein anerkannten christlichen Lehre. Seine Position, die für die folgenden Jahrhunderte bestimmend wurde, dass nämlich Gott allein dazu in der Lage und auch willens sei, den sündigen Menschen zu rechtfertigen, entwickelte Augustinus am explizitesten in der Schrift *Ad Simplicianum de diuersis quaestionibus* (397/1970; vgl. ausführlich zur Position Augustinus' Drecoll, 1999). Im ausgehenden Mittelalter verbreitete sich allerdings die Auffassung, dass Gott seine Gnade demjenigen, der sich durch gute Werke redlich und erkennbar darum bemühe, Rechtfertigung zu erlangen, seine Gnade nicht verwehren werde (*si homo facit quod in se est, Deus dat gratiam*; vgl. Dettloff, 1963; Ebeling, 1989). Dadurch wurde die Erwartung gestreut, dass Rechtfertigung aus eigener Kraft durch gute Werke erworben werden könne, was letztlich in der Entstehung des Ablasshandels mündete.

Die Ablasspraxis gab für Martin Luther schließlich bekanntermaßen den Anstoß zur Abfassung seiner 95 Thesen, was ihn zu einer grundlegenden Neu- (bzw. Rück-)orientierung in Bezug auf die Frage der Rechtfertigung brachte. Luther rekurierte

sowohl auf Paulus als auch auf Augustinus und erneuerte dadurch die Ansicht, dass der Mensch allein durch die göttliche Gnade gerechtfertigt werden könne. Luthers Rechtfertigungsverständnis ist ausführlich in *De servo arbitrio* (1525/1908) entfaltet; kürzere Formulierungen wurden Bestandteile der protestantischen Bekenntnisschriften, so in der *Confessio Augustana* (CA 4) und der *Apologie der Confessio Augustana* (ApolCA 4,80) (beide abgedruckt in Lutherisches Kirchenamt, 2000, Nr. 10 und Nr. 111. Für eine katholische Perspektive auf Luthers Rechtfertigungslehre vgl. z. B. Bogdahn, 1971). Für Luther ist der Christ immer beides, sowohl Sünder als auch schon gerechtfertigt (*simul iustus et peccator*). Die Rechtfertigung ist aber nur demjenigen zugänglich, der wahrhaft glaubt (*sola fide*), wobei auch der Glaube selbst als Folge der göttlichen Gnade verstanden wird. Als Folge seiner Rechtfertigung entwickelt der Gerechtfertigte die Motivation, Gutes zu tun; seine guten Werke stellen also die "Früchte" seines Lebens im Glauben dar. Insofern sind die guten Werke zwar Ausdruck des Glaubens, jedoch sind sie ohne Relevanz für die Rechtfertigung selbst. Sie sind Luther zufolge für das Verhältnis zwischen Mensch und Gott also ohne Bedeutung, haben allerdings ihren Wert für die Beziehung des Menschen zu seinem Nächsten. Von daher machen auch sie durchaus einen wichtigen Bestandteil der christlichen Existenz aus. Dennoch lässt der Protestantismus im Gefolge Luthers eine Tendenz zur Höherbewertung des Glaubens gegenüber den Werken erkennen; nicht zuletzt, weil die Sentenz der "Rechtfertigung allein aus Gnade" in den folgenden Jahrhunderten zur Schlüsselformulierung für die evangelische Position wurde – und damit auch als ein veritabler Kandidat für ein konfessionsspezifisches theologisches Sediment innerhalb heutiger Glaubensüberzeugungen gelten kann.

In Reaktion auf die reformatorische Kritik erfolgte in der römisch-katholischen Kirche im Rahmen des Konzils von Trient 1547 eine umfassende Rückbesinnung auf die eigene Position. Das Tridentinum betonte seinerseits die eminente Bedeutung der göttlichen Gnade und postulierte, dass keinerlei Rechtfertigung ohne Gottes Vergebung und Annahme möglich sei (vgl. das "Dekret über Rechtfertigung" innerhalb der Konzilsbeschlüsse von 1547 in Denzinger, 1997). Die Befähigung zum Glauben wurde insofern als exklusiv von der rechtfertigenden Gnade Gottes abhängig beurteilt. Allerdings verfügt der Mensch nach katholischem Verständnis, sich für die "inspirierende" göttliche Gnade, die *gratia praeveniens*, zu entscheiden und darüber der rechtfertigenden Gnade teilhaftig zu werden, wobei diese Entscheidung jedoch nicht als persönliches Verdienst zu verstehen ist. Gute Werke

tragen jedoch zur *Heiligung* des Betreffenden bei (für Luther vollziehen sich Rechtfertigung und Heiligung in ein und demselben Moment – "*simul* iustus et peccator"). Nach katholischer Auffassung kann der (bereits gerechtfertigte) Gläubige durch gute Werke Verdienste erwerben, die beim jüngsten Gericht zu seinen Gunsten geltend gemacht werden. Das bedeutet also dass aus katholischer Sicht der Einzelnen aktiv an seiner Heiligung mitwirken kann. Insofern lässt sich vermuten, dass innerhalb des Katholizismus eine stärkere Tendenz als im Protestantismus besteht, Glaube und Werke als gleichermaßen bedeutsam zu beurteilen. Im 20. Jahrhundert drückte sich diese Sicht beispielsweise im prominent gewordenen Diktum des katholischen Theologen Karl Rahners von der "Einheit zwischen Nächsten- und Gottesliebe" (vgl. Rahner, 1965) aus.

Obschon die dargestellten konfessionellen Lehren im 16. Jahrhundert fixiert wurden, spielt die Frage des Rechtfertigungsverständnisses bis in die Gegenwart eine Rolle. Es ist erst ein gutes Jahrzehnt her, dass eine "Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre" von römisch-katholischer Kirche und Lutherischem Weltbund verfasst (vgl. Lutherisches Kirchenamt der VELKD, 1999), allerdings im Vorfeld und Nachgang, insbesondere in Deutschland, auch kontrovers diskutiert wurde (vgl. Jüngel, 2006; Thönissen, 2000). Dennoch markierte die "Gemeinsame Erklärung" einen Versuch der beiden Kirchen, sich im Hinblick auf die zentralen Streitfragen, die im 16. Jahrhundert zur Kirchenspaltung geführt hatten, einander anzunähern.

Bevor zur eigenen empirischen Studie übergeleitet werden kann, ist es noch notwendig, eine dritte mögliche Option im Blick auf die Frage der Rechtfertigung auf Grundlage ihrer historischen Entwicklung zu bedenken. Im Zuge der Aufklärung verlor die eigentliche theologische Dimension des Rechtfertigungsproblems an Bedeutung. Stattdessen wurde die Aufmerksamkeit vermehrt auf die Möglichkeiten einer rationalen Begründung moralischen Verhaltens gerichtet. Teils wurde vernünftiges moralisches Verhalten als nächster Schritt in der menschlichen Entwicklung begriffen, das als "Religion der Vernunft" dann die traditionelle Religionen hinter sich lassen sollte. Das war beispielsweise die Perspektive David Humes, die dieser in *The Natural History of Religion* (1757/1993) entwickelte (vgl. dazu vertiefend Flew, 1969; Gaskin, 1978). Es blieb allerdings auch möglich, "Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" (Kant, 1793/2003 bzw. 1987) zu begreifen, wie dies programmatisch Immanuel Kant formulierte (vgl. zu Kants

Perspektive Löttsch, 1976; Wagner, 1975; Walsh, 1965; Wood, 1970; für einen Vergleich der Positionen Humes und Kants vgl. ferner Levenor, 1969). Hume wie Kant betonten die zentrale Bedeutung des moralischen Verhaltens, aber Kant erkannte traditioneller Religion die rational akzeptable Funktion zu, Menschen zum moralischen Verhalten zu motivieren. Im Gefolge Kants wurde es innerhalb liberaler theologischer Entwürfe möglich, die klassische Rechtfertigungslehre als symbolische Artikulation der Forderung nach moralischem Verhalten (das, in religiöser Diktion, Gott seitens des Menschen wünscht) zu begreifen. In einer solchen Perspektive erscheint es dann auch denkbar, gute Werke als Ausdruck moralischen Verhaltens zu begreifen und eine Höherbewertung der Werke aus einer religiösen ebenso wie aus nicht-religiöser Sicht argumentativ zu legitimieren.

Zusammenfassend lassen sich also drei idealtypische Positionen im Blick auf die Frage nach Glaube oder guten Werken unterscheiden. Für jede davon lassen sich – je nach Konfession – geistes- und theologiegeschichtlich plausible Begründungen finden. Einerseits erscheint es möglich, den Glauben als höherwertig einzuschätzen. Dies wäre eine "typisch lutherische" Position. Ebenso ist es denkbar, Glaube und gute Werke annähernd gleichwertig zu gewichten; das wäre eine "typisch katholische" Haltung. Schließlich ist auch eine Höherbewertung guter Werke im Sinne moralischen Verhaltens vorstellbar, was sowohl Ausdruck einer liberalen religiösen wie auch einer gänzlich areligiösen Orientierung sein könnte.

### **3.5 Methodik der empirischen Studie zur Bedeutung von Glaube und guten Werken**

Ziel der vorliegenden Arbeit war es, die statistische Evidenz der verschiedenen, teils konfessionsspezifischen Positionierungen hinsichtlich der Bedeutung von Glauben und guten Werken zu überprüfen, um dabei nach Hinweisen auf theologische Sedimente in den Glaubensüberzeugungen heutiger Christen zu suchen. Zu diesem Zweck wurden Daten, die zur Validierung des R-S-T herangezogen worden waren (vgl. S. Huber, 2003), einer Post-hoc-Analyse unterzogen. Respondenten waren  $N = 706$  Kirchgänger und Kirchenmitglieder aus Bad Kreuznach, einer Stadt mit ca. 45.000 Einwohnern, die in ihrer Sozialstruktur sowie in der Verteilung der Konfessionszugehörigkeiten und politischen Präferenzen stark dem Bevölkerungsdurchschnitt in Westteil Deutschlands bzw. der alten Bundesrepublik entspricht. 417

der Befragten waren weiblich, 289 männlich; 364 gehörten der römisch-katholischen Kirche an, 342 der evangelischen Kirche Deutschlands (EKD). Die Altersspanne reichte von 12 bis 92 Jahren mit einem Altersmittel von  $M = 50,7$  ( $SD = 18,2$ ).

Die Analyse konzentrierte sich auf Unterschiede in Bezug auf die Beantwortung der folgenden Frage: "Viele Religionen erwarten von Menschen, dass sie 'Gutes tun' und 'auf Gott vertrauen'. Was von beidem ist Ihrer Meinung nach wichtiger?" Fünf mögliche Antwortstufen wurden vorgegeben: "Es kommt eigentlich vor allem darauf an, Gutes zu tun" (1); "Beides ist wichtig, doch Gutes zu tun ist noch wichtiger" (2); "Beides ist gleich wichtig" (3); "Beides ist wichtig, doch auf Gott zu vertrauen ist noch wichtiger" (4); "Es kommt eigentlich vor allem darauf an, auf Gott zu vertrauen" (5; vgl. die Veranschaulichung der Operationalisierung in Abbildung 1). Dieses Item wurde dazu verwendet, mögliche theologische Sedimente in Form einer "typisch katholischen" oder einer "typisch lutherischen" Rechtfertigungsvorstellung in Abhängigkeit von der Konfessionszugehörigkeit der Befragten zu identifizieren. Dazu wurden zunächst das obige Item als abhängige und die Konfessionszugehörigkeit als unabhängige Variable verwendet und über einen T-Test für unabhängige Stichproben der Mittelwertunterschied zwischen beiden Konfessionen ermittelt. Dem Schema in Abbildung 1 entsprechend wurde erwartet, dass Katholiken auf Gott vertrauen (Glaube) und Gutes tun (gute Werke) als ähnlich wichtig beurteilen würden, während Protestanten das Vertrauen auf Gott als tendenziell wichtiger beurteilen sollten. Für die Option, Gutes zu tun als wichtiger einzuschätzen, ließ sich, da sie sowohl religiös als auch nicht-religiös motiviert sein kann, keine klare Erwartung formulieren. Von daher wurde für diese Position keine Hypothese in Bezug auf die Konfessionszugehörigkeit postuliert.

Die Frage nach konfessionstypischen Haltungen in Bezug auf die Frage der Rechtfertigung ist im Wesentlichen eine rein deskriptive (vgl. 1.4 und 3.1). Um darüber hinaus jedoch auch zu untersuchen, welche weiteren Faktoren für die Positionierung in Bezug auf die Bedeutung von Glaube und guten Werken bedeutsam sind, wurde zusätzlich eine Varianzanalyse durchgeführt, für deren Variablenset die Grundgedanken des R-S-T-Modells aufgenommen wurden.



die Zentralitätsskala aus zehn Items, wobei intellektuelle, ideologische, rituelle, devotionale und experientielle Dimension der Religiosität über jeweils zwei Items abgebildet werden. Die Skala ist seit 1999 in Verwendung und mittlerweile in zahlreichen empirischen Studien eingesetzt worden (vgl. Huber, 2008a, sowie Zwingmann, Klein & Höfling, 2011, für Übersichten); in den meisten Stichproben lag die interne Konsistenz der Skala bei Werten von Cronbachs  $\alpha > .90$ . Die Zentralitätsskala gestattet nicht allein eine lineare Messung der Zentralität der Religiosität in der Persönlichkeit, sondern auch eine kategoriale Unterscheidung dreier Idealtypen der Religiosität. Die Typologie hebt auf die Position ab, die der Religiosität innerhalb der kognitiven Architektur eines Menschen zukommt: eine zentrale, eine untergeordnete oder eine marginale Position (vgl. für eine theoretische Diskussion dieser drei Idealtypen und ihrer empirischen Operationalisierung S. Huber, 2003, S. 257-264; 2004, S. 93-99; 2007, S. 220-227). Die genannten Typen wurden als Faktorstufen des Prädiktors Zentralität der Religiosität innerhalb der durchgeführten Varianzanalyse berücksichtigt.

Es wurde angenommen, dass sich die konfessionskonforme Haltung bezüglich der Beurteilung von Glaube und guten Werken umso deutlicher zeigen sollte, desto zentraler die Religiosität in der Persönlichkeit eines Befragten verankert ist. Insofern erschien ein größerer Unterschied hinsichtlich der Bevorzugung von Glauben (bei Protestanten) bzw. der Gleichgewichtung von Glauben und guten Werken (bei Katholiken) in Abhängigkeit vom Grad der Zentralität erwartbar. Zugleich erschien es auf der anderen Seite plausibel, dass die Bevorzugung guter Taten umso deutlicher ausfallen sollte, desto weniger stark die Zentralität ausgeprägt ist. Entweder jemand ist kaum oder gar nicht religiös – dann besteht für ihn kein Grund, den Glauben an Gott für wichtig(er) zu erachten. Im Interesse einer ethischen Gesinnung wird er gute Taten jedoch dennoch für erstrebenswert halten. Oder aber jemand nimmt die kantianische Position ein, der zufolge die religiöse Orientierung der moralischen Haltung untergeordnet ist. Insofern wurde eine niedrigere Religiosität parallel zu einer Höherbewertung von guten Werken erwartet. Aufgrund des innerhalb des erwarteten Ergebnismusters angedeuteten Wechselverhältnisses zwischen Konfessionszugehörigkeit und Zentralität wurde zusätzlich auch ein Interaktionseffekt zwischen beiden Merkmalen vermutet: Mit höherer Zentralität sollte auch eine deutlichere konfessionelle Identität dergestalt einhergehen, dass Protestanten mit ausgeprägter Zentralität der Religiosität die Bedeutung des Glaubens höher einschätzen sollten,

während Katholiken mit hoher Zentralität Glaube und Werke als ähnlich wichtig beurteilen sollten.

Da die abhängige Variable, die Beurteilung der relativen Bedeutung von Glauben und Werken, als Bestandteil des Inhaltsparameters der Religiosität angesehen werden kann, wurden weitere inhaltliche Aspekte der Religiosität im varianz-analytischen Modell als Kovariaten konzeptualisiert. Zwei weitere Maße für spezifische religiöse Inhaltsbereiche wurden in die Analyse eingeschlossen: Das erste war ein einzelnes Item, das die Stärke des Glaubens an einen personalen Gott als inhaltlichen Ausdruck der ideologischen Dimension der Religiosität erfasst und aus theoretischen Überlegungen in die Analyse eingeschlossen wurde, da Vertrauen auf Gott die Vorstellung eines personalen Gottes, zu dem der Gläubige sich in Beziehung stehend wahrnimmt, voraussetzt. Das Item wurde aus einem Pool von neun Items zu unterschiedlichen Gottesvorstellungen entnommen (vgl. Huber, 2008a); die allgemeine Instruktion für die Abfrage der Gottesbilder lautete: "Menschen haben sehr verschiedene Vorstellungen von 'Gott'. Daher schreiben wir das Wort 'Gott' in Anführungszeichen. Wie stark stimmen Sie mit folgenden Vorstellungen von 'Gott' überein?" Die Formulierung für das Item zur Messung eines personalen Gottesbilds lautete: "'Gott' ist wie eine Person, zu der man sprechen kann." Die Beantwortung des Items erfolgt über fünf Ratingstufen: "gar nicht" (1); "wenig" (2); "mittel" (3); "ziemlich" (4); "sehr" (5).

Das zweite Maß religiöser Inhalte stellte eine neun Items umfassende Skala zur Messung positiver Gefühle Gott gegenüber dar und repräsentiert damit die experientielle Dimension der Religiosität. Die Skala ist Bestandteil eines Inventars, mittels dessen 16 verschiedene, sowohl positive als auch negative Emotionen Gott gegenüber erfasst werden (vgl. speziell zu diesem Inventar Huber & Richard, 2010, sowie auch Huber, 2008a), und wurde aus der Überlegung mit in die Analyse aufgenommen, dass die Option, auf Gott zu vertrauen, nur dann eine Alternative darstellt, wenn mit Gott zugleich auch positive Empfindungen assoziiert werden. Die allgemeine Instruktion für die Beantwortung dieser Skala war: "Wie oft erleben Sie Situationen, in denen Sie folgende Gefühle in Bezug auf 'Gott' haben?" Auch die Bearbeitung dieser Skala erfolgt über fünf Antwortstufen: "nie" (1); "selten" (2); "gelegentlich" (3); "oft" (4); "sehr oft" (5). Die neun erfragten positiven Gefühle Gott gegenüber waren im Einzelnen "Vertrauen", "Ehrfurcht", "Glück", "Geborgenheit",

"Freude", "Hoffnung", "Dankbarkeit", "Verehrung", und "Befreiung von Schuld". Die Skala wies in der vorliegenden Untersuchung eine interne Konsistenz von Cronbachs  $\alpha = .93$  ( $N = 706$ ) auf.

Es wurde vermutet, dass sowohl der Glaube an einen personalen Gott als auch die Intensität positiver Gefühle, die in Bezug auf diesen geglaubten Gott empfunden werden, die Tendenz, auf Gott zu vertrauen und damit Glauben für wichtiger als gute Werke zu halten, vergrößern sollte, da beide mit der Erwartung der Rechtfertigung durch diesen geglaubten und subjektiv als positiv erfahrenen Gott korrespondieren sollten.

Insgesamt enthielt das varianzanalytische Modell somit zwei unabhängige Variablen (Konfessionszugehörigkeit und Zentralität der Religiosität) und zwei Kovariaten (Glaube an einen personalen Gott und positive Gefühle Gott gegenüber), um anteilig die Varianz innerhalb der Beurteilung der Wichtigkeit von Glauben und guten Werken aufzuklären. Dabei wurden für jede unabhängige Variable und jede Kovariate Haupteffekte sowie zusätzlich ein Interaktionseffekt durch die beiden unabhängigen Variablen erwartet. Zur Überprüfung dieser Annahmen wurde eine univariate Varianzanalyse durchgeführt.

### **3.6 Resultate**

Als erstes Resultat konnte ein schwach signifikanter Mittelwertunterschied bei der Bewertung der Wichtigkeit von Glaube und guten Werken zwischen Katholiken und Protestanten festgestellt werden (vgl. Tabelle 1).<sup>82</sup> Erwartungskonform lag der Mittelwert für die Katholiken mit einem Wert von  $M = 2,98$  annähernd beim Skalenmittelwert von 3,00, der sowohl dem Vertrauen auf Gott als auch guten Taten dieselbe Bedeutung zumisst. Der Mittelwert für die Protestanten lag geringfügig höher bei einem Wert von  $M = 3,18$ , was der vermuteten Tendenz entspricht, Glauben eher als wichtiger als gute Werke einzuschätzen – der Mittelwert liegt zwischen den Ratingstufen 3 und 4, allerdings immer noch recht nah am Skalenmittelwert und damit auch bei der katholischen Position. Von daher lässt sich

---

<sup>82</sup> Zur Ermittlung des Unterschieds zwischen den beiden Konfessionen wurde ein t-Test für unabhängige Stichproben berechnet; vgl. Bortz und Schuster (2010), Janssen und Laatz (2005) sowie Vorberg und Blankenberger (1999).

als erstes, vorsichtiges Ergebnis festhalten, dass sich eine leichte Tendenz in Richtung konfessionstypischer Haltungen in Bezug auf die Frage der Rechtfertigung beobachten lässt.

**Tab. 1:** Mittelwertunterschiede zwischen Katholiken und Protestanten

Konfessionszugehörigkeit	N	M	SD
Katholiken	364	2,98	1,07
Protestanten	342	3,18	1,22
Gesamt	706	3,08	1,15

*Abhängige Variable:* Gutes tun – auf Gott vertrauen;  $t_{(704)} = -2.40$ ;  $p = .017$

Es sollte allerdings wirklich beachtet werden, dass der Unterschied zwischen beiden Konfessionen nur gering ist. Vor diesem Hintergrund gewinnt die Frage nach weiteren Faktoren, die für die Haltung in Bezug auf die Frage nach Glaube und Werken relevant sind, zusätzlich an Bedeutung. Die Resultate der univariaten Varianzanalyse, mittels derer das erweiterte theoretische Modell überprüft wurde, lassen erkennen, dass stattdessen tatsächlich eine Reihe weiterer Merkmale einen Effekt auf das Rechtfertigungsverständnis haben (vgl. Tabelle 2): Das gesamte Modell weist mit einem korrigierten Wert von  $R^2 = .35$  eine ansprechende Modellgüte auf, da insgesamt 35 Prozent der Varianz der abhängigen Variable durch die ausgewählten Variablen erklärt werden können. Die meisten der unabhängigen Variablen und Kovariaten tragen signifikant zur Varianzaufklärung bei; lediglich die Konfessionszugehörigkeit erreicht für sich allein kein signifikantes Niveau. Die Zentralität der Religiosität erwies sich hingegen erwartungskonform als hochsignifikant und erklärt angesichts einer Effektgröße eines partiellen  $\eta^2 = .04$  rund vier Prozent der Varianz. Respondenten mit einer höheren Religiosität tendieren demnach dazu, den Glauben für mindestens ebenso wichtig oder für wichtiger einzuschätzen als gute Werke.

Die beiden Kovariaten erwiesen sich ebenfalls als signifikant. Die Skala zu den positiven Gefühlen Gott gegenüber erklärt mit einem partiellen  $\eta^2 = .09$  den größten Varianzanteil innerhalb des Modells. Der Glaube an einen personalen Gott erbrachte hingegen den kleinsten signifikanten Anteil aufgeklärter Varianz; der Effekt lag bei einem partiellen  $\eta^2 = .02$ . In der Zusammenschau können die Ergebnisse für die beiden Kovariaten dennoch als Beleg für die Bedeutung gewertet werden, die

weiteren religiösen Inhalten in Bezug auf die Frage der Rechtfertigung zukommt. Alles in allem können die Modellannahmen weitgehend als bestätigt betrachtet werden, mit Ausnahme der Erwartung in Bezug auf die Konfessionszugehörigkeit.

**Tab. 2:** Ergebnisse der univariaten Varianzanalyse<sup>83</sup>

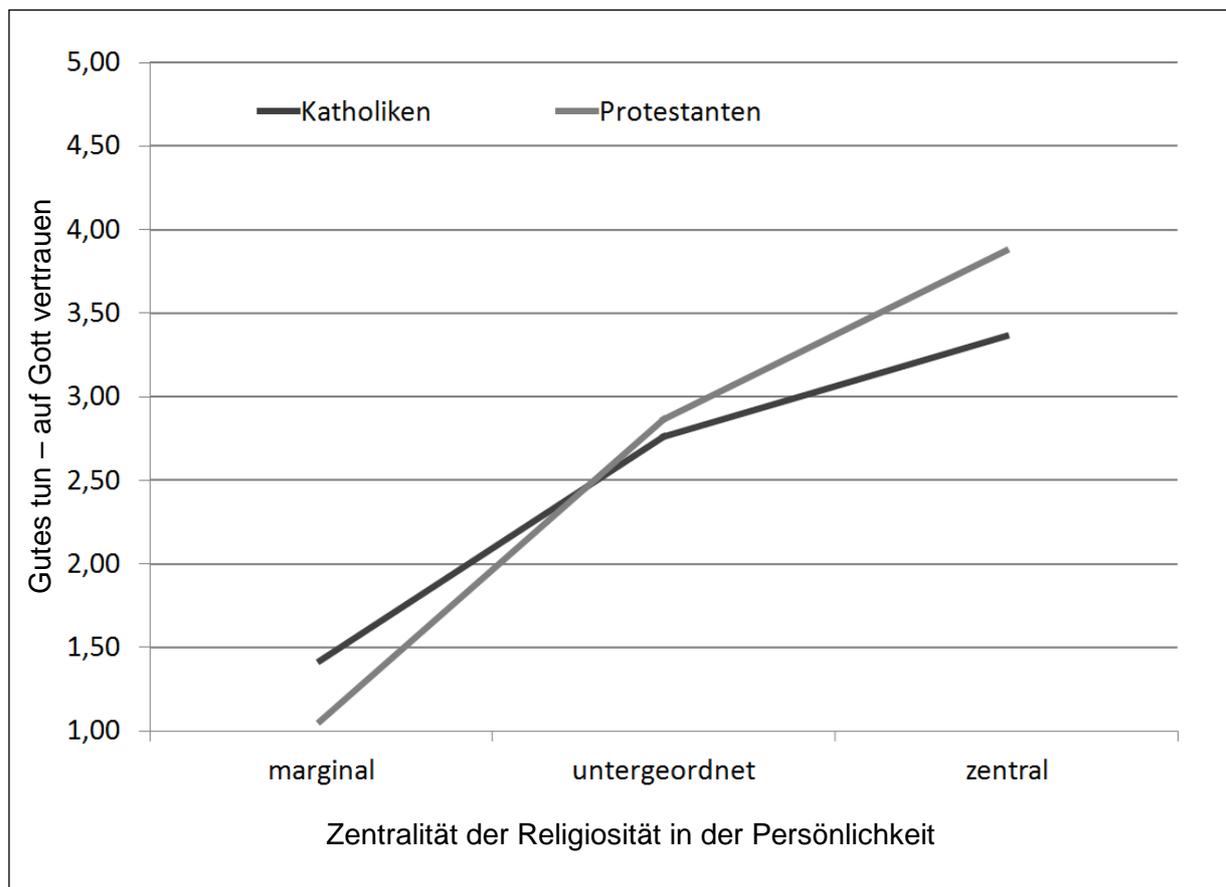
<b>Unabhängige Variablen</b>	<i>F</i>	<i>p</i>	partielles $\eta^2$
Konfessionszugehörigkeit	,91	.341	.00
Zentralität der Religiosität	14,90	< .001	.04
Interaktion	6,54	.002	.02
<b>Kovariaten</b>			
Glaube an einen personalen Gott	10,40	,001	.02
Positive Gefühle Gott gegenüber	71,05	< ,001	.09

*Abhängige Variable:* Gutes tun – auf Gott vertrauen; adj.  $R^2 = .35$ .

Allerdings stand genau diese Variable im Zentrum des Interesses. Ist die Konfessionszugehörigkeit aber tatsächlich komplett irrelevant? Auch wenn die Konfessionszugehörigkeit selbst kein signifikantes Niveau bei der Erklärung der Varianz der abhängigen Variable erreichte, ergab sich zumindest der erwartete Interaktionseffekt zwischen Konfessionszugehörigkeit und Zentralität der Religiosität, wenngleich er mit einem partiellen  $\eta^2 = .02$  auch nur einen recht kleinen Effekt darstellt. Um den vorgefundenen Interaktionseffekt im Detail zu verstehen, ist es hilfreich, die Positionierungen in Bezug auf die Bedeutung von Glaube und Werken in Abhängigkeit von den drei Idealtypen der Zentralität der Religiosität und von beiden Konfessionen zu betrachten (vgl. Abbildung 2 und Tabelle 3). Interessanterweise ist der Interaktionseffekt zwischen Zentralität und Konfessionszugehörigkeit stärker bei den Protestanten zu beobachten: Bei einer lediglich marginalen Religiosität bewerten

<sup>83</sup> Der Übersichtlichkeit halber werden im vorgestellten Modell ausschließlich *endogen religiöse* Variablen berücksichtigt. Eine parallele Varianzanalyse, in der zusätzlich die Bedeutung der soziodemografischen Merkmale Alter, Geschlecht, Familienstand und Bildung als Kovariaten kontrolliert wurde, ergab zwar einen signifikanten Effekt des Alters ( $F = 15,94$ ,  $p < .001$ , partielles  $\eta^2 = .02$ ), alle übrigen soziodemografischen Variablen blieben jedoch ohne Effekt. Da sich außerdem der Modellfit des adj.  $R^2 = .35$  durch die Berücksichtigung der soziodemografischen Variablen nur marginal auf .37 verbesserte, wurden sie im obigen Rechenmodell nicht berücksichtigt. Die Präferenz von Glaube oder guten Werken scheint, von geringfügigen, mit höherer Religiosität parallel laufenden Alterseffekten abgesehen, im Wesentlichen von binnenreligiösen Dynamiken abzuhängen.

sie im Mittel gute Werke als wichtiger, als Katholiken auf derselben Zentralitätsstufe dies tun. Je zentraler die Religiosität jedoch wird, desto klarer tendieren die Respondenten dazu, den Glauben als gleich wichtig oder wichtiger zu beurteilen. Auf der mittleren Zentralitätsstufe, einer in der kognitiven Architektur untergeordneten Religiosität, liegen die Mittelwerte für Katholiken und Protestanten sehr nah beieinander. Bei einer zentralen Religiosität bewegen sich die Katholiken hingegen immer noch im Bereich des Skalenmittelwerts, während die Protestanten einen höheren Wert ziemlich exakt zwischen den beiden Ratingstufen 3 und 4 erreichen. Protestanten mit einer zentral in der Persönlichkeit verankerten Religiosität tendieren also dazu, Glauben für etwas wichtiger als gute Taten einzuschätzen – wie das im Sinne der Annahme eines theologischen Sediments der traditionellen reformatorischen Lehre auch ursprünglich vermutet wurde.



**Abb. 2:** *Interaktion zwischen der Konfessionszugehörigkeit und der Zentralität der Religiosität*

**Tab. 3:** *Interaktion zwischen der Konfessionszugehörigkeit und der Zentralität der Religiosität*

Konfessionszugehörigkeit	Zentralität der Religiosität	<i>n</i>	<i>M</i>	<i>SD</i>
Katholiken	marginal	19	1,42	,77
	untergeordnet	170	2,76	1,06
	zentral	175	3,36	,87
Protestanten	marginal	18	1,06	,24
	untergeordnet	182	2,86	1,15
	zentral	142	3,87	,83
Gesamt	marginal	37	1,24	,60
	untergeordnet	352	2,81	1,11
	zentral	317	3,59	,89

Insgesamt lassen sich individuelle Unterschiede in der Beurteilung der Bedeutung von Glaube und guten Werken demnach plausibel durch ein Messmodell, in dem Zentralität der Religiosität, spezifische religiöse Inhalte und, zu einem geringeren Grad, die Konfessionszugehörigkeit als relevante Faktoren berücksichtigt werden, erklären.

### 3.7 Diskussion der Ergebnisse

Alles in allem erweisen sich Überzeugungen bezüglich der Frage der Rechtfertigung als eine Thematik, die nicht allein in Abhängigkeit von der Konfessionszugehörigkeit zu verstehen ist. Zwar ließ sich über einen T-Test ein schwach signifikanter Mittelwertunterschied feststellen, aber die varianzanalytischen Ergebnisse legen nahe, dass sich "typisch katholische" bzw. "typisch evangelische" Haltungen in Bezug auf die Rechtfertigung nur dann als theologische Sedimente erkennen lassen, wenn zusätzlich die Zentralität der Religiosität berücksichtigt wird. Denn je religiöser den vorliegenden Befunden zufolge jemand ist, desto wahrscheinlicher wird es auch, dass sich tatsächlich eine konfessionsspezifische Orientierung im Hinblick auf das Rechtfertigungsverständnis im Sinne eines theologischen Sediments der jeweiligen konfessionellen Lehrmeinungen vorfinden lässt. Die Zentralität der Religiosität scheint also einer profilierten konfessionellen Identität zu korrespondieren.

Inhaltliche Aspekte der Religiosität wie spezifische positive religiöse Gefühle und der Glaube an einen personalen Gott tragen den berichteten Resultaten zufolge dazu bei, die Wahrscheinlichkeit einer größeren Wertschätzung des Vertrauens auf Gott

zu erhöhen. Je stärker jemand in Bezug auf Gott positive Gefühle verspürt und je klarer die Vorstellung eines personalen Gottes, zu dem der Gläubige in Beziehung steht, ausgebildet ist, desto eher wird dem Glauben gegenüber den Werken eine größere Wichtigkeit zuerkannt. Niedrigere Religiosität war deutlich mit einer Höherbewertung guter Taten gegenüber dem Vertrauen auf Gott verbunden. Innerhalb der untersuchten Stichprobe scheint die kantianische Position, Religiosität als Motiv für moralisches Verhalten zu begreifen, insofern nur sparsam unter den religiösen und hoch religiösen Respondenten vertreten zu sein. Im Falle einer niedrigen Zentralität kann die Religiosität stattdessen entweder mit einer Bedeutungslosigkeit von Glauben (und damit auch von Rechtfertigung) oder aber, wenn man die Rolle positiver Gefühle Gott gegenüber mit in Betracht zieht, mit einer Unsicherheit in Bezug auf die eigenen Überzeugungen und die Vorstellungen von Rechtfertigung verbunden sein. Sicherheit in der eigenen Position in Bezug auf die Rechtfertigungsfrage scheint demnach wahrscheinlicher zu sein, wenn eine zentrale Religiosität vorliegt; Menschen mit zentral in ihrer Persönlichkeit verankerten Religiosität scheinen sich *auch in Bezug auf* ihre Religiosität und deren Inhalte sicherer zu sein.

Auch wenn der Interaktionseffekt zwischen Zentralität der Religiosität und Konfessionszugehörigkeit niedriger ausfiel als die Haupteffekte der Zentralität und der Skala zu positiven Gefühlen Gott gegenüber, illustriert er, dass die Konfessionszugehörigkeit nicht ohne Relevanz ist. Da allerdings kein Haupteffekt für die Konfessionszugehörigkeit festgestellt werden konnte, erscheint die Annahme einer spezifischen Sedimentation religiöser Überzeugungsinhalte in Abhängigkeit von der Konfessionszugehörigkeit nur teilweise gestützt und in größerem Maß auf Unterschiede in der Zentralität zurückzuführen zu sein. Einschränkend ist allerdings anzumerken, dass für dieses Resultat anteilig auch die Operationalisierung der Konfessionszugehörigkeit durch ein einzelnes Item, die Abfrage der Konfessionszugehörigkeit, ursächlich sein mag.

Diese Überlegung verweist darauf, dass es wichtig ist, verschiedener Einschränkungen der vorliegenden Studie eingedenk zu sein. Erstens, einige Limitationen bestehen mit Blick auf die verwendeten Skalen und Items: Konfessionszugehörigkeit (als unabhängige Variable) und der Glaube an einen personalen Gott (als Kovariate) wurden jeweils nur durch einzelne Items gemessen, und in der Folge war die Varianz

und damit auch das Erklärungspotenzial dieser Items von vorne herein eingeschränkter als dasjenige der beiden ins varianzanalytische Modell eingeschlossenen Skalen (Zentralität der Religiosität bzw. positive Gefühle Gott gegenüber). Wäre beispielsweise die Konfessionszugehörigkeit anstelle des einzelnen demografischen Items zur Konfessionszugehörigkeit durch eine komplette Skala zum Bekenntnis und zum Zugehörigkeitsgefühl zur jeweiligen Konfession gemessen worden, wäre es vielleicht möglich gewesen, auch hierfür einen Haupteffekt im Rahmen der Varianzanalyse zu identifizieren. Zweitens, Einschränkungen gelten auch für die Operationalisierung abhängigen Variable, der Positionen in Bezug auf die Frage der Rechtfertigung. Zu fragen, ob es wichtiger ist, Gutes zu tun oder auf Gott zu vertrauen, stellt angesichts der jahrhundertelangen komplexen Auseinandersetzungen zwischen und innerhalb der Konfessionen über die Frage der Rechtfertigung (vgl. den historischen Abriss unter 3.4) nur eine sparsame Operationalisierung des Rechtfertigungsverständnisses dar. Insofern kann auf der Grundlage des verwendeten Items auch nur von einem Indiz für mögliche theologische Sedimente der konfessionellen Lehren über die Rechtfertigung gesprochen werden. Drittens bestehen Beschränkungen, die durch die Zusammensetzung der befragten Stichprobe bedingt sind. Das gilt insbesondere mit Blick auf die Verteilung der Zentralität der Religiosität innerhalb der Stichprobe, weil die Gruppe derer mit einer nur marginal ausgeprägten Religiosität nur sehr schwach vertreten war. Diese Gruppe umfasste insgesamt lediglich 37 Personen (allerdings über die Konfessionen annähernd gleich verteilt), während die Gruppen mit mittlerer und starker Ausprägung der Zentralität aus 352 bzw. 317 Personen bestanden. Dieser Umstand ist darauf zurückzuführen, dass die Erhebung unter Kirchenmitgliedern und Kirchgängern mit der Intention durchgeführt wurde, eine große Anzahl an hoch religiösen Personen in die Validierungsstudie des R-S-T einschließen zu können. Der Hauptgrund für die genannten Einschränkungen der vorliegenden Studie ist, dass die Studie *post hoc* erfolgte, weshalb die theoretischen Überlegungen nur mit den seinerzeit verwendeten Maßen und bereits vorliegenden Daten überprüft werden konnten. Vor diesem Hintergrund markiert die Studie nicht mehr als einen ersten Schritt, verschiedene persönliche Glaubensinhalte in (kirchen-)geschichtlicher Perspektive als Folge eines kulturellen Sedimentationsprozesses zu verstehen und empirisch zu erforschen; im hiesigen, konkreten Fall durch die Untersuchung konfessioneller Eigenheiten im religiösen Denken. Dass die Studie trotz der

Begrenztheit von Stichprobe und Operationalisierung einige plausible und recht klare Ergebnisse erbringen konnte, mag aber vielleicht als Hinweis für die Fruchtbarkeit eines entsprechenden Vorgehens dienen können und für zukünftige Forschung einige Impulse geben.

### **3.8 Schlussfolgerungen aus der Perspektive empirisch-sozialwissenschaftlicher Religionsforschung**

Wie sowohl der Mittelwertunterschied bezüglich der Bedeutung von Glaube und guten Werken als auch der Interaktionseffekt zwischen Konfessionszugehörigkeit und Zentralität der Religiosität in der Varianzanalyse anzeigen, besteht tatsächlich eine gewisse Evidenz für die Annahme, dass tradierte konfessionelle Lehren auch für die religiösen Überzeugungen von Christen im heutigen Kontext noch prägend sein können. Auch wenn der Frage nach der Rechtfertigung in der Gegenwartsreligiosität vermutlich nicht mehr dieselbe Bedeutung zukommt wie vor 500 Jahren, scheinen tatsächlich Formen theologischer Sedimente der traditionellen Lehrmeinungen unter hoch religiösen Kirchenmitgliedern fortzubestehen. Da gerade die hoch Religiösen die Diskurse über religiöse Fragen in der Gegenwart maßgeblich prägen, erscheint es wichtig, entsprechende Sedimente in den Überzeugungen heutiger Christen zu identifizieren und auch in der Zukunft weiter zu erforschen.

Die Interaktion zwischen Konfessionszugehörigkeit und Zentralität der persönlichen Religiosität kann weiterhin auch als Indiz für die Fruchtbarkeit der Unterscheidung zwischen Zentralität und Inhalten der Religiosität, die dem R-S-T-Modell zugrunde liegt, gewertet werden. Die verschiedenen Skalen und Items des R-S-T erscheinen demnach als nützlich, um verschiedene religiöse Traditionen vergleichend empirisch zu untersuchen und dabei auch für Fragestellungen mit einem kirchenhistorischen und systematisch-theologischen Hintergrund sensitiv zu sein. Durch ihren Haupteffekt sowie durch die Interaktion mit der Konfessionszugehörigkeit hat sich den varianzanalytischen Ergebnissen zufolge insbesondere die Zentralitätsskala als ein hilfreiches Instrument erwiesen. Während Protestanten auf der Ebene eines einfachen Mittelwertvergleichs noch ein vergleichsweise "katholisches" Antwortmuster aufwiesen, erbrachte die Unterscheidung der drei idealtypischen Abstufungen der Zentralität der Religiosität, dass auch die Protestanten sich in der Frage von Glaube oder guten Werken gemäß ihrer konfessionellen Tradition positionierten –

jedoch nur dann, wenn ihre Religiosität zentral ausgebildet war. Zukünftige Forschung zur Interaktion zwischen Zentralität und Inhalten mag dazu dienen, das Wechselverhältnis der beiden im R-S-T differenzierten Strukturmerkmale der Religiosität weiter auszuleuchten.

### 3.9 Ausblick: Zur theologischen Relevanz der empirischen Ergebnisse<sup>84</sup>

Für die systematisch-theologische Reflexion ergeben sich aus der vorgestellten Analyse verschiedene mittelbare Bezüge, die hier allerdings lediglich angedeutet werden können. Aus Platzgründen beschränkt sich die Diskussion dieser Bezüge zudem auf die Effekte der unabhängigen Variablen; eine zusätzliche Berücksichtigung der Kovariaten würde die Befunde theologischerseits überstrapazieren.

#### 3.9.1 Die Bedeutung von *fides qua* und *fides quae*

Zunächst verweist das Resultat, dass der Zentralität der Religiosität eine ungleich größere Bedeutung zukommt als der Konfessionszugehörigkeit, darauf zurück, innerhalb der Systematischen Theologie grundsätzlich das Phänomen der Religiosität zu bedenken (wie dies seinerzeit wegweisend bereits Schleiermacher 1799/1991 durch seine "Reden über Religion" getan hatte). Der Ort für eine entsprechende Reflexion ist einerseits die Fundamentaltheologie (vgl. z. B. Ebeling, 1970; Jeanrond & Petzoldt, 2000; Joest, 1988; Pannenberg, 1973, 2004)<sup>85</sup>, insofern darin der *Glaubensakt (fides qua)* als Voraussetzung des christlichen Bekenntnisses, dessen *Inhalte (fides quae)* dann Gegenstand der speziellen Dogmatik sind, behandelt wird (vgl. z. B. Kap. 2 der Dogmatik von Härle, 2000). In den meisten dogmatischen Entwürfen wird deshalb die *fides qua* in den Prolegomena diskutiert,

---

<sup>84</sup> Die folgenden Bezüge zu Teilbereichen der systematischen Theologie wurden den auf dem Aufsatz "Faith or morality? 'Theological sediments' depending on centrality, content, and social context of personal religious construct systems" (Huber & Klein, 2009) beruhenden Textteilen hinzugefügt.

<sup>85</sup> Wenn auch nicht immer unter diesem Namen; vgl. z. B. Andersen (1996), Dalferth (2003; 2004) oder Schwöbel (1996). Zu einer grundsätzlichen Kritik an einer fundamentaltheologischen Auseinandersetzung mit der menschlichen Religiosität aufgrund einer scharfen Trennung zwischen menschlicher Religiosität einerseits und göttlich geoffenbartem Glauben andererseits in der Tradition Karl Barths vgl. Sauter (1990; 1998).

die der Auseinandersetzung mit den spezifischen dogmatischen Loci vorangestellt werden. Je nach Aufbau einer Dogmatik und der damit vorgenommenen Strukturierung der dogmatischen Themenfelder können Glaube i. S. der *fides qua* und, als anthropologische Grundlage, ggf. auch Religiosität jedoch auch der Anthropologie zugeordnet werden. In diesem Fall kann die wesensmäßige Verfasstheit des Menschen dann sowohl in schöpfungstheologischer (geschaffen als relationales Abbild Gottes zum Glauben an ihn) wie auch heilsgeschichtlicher Perspektive (Glauben als Errettung aus der Sündenverfallenheit, als Wiedergeburt in Christus und Rechtfertigung, um geheiligt zu werden und die Erlösung zu erlangen; vgl. die Funktion des Glaubens innerhalb des *ordo salutis*) reflektiert werden (vgl. z. B. die Kap. V und VI des zweiten Bandes der Dogmatik Joests, 1996; zur Erlösung auch §§ 31-32 ebd.). Gleich wo konkret innerhalb der gängigen dogmatischen Entwürfe die Auseinandersetzung mit dem Phänomen des Glaubens i. S. der *fides qua* erfolgt, es ist ersichtlich, dass dies gemeinhin in einem ungleich geringeren Umfang geschieht als die Auseinandersetzung mit den spezifischen Bekenntnisinhalten. Die Bedeutung zwischen *fides qua* und *fides quae* ist also gegenüber den vorgestellten empirischen Ergebnissen in den meisten Dogmatiken genau gegenläufig gewichtet. Auf Basis der Resultate der dargestellten Studie wäre demgegenüber also zu fragen, ob nicht vielmehr in Zeiten einer deutlich zurückgegangenen Selbstverständlichkeit allgemeiner Kenntnisse christlicher Bekenntnisinhalte die dogmatische Reflexion ganz grundlegend mit der Beobachtung einsteigen und dieser breiteren Raum geben müsste, dass es überhaupt Menschen gibt, die glauben, um erst auf dieser Basis zu diskutieren, was sie denn konkret glauben (bzw. aus Sicht kirchennaher Theologie glauben sollen).<sup>86</sup>

---

<sup>86</sup> Faktisch geschieht eine entsprechende Auseinandersetzung mit Religiosität und Glauben i. S. der *fides qua* in der gegenwärtigen evangelischen Theologie durchaus breit, allerdings dann häufig relativ losgelöst von den Loci der speziellen Dogmatik innerhalb dogmatischer Entwürfe (inklusive vorgeschalteter fundamentaltheologischer Prolegomena). Stattdessen erfolgt die Beschäftigung mit Religiosität als Grundlage oder Grundform des Glaubensakts eher dadurch, dass zeitgenössische Systematiker in eigenständigen Veröffentlichungen "die grundlagen- und methodenwissenschaftlichen Reflexionen und Erkenntnisse ansatzbildend für den eigenen theologischen Entwurf zur Geltung zu bringen" (Petzold, 2004, S. 25) versuchen. Dabei kann Religiosität dann in ganz unterschiedlicher Perspektive subjekttheoretisch, kulturhermeneutisch, sprach- oder spekulativ-logisch bedacht werden; vgl. beispielsweise Barth (1996; 2003), Feldtkeller (2002), Gräß (1999), Herms (1978; 1994; 2006), Korsch (1997; 2002), Petzold (2003; 2006), Wagner (1986; 1989; 1996) – die Liste der hiesigen Beispiele

### 3.9.2 Die konfessionsinterne Plausibilität des Rechtfertigungsverständnisses und ihre Bedeutung für Kirchenleitung und Ekklesiologie

Der empirische interkonfessionelle Vergleich eines basalen Glaubensinhalts, der konfessionskonformen Gewichtung von Glaube und guten Werken, hatte ergeben, dass Katholiken bereits bei mittelgradig ausgeprägter Religiosität vergleichsweise konform zum römisch-katholischen Rechtfertigungsverständnis antworten. Bei Protestanten war dies hingegen erst bei einer hohen Zentralität der Religiosität der Fall. Anscheinend ist die für den Protestantismus so prägende Rechtfertigungslehre für die Gläubigen so hochschwellig, dass sie erst bei einer ausgeprägten Religiosität geteilt wird.<sup>87</sup>

In dieselbe Richtung könnten religionspädagogische Einsichten im Anschluss an die Stufentheorien Fowlers (1981) sowie Osers und Gmünders (1984) weisen. Im Blick auf den religionspädagogischen Wert der Stufen des religiösen Urteils nach Oser und Gmünder hält Büttner (2011) beispielsweise fest:

"[...] so ist etwa die Erkenntnis hilfreich, dass das Do-ut-des-Denken sowohl in der Bibel als auch bei vielen Kindern (*und darüber hinaus*) eine entscheidende Verstehensmatrix darstellt. Man kann sich leicht vorstellen, dass der Gedanke einer völlig unverdienten, geschenkten Gnade in diesem Schema nur schwer positiv wird eingeordnet werden können" (Büttner, 2011, S. 212; Herv. C.K.).

---

erhebt beileibe keinen Anspruch auf Vollständigkeit und ließe sich unschwer fortsetzen. Eine systematisch-theologische Auseinandersetzung, in der *fides qua* und *fides quae* in unmittelbarem Zusammenhang gleichermaßen Raum gegeben würde, entzieht sich jedoch der Kenntnis des Verfassers. Neben anderen Ursachen ist das Fehlen einer ausgewogenen Auseinandersetzung mit *fides qua* und *fides quae* sicherlich auch darin begründet, dass die unterschiedliche Gewichtung die fortdauernde Präferenz zeitgenössischer Theologen für eines der beiden prägenden systematisch-theologischen Paradigmen der letzten 200 Jahre, entweder die von Schleiermacher zur *Liberalen Theologie* (Fokus auf Religiosität/*fides qua*) und ihren Nachfolgern führende Linie oder aber die im Anschluss an Barth von *Dialektischer* und *Wort-Gottes-Theologie* geprägte Linie (Fokus auf die Glaubensinhalte/*fides quae*), widerspiegelt.

<sup>87</sup> Man kann an dieser Stelle darüber mutmaßen, ob das protestantische Rechtfertigungsverständnis für das eher beiläufig stattfindende religiöse Denken vieler Menschen (vgl. die Befunde zur Verarbeitung von Religiosität in Anm. 20) nicht zu ambitioniert ist – einmal abgesehen von der Frage, für wie viele die Erlösungsbedürftigkeit überhaupt noch das zentrale religiöse Problem darstellt. Damit ist nicht gesagt, dass die Rechtfertigungslehre, weil schwer vermittelbar, kurzerhand aufzugeben wäre, wohl aber, dass ihr Verständnis und ihre Darlegung dringend der Aktualisierung benötigen.

Büttners Einschätzung, dass das Do-ut-des-Schema (Stufe 2; Gott vergilt den Menschen, wie sie sich verhalten) nicht nur den religiöse Denkstil vieler Kinder, sondern auch noch vieler Erwachsener kennzeichnet, ist sicherlich zutreffend. In der Stichprobe von Oser und Gmünder (1984) waren die meisten der (jungen) Erwachsenen allerdings der Stufe 3 (Deismus; Gott nimmt auf das menschliche Schicksal keinen unmittelbaren Einfluss) zuzuordnen, doch auch dieses Denkschema ist bei Lichte besehen nur schwer mit dem klassischen evangelischen Rechtfertigungsverständnis, das den Weg zur Rechtfertigung durch den Glauben im Leben des Einzelnen verortete (vgl. 3.4), vereinbar. Das gilt auch für die unteren Stufen in Fowlers Faith-Development-Theorie, und auch hier zeigen die Befunde, dass sich selbst im höheren Erwachsenenalter immer noch anteilig viele Menschen finden, deren Glauben einer dieser unteren Stufen zuzuordnen ist (vgl. schon die eigenen Resultate Fowlers, 1981, oder auch Streibs et al., 2009).

Möglicherweise liegt also besonders auf Seiten des Protestantismus eine Plausibilitätshürde in Bezug auf das Rechtfertigungsverständnis vor, die die Rückfrage provoziert, wie gut es der evangelischen Kirche gelingt, ihren Mitgliedern ihre Inhalte zu vermitteln. Im Vergleich scheint die römisch-katholische Position (zumindest wohl in der vulgären Lesart "Glaube und Werke sind beide wichtig") niedrigschwelliger und intuitiv anschlussfähiger auch schon bei geringerer Religiosität zu sein.

Diese Einschätzung birgt zunächst Implikationen für kirchenleitende Entscheidungen. Bekanntermaßen sieht sich die EKD schon seit den 1970er Jahren mit einem anhaltenden Mitgliederschwund konfrontiert, der in den letzten Jahren die Frage danach aufgeworfen hat, in wieweit sie am volksskirchlichen Modell festhalten will (und kann) oder ganz bewusst den Weg in die Diaspora einschlagen und sich am Modell einer reinen "Bekennerkirche" orientieren soll (vgl. zur Diskussion um die Volkskirche beispielsweise Fechtner, 1995; Hermelink, 2011; W. Huber, 2003; Leipold, 1997; Preul, 1997, v. a. S. 178-203; Schröer, 2003; Winkler, 1998, speziell zur Reformnotwendigkeit und den kirchlichen Reformbemühungen Beckmann, 2007; Karle, 2010a). Ungeachtet davon, welcher Position man zuneigt, wird man nicht umhin können, die hier vorgestellten Befunde als Indiz dafür zu werten, dass eine flächendeckende Vermittlung zentraler Inhalte des Protestantismus eher nicht gelingt (falls man denn die Rechtfertigung des Sünders noch als zentralen Inhalt verstehen

will; allerdings scheint das zumindest bei vielen Systematikern, die in klassisch lutherischer oder in barthianischer Tradition stehen, durchaus der Fall zu sein).

Diese Frage wirkt dann auch zurück auf die systematisch-theologische Reflexion der Gestalt und Funktion von Kirche, mithin also auf das dogmatische Feld der *Ekklesiologie*, insofern sich die Anschlussfrage stellt, in welchem Verhältnis Zugehörigkeit zur Kirche und Zustimmung zu deren Glaubensinhalten stehen (vgl. für einen historischen Überblick über Positionen zu dieser Frage innerhalb der protestantischen Theologie Anselm, 2000). Dass faktisch viele traditionelle Bekenntnisinhalte nicht mehr in Gänze vom Kirchenvolk geteilt werden, dürfte auch unter Dogmatikern mittlerweile hinlänglich bekannt sein (vgl. z. B. die Befunde von Zwingmann, Moosbrugger & Frank, 1996; 2004, zur Zustimmung von Gemeindegliedern zu den einzelnen Aussagen des Apostolicums). Das müsste jedoch zur Folge haben, die Kluft zwischen fachtheologischen Ansichten darüber, was Proprium des christlichen Glaubens ist, und den Überzeugungen der Kirchenmitglieder in Bezug auf die ekklesiologische Verhältnisbestimmung zwischen *theologischer Wirklichkeit* und *sozialer Realität* der Kirche bewusst zu reflektieren.<sup>88</sup>

Als grundlegendes Problem wurde die Unterscheidung zwischen *corpus permixtum* (sichtbare Institution Kirche mit ihren Mitgliedern) und *corpus verum* (unsichtbare Kirche der wahrhaft Erlösten, die erst beim Endgericht identifizierbar sein wird) bereits von Augustinus (413-426/1911-1916) in die dogmatische Reflexion eingeführt und von Luther (1520/1888; vgl. Doerne, 1964) aufgenommen. An der Grundunterscheidung zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche mag man durchaus mit Recht festhalten; allerdings wäre die Problematik vor dem Hintergrund der aktuellen Diskussion um Volkskirche versus Bekennerkirche, angesichts der heutigen Vielfalt nebeneinander bestehender (christlicher) Glaubensgemeinschaften, der wachsenden Zahl (vermeintlich) Areligiöser und des gewandelten Selbstverständnisses gegenwärtiger Gläubiger womöglich anders zu behandeln als zu Augustinus Zeiten einer auch außerhalb des untergehenden Imperium Romanum sukzessive expandie-

---

<sup>88</sup> Bei der Dichotomie zwischen theologischer Lehrmeinung und Überzeugungen des Kirchenvolks handelt es sich also um den bekannten Unterschied zwischen *Hoch-* und *Laienreligion* bzw. *Volksfrömmigkeit*. Gerade innerhalb des Protestantismus sollte allerdings großes Interesse daran bestehen, diese Kluft möglichst klein zu halten, steht sie doch dem genuin evangelischen Gedanken des "Priestertums aller Gläubigen" deutlich entgegen.

renden Kirche oder zu Luthers Zeiten eines sich schlagartig konfessionell ausdifferenzierenden Corpus Christianum. Während sich damals eher die Frage stellte, ob jeder Getaufte denn automatisch zur wahren Kirche hinzugehört, dürfte heute eher die Frage virulent sein, wer außerhalb der verfassten Kirche(n) nicht vielleicht auch noch dazu gehört (vgl. schon Tillich, 1966, 179-182).

### 3.9.3 Ökumenische Eintracht? Die Ähnlichkeit der Profile von Protestanten und Katholiken

Schließlich ist auch das *Verhältnis* von Zentralität der Religiosität und Konfessionszugehörigkeit, das die vorliegende empirische Studie aufgezeigt hat, von Interesse für die systematisch-theologische Diskussion, und zwar im Hinblick auf die Frage der Ökumene. Insbesondere Abbildung 2 lässt deutlich erkennen, wie nahe sich trotz der festgestellten Unterschiede letztendlich die Profile von Protestanten und Katholiken über die Zentralitätsstufen der Religiosität hinweg sind. Die zugrunde liegende Varianzanalyse hatte ergeben, dass im Vergleich zur Konfessionszugehörigkeit die Zentralität der Religiosität ungleich wesentlicher dafür ist, Gottvertrauen einen mindestens gleichwertigen, wenn nicht höheren Stellenwert als guten Taten einzuräumen. Dass in beiden Konfessionen mit höherer Religiosität der Trend zu einer Höherschätzung des Vertrauens auf Gott verbunden ist, könnte in ökumenischer Hinsicht auf grundlegende Ähnlichkeiten in den Vorstellungen der Gläubigen hindeuten, die – zumindest auf Ebene des "Kirchenvolks" – eine gute Basis für den ökumenischen Dialog bieten würden. Zurückhaltung ist bezüglich dieser Interpretation allerdings insofern angezeigt, als dass ähnliche Zustimmungen zur Frage nach Glauben und guten Werken auf der jeweiligen Zentralitätsstufe noch nichts darüber aussagen, als wie nahe die Befragten das Verhältnis zwischen beiden Konfessionen und ihren theologischen Positionen denn bei unmittelbarer Abfrage tatsächlich einschätzen würden. Wenn die obige Interpretation allerdings zutrifft, dürfte die "Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre" (Lutherisches Kirchenamt der VELKD, 1999; vgl. unter 3.4) als Versuch gewertet werden, die Überzeugungen vieler evangelischer wie katholischer Christen theologisch (endlich?) einzuholen. Konfessionstheologische Spitzfindigkeiten im Dienste der Abgrenzung – z. B. die bald nach Beschluss der "Gemeinsamen Erklärung" verlautbarte Bestreitung der "Kirchlichkeit" protestantischer Kirchen im Rahmen der Erklärung "Dominus Iesus"

der römisch-katholischen Kongregation für die Glaubenslehre (2000), aber auch die teils sehr kritische Beurteilung der Erklärung von Seiten mancher evangelischer Theologen (z. B. Jüngel, 2006) – dürften dann hingegen am Empfinden vieler Gläubiger (zumindest in Deutschland, soweit die Stichprobe der vorgelegten Untersuchung als einigermaßen repräsentativ gelten kann) eher vorbei gehen. Allerdings sollte dabei auch nicht außer Acht gelassen werden, dass in der Wahrnehmung vieler heutiger Christen das Rechtfertigungsverständnis (anders als im 16. Jahrhundert) vermutlich kaum mehr den zentralen Streitpunkt zwischen den Konfessionen darstellt. Themen wie Frauenordination, Zölibat, Umgang mit Homosexualität u. a. wirken sich heute aller Wahrscheinlichkeit nach kirchentrennender aus als die Frage nach Glauben oder guten Werken.

#### 3.9.4 Abschließende Bemerkung

Die wenigen exemplarischen und hier lediglich angerissenen Bezugnahmen zur Systematik mögen an dieser Stelle genügen, um zu illustrieren, dass empirisch-religionspsychologische Studien zu systematisch-theologischen Themen durchaus wichtige Impulse für genuin theologische Diskurse zu geben vermögen. Es ist zu hoffen, dass eine fruchtbare Bezugnahme zwischen empirischer Religionsforschung und klassisch-theologischer Hermeneutik in Zukunft vermehrt Eingang in die theologische Diskussion findet.

## **4 Todesvorstellungen von Jugendlichen und jungen Erwachsenen und ihre Entwicklung<sup>89</sup>**

In diesem Kapitel soll die Fruchtbarkeit religionspsychologischer Theorie- und Methodenimporte für die Religionspädagogik anhand einer empirischen Studie aufgezeigt werden, in der auf Grundlage der Faith-Development-Theorie James W. Fowlers (1981) quantitative und qualitative Methoden kombiniert miteinander verwendet wurden, um die Entwicklung von Todesvorstellungen im Jugendalter und jungen Erwachsenenalter zu untersuchen. Dazu wird zunächst die vorliegende empirisch-psychologische Literatur gesichtet und insbesondere auf die Studien rekurriert, auf die sich im Folgenden konstruktiv-kritisch bezogen werden wird. Anschließend werden die Methodik und die Resultate der eigenen empirischen Studie, die im Sommersemester 2009 an der Universität Bielefeld durchgeführt wurde, berichtet. Neben der Veranschaulichung der Potenziale einer empirisch-religionspsychologischen Untersuchung mit entwicklungspsychologischem Fokus für die Religionspädagogik soll dabei in methodischer Hinsicht auch die Triangulation quantitativer und qualitativer Daten am konkreten Beispiel illustriert werden.

### **4.1 Vorliegende empirische Untersuchungen**

#### **4.1.1 Nicht wie die Kinder? Studien zur Entwicklung von Todeskonzepten**

In der Literatur zur Entwicklung des Todeskonzepts in Kindheit und Jugend wurde und wird auch gegenwärtig noch insbesondere ein Entwicklungsmodell favorisiert, das im Anschluss an Jean Piaget (1978) die Entwicklung hin zu einem "reifen" und "realistischen" Todeskonzept, das für Erwachsene als normal unterstellt wird, propagiert (vgl. Wittkowski, 1990). Dieses Konzept von Tod ist gekennzeichnet durch die vier Merkmale "Irreversibilität" (Einsicht, dass der Tod unumkehrbar ist), "Non-funktionalität" (Verstehen, dass sämtliche Körperfunktionen erloschen sind), "Kausa-

---

<sup>89</sup> Das vorliegende Kapitel beruht auf meinem gemeinsam mit Heinz Streib verfassten Aufsatz "Todesvorstellungen von Jugendlichen und ihre Entwicklung – ein empirischer Beitrag" (Streib & Klein, 2010). Gegenüber der im "Jahrbuch für Religionspädagogik" veröffentlichten Version wurde verschiedene Änderungen und Ergänzungen vorgenommen, v. a. durch den Rekurs auf zusätzliche Fachliteratur sowie eine umfangreichere und detailliertere Darstellung der verwendeten empirischen Methodik.

lität" (Begreifen der biologischen und physikalischen Ursachen des Versterbens) und "Universalität" (Erkennen, dass alles Lebendige irgendwann einmal sterben muss) (Cotton & Range, 1990; Donders, 1993; Prichard & Epting, 1991/1992; Ramachers, 1994; Wittkowski, 1990). Diese vier<sup>90</sup> Merkmale wurden bereits in den 1980er Jahren von Mark W. Speece und Sandor B. Brent aus einer Vielzahl von Einzelstudien herausdestilliert (Speece & Brent, 1984; 1987). Jedoch sind trotz umfangreicherer weiterer Forschung nach wie vor grundlegende Fragen weiterhin ungeklärt: Sind es exakt die vier genannten Merkmale? In welcher Reihenfolge entwickeln sie sich? Ab welchem Alter kann ein solcherart "reifes" Todeskonzept gemeinhin erwartet werden (zumeist wird davon ausgegangen, dass spätestens mit dem Jugendalter, ab etwa 13 Jahren, alle Merkmale vorhanden sind – ist die Entwicklung damit aber tatsächlich abgeschlossen)? Vor allem aber stellt sich aus theologischer wie religionspsychologischer Perspektive die Frage, ob denn der Zielpunkt der Entwicklung des Todeskonzepts tatsächlich darin besteht, anzuerkennen, dass mit dem Tod alles vorbei ist. Hier wirkt ganz offensichtlich der Piaget'sche Theorierahmen mit seinem Postulat einer Entwicklung hin zum Realismus nach – wobei die Entwicklung dann mit dem Jugendalter weitgehend abgeschlossen wäre. Faktisch stützt sich die bisherige Forschung denn auch, ähnlich wie in der an Piaget orientierten Forschung, v. a. auf Untersuchungen an Kindern und Jugendlichen. Hier wird man mit Blick auf die im weiteren Lebensverlauf auftretenden Konfrontationen mit Tod und Sterben mit einigem Recht skeptisch sein dürfen.

In diesem Zusammenhang ist interessant, dass Brent und Speece in einer zehn Jahre nach ihrer ersten grundlegenden Studie veröffentlichten Arbeit (Brent & Speece, 1993) die Problematik des ungeklärten, möglicherweise komplexeren weiteren Entwicklungsverlaufs empirisch festmachen konnten: So beobachteten sie, dass College-Studenten im Vergleich zu Kindern dem Aspekt der Irreversibilität weniger zustimmten, also gewissermaßen "unreifere" Todeskonzepte als die Kinder aufwiesen. Auf der Grundlage einer inhaltsanalytischen Auswertung freier Erläuterungen der Befragten stellten Brent und Speece fest, dass die College-Studenten neben medizinischen Gesichtspunkten auch eine Vielzahl von "philosophischen und spiri-

---

<sup>90</sup> Zuweilen wird auch die „Kausalität“ weggelassen, während andere Untersuchungen teilweise auch mit einer erheblich größeren Anzahl von Subkonstrukten arbeiten; vgl. z. B. Feifel (1990) sowie Kastenbaum & Aisenberg (1972).

tuellen" Überlegungen in Betracht zogen. Insofern, so die Schlussfolgerung der Autoren, müssten in zukünftiger Forschung sehr viel mehr die Wechselbeziehungen zwischen naturwissenschaftlichen und religiösen Facetten von Todesvorstellungen entwicklungspsychologisch berücksichtigt werden:

"Thus, such fundamental questions as in what way these philosophical and spiritual connotations develop during the course of childhood and adolescence, and how these developments interact with the development of notions concerning the naturalistic aspects of bodily death remain to be addressed" (Brent & Speece, 1993, p. 222).

Im Hinblick auf die Frage, wie schlüssig das Modell tatsächlich dazu in der Lage ist, die Entwicklung des Todeskonzepts zu erklären, scheint also gerade Religiosität zum Prüfkriterium werden zu können. Damit ist freilich nicht gesagt, dass die Konzeptualisierung und Erforschung der vier Merkmale Irreversibilität, Nonfunktionalität, Kausalität und Universalität obsolet wäre, sondern dass es weitere Gesichtspunkte zu berücksichtigen gilt, um der Komplexität von Todesvorstellungen und ihrer Entwicklung wirklich gerecht zu werden. In diese Richtung weist auch das Fazit von Brent und Speece, Abstand zu nehmen von einem rein an Piaget orientierten Entwicklungsmodell und stattdessen wahrzunehmen, dass

"More recently, however, a number of investigators have suggested that concept development in general may be a more complex process, may extend over a longer period of the lifespan, and may result in more varied and individualized outcomes than those described or implied in this Piagetian-grounded approach" (Brent & Speece, 1993, p. 222).

Am Beispiel der Entwicklung des Todeskonzepts zeigt sich also einmal mehr die Notwendigkeit der kritischen Diskussion und Revision einer kritiklosen Orientierung an der Piaget'schen Entwicklungslogik, wie sie Streib mit Blick auf entsprechende Theorien zur religiösen Entwicklung wiederholt vorgebracht hat (Streib, 1997; 2001; 2005; Streib, Hood & Klein, 2010).

Etwas provozierend ließe sich fragen, wie denn, wenn ein nach diesem Modell "reifes" Todeskonzept im Alter von 13 Jahren voll entwickelt sein soll, Erwachsene – oder, um etwas vorzugreifen, der Teil adoleszenter Interviewees innerhalb der nachfolgend berichteten empirischen Studie – einzustufen sind, die trotzdem an ein Weiterleben nach dem Tod glauben? Religionspädagogen sind, dies kann als

Schlussfolgerung bereits hier festgehalten werden, gut beraten, mit von jeglicher Empirie losgelösten deduktiven Schlussfolgerungen (nicht nur) hier sehr zurückhaltend zu sein.<sup>91</sup>

Es überrascht vor diesem Hintergrund kaum, dass es in jüngerer Zeit um das Vier-Subkonzept-Modell recht still geworden ist. Das ist nicht zuletzt wohl auch dadurch begründet, dass die vier Merkmale die vermeintlich "reife" Erwachsenenperspektive widerspiegeln, aus der als entwicklungsmäßig defizitär erscheint, was Kindern (noch) nicht verständlich ist. Stattdessen wäre ein offeneres, empirisch besser gestütztes Vorgehen wünschenswert, innerhalb dessen zwar durchaus mit Konstruktkomponenten gearbeitet wird, aber erstens die vermeintliche Überlegenheit der Erwachsenenperspektive vermieden wird und zweitens Vorstellungen vom Weiterleben nach dem Tod und, damit verbunden, gegebenenfalls auch Angst vor dem Tod (vgl. Ochsmann, 1993; vgl. dazu unter 5.3.4) mit in die Untersuchung einbezogen werden. Insbesondere wäre dabei dann auch darauf zu achten, dass Religiosität, die in der bisherigen Forschung auf Grundlage des Vier-Subkonzept-Modells entweder gar nicht oder nur fragwürdig operationalisiert berücksichtigt wurde, differenziert erfasst und zur Kenntnis genommen wird.

#### 4.1.2 Studien zu Todesvorstellungen und zur Religion Jugendlicher

Dass grundsätzlich ein statistischer Zusammenhang zwischen Religiosität und Todesvorstellungen besteht, zeigt sich bereits in Surveys wie dem International Social Survey Programme (ISSP; GESIS – Leibniz-Institut für Sozialwissenschaften, 2008) und Jugendstudien wie denjenigen der Deutschen Shell Holding (Deutsche Shell, 2000; Deutsche Shell Holding, 2006). Allerdings werden in diesen und vergleichbaren Studien meist nur einige wenige Fragen zu postmortalen Überzeugungen gestellt, und die Erfassung von Religiosität beschränkt sich auf einige

---

<sup>91</sup> Solche Zurückhaltung ist auch gegenüber Vorschlägen wie demjenigen von Lämmermann (1993) geboten, der deduktiv von einer "Abhängigkeit" der kindlichen Todeskonzepte von der "allgemeinen kognitiven Entwicklung" im Sinne Piagets schlussfolgert: "Die theologischen Vorstellungen von Auferstehung oder von Neuschöpfung der Welt haben hypothetischen Charakter und sind dem anschaulichen Denken der Grundschul Kinder schlechterdings unverständlich. Insbesondere die theologisch durchaus sinnhafte und notwendige Verknüpfung von Tod und Auferstehung erweist sich didaktisch als nicht vermittelbar" (S. 661).

Einzelitems z. B. zu Mitgliedschaft und Partizipationsverhalten in Religionsgemeinschaften (v. a. Kirchengang) oder eine globale Selbsteinschätzung als "religiös" oder "nicht religiös". Dadurch lässt sich die allgemeine Verbreitung der abgefragten Überzeugungsinhalte abschätzen und es lassen sich, soweit regelmäßige Erhebungen durchgeführt werden, auch Längsschnitte und Trends darstellen. Für eine differenzierte Untersuchung der Beziehungen zwischen bestimmten Todesvorstellungen und Religiosität geben sie aufgrund der recht sparsamen Maße für beide Konstruktbereiche jedoch zumeist nur einige wenige Hinweise.

Weiterführend sind an dieser Stelle dezidiert religionspsychologische Studien, die beispielsweise im US-Kontext für Jugendliche positive Beziehungen zwischen Religion und Todesvorstellungen erkennen lassen, insbesondere zwischen einer intrinsischen, also "von innen" und nicht primär äußerlich motivierten Religiosität und der Bewältigung von Angst vor dem Tod und Vorstellungen von einem Weiterleben nach dem Tod (vgl. Cohen et al., 2005; Tomer & Eliason, 2005). Allerdings unterliegen auch die beiden hier genannten Studien messmethodisch einer gewissen Einschränkung. Denn während die Einstellungen und Vorstellungen zu Tod und Jenseits mit recht gut differenzierenden Skalen erfasst wurden (Belief in the Afterlife Scale, Osarchuk & Tatz, 1973; Death Anxiety Scale, Templer, 1970; Death Attitude Profile – Revised, Wong, Reker & Gesser, 1994), wurden zur Messung der Religiosität Maße verwendet, die im Anschluss an Allports klassische Unterscheidung zwischen intrinsischer und extrinsischer Religiosität (Allport & Ross, 1967; vgl. dazu Zwingmann, Klein & Höfling, 2011) nur zwischen authentisch vs. utilitaristisch gelebter Religiosität unterschieden. Spezifischere Erlebens- und Verhaltensmuster wie bestimmte Gottesvorstellungen, religiöse Erfahrungen oder Stile des Umgangs mit Religion wurden hingegen nicht berücksichtigt.

Hier markiert aber eine kürzlich veröffentlichte religionspsychologische Studie aus Belgien einen Fortschritt. Jessie Dezutter und ihre Kollegen untersuchten in ihrer Studie Zusammenhänge zwischen Vorstellungen vom Tod, Angst vor Sterben und Tod und Religiosität bei belgischen Jugendlichen (Dezutter, Luyckx und Hutsebaut, 2009, vgl. auch die Studie Dezutter, Soenens et al., 2009, zu Erwachsenen). Zur Messung der Todesvorstellungen und -ängste verwendeten Dezutter und Kollegen ebenfalls das "Death Attitude Profile – Revised" (Wong, Reker & Gesser, 1994), das sowohl ein akzeptierendes Glauben an ein Weiterleben nach den Tod, als auch eine

Auffassung vom Tod als natürlichem Prozess und schließlich Angst vor dem Tod und Vermeidung der Thematisierung von Tod einschließt. Zusätzlich wurde aber auch Religiosität differenziert im Rekurs auf ein Religiositätsmodell erhoben, das anhand einer horizontalen Achse ein *wörtliches* Verstehen von einem *symbolischen* Verstehenszugang religiöser Lehren differenziert und anhand einer vertikalen Achse die *Bejahung* bzw. *Verneinung* einer transzendenten Wirklichkeit unterscheidet. Dieses Modell geht zurück auf David Wulffs Versuch der Integration verschiedener religionspsychologischer Theorien (1997) und bildet das theoretische Gerüst der von Dezutter und Kollegen verwendeten "Postcritical Belief Scale" (PCBS; Duriez, Soenens & Hutsebaut, 2005; Fontaine, Duriez, Luyten & Hutsebaut, 2003; Hutsebaut, 1996), die mittlerweile auch in einer deutschen Version vorliegt (Duriez, Appel & Hutsebaut, 2003; Riegel & Ziebertz, 2012).

Die Ergebnisse der Studie von Dezutter, Luyckx und Hutsebaut zeigen auf der Grundlage von Regressions- und Clusteranalysen vor allem dies:

- ein wortwörtliches Verständnis religiöser Lehren bei gleichzeitigem Glauben an eine transzendente Wirklichkeit (*literal inclusion*) geht sowohl mit einem akzeptierenden Glauben an ein Weiterleben nach dem Tod (*approach acceptance*), als auch mit Furcht vor dem Tod (*fear of death*) einher;
- ein wörtliches Verständnis religiöser Lehren bei gleichzeitiger Ablehnung einer transzendenten Wirklichkeit (*literal exclusion*) ist allein ein Indiz für vermehrte Furcht vor dem Tod, nicht jedoch für den akzeptierenden Glauben an ein jenseitiges Weiterleben;
- ein symbolisches Verständnis religiöser Lehren bei gleichzeitigem Glauben an eine transzendente Wirklichkeit (*symbolic inclusion*) geht mit akzeptierendem Glauben an ein Weiterleben nach dem Tod, aber nicht mit größerer Furcht vor dem Tod einher;
- ein symbolisches Verständnis religiöser Lehren bei gleichzeitiger Ablehnung einer transzendenten Wirklichkeit (*symbolic exclusion*) ist der stärkste Indikator für die Auffassung vom Tod als einem natürlichen Geschehen (*neutral acceptance*).

Diese Befunde sind interessant insbesondere auch für den Vergleich mit den nachfolgend präsentierten eigenen Ergebnissen, zu denen durchaus einige Parallelen bestehen.

#### **4.2 Das Design der hier vorgestellten Untersuchung**

Vor dem Hintergrund dieses exemplarischen Einblicks in die bisher vorliegenden Befunde zur Bedeutung von Religiosität für verschiedene Todesvorstellungen lässt sich als Forschungsdesiderat festhalten: Es geht gleichermaßen darum, die Vorstellungen vom und Einstellungen zum Tod Jugendlicher ebenso wie auch ihre religiösen Vorstellungen, Überzeugungen und Erfahrungen in ihren interindividuellen Variationen differenziert zu erfassen, um ein religionspsychologisch valides und religionspädagogisch fruchtbares Bild zu erhalten.

Wenn es um eine differenzierte Erfassung der individuellen Variationen von Religiosität und Todesvorstellungen geht, empfiehlt es sich, qualitative Methoden in den Vordergrund zu rücken und als Kern der eigenen Studie eine Interviewbefragung durchzuführen (vgl. Klein, 2008, S. 185ff). Darum wurde im Sommersemester 2009 in Zusammenarbeit mit Studierenden der Religionspädagogik an der Universität Bielefeld in einem Seminar mit Schwerpunkt zum forschendem Lernen ein Leitfadenskatalog entwickelt, um auf dieser Basis Leitfadeninterviews zu den Todesvorstellungen von Jugendlichen zu führen (s. den Fragenkatalog im Anhang). Von den drei Fragekreisen des Leitfadens ("Wo begegnet uns der Tod?", "Was passiert mit uns, wenn wir sterben?" und "Kannst Du Dich erinnern, wie Du als Kind zum ersten Mal mit dem Tod zu tun bekommen hast?") bezieht sich der zweite mit direkten Unterfragen auf Todeskonzepte, Jenseitsvorstellungen und eine mögliche Verbindung mit den Verstorbenen, so dass in den Interviews notwendiger Weise auch der Bereich religiöser Vorstellungen zur Sprache kommt.

Nach einem vom Verfasser im Rahmen des Seminars durchgeführten Interviewer-Training wurden von zehn Seminarteilnehmern insgesamt 33 Interviews mit Jugendlichen und jungen Erwachsenen im Alter zwischen 13 und 25 durchgeführt, von denen allerdings nur 30 hinreichend ausführlich und valide für eine weitere

Auswertung waren.<sup>92</sup> Das mittlere Alter der verbliebenen Interviewees betrug  $M = 19,21$  Jahre ( $SD = 3,57$ ); 19 der Jugendlichen waren weiblich (63,3 Prozent). 14 der Interviewees waren Schüler (46,7 Prozent), 12 Studierende (40,0 Prozent), drei hatten bereits einen Ausbildungsberuf erlernt, und einer leistete seinerzeit noch seinen Zivildienst. Die Interviews mit den Jugendlichen und jungen Erwachsenen wurden aufgezeichnet und anschließend vollständig transkribiert; dabei wurden die Namen durch Pseudonyme ersetzt und andere persönliche Merkmale, um die Anonymität der Interviewees zu wahren, ebenfalls unkenntlich gemacht.

Um eine möglichst differenzierte und religionspädagogisch verwertbare Beurteilung der Religiosität der befragten Jugendlichen zu ermöglichen, stützt sich die Auswertung der Interviews primär auf die differentielle Heuristik der Glaubensentwicklung von Fowler (1981; Fowler, Streib & Keller, 2004), die durch die Revision von Streib (1997; 2001; 2005) in ein Modell religiös-weltanschaulicher Stile nicht grundlegend in Frage gestellt, sondern allein aus ihrer apriorisch-konzeptionellen Verflechtung mit der Entwicklungslogik Piagets (1978) und Kohlbergs (1981) gelöst und in eine größere Offenheit und Integrierbarkeit für abweichende empirische Befunde überführt wurde. Dieses revidierte Modell der Entwicklung kognitiver religiös-weltanschaulicher Stile ist sowohl entwicklungs- als auch religionspsychologisch differenzierter und konzeptionell besser plausibilisiert als die kontrastive Unterscheidung zwischen nur zwei Modi des Verstehens ("wörtlich" versus "symbolisch"; vgl. das Modell der Post-Critical Belief Scale unter 4.1.2), wenn auch Parallelen dieser beiden Modi zu früheren, entwicklungsbedingt einfacheren Verstehensmustern und "reiferen", entwicklungsmäßig in der Regel späteren Formen des Verstehens, zwischen denen die Theorie der Glaubensentwicklung differenziert, existieren. Zudem hat die Faith-Development-Analyse als Technik der Interviewauswertung methodisch den Vorteil, dass sie prinzipiell an jeder Art von Interviewtext durchgeführt werden kann (vgl. Fowler, Streib & Keller, 2004).

Auch wenn der Schwerpunkt der Untersuchung auf qualitativen Zugängen beruhte, konnten für einen Abgleich mit einem größeren Sample auch quantitative Daten mit

---

<sup>92</sup> Sowohl den Jugendlichen, die sich zu einem Gespräch bereit erklärt haben, als auch den mitwirkenden Studierenden, die die Interviews durchgeführt haben – Katharina Bolgen, Anna Giesbrecht, Ann-Christin Graé, Jessica Herrlein, Nadine Kahlert, Sven Luhmann, Anita Pufal, Juliane Schwarz, Alexandra Eva Stachel und Yannick Weber – sei an dieser Stelle herzlich gedankt.

einbezogen werden. Denn als weitere Informationen zur differentiellen Betrachtung der Religiosität der jugendlichen Interviewees konnten, jedenfalls soweit sie daran teilgenommen haben, ihre Daten aus der Online-Umfrage "Jugend & Religion" ( $N = 415$ ) verwendet werden. Besagte Online-Umfrage wurde 2009 von Heinz Streib und Carsten Gennerich (2011) als empirische Grundlage ihres Überblickswerks "Jugend und Religion" durchgeführt; die Interviewees der Studie zu Todesvorstellungen und Religiosität stellen einen kleinen Teil der Gesamtstichprobe. Aus den im Rahmen der Umfrage erhobenen detaillierten Daten wurden insbesondere die Skalen zu religiösen Erfahrungen und Gottesvorstellungen (vgl. Streib & Gennerich, 2011, S. 187-189) dazu genutzt, um sie auf die einzelnen Interviews zu beziehen (vgl. Tabelle 4). Im Einzelnen handelte es sich bei den verwendeten Maßen um die Skalen zu den Gottesbildern als Helfer (3 Items; Cronbachs  $\alpha = .89$ ), Erlöser (4 Items;  $\alpha = .80$ ), Richter (5 Items;  $\alpha = .80$ ) oder zu einem unpersönlichen Gottesbild (9 Items;  $\alpha = .83$ ) sowie zur Gewissheit der Liebe Gottes (5 Items;  $\alpha = .94$ ), zu eschatologischer Gerechtigkeit (5 Items;  $\alpha = .72$ ) und zu mystischen Erfahrungen (5 Items;  $\alpha = .61$ ).<sup>93</sup> Aufgrund der Antworten der Befragten zu den Aussagen der ebenfalls im Rahmen der Umfrage verwendeten Religious Schema Scale (RSS; Streib, Hood & Klein, 2010), die ein quantitatives Maß für unterschiedliche kognitive religiöse Schemata im Sinne des revidierten Glaubensentwicklungsmodells nach Streib (1997; 2001; 2005) darstellt, konnten zudem zwei Gruppen gebildet werden: Diejenigen, die mit einiger Wahrscheinlichkeit einen *synthetisch-konventionellen* oder *mutuellen* religiös-weltanschaulichen Stil (Fowlers Stufe 3) aufweisen, und diejenigen, deren Denken v.a. durch einen *individuierend-reflektierenden* Stil (Fowlers Stufe 4) gekennzeichnet ist.<sup>94</sup> Auf der Grundlage dieser Unterscheidung konnten für beide Gruppen Mittelwerte für die übrigen Skalen gebildet werden, die in Tabelle 4 wiedergeben sind. Anhand der gruppenbezogenen Mittelwerte können später die Werte der einzelnen Interviewees auf den jeweiligen Skalen mit denen der entsprechenden Referenzgruppe verglichen

---

<sup>93</sup> Die interne Konsistenz von Cronbachs  $\alpha = .61$  ist eigentlich zu niedrig für eine reliable Messung (vgl. 1.4). Die Skala wurde dennoch aus konzeptionellen Gründen beibehalten, um neben Überzeugungen und Erfahrungen, die an unterschiedlichen Gottesbildern orientiert sind, auch von Gottesvorstellungen losgelöste Religiosität abbilden zu können.

<sup>94</sup> Vgl. zu diesen Stilen im Detail Streib (2001; 2005; 2006; 2007), zu ihrer Operationalisierung in Form kognitiver Schemata in der RSS Streib, Hood & Klein (2010, pp. 152-156).

werden. Die Ergebnisse werden unter 4.4 jeweils in Form von Fallstudien mit einzelfallspezifischen Tabellen präsentiert.

**Tab. 4:** Mittelwertdifferenzen in den Gottesvorstellungen von Jugendlichen verschiedener religiös-weltanschaulicher Stile

Skala	Stil 3 (oder darunter)		Stil 4 (oder darüber)	
	M	SD	M	SD
Eschatologische Gerechtigkeit	2,88	0,78	2,11	0,72
Gewissheit der Liebe Gottes	4,50	0,72	3,01	1,12
Gottesbild: Helfer	4,52	0,73	3,21	1,26
Gottesbild: Erlöser	4,01	1,01	2,57	0,93
Gottesbild: Richter	3,12	1,11	2,03	0,73
mystische Erfahrungen	3,70	0,79	3,29	0,73
Gottesbild: unpersönlich	1,96	0,76	2,73	0,76

*Anmerkungen:* Die Antworten wurden auf einer 5-Punkte-Skala (1 = "trifft nicht zu"; 2 = "trifft eher nicht zu"; 3 = "unentschieden"; 4 = "trifft eher zu"; 5 = "trifft zu") erhoben. Fallzahlen für die Mittelwerte in Stil 2:  $n = 184$ , für die Mittelwerte in Stil 4:  $n = 218$ . Signifikanzniveau:  $p < 0,001$ . Die Zuordnung zu den Stil-Gruppen wurde aufgrund der Antworten auf der RSS-Subskala "truth of texts & teachings" vorgenommen. *Quelle:* Bielefelder Online-Umfrage "Jugend & Religion"; vgl. Streib und Gennerich (2011).

### 4.3 Quantitative Ergebnisse im Überblick: Clusterbildung und Beziehungen zu Alter und Faith Development Score<sup>95</sup>

#### 4.3.1 Clusterbildung

Die 30 transkribierten Interviews wurden der Konzentration auf qualitative Methoden in der vorliegenden Studie entsprechend zunächst sowohl inhaltsanalytisch (in Anlehnung an Mayring, 2010)<sup>96</sup> ausgewertet, als auch einer Faith-Development-

<sup>95</sup> Die folgende Darstellung der quantitativen Resultate ist gegenüber der Ursprungspublikation (Streib & Klein, 2010) bewusst um Einiges detaillierter gestaltet, um die sinnvolle Anwendung quantitativer Methoden in Verzahnung mit qualitativen Analyseverfahren in ihren Einzelheiten zu illustrieren.

<sup>96</sup> Die qualitative Inhaltsanalyse nach Mayring besteht im Wesentlichen aus den drei Schritten "Bildung von Sinneinheiten", "Definition von Kategorien" und "Codierung der Sinneinheiten mit den

Auswertung (Fowler, Streib & Keller, 2004)<sup>97</sup> unterzogen. Die inhaltsanalytische Auswertung ergab sieben Kategorien, die spezifische Inhalte unterschiedlicher Todesvorstellungen erkennen lassen. Die sieben Kategorien sind im folgenden jeweils mit einem charakteristischen Ankerbeispiel aus den Interviewtexten aufgelistet:

1) "Der Tod ist ein Übergang in ein Weiterleben im Jenseits"

*Beispiel:* "Ja, also – ich hab da eigentlich noch diese naive Vorstellung, dass äh im Himmel kommen alle Toten hin und manchmal äh abends, äh, so wenn man die Sterne sieht, dann stell ich mir so vor, dass das so – äh Verwandte oder Bekannte von mir sein könnten, also ich denke, dass äh die Toten in den Himmel kommen." (Doreen, 18 Jahre)

2) "Es gibt ein Weiterleben bei Gott im Himmel"

*Beispiel:* "Also ich glaub', wenn wir sterben, also ich glaub' an Gott – und deswegen glaub' ich, dass wir, oder dass unsere Seele in Himmel fährt. – Ich würd' sagen, das Leben nach dem Tod, so seh' ich das eigentlich schon." (Viola, 19 Jahre)

3) "Mit dem Tod hört das Leben einfach auf"

*Beispiel:* "Ich glaube, dass, wenn man stirbt, aufhört zu existieren, dass man dann nicht mehr in der Lage ist zu denken, so ein – seinen Verstand zu benutzen. Man existiert nicht mehr – man wird, wie man das so naturwissenschaftlich betrachtet, wird man von den Bakterien und – den ganzen Kulturen, die in der Erde sind, ähm – die da ähm, wie heißt es – verbraucht

---

Kategorien", wobei für die Kategorienbildung und Codierung üblicherweise mehrere Analyseschleifen notwendig sind (vgl. Mayring, 2010).

<sup>97</sup> Die Faith-Development-Auswertung gestattet eine detaillierte Analyse der individuellen Weltsicht eines Menschen. Dazu werden die verfügbaren Interviewaussagen daraufhin ausgewertet, in wie weit sie jeweils hinsichtlich der sieben von Fowler (1981) beschriebenen Aspekte des Glaubens/der Weltsicht – Form des Denkens, Rollenübernahme, Form des moralischen Urteils, Grenzen des sozialen Bewusstseins, Verortung von Autorität, Form des Weltzusammenhangs und Symbolfunktion – den Kriterien der sechs von Fowler definierten Entwicklungsstufen bzw. der von Streib (2001; 2003; 2005) beschriebenen kognitiven Stile entsprechen (vgl. das Manual zur Faith-Development-Forschung von Fowler, Streib & Keller, 2004). Die individuellen Ausprägungen über die sieben Aspekte hinweg können zu einem Faith-Development-Score (FDI-Score) verdichtet werden, der eine globale Einschätzung des gegenwärtig vorherrschenden Stils des persönlichen Glaubens gestattet.

nicht, man dient ja dann quasi als Mineralstoff, und so geht man dann halt wieder in den Kreislauf ein, und ich glaube nicht, dass man irgendwie auch in den Himmel kommt und da dann das Ganze von oben noch mal überblicken kann. Ich glaube, das ist einfach – an dem Zeitpunkt geht's puff, und man denkt gar nichts mehr, einfach weg, vorbei, und ich kann mir auch nicht vorstellen, was danach noch kommen soll." (Oliver, 20 Jahre)

4) "Der Tod ist ein Übergang in ein anderes Leben auf der Erde"

*Beispiel:* "Ähm vor allen Dingen Wiedergeburt ist für mich ein ganz großes Thema, weil ich nämlich denke, dass viele Menschen schon einmal gelebt haben beziehungsweise ähm in einer anderen Form, in einer anderen Gestalt wiederkehren. Aber ich denke auch zeitgleich, dass es äh nicht allen ähm so eine Chance – also dass nicht allen so eine Chance geboten wird, sondern wirklich nur die, die es auf irgend ne Art und Weise – ja, wie soll ich sagen, verdienen oder – die das einfach nur – die das Privileg einfach gebührt, wirklich. Ich denke zum Beispiel auch, dass ich schon mal gelebt habe." (Henriette, 18 Jahre)

5) "Man kann mit Verstorbenen in Verbindung treten"

*Beispiel:* "Wenn man mit denen redet, oder wenn man sich äh 'n Foto irgendwohin stellt und äh – das Foto dann zum Beispiel anguckt ähm oder – manchmal wird das ja zum Beispiel auch bei ganz kleinen Kindern, die gucken dann in den Himmel und reden dann mit dem Himmel, weil die ja denken, dass der Verstorbene im Himmel ist und, ja, man kann's auch, da muss jeder seinen eigenen Weg finden, man kann's auch – im Bett abends machen oder so, keine Ahnung, muss halt jeder selber wissen, da gibt's ja verschiedene Varianten." (Eva, 16 Jahre)

6) "Es gibt eine Hölle im Jenseits"

*Beispiel:* "Ja, die Hölle ist - 'n schlimmer Ort einfach. Weiß nicht, also da kommen halt die Leute hin, die Böses, also ich find', dass die bösen Menschen dort hinkommen [...] in meinen Augen ist es, ja gut, da bin ich mir auch nicht ganz schlüssig, ob du Christ sein musst oder nicht, das weiß ich nicht." (Kilian, 18 Jahre)

7) "Der Tod ist eine Wartezeit bis zur Auferstehung"

*Beispiel:* "Weil einerseits denk ich mir, ähm dass unsere Seelen auffahren, in Himmel. Aber - weiß nicht, da fehlt, also das wird meines Erachtens nicht in der Bibel so beschrieben, weil in der Bibel steht, dass am jüngsten Tag die ähm Körper aufstehen, ins himmlische Reich kommen. Das heißt ja irgendwo auch dass unser Körper intakt bleiben muss, weil in der Bibel gibt's ja eigentlich keine Seele. Und ähm, ja - da bin ich mir auch nicht ganz sicher, deshalb weiß ich auch nicht, was ich von Feuerbestattung und so was halten soll." (Kilian, 18 Jahre)

Diese zunächst mittels Inhaltsanalyse qualitativ ermittelten Kategorien wurden anschließend in einem weiteren Schritt einer quantitativen Auswertung zugänglich gemacht, mit dem Ziel, eine Typologie zu erstellen, die für interindividuelle Vergleiche geeignet ist. Dazu wurden für jeden Interviewee je nach Vorliegen der inhaltsanalytisch gebildeten Kategorien Ja/Nein-Codes vergeben (Bildung von Dummy-Variablen) und in eine SPSS-Datenbank eingetragen. Diese Daten wurden dann dazu verwendet, Two-Step-Clusteranalysen<sup>98</sup> zu rechnen, um die Interviewees nach Ähnlichkeit der geäußerten Überzeugungen verschiedenen Gruppen zuordnen zu können. Eine erste Clusteranalyse wies nach dem Bayes Information Criterion (BIC) eine Zwei-Gruppen-Zuordnung als plausibelste Lösung auf (größtes Verhältnis der Distanzmaße = 2,69). Allerdings erwiesen sich bei dieser Lösung nach Berechnung separater, Bonferroni-adjustierter  $\chi^2$ -Anpassungstests (Konfidenzniveau = 95%) für die sieben inhaltsanalytisch gewonnenen Kategorien zwei von ihnen – "Es gibt eine Hölle im Jenseits" und "Der Tod ist eine Wartezeit bis zur Auferstehung" – als nicht diskriminativ für die Clusterbildung. Insofern wurden diese beiden Kategorien ausgeschlossen und anschließend nochmals eine Two-Step-Clusteranalyse berech-

---

<sup>98</sup> Clusteranalysen dienen dazu, anhand einer Reihe von Merkmalen einzelne Individuen eines Samples aufgrund ihrer relativen Ähnlichkeit der Merkmalsausprägungen zu übergeordneten Gruppen ("Clustern") zuzuordnen, die sich ihrerseits hinsichtlich der Merkmalsausprägungen maximal von den anderen Gruppen unterscheiden. Die Two-Step-Clusteranalyse vollzieht diese Zuordnung in zwei Stufen, einer Vorclusterstufe mit Fallzuordnung auf Basis eines speziellen Distanzmaßes und einer Clusterstufe, innerhalb derer die Vorcluster mittels agglomerativer hierarchischer Clusteranalyse zu den eigentlichen Clustern fusioniert werden. Vgl. zu den Details des Verfahrens und zur internen Güteermittlung der Two-Step-Clusteranalyse Bacher, Pöge & Wenzig (2010), Backhaus, Erichson, Plinke und Weiber (2010, S. 489-556), Bortz und Schuster (2010, S. 453-470), Janssen und Laatz (2005, S. 451-478) sowie Schendera (2010).

net, die nun dem BIC entsprechend mit einem größten Verhältnis der Distanzmaße von 2,30 eine Drei-Cluster-Zuordnung als beste Lösung ergab. Diesmal waren nach erneuter Überprüfung durch  $\chi^2$ -Anpassungstests alle fünf verblieben Kategorien konstitutiv für die drei Cluster. Dieses Ergebnis spiegelt sich auch in einer zufriedenstellenden, vom Programm generierten Average Silhouette von 0.7, die sowohl für eine ausreichende Kohäsion innerhalb der einzelnen Cluster als auch für eine hinlängliche Separation zwischen den drei Gruppen spricht. Die drei Cluster lassen sich wie folgt charakterisieren:

Cluster 1: Nach dem Tod hört das Leben einfach auf (14 Jugendliche)

Cluster 2: Weiterleben im Himmel (13 Jugendliche): Es gibt ein Weiterleben nach dem Tod im Himmel (bei Gott) oder in einem unspezifizierten Jenseits

Cluster 3: Synkretistische Vorstellungen (3 Jugendliche): Der Tod ist ein Übergang in ein anderes Leben auf der Erde (Reinkarnation), aber es gibt auch ein Leben nach dem Tod bei Gott; mit Verstorbenen kann man durch Reden oder Beten in Verbindung treten

Die relative Bedeutung der einzelnen Kategorien für die Clusterlösung sowie das prozentuale Vorliegen der Kategorien innerhalb eines Clusters ist detailliert in Tabelle 5 dargestellt:

**Tab. 5:** *Prozentuales Vorliegen der Kategorien innerhalb eines Clusters und relative Bedeutung der Kategorien (charakteristische Kategorien sind hervorgehoben)*

Kategorie	Cluster 1 (n=14)	Cluster 2 (n= 13)	Cluster 3 (n= 3)	Relative Bedeutung der Kategorie
"Der Tod ist ein Übergang in ein Weiterleben im Jenseits"	0,0%	<b>100,0%</b>	0,0%	1,00
"Es gibt ein Weiterleben bei Gott im Himmel"	7,1%	<b>100,0%</b>	<b>66,7%</b>	0,78
"Mit dem Tod hört das Leben einfach auf"	<b>85,7%</b>	0,0%	0,0%	0,76
"Der Tod ist ein Übergang in ein anderes Leben auf der Erde"	0,0%	0,0%	<b>100,0%</b>	0,72
"Man kann mit Verstorbenen in Verbindung treten"	7,1%	46,2%	<b>100%</b>	0,42

#### 4.3.2 Beziehungen zwischen Clusterzugehörigkeit, Alter und Faith-Development-Score

Die Faith-Development-Auswertung (Fowler, Streib & Keller, 2004) der 30 Interviews ergab FDI-Scores zwischen 2,40 und 4,50 bei einer mittleren Ausprägung von  $M = 3,54$  ( $SD = 0,58$ ). Da der FDI-Score klassisch als Maß des Entwicklungsstands der individuellen Weltsicht dient, liegt es nahe, einen erkennbaren Zusammenhang zum Alter der jugendlichen Interviewees zu vermuten. Tatsächlich findet sich zwischen beiden eine signifikante Korrelation von  $r = .48$  ( $p = .008$ ),<sup>99</sup> die als Indiz für die entwicklungsbedingte Veränderung der Weltsicht der Jugendlichen und damit auch als Beleg der Validität des FDI-Scores gewertet werden kann: Je älter die Befragten sind, desto wahrscheinlicher ist es also, dass ihre Weltsicht nicht mehr durch einen synthetisch-konventionellen (Stil 3; FDI-Score = 3,00), sondern durch einen individuierend-reflektierenden Stil (Stil 4; FDI-Score = 4,00) gekennzeichnet ist.

Interessant ist nun, ob sich zwischen Alter und FDI-Score einerseits und der Zugehörigkeit zu einer der drei clusteranalytisch gebildeten Gruppen andererseits systematische Zusammenhänge erkennen lassen. Auch dies ist der Fall: Das Korrelationsverhältnis zwischen dem Alter und der Clusterzugehörigkeit beträgt  $\eta^2 = .21$  (das bedeutet eine anteilige Varianzaufklärung des Alters durch die Clusterzugehörigkeit von 21%), das Verhältnis zwischen FDI-Score und Clusterzugehörigkeit  $\eta^2 = .47$  (47% anteilige Varianzaufklärung der FDI-Scores durch die Clusterzugehörigkeit).<sup>100</sup> Insofern ist davon auszugehen, dass mit fortschreitendem Alter und damit einherge-

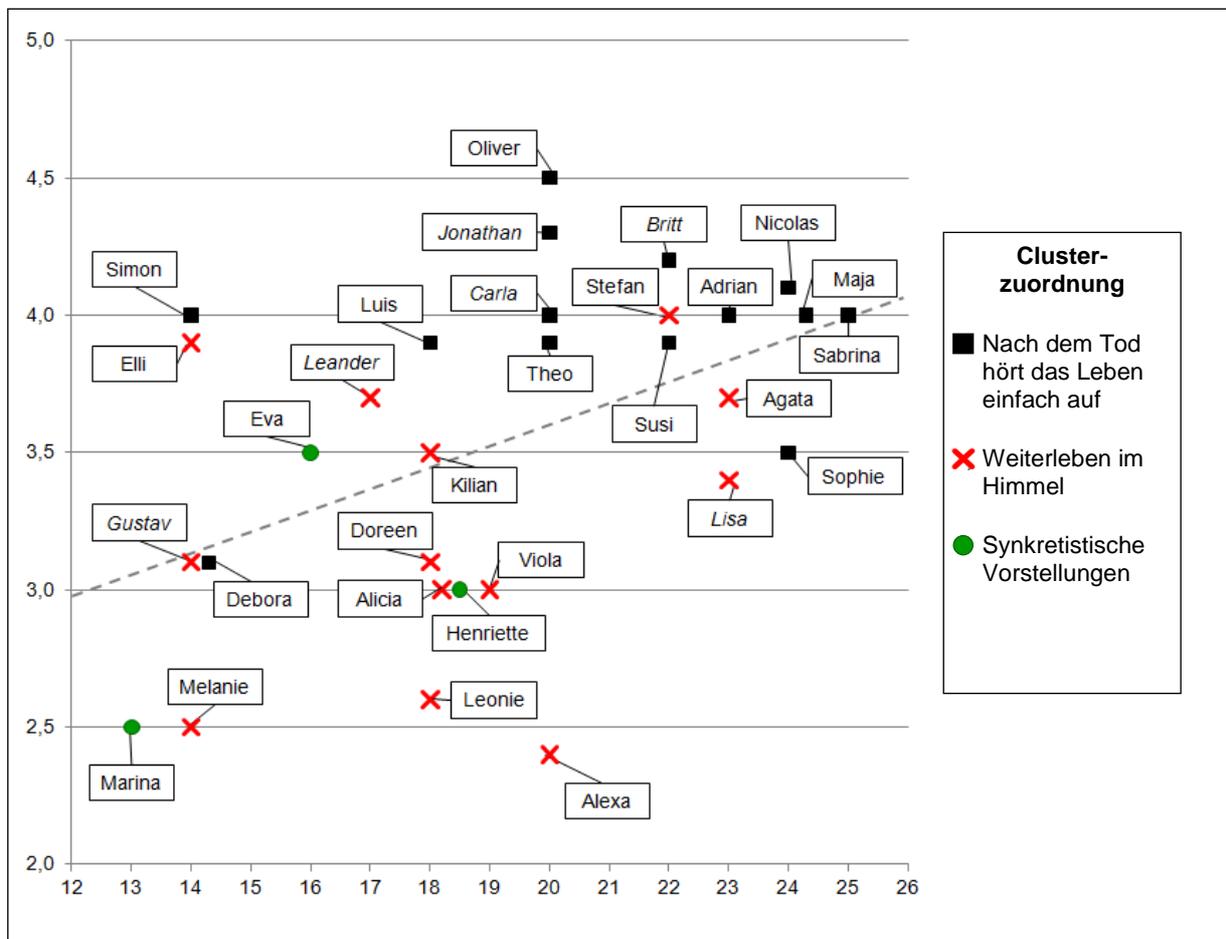
---

<sup>99</sup> Da es sich beim Zusammenhang zwischen Alter und Faith-Development-Score um zwei Variablen handelt, für die üblicherweise zumindest Intervallskalenniveau angenommen wird, wurde hier die gemeinhin übliche bivariate Produkt-Moment-Korrelation nach Pearson berechnet. Es sei allerdings darauf hingewiesen, dass streng genommen für den Nachweis der Äquidistanz der Stufungen des FDI-Score Validierungsstudien notwendig wären. Die deshalb zu Absicherung berechnete, anforderungsärmere Spearman-Rangkorrelation zwischen Alter und FDI-Score betrüge  $\rho = .49$  ( $p = .006$ ), das – insbesondere bei kleinen Stichproben – noch robustere Kendall- $\tau$  läge bei  $\tau = .33$  ( $p = .017$ ). Vgl. zu allen hier genannten Zusammenhangsmaßen Bortz und Schuster (2010), Janssen und Laatz (2005) sowie Vorberg und Blankenberger (1999). Ein signifikanter Zusammenhang zwischen Alter und FDI-Score kann also in jedem Fall festgehalten werden.

<sup>100</sup> Um die Stärke des Zusammenhangs zwischen einer nominal skalierten Variable (in diesem Fall die Clusterzugehörigkeit) und einer metrisch skalierten Variable (hier Alter bzw. Faith-Development-Score) einzuschätzen wird das Korrelationsverhältnis  $\eta^2$  empfohlen; vgl. Janssen und Laatz (2005) sowie Vorberg und Blankenberger (1999).

hender Veränderung des bestimmenden Glaubensstils auch charakteristische Veränderungen der Todesvorstellungen verbunden sind.

Das entsprechende Verteilungsmuster lässt sich durch ein Streudiagramm, in dem jeder Interviewee mit seiner Clusterzugehörigkeit anhand seines Alters und seines FDI-Scores platziert wurde, illustrieren (vgl. Abbildung 3):



**Abb. 3:** Verteilung der Jugendlichen nach Alter und Faith-Development-Score sowie nach ihrer Zugehörigkeit zu einem Todesvorstellungscluster (Namen der Jugendlichen, die unter 4.4 als Fallstudien dargestellt werden, in Kursivdruck)

Der bereits über die Zusammenhangsanalysen festgestellte Alterstrend des Faith Development wird in Abbildung 3 durch die vom Programm generierte Durchschnittslinie verdeutlicht: Die Jugendlichen mit 18 Jahren und darunter wurden in der Faith-Development-Analyse überwiegend dem synthetisch-konventionellen Stil, Jugendliche und junge Erwachsene über 18 dem individuierend-reflektierenden Stil zugeordnet; dementsprechend überschreitet die Trendlinie bei einem Alter von 19 Jahren den FDI-Score 3,5. Diese Zuordnung lässt sich statistisch anhand eines

einfachen Mittelwertvergleichs noch einmal bestätigen: Während die Jugendlichen bis einschließlich 18 Jahre im Mittel einen FDI-Score von  $M = 3,24$  ( $SD = 0,52$ ) aufwiesen, war für die jungen Erwachsenen (19 Jahre und älter) ein mittlerer FDI-Score von  $M = 3,81$  ( $SD = 0,52$ ) zu verzeichnen ( $t_{(28)} = -2,97$ ,  $p = .006$ ).<sup>101</sup>

Interessant ist nun, dass diese Trendlinie zusätzlich auch recht deutlich die Differenzierung zwischen den Clustern veranschaulicht: Während die Jugendlichen der Gruppe "Weiterleben im Himmel" oder "Synkretistische Vorstellungen" mehrheitlich 18 Jahre alt oder jünger und dem synthetisch-konventionellen Stil zuzurechnen sind, sind die Jugendlichen der Gruppe "Nach dem Tod hört das Leben einfach auf" eher älter und haben einen individuierend-reflektierenden Stil ausgebildet. Statistisch kann dieses Muster anhand der Überprüfung charakteristischer Verteilungsunterschiede zwischen denjenigen, die 18 Jahre oder jünger sind, und denen, die 19 Jahre oder älter sind, durch einen  $X^2$ -Test bestätigt werden ( $X^2 = 8,17$ ,  $p = .017$ ).

Die hier berichteten quantitativen Resultate lassen einige grundlegende Tendenzen erkennen, die später aufgegriffen werden sollen. Für einen Überblick über das Gesamtsample und das Aufzeigen der wesentlichen Muster sind entsprechende Analysen sinnvoll und bieten ein solides Gerüst für vertiefende Fallanalysen. Gleichwohl zielen die quantitativen Analyseverfahren auf klare Zuordnungen ab und unterdrücken dabei notwendiger Weise Zwischen- und Untertöne. Insofern muss damit gerechnet werden, dass die Einzelfälle immer auch noch ganz eigene Seiten haben und gegebenenfalls spezifische Profile aufweisen, die in der allgemeinen Ergebnisdarstellung auf Basis quantitativer Analysen verborgen bleiben. Darum soll die Aufmerksamkeit nun im Folgenden auf die qualitative Analyse richten, die ja, wie eingangs bereits angemerkt, im Mittelpunkt der Untersuchung stehen.

#### **4.4 Qualitative Ergebnisse: Fallstudien**

Fallstudien können wie ein Zoom näher an den Einzelfall heranzuführen und dabei vieles, was in quantitativen Analysen verborgen bleibt, erkennbar machen. Darunter sind erwartungsgemäß viele Charakteristika, die mit den quantitativen Ergebnissen übereinstimmen und diese bestätigen; dies wird durch die Daten-Triangulation, die

---

<sup>101</sup> Zur Ermittlung des Unterschieds beim FDI-Score zwischen den beiden Altersgruppen wurde ein t-Test für unabhängige Stichproben berechnet; vgl. unter 3.6.

mithilfe von Tabellen durchsichtig gemacht wird, überprüf- und nachvollziehbar. Fallstudien zeigen jedoch durch die qualitative Detailinterpretation immer auch das besondere Profil des Einzelfalls und somit individuelle Differenzen zu quantitativ erhobenen Merkmalen, z. B. auch zu den Gruppenzuordnungen. Auch dies wird in den nun folgenden sechs Fallstudien sichtbar.

Von diesen sechs Fällen sind die drei ersten dem Cluster "Weiterleben im Himmel" zugehörig, die anderen drei repräsentieren das Cluster "Nach dem Tod hört das Leben einfach auf".

#### 4.4.1 "dass man in 'ne Stadt kommt, dann da vielleicht weiter lebt" – Gustav

Als Beispiel für die Gruppe der jüngeren Jugendlichen soll zunächst Gustav, ein 14-jähriger Schüler, vorgestellt werden. Gustav bezieht sich für seine Auffassungen auf Wissensbestände aus Religions- und Konfirmandenunterricht und ist damit ein typischer Fall aus der Gruppe der jüngeren Befragten, deren Todesvorstellungen noch verhältnismäßig wenig reflektiert sind und für die der synthetisch-konventionelle religiöse Stil kennzeichnend ist. Gustav skizziert seine Vorstellungen von einem Leben nach dem Tod wie folgt:

"Also wie gesagt, dass man in 'ne Stadt kommt, dann da vielleicht weiter lebt und dann vielleicht sei-, ähm Oma und Opa, die dann schon gestorben sind, dass man denen dann wieder begegnet. - Ja. Und dass man da dann halt äh für immer weiter lebt."

Gustavs wiederholte Verwendung einschränkender Formulierungen ("vielleicht weiter lebt", "vielleicht Oma und Opa [...] wieder begegnet) lässt eine gewisse Unsicherheit erkennen, so dass Zweifel aufkommen, wie sicher sich Gustav tatsächlich hinsichtlich seiner Erwartungen ist. Gustav beruft sich dabei jedoch auf das, was er im Religions und Konfirmandenunterricht gelernt hat; u. a. auch, dass Jesus der Messias ist und "dass er die ganzen Sünden von den Menschen mitnimmt".

Eine relativ unzusammenhängende Wiedergabe von "Schulwissen" ist für weite Teile von Gustavs Interview charakteristisch und verdeutlicht seine konventionelle Orientierung: Er gibt ganz überwiegend das wieder, was er von den Autoritäten, die es wissen müssen, in Religions- und Konfirmandenunterricht gehört und behalten hat. Dazu gehört auch, dass sie sich im Rahmen des Religionsunterrichts „dann auch

noch mit der Auferstehung“ beschäftigt haben, woraus er schließt, "dass es ähm ein Leben nach dem Tod auch noch gibt." Er erläutert:

"...wie ich vorhin schon gesagt hab', glaub' ich ja dran, dass man in Himmel kommt und da weiter lebt. – Und deswegen das auch mit Jesus, mit seiner Auferstehung."

Angesichts der Auferstehung verbindet Gustav mit dem Symbol des Kreuzes nicht Angst und Dunkelheit, sondern Hoffnung und Helligkeit. So berichtet er davon, dass er, als im Konfirmandenunterricht jeder ein Kreuz gestalten sollte, sein Kreuz bewusst in hellen Farbtönen gehalten hat, um die Hoffnung auf das Weiterleben nach dem Tod zu artikulieren: "Ja, schon das Hell, dass man weiterlebt und nicht alles zu Ende ist." Auch im Konfirmandenunterricht hat er gelernt, dass es ein Weiterleben nach dem Tod gibt; er erinnert sich daran, was ihnen die Pastorin beigebracht hat: "Ja, sie meinte auch auf jeden Fall, dass ähm, dass das Leben weitergeht im Himmel – und dass man Gott begegnet da."

Gustav kennt allerdings auch andere Auffassungen davon, was nach dem Sterben geschieht. Er erzählt von anderen Jugendlichen in der Konfirmandengruppe, die der Pastorin widersprochen haben. Diese Jugendlichen vertraten die Ansicht, "dass nach'm Tod einfach Schluss ist, dass man nichts mehr erlebt." Er selbst gibt aber an, mit dieser Position nichts anfangen zu können. Auf die Nachfrage im Interview, warum er sich das nicht vorstellen könne, antwortet er, sei ein "positiver Mensch", und ergänzt: "ich denke auch, wenn ich dann äh das hoffe und mich wünsche, dann passiert das auch."

Die hier zitierten Aussagen von Gustav deuten insgesamt auf einen synthetisch-konventionellen Stil hin, in dem die Meinungen von Autoritätspersonen der weltanschaulichen Gemeinschaft, der man sich zugehörig fühlt (Religionslehrer, Pastorin), mehr oder weniger unhinterfragt übernommen werden. Auch lassen seine Angaben teils noch Vorstellungen erkennen, die er in seiner Kindheit kennengelernt hat und an denen er (noch?) weiter festhält, z. B. der Glaube an eine himmlische Stadt, in die man nach dem Tod gelangt und in der man wieder mit seinen verstorbenen Verwandten vereint wird. Auch seine Ansicht, dass man v. a. am Grab beten und mit den Verstorbenen Zwiesprache halten kann, gehört vermutlich zu diesen übernommenen Elementen seiner Vorstellungswelt aus Kindertagen. Die leisen Zweifel, die eventuell aus manchen seiner Formulierungen geschlossen werden können, lassen

sich jedoch möglicherweise als Hinweise darauf interpretieren, dass Gustav gerade an der Schwelle steht, an der er beginnt oder in näherer Zukunft beginnen wird, sich kritischer mit den Vorstellungen, die ihm vermittelt worden sind, auseinander zu setzen. Gegenwärtig scheint er diese Schwelle jedoch noch nicht überschritten zu haben.

#### 4.4.2 "Es gibt mir schon irgendwie Halt, dass ich eben weiß, dass ich nach meinem Tod irgendwie nicht direkt weg bin sozusagen" – Leander

Leander ist ein 17-jähriger Gymnasiast, der aus einem Pfarrhaus kommt. Da sein Vater Pastor ist, verfügt er über ein recht detailliertes Wissen über verschiedene Bestattungsformen und -rituale. Leander versteht sich selbst als einen gläubigen Menschen; auf die in der Online-Umfrage gestellte offene Frage "Gibt es einen Satz, der Ihnen hilft, wenn Sie mit einer bitteren Enttäuschung (z. B. Prüfung nicht bestanden) oder Notsituation (Feststellung einer schlimmen Krankheit; Tod eines geliebten Menschen) konfrontiert sind?", antwortet er: "An Gott kann man sich immer wenden, denn er ist immer da und allgegenwärtig."

Im Interview auf das Thema Tod angesprochen gibt Leander an, darum mache er sich "eigentlich nicht wirklich" Gedanken, einmal abgesehen von Ausnahmesituationen wie im Falle des Todes seines Großvaters vor einem Jahr oder wenn im Religionsunterricht der Tod thematisiert werde. Großes Interesse lässt Leander allerdings an der Auseinandersetzung mit Nahtoderlebnissen erkennen, auf die er im Interview ausführlicher zu sprechen kommt. So beschreibt er seine Vorstellung davon, was nach dem Tod passiert, explizit unter Bezug auf Berichte von Nahtoderfahrungen:

"Also, ich glaube eigentlich, dass es nach dem Tod, dass es erst mal weitergeht, dass man eben nicht einfach, einfach weg ist, dass da einfach gar nichts mehr kommt und es gibt ja auch immer wieder diese Nahtod-Erlebnisse, von denen man liest und ich, ich glaube da schon dran, dass es da eben nach dem Tod irgendwie so 'ne Art, ja, Paradies sozusagen gibt, dass da alles schön ist und man zum Beispiel auch die Verstorbenen trifft, die man kannte aus der Verwandtschaft und sowas."

Im seinen folgenden Ausführungen wird deutlich, dass die Thematik der Nahtoderlebnisse für Leander deshalb so bedeutsam ist, weil ein naher Angehöriger selbst schon einmal eine entsprechende Erfahrung gemacht hat. Dadurch ist für Leander die Glaubwürdigkeit von Berichten über Nahtoderfahrungen verbürgt:

"Ähm, ich hab da Erfahrungen mit, dass aus meiner Verwandtschaft jemand so ein Nahtod-Erlebnis hatte und der dann so 'nen Bericht, der dann irgendwie überzeugend für mich klang, auch alles irgendwie mit dem übereingestimmt hat, was man eben nachgelesen hat und dann hab ich mich da auch näher mal informiert und ich ... find das schon ziemlich glaubwürdig, weil bei vielen Menschen ja eigentlich das Selbe sozusagen aufgetreten ist."

Da es verlässliche Informationen über das Geschehen nach dem Tod gibt, die durch sein unmittelbares Umfeld bestätigt werden, ist Leander zuversichtlich, was nach seinem eigenen Tod auf ihn wartet, und gibt an, dass ihm der Glaube daran Halt gibt und die Angst vor dem Tod nimmt:

"Ähm, es gibt mir schon irgendwie Halt, dass ich eben weiß, dass ich nach meinem Tod irgendwie nicht direkt weg bin sozusagen, dass ich eben irgendwo hinkomme an einen Ort, an dem ich auch Menschen wiedertreffe, und ich glaube, das nimmt einem auch doch ein bisschen die Angst vorm Tod, dass eben nicht als ... was empfunden wird, wo man komplett alleine ist."

Während Leander durchaus an eine Art Paradies glaubt, in dem er wieder mit Verstorbenen, die ihm nahe standen, zusammengeführt werden wird, lehnt er die Vorstellung von einer Hölle mit den Worten, er finde es "schwierig, sich das vorzustellen", ab. Dagegen hält er es durchaus für möglich, über Gebete mit den Toten in Verbindung zu bleiben. Er erklärt:

"Also, ich kann mir schon denken, dass da irgendwie so 'ne Art Bindung besteht, wenn man wirklich sehr eng mit denen verwandt war, dass man denen, zum Beispiel, ähm, vielleicht durch Beten oder so man zu denen spricht oder wenn man eben am Grab mit den Personen spricht, dass die das vielleicht doch irgendwie mitbekommen, dass sie doch irgendwie im Himmel sind und auf uns herabschauen, so."

Die Vorstellung, dass man mit Verstorbenen sprechen oder zu ihnen beten könne und dass sie vom Himmel aus auf die Lebenden herabschauen, findet sich durchaus häufiger unter den Interviewees, v. a. unter den Jüngeren, die überwiegend den

Clustern 2 und 3 zugeordnet wurden (vgl. die Verbreitung der Kategorie 5 "Man kann mit Verstorbenen in Verbindung treten" in Tabelle 5). In dieser Hinsicht sind Leanders Vorstellungen recht typisch für diejenigen, die nach der Faith-Development-Evaluation eher dem synthetisch-konventionellen Stil 3 zuzurechnen sind, und diesen Eindruck vermittelt auch Leanders Profil der Ausprägungen auf den in der quantitativen Umfrage eingesetzten Skalen, das in Tabelle 6 wiedergegeben ist.

**Tab. 6:** Gottesvorstellungen von Leander im Vergleich mit den Gottesvorstellungen der Jugendlichen des Gesamtsamples, unterteilt nach religiöser Stilpräferenz

Skala	Jugendliche aus der gesamten Online-Umfrage		Leander*
	M bei Stil 3	M bei Stil 4	Einzelwert
Eschatologische Gerechtigkeit	2,88	2,11	2,00
Gewissheit der Liebe Gottes	4,50	3,01	4,40
Gottesbild: Helfer	4,52	3,21	4,33
Gottesbild: Erlöser	4,01	2,57	2,75
Gottesbild: Richter	3,12	2,03	2,60
mystische Erfahrungen	3,70	3,29	3,80
Gottesbild: unpersönlich	1,96	2,73	2,22

\* Die Beantwortung des Online-Fragebogens zeigt für Leander den Stil 3; Leanders FDI-Score aufgrund des Interviews beträgt 3,7.

So deuten Leanders Antworten zur Religious Schema Scale recht klar auf das Vorliegen des synthetisch-konventionellen Stils hin, was im Profil in Tabelle 6 v. a. durch seine Ausprägungen auf den Skalen "Gewissheit der Liebe Gottes", "Gottesbild als Helfer" und "mystische Erfahrungen" bestätigt wird. Dagegen verweisen seine Antworten zur Skala "eschatologische Gerechtigkeit" und zum "Gottesbild als Erlöser" bereits eher auf das durchschnittlich für den individuierend-reflektierenden Stil ermittelte Niveau; die übrigen Skalenwerte liegen zwischen den für Stil 3 und Stil 4 charakteristischen Ausprägungen.<sup>102</sup> Die Faith-Development-Auswertung von

<sup>102</sup> Hier wie bei den nachfolgenden Profilen der einzelnen Interviewees ist zu beachten, dass sich die Standardabweichungen der für Stil 3 und Stil 4 berechneten Mittelwerte überlappen. Insofern sind die Werte der einzelnen Interviewees v. a. als Indikatoren zu verstehen, anhand derer die Faith-Development-Auswertung der Interviews auf ihre Plausibilität hin geprüft und diskutiert werden kann.

Leanders Interview ergab denn auch, dass seine Vorstellungen nicht nur synthetisch-konventionelle, sondern durchaus auch individuierend-reflektierende Züge aufweisen. In der Zusammenschau der qualitativen und quantitativen Ergebnisse vermittelt Leander den Eindruck eines Jugendlichen, in dessen Vorstellungswelt mutmaßliche Kindheitsmuster wie der Glaube daran, dass die Verstorbenen auf die Lebenden herabschauen und dass man zu ihnen beten kann, fortbestehen, der jedoch seine Kindheitsvorstellungen auf der Grundlage von Berichten über Nahtoderfahrungen integriert hat in seine persönliche Theorie zur postmortalen Existenz.

#### 4.4.3 "Mir tut jeder Atheist leid. Weil – für den ist alles vorbei" – Lisa

Lisa soll als Beispiel dafür vorgestellt werden, dass in der Untersuchungsstichprobe vereinzelt auch ältere Befragte vertreten sind, die an ein Weiterleben nach dem Tod glauben. Lisa ist 23 Jahre alt und, ebenso wie Leander (vgl. 4.4.2), Pfarrerskind. Sie ist gläubig und hat sich dazu entschlossen, auch selbst Theologie zu studieren. Gefragt nach persönlichen Erfahrungen mit Tod verweist sie einerseits auf Todesfälle in der eigenen Familie – so spricht sie eine Weile über den Tod ihres Großvaters einige Jahre zuvor – als auch auf Trauerfeiern, die ihr Vater als Pfarrer durchführt und bei denen sie Orgel spielt. Ihre eigene Vorstellung davon, was nach dem Tod geschieht, beschreibt Lisa wie folgt:

"Ich hab' in mei'm Glauben und in dem, was ich weiß und was ich gelernt habe und in dem, wo ich mich befinde 'ne, eine etwas vom biologischen Tatbestand abgehobene Vorstellung. [...] Ja gut, für den Mediziner ist der Mensch dann irgendwann tot und dann is' vorbei. Und dann werden Maschinen abgestellt unter Umständen und die Betreuung ist vorbei und dann wird 'n Totenschein ausgestellt und dann ist zu Ende. Und bei uns in der Theologie, beziehungsweise in diesen Wissenschaften sieht man das ja alles 'n bisschen anders insofern, als dass der Tod nun einen, ein, einen Übergang darstellt, in ein anderes Stadium. Äh und eben in, ja - wenn man, wie wir's so bekennen, in das ewige Leben hinein."

Den Glauben an das ewige Leben bejaht Lisa für sich selbst ganz klar. Sie betont:

"Also ich glaube daran, definitiv. Also ich glaube, ich mein', natürlich ist so, dass der irdische Körper irgendwie, da gibt's ja die üblichen Prozesse, der verfault und

so weiter, da hat man nix mehr davon - aber ähm, ich persönlich glaube daran, dass es danach in irgendeiner Form weitergeht, wie nun das ewige Leben konkret aussehen wird, das weiß man ja nun nicht. . [...] Es ist auch was Hoffnunggebendes, ne? [...] Also absolut. Ähm - mir tut jeder Atheist leid. Weil - für den ist alles vorbei."

Ihre Hoffnung auf ein Weiterleben nach dem Tod bewirkt für Lisa auch, dass sie, obschon sie sich vor einem Sterben in Einsamkeit fürchtet, keine Angst vor dem Tod an sich hat: "Ich habe wahnsinnige Angst davor, alleine zu sein und alleine zu sterben. Aber ich habe keine Angst vor dem Tod an sich."

Auf die Frage, ob man mit Verstorbenen in Verbindung bleiben könne, antwortet Lisa:

"...wenn ich bete, dann bet' ich zu Gott. Und dann bet' ich nicht zu mei'm Großvater. Ich bete auch nicht, lieber Gott, kannst du mei'm Großvater mal eben sagen, ähm das und das - das ist auch nicht der Fall. Ich weiß - oder, man hat auch immer das Gefühl, wenn es äh Verwandte sind - ähm, es gibt die noch, in dem Sinne. Ähm - und ähm man sagt immer so schön, er passt auf mich auf und - dieses Gefühl hat man mit Sicherheit auch irgendwann, und mich führen auch oft Gedanken da hin, äh von wegen ja, vielleicht, was würde er sagen, wenn er das jetzt sehen würde, sag' ich mal. Ähm, aber eine, eine Verbindung jetzt, was irgendwelche ja, Mediumstätigkeiten angeht, sag' ich mal, daran, davon halt' ich überhaupt nichts."

An dieser Interviewpassage ist interessant, dass Lisa hier konventionelle Überzeugungen ihres Umfelds bewusst reflektiert ("man hat auch immer das Gefühl", "man sagt immer so schön", "dieses Gefühl hat man mit Sicherheit auch irgendwann"), ohne sich davon so klar abzugrenzen, wie sie es von Gebeten, die an den verstorbenen Großvater adressiert sind, oder von der Vorstellung medialer Aktivitäten tut. Letzteres führt sie im Anschluss noch weiter aus, indem sie von einer Bekannten erzählt, die "esoterisch angehaucht" sei, Karten lege und Tische rücke, wovon Lisa sich deutlich distanziert. Auffällig im Hinblick auf die Faith-Development-Auswertung ist im oben zitierten Interviewausschnitt der Kontrast zwischen den Aussagen, in denen Lisa "ich" sagt und in der ersten Person postuliert, was sie *nicht* tut und glaubt (zum Großvater beten, auch nicht über Gott als "Vermittler" der Botschaft, an "Mediumstätigkeiten" glauben), zu den Stellen, an denen sie unpersönlich ("man")

formuliert, was ihr vorstellbar erscheint (Gefühl einer fortgesetzten Präsenz der Verstorbenen und deren kognitive Vergegenwärtigung).

Nicht zuletzt wegen der Spannung zwischen einerseits recht klaren eigenen Positionierungen bei gleichzeitigem Festhalten an Vorstellungen, die sie relativ unhinterfragt aus ihrer Familie und ihrem Umfeld übernimmt, andererseits, ist Lisa nicht eindeutig dem synthetisch-konventionellen oder dem individuierend-reflektierenden Stil zuzuordnen. Ihr FDI-Score von 3,4 spiegelt denn auch wieder, dass sich in ihren Aussagen Anzeichen beider Stile überlagern.

**Tab. 7:** Gottesvorstellungen von Lisa im Vergleich mit den Gottesvorstellungen der Jugendlichen des Gesamtsamples, unterteilt nach religiöser Stilpräferenz

Skala	Jugendliche aus der gesamten Online-Umfrage		Lisa*
	M bei Stil 3	M bei Stil 4	Einzelwert
Eschatologische Gerechtigkeit	2,88	2,11	1,60
Gewissheit der Liebe Gottes	4,50	3,01	4,60
Gottesbild: Helfer	4,52	3,21	4,33
Gottesbild: Erlöser	4,01	2,57	3,00
Gottesbild: Richter	3,12	2,03	1,60
mystische Erfahrungen	3,70	3,29	5,00
Gottesbild: unpersönlich	1,96	2,73	2,00

\* Die Beantwortung des Online-Fragebogens zeigt für Lisa den Stil 3; Lisas FDI-Score aufgrund des Interviews beträgt 3,4.

Das lässt sich auch in Lisas Profil der Skalenwerte aus der quantitativen Umfrage erkennen (vgl. Tabelle 7). Ihre Ausprägungen auf den Skalen "Gewissheit der Liebe Gottes", "Gottesbild als Helfer" und "unpersönliches Gottesbild" entsprechen recht klar den mittleren Werten für die Gruppe der synthetisch-konventionell orientierten Jugendlichen. Dagegen liegen ihre Werte auf den Skalen "eschatologische Gerechtigkeit" und "Gott als Richter" noch deutlich unter denen, die für die Stil-4-Gruppe ermittelt wurden, was in der Zusammenschau auch auf ihr eigenes theologisches Denken und ein dafür spezifisches Gottesbild hinweisen könnte. Auf der Skala "mystische Erfahrungen" ergibt die Auswertung von Lisas Antworten die maximal mögliche Ausprägung von 5,00, so dass es sich hierbei um einen Ausreißerwert

handelt, der anzeigt, dass religiöse Erfahrungen für Lisa von besonderer Bedeutung sind.<sup>103</sup>

Auch wenn Lisa von ihrem Alter her eher untypisch für das Cluster "Weiterleben im Himmel" ist, zeigt ihr Beispiel, dass innerhalb der Untersuchungsstichprobe nicht nur die jüngeren Jugendlichen an ein Weiterleben nach dem Tod glauben, sondern dass es auch einige junge Erwachsene darin gibt, die diese Vorstellung teilen (vgl. auch die Fälle "Stefan" und "Agata" in Abbildung 3). Lisas Interviewaussagen verdeutlichen dabei, dass es möglich ist, Kindheitsvorstellungen anteilig zu bewahren, dabei aber zu reflektieren und auf dieser Grundlage zu entscheiden, was als Teil der eigenen Position beibehalten wird und was gegebenenfalls auch nicht.

#### 4.4.4 "Wenn ich sterbe, dann bin ich auch wirklich tot und bleibe auch tot" – Carla

Nachdem bisher drei Repräsentanten des Clusters 2, "Weiterleben im Himmel", vorgestellt wurden, sollen im Folgenden drei Interviewees aus dem Cluster 1, "Nach dem Tod hört das Leben einfach auf", das im Sample zahlenmäßig am stärksten vertreten war, vorgestellt werden. Als soll Carla dienen. Carla ist eine 20-jährige Studentin, die bisher nur wenige Erfahrungen mit Tod und Sterben gemacht hat. Im Gespräch erwähnt sie kurz den Tod ihres Großvaters, der verstarb, als sie fünf Jahre alt war. Damals habe sie sich vorgestellt, er werde eines Tages einfach wiederkommen. Mittlerweile habe sie aber die Irreversibilität des Todes verstanden und könne sich keinerlei postmortale Existenz mehr vorstellen. Entsprechende Erwartungen verweist sie ins Reich der Fantasie bzw. gesteht sie nur Kindern zu, die die Endgültigkeit des Todes noch nicht begreifen:

"Ja, also ich mein' es heißt, also was heißt, es heißt ja immer, aber es sagen ja viele, von wegen dass man im Himmel ja weiter lebt. Dass man, wenn man zu Gott kommt, dass dann halt ein neues Leben in dem Sinne beginnt, also ich mein', das kann sich zwar mit viel Fantasie vorstellen, also denk' ich schon, aber ob das wirklich so ist, das wag' ich dann doch zu bezweifeln, also ich kann's mir

---

<sup>103</sup> Lisas hoher Wert auf der Skala zu "mystischen Erfahrungen" veranschaulicht zugleich den Mehrwert der Triangulation quantitativer und qualitativer Daten: Müsste man bei einer rein quantitativen Auswertung der Daten überlegen, ob man einen Ausreißerwert nicht eliminiert, auf den nächsthöheren Wert oder auf die letzte Standardabweichung zurücksetzt, lässt er sich in der Zusammenschau mit den qualitativen Informationen sinnvoll als Ausdruck vitaler Religiosität verstehen.

halt einfach nicht vorstellen. Also klar, ich, man kann sich's das so irgendwie ausmalen und wie das dann sein würde, klar, das hat man schon als Kind so gemacht, aber ich mein', klar so wissenschaftlich erklären kann man sich das halt nicht und wie das dann überhaupt passieren sollte, dass man wirklich, also dass die Seele sozusagen in den Himmel fliegt, ist irgendwie 'n bisschen schwer zu erklären und deshalb nicht wirklich, ja – wirklich für mich überzeugend. Von daher – sage ich einfach mal, dass wenn ich sterbe, dann bin ich auch wirklich tot und bleibe auch tot."

Carla grenzt sich, wie das Zitat zeigt, nicht nur von ihren eigenen Vorstellungen aus Kindertagen ab, sondern auch von dem, was sie als Mehrheitsmeinung ihrer Umwelt wahrnimmt ("es sagen ja viele, von wegen dass man im Himmel ja weiter lebt"). Die Auseinandersetzung mit und bewusste Abgrenzung von beidem stellen im Sinne der Faith-Development-Theorie charakteristische Merkmale des individuierend-reflektierenden Stils dar, und insofern überrascht es nicht, dass Carlas Interview insgesamt mit einem FDI-Score von 4,0 geratet wurde.

Da sie nicht an ein Weiterleben nach dem Tod glaubt, lehnt Carla auch die Idee einer Hölle ab, die für sie genauso wie Paradies oder Nirwana Gebilde der Fantasie sind ("das sind halt alles so Vorstellungen, die man sich irgendwann so mal ausgemalt hat"). Obwohl sie Vorstellungen von Himmel und Hölle unter dem Verweis auf wissenschaftliche Rationalität zurückweist, stellt sich Carla jedoch keineswegs als Atheistin oder Agnostikerin dar, sondern kann dem Gedanken an Gott durchaus etwas abgewinnen:

"Von daher, also ich mein', ob es da Gott wirklich gibt, ich mein', das ist ja 'ne andere Sache. Aber – wenn der Mensch halt nach unten in die Erde kommt und der Mensch soll dann auffahren – ähm... Ja. Also – sagen wir so, den Himmel, wo's, wo Gott sitzt in dem Sinne finde ich, ja damit kann man sich anfreunden – wenn man wirklich davon überzeugt ist, dass es Gott gibt, das ist natürlich 'ne andere Sache – aber, dass da wirklich dann alle Menschen sind, die gestorben sind, das finde ich, also das halte ich für ein Gerücht. Na ja das ist etwas übertrieben..."

Allerdings stellt sich Carla Gott eher nicht personal vor, sondern eher als eine gestaltlose, unsichtbare Entität: "Also ich könnt' mir eher so was, ja – irgendwas

vorstellen, was jetzt unbedingt gar keine Gestalt hat. Also irgendwas Durchsichtiges, Unsichtbares sozusagen."

Dazu passt, dass Carla bei den quantitativen Ergebnissen am stärksten für ein "unpersönliches Gottesbild" votiert; das Bild von "Gott als Erlöser" lehnt sie hingegen eher ab (siehe Tabelle 8). Ihrer Distanzierung von Jenseitsvorstellungen, die ihr zu fantastisch anmuten, korrespondiert womöglich, dass sie eher wenig affin für "mystische Erfahrungen" ist, wie ihr niedriger Wert auf der betreffenden Skala anzeigt. Etwas weniger profiliert sind ihre Werte auf den Skalen "Gewissheit der Liebe Gottes" und dem "Gottesbild als Helfer" oder "Richter", neigen aber dennoch erkennbar stärker den für Stil 4 typischen Ausprägungen zu.

**Tab. 8:** Gottesvorstellungen von Carla im Vergleich mit den Gottesvorstellungen der Jugendlichen des Gesamtsamples, unterteilt nach religiöser Stilpräferenz

Skala	Jugendliche aus der gesamten Online-Umfrage		Carla*
	M bei Stil 3	M bei Stil 4	Einzelwert
Eschatologische Gerechtigkeit	2,88	2,11	2,40
Gewissheit der Liebe Gottes	4,50	3,01	3,20
Gottesbild: Helfer	4,52	3,21	3,33
Gottesbild: Erlöser	4,01	2,57	2,25
Gottesbild: Richter	3,12	2,03	2,60
mystische Erfahrungen	3,70	3,29	2,80
Gottesbild: unpersönlich	1,96	2,73	3,44

\* Die Beantwortung des Online-Fragebogens zeigt für Carla den Stil 4; Carlas FDI-Score aufgrund des Interviews beträgt 4,0.

Insgesamt erscheint Carla damit als eine junge Frau, deren Vorstellungen deutlich durch den individuierend-reflektierenden Stil und, damit verbunden, die Abgrenzung von der Fantasiewelt ihrer Kindheit und ihres Umfelds gekennzeichnet sind. Zugleich illustriert ihr Beispiel jedoch auch, dass mit der Ablehnung einer Jenseitsvorstellung nicht zwingend auch eine Negation der Existenz Gottes (den Carla sich allerdings eher apersonal vorstellt) einhergehen muss.

#### 4.4.5 "Ich glaube nicht, dass irgendwas Übermenschliches danach noch auf mich wartet" – Jonathan

Jonathan, zum Zeitpunkt des Interviews 20 Jahre alt, gehört zu denjenigen innerhalb des Samples, die schon mehrfach und teils intensiv mit Tod und Sterben in Berührung gekommen sind. Während er nur wenige Erinnerungen an den Tod seiner Großeltern hat, die gestorben sind, als er "so zwischen drei und fünf" war, berichtet er ausführlich vom Krebstod seiner "Ersatz-Oma" einige Jahre später:

"Ähm – bei ihr war das so, dass sie halt nicht, ähm aus Altergründen gestorben ist, sondern halt an, die war an Krebs erkrankt, genau. Das heißt, man hat schon relativ früh gesehen, dass es ihr nicht mehr so gut ging und ähm, hat sich halt verändert. Und – da man da halt, ich glaub' s' war mal wieder so'n Monat gut, ähm sie besucht hat, im, mh zu Hause im Bett und halt gesehen hat, von Woche zu Woche, wie's schlechter wurde – da hat man das schon n' bisschen mehr mitgenommen und man war ziemlich betroffen, hat sich direkt zu Hause auch mal Gedanken gemacht. Ähm, was danach passiert und – wie's ihr geht und – was in ihr vorgeht. Und das war dann schon 'ne etwas andere Situation für mich. Ja. Also da war's dann halt auch so, dass ich dann halt so, als ich zur Beerdigung halt mitgegangen bin und auch danach, wenn man an's Grab geht, dann – ja, hat man einfach, weil man älter war und mit der Person längere Zeit verbracht hat als mit den eigenen Großeltern, hat man zu der Person halt 'ne andere Verbindung und verbindet viele Momente mit der Person und das nimmt ein' dann halt dementsprechend mehr mit."

Auch vom zwei Jahre zurückliegenden – dem Anschein nach selbstverschuldeten – Unfalltod eines Bekannten berichtet Jonathan im Interview. Auch hier spricht er durchweg unpersönlich von "man" ("Da ist man halt bewusst zu der Beerdigung gegangen"; "Und da war man dann schon sehr betroffen"; "Und da denkt man halt drüber nach, mh, weil man halt diese, ja sagen wir mal aggressive Fahrweise von ihm kannte"), was womöglich Jonathans Selbstschutz vor dem Schmerz bei der neuerlichen Erinnerung an die Todesfälle dient. Es wird im Verlauf des Interviews sehr schnell deutlich, dass Jonathan nicht bloß theoretisch, sondern durchaus als Betroffener über den Tod spricht.

Befragt nach religiösen Vorstellungen und seinen Erwartungen, was nach dem Tod passiert, gibt Jonathan an, dass er nicht "so die große Verbundenheit zu Gott" habe

und nicht bete. Im Hinblick auf die Frage nach dem postmortalen Geschehen antwortet er zunächst mit einer Abgrenzung von seinen kindlichen Vorstellungen:

"Gut, was den Körper angeht, ist klar, man verwest dann halt, je nachdem, ob man halt mh bei ganzem Körper oder halt anders beigesetzt wird. – Ja, die Grund- ähm -einstellung hat man schon, dass danach halt noch irgendwas ist. [...] ist nur die Frage was. Also – ich glaube nicht, dass man halt diese Kindheitserzählungen weiter nachverfolgen kann, dass man dann oben auf 'ner Wolke sitzt oder so was."

Interessant ist, dass Jonathan zugleich jedoch auch als "Grundeinstellung" erwähnt, dass "noch irgendwas" nach dem Tod kommen solle. Im Anschluss an diese Aussage nach seiner eigenen Wunschvorstellung befragt, antwortet er:

"Meine Wunschvorstellung wär' natürlich, ähm irgendwie wiedergeboren zu werden, natürlich. – Obwohl ich das nicht ähm für realistisch halte, ähm es gibt ja auch Kulturen, die da sagen, ja – für jeden, der stirbt, wird jemand Neues geboren. [...] Insofern würd' ich das schon schön finden, wenn das wirklich so sein würde, auch wenn's nicht ich wäre, sondern – wenn's mir halt schlecht gehen würde und ich halt sterben würde und dafür wird dann halt 'n neues Kind geboren, würd' ich schön finden. [...] Würd' mich halt nicht in meinem – ja, für mich persönlich halt freuen, sondern halt für die Familie und für das neugeborene Kind."

Wie der zitierte Interviewausschnitt zeigt, weiß Jonathan darum, dass es eine Vielzahl alternativer religiöser Todesvorstellungen gibt, und findet persönlich die Idee einer Reinkarnation reizvoll, allerdings als Wunschvorstellung. Denn wie er im Folgenden ausführt, tendiert er dennoch klar dazu, die Erwartung eines irgendwie gearteten postmortalen Schicksals abzulehnen:

"Und ähm, ich weiß nicht – also ich glaube nicht, dass irgendwas Übermenschliches danach noch auf mich wartet und dass man irgendwo wacht. Ja. [...] Und ich denke so Begriffe wie Hölle und so werden als Druckmittel, wurden da ganz klar verwendet, so dass man so 'n bisschen die Eigenschaft dann des Menschen lenken konnte. – Mh – genereller geh' ich davon aus, dass das nicht existiert – ich geh' davon aus, dass jeder Mensch auch wenn er halt negative Dinge vollbringt, gleichbehandelt wird. Das heißt, es wartet auf ihn genau das Gleiche wie

jemanden, der durchweg positive Dinge erlebt auf, ähm anderen Leuten entgegenbringt."

Der Ablehnung der Vorstellung eines Weiterlebens nach dem Tod entspricht, dass sich Jonathan bei der Problembewältigung auf diesseitige Hilfsangebote konzentriert. Als Antwort auf die im Online-Fragebogen gestellte offene Frage nach etwas, was ihn in Krisenzeiten trösten könne, formuliert er: "Die Familie ist bei mir".

Im Rahmen der Faith-Development-Auswertung wurde Jonathans Interview mit einem FDI-Gesamtscore von 4,3 geratet und spricht damit für das Vorliegen eines individuierend-reflektierenden Stils mit einigen Indikatoren auch für einen *dialogisch-verbindenden* Stil. Dieser Eindruck wird auch durch Jonathans Ausprägungen auf den Skalen der Online-Umfrage bekräftigt (vgl. Tabelle 9): Hier zeigt Jonathan auf allen Skalen Werte im Bereich der Stil-4-Gruppe oder noch darunter bzw. darüber; so etwa bei den Skalen "mystische Erfahrungen" und "unpersönliches Gottesbild". Markant sind seine Antworten zu den Skalen "Gewissheit der Liebe Gottes", "Gottesbild als Erlöser".

**Tab. 9:** Gottesvorstellungen von Jonathan im Vergleich mit den Gottesvorstellungen der Jugendlichen des Gesamtsamples, unterteilt nach religiöser Stilpräferenz

Skala	Jugendliche aus der gesamten Online-Umfrage		Jonathan*
	M bei Stil 3	M bei Stil 4	Einzelwert
Eschatologische Gerechtigkeit	2,88	2,11	2,20
Gewissheit der Liebe Gottes	4,50	3,01	2,20
Gottesbild: Helfer	4,52	3,21	3,33
Gottesbild: Erlöser	4,01	2,57	1,75
Gottesbild: Richter	3,12	2,03	2,40
mystische Erfahrungen	3,70	3,29	3,00
Gottesbild: unpersönlich	1,96	2,73	3,00

\* Die Beantwortung des Online-Fragebogens zeigt für Jonathan den Stil 4; Jonathans FDI-Score aufgrund des Interviews beträgt 4,3.

Mit Jonathan tritt ein junger Erwachsener in Erscheinung, der sich zwar einerseits seiner Kindheitsfantasien und gegenwärtigen Wunschvorstellungen bewusst ist, sich

selbst aber andererseits einem Realitätsprinzip unterordnet, das keine Vorstellung von einem Weiterleben nach dem Tod zulässt.

#### 4.4.6 "Eigentlich würd' ich ja sagen, wenn wir sterben, sind wir weg" – Britt

Als letzte Interviewee soll Britt, eine 22-jährige Studentin, vorgestellt werden. Britts Beispiel dient zur Veranschaulichung, wie schwankend die Vorstellungen davon, was nach dem Tod kommt, vielfach sind. Zwar ist Britt im Blick auf ihre derzeitige Position dem Cluster 1 "Nach dem Tod hört das Leben einfach auf" zuzuordnen. Aber ihr Interview illustriert auch, dass für die Entwicklung von Todesvorstellungen nicht allein der kognitive Entwicklungsstand ausschlaggebend ist, sondern dass auch Erfahrungen und die damit verbundenen Emotionen von großer Bedeutung sind. In Britts konkretem Fall spielt insbesondere der Tod ihrer Großmutter, die erst kürzlich verstorben ist, eine entscheidende Rolle.

In Britts Antwort auf die Frage, was nach dem Tod passiert, ist gut erkennbar, wie stark ihre Vorstellung neben aller Skepsis von dem Wunsch geprägt ist, doch irgendwann wieder ihrer Großmutter begegnen zu können:

"Und – wenn jeder stirbt, dann kommt er eben da oben in den Himmel. Da glaub' ich eigentlich nicht dran, aber ich glaube, dass ich mich auf längere Zeit doch auf diese Vorstellung versteife, weil – mich das einfach tröstet. [...] Wenn ich jetzt einfach weiß, nach 'm Tod ist nichts mehr, es ist vorbei, ich seh' meine Oma nie wieder, damit komm' ich einfach nicht klar. [...] Und deswegen würd' ich mir diese Vorstellung jetzt so festhalten und – würd' ich ach glaub' ich auf Dauer dann irgendwie annehmen. Obwohl ich eigentlich innerlich weiß, ich glaub' es kommt nichts mehr, aber ich würde daran glauben. Dass da doch irgendwas wär'. Und dass man sich wieder sieht."

Es wird deutlich, dass für die Entwicklung der Weltsicht eines Menschen nicht allein seine kognitiv-strukturelle Kompetenzen bestimmend sind, sondern dass auch emotionalen Faktoren eine beträchtlicher Bedeutung zukommt. Für die Vorstellungen im Bereich von Sterben und Tod gilt dies in besonderem Maße, weil die emotionale Betroffenheit beim Umgang mit dem Verlust eines nahe stehenden Menschen besonders hoch ist. Dementsprechend groß ist auch das Bedürfnis nach Vorstellungen, die

Trost bieten können. Im Falle von Britt ist bemerkenswert, wie sehr ihr ihre widerstreitenden Motive bewusst sind und wie offen sie diese im Interview reflektiert.

Aufgrund ihrer Empfindungen kann sich Britt auch nicht zu einer vollständigen Ablehnung jedweder postmortalen Existenz durchringen, sondern formuliert andeutungsweise auch, dass sie sich eine Art nichtkörperliches Weiterleben nach dem Tod vorstellen könnte:

"Wenn wir sterben? Eigentlich würd' ich ja sagen, wenn wir sterben, sind wir weg – so, wie vor der Geburt, man fühlt nichts mehr, man sieht nichts mehr – man ist wirklich irgendwie vollkommen weg. Das wär' jetzt mein erster Gedanke. [...] Wie ich vorhin ja schon sagte – glaub' ich das ja nicht. Also – ich glaub's irgendwie schon, aber ich könnt' mir noch was anderes vorstellen, dass man irgendwie in den Himmel kommt. – Und wenn das so wäre, glaube ich, wenn man stirbt, dass dann, natürlich glaub' ich nicht, dass man mit Körper da oben hinkommt – weil der Körper ja wirklich irdisch auf der Erde irgendwie vor sich hin rottet. – Also ich glaube schon, dass man dann irgendwie mit den Gedanken oder mit der Seele dann in den Himmel kommt, wenn man stirbt."

Die Faith-Development-Analyse von Britts Interview ergab einen FDI-Score von 4,2, der auf einen individuierend-reflektierenden Stil mit Offenheit auch für den Dialog mit abweichenden Vorstellungen hindeutet. Auch von ihrem Profil der Skalenwerte her entspricht Britt insgesamt weitgehend dem für die Stil-4-Gruppe (vgl. Tabelle 10); ihre Antworten bei den Skalen "Gewissheit der Liebe Gottes", "Gott als Erlöser" und "Gott als Richter" fallen noch etwas niedriger aus als im Gruppenmittel, während sie bei den Skalen "eschatologische Gerechtigkeit" und "Gott als Helfer" etwas höher liegen. Hinsichtlich "mystischer Erfahrungen" und auch einem "unpersönlichen Gottesbild" gegenüber scheint Britt eher indifferent zu sein.

Zusammenfassend lässt sich Britt als eine junge Frau charakterisieren, deren Todesvorstellungen sowohl durch ihre rationale Auffassung, dass mit dem Tod alles vorbei ist, als auch durch die Sehnsucht nach einem Weiterleben gekennzeichnet sind. Auf der kognitiven Ebene ist ihr die Endlichkeit des Lebens bewusst, zugleich hofft sie jedoch, dass es auch anders sein könnte, und geht davon aus, dass dies aufgrund des Trosts, der in dieser Hoffnung liegt, wahrscheinlich ihre längerfristige Haltung werden wird. Damit zeigt ihr Interview, dass die in der bisherigen Forschung verbreitete Konzentration auf reflexive, kognitive Aspekte in der Entwicklung des

Todeskonzepts wesentliche Gesichtspunkte außer Acht lässt: Emotionale Faktoren, eigene Erfahrungen und damit verbundene Wunschvorstellungen sind gleichermaßen von Bedeutung – gegebenenfalls soweit, dass im konkreten Fall Britts Zuweisung zum Cluster 1 auch vorsichtig hinterfragt werden könnte (?).

**Tab. 10:** Gottesvorstellungen von Britt im Vergleich mit den Gottesvorstellungen der Jugendlichen des Gesamtsamples, unterteilt nach religiöser Stilpräferenz

Skala	Jugendliche aus der gesamten Online-Umfrage		Britt*
	M bei Stil 3	M bei Stil 4	Einzelwert
Eschatologische Gerechtigkeit	2,88	2,11	2,40
Gewissheit der Liebe Gottes	4,50	3,01	2,60
Gottesbild: Helfer	4,52	3,21	3,67
Gottesbild: Erlöser	4,01	2,57	2,25
Gottesbild: Richter	3,12	2,03	2,00
mystische Erfahrungen	3,70	3,29	3,00
Gottesbild: unpersönlich	1,96	2,73	3,22

\* Die Beantwortung des Online-Fragebogens zeigt für Britt den Stil 4; Britts FDI-Score aufgrund des Interviews beträgt 4,2.

#### 4.5 Zusammenfassung und Diskussion der Ergebnisse

Fasst man die Ergebnisse der Auswertung der Interviews mit den Jugendlichen und jungen Erwachsenen zusammen, so lassen sich die folgenden Grundlinien festhalten:

- 1) Die clusteranalytische Auswertung der Interviews auf der Grundlage der inhaltsanalytisch gebildeten Kategorien ergibt drei Gruppen, wobei zwei von ihnen ("Weiterleben im Himmel" und "Nach dem Tod hört das Leben einfach auf" mit 13 bzw. 14 Personen) deutlich größer sind als die dritte ("Synkretistische Vorstellungen"; 3 Personen). Teils haben die Jugendlichen, die Reinkarnationsvorstellungen artikulieren und durchweg daran glauben, dass man mit den Verstorbenen in Verbindung bleiben kann, im Cluster "Synkretistische Vorstellungen" allerdings auch ähnliche Ansichten wie diejenigen im

Cluster "Weiterleben im Himmel". Bei Vorgabe von lediglich zwei Clustern im Rahmen der clusteranalytischen Prozedur würden diese beiden Gruppen miteinander verschmelzen.

- 2) Es besteht ein deutlicher Zusammenhang zwischen den Todesvorstellungen und den Gottesvorstellungen der Jugendlichen und jungen Erwachsenen. Diejenigen, die an einen helfenden und rettenden Gott glauben und sich seiner Liebe gewiss sind, erwarten mit hoher Wahrscheinlichkeit auch ein Weiterleben im Himmel und verneinen, dass das Leben mit dem Tod einfach aufhört. Umgekehrt lassen die Jugendlichen, die davon ausgehen, dass mit dem Tod alles vorbei ist, und die Vorstellung eines Weiterlebens nach dem Tod ablehnen, Skepsis bezüglich der Existenz und des Wesens Gottes erkennen. Typisch für sie ist eine indifferente Haltung insbesondere in Bezug auf ein unpersönliches Gottesbild (vgl. etwa die Fallbeispiele Jonathan und Britt unter 4.4.5 und 4.4.6).
- 3) Während die Jugendlichen und Jugendlichen, die – gegebenenfalls mit synkretistischen Anteilen – an ein Weiterleben nach dem Tod glauben, eher jünger (18 Jahre oder darunter) und hinsichtlich ihres religiös-weltanschaulichen Denkens durch einen synthetisch-konventionellen Stil gekennzeichnet sind, sind diejenigen, für die das Leben mit dem Tod einfach aufhört, mehrheitlich älter als 18 Jahre und weisen vorwiegend einen individuierend-reflektierenden Stil auf. Insofern lässt sich hier von einem Entwicklungstrend ausgehen, der anzeigt, dass die Erwartung eines Lebens nach dem Tod mit zunehmendem Alter und wachsender religiös-weltanschaulicher Reflexion eher abnimmt.
- 4) Damit korrespondiert, dass auch die Annahme, dass man mit Verstorbenen in Verbindung bleiben könne, mit Alter und FDI-Score abnimmt: So lassen die synthetisch-konventionell denkenden Jugendlichen unter 18 Jahren v. a. solche Vorstellungen, dass man mit den Toten sprechen oder zu ihnen beten könne, erkennen, auch wenn manche aus dem Cluster 2 "Weiterleben im Himmel" eine entsprechende Auffassung ablehnen bzw. die Verbindung nur darin sehen, dass der Toten gelegentlich gedacht wird. Die individuierend-reflektierend denkenden Jugendlichen und jungen Erwachsenen über 18 Jahren sind dagegen ganz überwiegend der Ansicht, dass es überhaupt

keine Verbindung mehr zu den Verstorbenen gibt; mit Agata geht lediglich eine 23-Jährige davon aus, dass mittels okkulter Praktiken ein Kontakt mit den Verstorbenen aufgenommen werden könne.

In der Zusammenschau scheinen diese Ergebnisse der empirischen Untersuchung zunächst einmal die im Anschluss an Piaget postulierte Entwicklung hin zu einem "realistischen" Todeskonzept, dass nach dem Tod das Leben einfach aufhört, zu bestätigen. Ein entsprechender Entwicklungstrend wird durch die Zusammenhänge zwischen Alter, FDI-Score und den damit einher gehenden Todesvorstellungen zumindest nahegelegt. Allerdings vollzöge sich diese Entwicklung dann fünf bis sechs Jahre später als im Rahmen der unter 4.1 berichteten Entwicklungstheorien postuliert, obwohl die Komponenten des "reifen" Todeskonzepts im Sinne Wittkowskis (1990) bei allen Interviewees der vorliegenden Studie bereits voraussetzen sein sollten – und sich faktisch auch beobachten lassen.

Vor dem Hintergrund der vorliegenden Ergebnisse ist deshalb zu fragen, ob sich die biographische Entwicklung des Todeskonzepts in Kindheit und Jugend nicht vielmehr wie folgt skizzieren lassen müsste: Die Entwicklungen im Verlauf der Adoleszenz schließen an die vorhergehenden Entwicklungsphasen der Kindheit an und gründen auf diesen. Insofern ist, will man die Entwicklung der Todesvorstellungen von Jugendlichen nachvollziehen, zunächst einmal der größere Entwicklungszusammenhang in den Blick zu nehmen und danach zu fragen, was die Jugendlichen aus ihrer Kindheit an Vorstellungen mit auf den Weg bekommen haben und mitbringen. Dabei erscheint die Annahme, dass die Ausbildung eines "reifen" Todeskonzepts mit den Merkmalen Irreversibilität, Nonfunktionalität, Kausalität und Universalität ("Nach dem Tod hört das Leben einfach auf") mit dem Übergang von der Kindheit zum Jugendalter im Alter von etwa 13 Jahren weitgehend abgeschlossen sei, mit Blick auf die vorgelegten Resultate nicht plausibel. Wahrscheinlicher ist, dass sich in der Kindheit die Vorstellung eines Weiterlebens im Himmel (eventuell vermischt mit Reinkarnationsvorstellungen) gebildet hat – wobei derzeit umstritten ist, in wie weit eine solche Vorstellung unmittelbar in der kognitiven Entwicklung von Kindern angelegt ist oder erst durch sozialisatorische Einflüsse erworben werden muss<sup>104</sup> – und parallel zu

---

<sup>104</sup> Seit einigen Jahren ist zwischen den Entwicklungspsychologen Jesse M. Bering und Paul L. Harris ein lebhafter Disput darüber entstanden, in wieweit es sich bei der Vorstellung von einem postmortalen Weiterleben um eine genuin in der kognitiven Entwicklung von Kindern verankerte Idee handle

biographisch neuen Einsichten über das Wesen des Todes weiter bewahrt wird. Wie genau und (ab) wann sich die Vorstellung einer postmortalen Existenz in der Kindheit entwickelt, war nicht Gegenstand der hier präsentierten Studie; dazu bedarf es der Untersuchung von Kindern.<sup>105</sup> Wahrscheinlich ist, dass entsprechende Vorstellungen bereits im Rahmen eines *intuitiv-projektierenden* Stils, der für das jüngere Kindesalter charakteristisch ist und den Fowler (1981) in Anlehnung an Piaget auch "magisch-numinos" nennt, und auch im Rahmen eines *mythisch-wörtlichen* Stils, der für ältere Kinder typisch ist und durch religiös und kulturell geprägte Erzählungen über den Tod und das, was danach kommt, geprägt ist, ausgebildet werden. Über die komplexe weitere Entwicklung von Todesvorstellungen lässt die vorliegende Untersuchung einige Rückschlüsse zu.

Deren Ergebnisse lassen sich dergestalt interpretieren, dass es den jüngeren, am synthetisch-konventionellen Stil orientierten Jugendlichen schwerer fällt, zwischen der biologischen Perspektive auf Sterben und Tod und einer religiösen Deutung des Todesgeschehens zu unterscheiden, wie etwa die Aussage des 14-jährigen Gustav "Dass man in 'ne Stadt kommt, dann da vielleicht weiter lebt" erkennen lässt. Vorstellungen von einem Weiterleben nach dem Tod sind in irgendeiner Form in allen Interviews vertreten und zeigen, dass jeder Befragte sie kennt und eine – wenn auch teils ablehnende – Meinung dazu hat. Insofern gehören sie zur Entwicklung des Todeskonzepts zunächst einmal unzweifelhaft hinzu. Dass sie auch bei einigen der älteren Befragten nicht verschwinden, kann als Beleg für die Wichtigkeit der bereits

---

(so z. B. Bering, 2002; 2006b; 2011; Bering & Bjorklund, 2004; Bering, Hernández-Blasi & Bjorklund, 2005) oder ob diese nur dann entstehe, wenn sie seitens des Umfeldes vertreten werde und dadurch auch nur sozialisatorisch angeeignet werden könne (vgl. Harris & Astuti, 2006; Harris & Giménez, 2005; Harris & Koenig, 2006).

<sup>105</sup> Vgl. z. B. die aufschlussreiche Arbeit von Hoffmann (2009) zur Vorstellungswelt von Kindergartenkindern; für Übersichten über die Erforschung der Todeskonzepte von Kindern vgl. insbesondere Plieth (2009), Schwarz (2003) und Thiede (2001). Bei den meisten Studien zu kindlichen Todesvorstellungen aus dem Bereich der Religionspädagogik handelt es sich um Praxiserfahrungen aus dem Religionsunterricht (z. B. Naurath, 2009; Oberdorfer & Naurath, 2008), vornehmlich aus dem Grundschulunterricht. Ähnlich wie bei den Studien zur Entwicklung des Gottesbilds (vgl. dazu unter 1.4 und 2.2.2) werden dabei auch zur Untersuchung der Todesvorstellungen von Kindern gern Kinderbilder und Malinterviews zum Thema Sterben, Tod und Jenseits aus diesem Kontext als methodischer Zugang verwendet; vgl. z. B. Kropac (2007), Naurath (2010), Marsal und Dobashi (2009), Plieth (2010), Schambeck (2002) sowie Völlering (2003).

von Brent und Speece (1993) beobachteten und für zukünftige Forschung eingeforderten philosophisch-spirituellen Dimension, die in den Entwicklungsentwürfen hin zu einem "realistischen" Todeskonzept vernachlässigt wurde, gewertet werden.

Warum viele, aber nicht alle der älteren Jugendlichen den religiösen Stil wechseln, hängt von unterschiedlichen Gründen ab, die lebensgeschichtlich bedingt, vielfältig und komplex und nicht allein durch die kognitive Entwicklung begründet sind.<sup>106</sup> Ein wiederkehrendes Motiv in den Interviews ist die Abgrenzung, die viele ältere Interviewees gegenüber ihrem Kinderglauben und als kindlich empfundenen Vorstellungen artikulieren. Diese Abgrenzung spiegelt vor dem Hintergrund der Aussagen der Befragten wohl insbesondere wider, wie sehr sich der jeweilige Jugendliche in seiner Weltsicht sicher und beheimatet fühlt, welche religiöse oder weltanschauliche Identität er ausbildet und wie weit er seine Ansichten vor sich selbst und seinem sozialen Umfeld rechtfertigen kann. Dass die Ausbildung der religiös-weltanschaulichen Identität eine sensible Angelegenheit ist und die Identität mitunter (noch?) fragmentarisch und fragil ist, zeigen verschiedene der vorgestellten Fallbeispiele. Dabei sind es tendenziell eher die älteren, dem individuierend-reflektierenden Stil zuneigenden Jugendlichen, bei denen sich ein Nebeneinander von kognitivem Realismus einerseits und explizit reflektierten, auch emotional begründeten Wunschvorstellungen andererseits beobachten lässt (z. B. Jonathan und Britt). Gerade das Beispiel Britts, für die die Relativierung "*eigentlich* würd' ich ja sagen, wenn wir sterben, sind wir weg" bezeichnend ist, zeigt sehr anschaulich, wie sehr situative Faktoren und die emotionale Gestimmtheit auf das Todeskonzept mit einwirken. Im Kontrast dazu vermittelt die stärker konventionell-synthetisch orientierte Lisa eher den Eindruck einer recht stabilen Identität, die es ihr ermöglicht, bewusst zwischen dem "reifen" biologischen Todeskonzept, das sie kennt und in ihrem Interview eloquent darstellen kann, und ihrer eigenen theologischen Interpretation des Todesgeschehens zu unterscheiden.

Wie dauerhaft lebensgeschichtlich tatsächlich die Orientierung am "reifen" Todeskonzept "Nach dem Tod hört das Leben einfach auf" als vermeintlichem Endstadium

---

<sup>106</sup> Entgegen anderslautender Kritik ist es gerade nicht die Faith-Development-Analyse, die an eine kognitiv-strukturelle Entwicklungslogik gebunden ist, insbesondere im Blick auf die höheren Stufen. Auf diesen Punkt hat bereits Döbert (1988) mit Recht und in Verbindung mit scharfsinniger Kritik an der Theorie der Entwicklung des religiösen Urteils von Oser und Gmünder (1984) hingewiesen.

bestehen bleibt, lässt sich auch mit Blick auf jüngere Ergebnisse sozialwissenschaftlicher Untersuchungen anfragen. Die Resultate der Erhebung des ISSP von 2008 (GESIS – Leibniz-Institut für Sozialwissenschaften, 2008) etwa deuten an, dass der Glaube an ein Weiterleben nach dem Tod im mittleren Erwachsenenalter wieder höher ausgeprägt und mehrheitsfähig ist. So gaben 27 Prozent der Befragten zwischen 30 und 40 Jahren, die damit teilweise zur Elterngeneration der für die vorliegende Studie interviewten Jugendlichen gehören, an, ganz sicher an ein Weiterleben nach dem Tod zu glauben. Dagegen waren es unter den 18- bis 20-Jährigen nur rund 10 Prozent, die sich bezüglich eines Lebens nach dem Tod sehr sicher waren. Insgesamt erschien diese Altersgruppe als diejenige, die gegenüber einer postmortalen Existenz am skeptischsten war.

Wenn man davon ausgeht, dass auch die Befragten, die heute im mittleren Erwachsenenalter sind, bereits in eine stark von der Säkularisierung geprägte Gesellschaft hinein sozialisiert worden sind, ist dieser Befund womöglich nicht so sehr als ein Kohorteneffekt zu verstehen, der eine immer stärkere Säkularität jeder neuen Generation anzeigt, sondern womöglich eher als Indikator, dass späte Adoleszenz und junges Erwachsenenalter diejenige Lebensphase darstellen, in der agnostische und atheistische Orientierungen am wahrscheinlichsten sind. Im Licht religionspsychologischer Entwicklungstheorien ließe sich diese Vermutung dadurch begründen, dass dieses Alter von der Faszination für die neu erworbene Fähigkeit zur individuierenden und kritischen Reflexion gekennzeichnet ist, die dazu stimuliert, sich von den Vorstellungen der eigenen Kindheit wie auch den Überzeugungen, die als Konventionen des Umfelds wahrgenommen werden, zu lösen und alternative, konträre Positionen einzunehmen. In wie weit diese tatsächlich dauerhaft übernommen werden, hinge dann vermutlich v. a. von deren weiterer lebensgeschichtlicher Evidenz ab (vgl. dazu auch die umfangreiche Diskussion in Hood, Hill & Spilka, 2009, pp. 126-151).

#### **4.6 Ausblick: Zur religionspädagogischen Relevanz der empirischen Ergebnisse**

Für die Religionspädagogik lässt sich aus der Diskussion der Ergebnisse zunächst einmal ganz trivial die Konsequenz ziehen, dass sie den Postulaten einer Entwicklung hin zum "reifen" biologischen Todeskonzept zum Trotz auch bei älteren

Jugendlichen mit einer fortwährenden Präsenz der Vorstellung eines Lebens nach dem Tod zu rechnen hat. Den berichteten Resultaten der Interviewstudie zufolge ist dabei davon auszugehen, dass jüngere adoleszente Schüler, die meist (noch) einen synthetisch-konventionellen religiös-weltanschaulichen Stil aufweisen, diese Vorstellung noch als relativ selbstverständlich erachten (Gustav) und dass sie ihnen womöglich auch ans Herz gewachsen ist (Leander, Lisa). Bei älteren Schülern, die stärker dem individuierend-reflektierenden Stil zugeneigt sind, ist hingegen zunehmend damit zu rechnen, dass sie sich von ihrem Kindheitsglauben distanzieren (Carla) oder dies zumindest versuchen, wobei abhängig von jeweiligen Erfahrungshorizont auch Jugendliche zu finden sein werden, die spüren, dass ihnen das nicht oder nicht vollständig gelingt (Britt, tendenziell auch Jonathan).

Religionspädagogisch erwächst vor diesem religions- und entwicklungspsychologischen Hintergrund eine zweifache Aufgabe: Zum einen gilt es im Interesse der Bewahrung und Förderung religiöser Sprachfähigkeit, die religiösen Vorstellungen der Kindheit vor dem Vorwurf der Naivität zu schützen – und das heißt womöglich auch vor der mitunter rigorosen Abqualifizierung durch das eigene, neu erworbene individuierend-reflektierende Denken. Gerade wenn das Bewusstsein dafür gestärkt wird, dass man selbst die Dinge auch schon einmal anders gesehen hat, ohne dass man sich dessen meint schämen zu müssen, wird es einfacher möglich sein, andere Vorstellungen als die eigenen zuzulassen und respektvoll darüber zu kommunizieren. Zum anderen stellt sich die Aufgabe, die eschatologisch-theologische Reflexion der Schüler ihrem religiös-weltanschaulichen Stil entsprechend durch geeignete biblische und theologische Unterrichtsinhalte und -materialien zu stimulieren, um ihnen neue Erfahrungen zu ermöglichen und alternative Vorstellungen aufzuzeigen. Denn die Interviews haben auch dies gezeigt: Dass wesentliche Elemente christlicher Jenseitsvorstellungen den Befragten gar nicht bekannt zu sein scheinen.

Auch dieses Ergebnis verweist noch einmal auf die Notwendigkeit einer bewussteren Reflexion gegenwärtig verbreiteter Glaubensinhalte – in diesem Fall von Jugendlichen – durch Theologie und Religionspädagogik, wie sie bereits im Kapitel 3 angemahnt wurde. Fokus im Anschluss an die hiesigen Analysen wäre in systematischer Hinsicht allerdings die *Eschatologie* (mit Schwerpunkt auf der individuellen postmortalen Existenz), Anwendungsfeld die Religionspädagogik. Man wird freilich davon ausgehen dürfen, dass prinzipiell jeder Inhaltsbereich des Glaubens zum

Gegenstand einer religionspsychologischen Untersuchung werden kann. Die religionspsychologischen Potenziale für die Theologie erschöpfen sich demnach weder mit Blick auf die jeweiligen Überzeugungsinhalte untersuchter Personen noch im Hinblick auf ihr Alter, ihren Entwicklungsstand oder ihre Generationenlagerung.

## **5 Die Bedeutung der Religiosität für die psychische Befindlichkeit: Mögliche Erklärungsansätze, allgemeines Wirkmodell, theologische Konsequenzen<sup>107</sup>**

Während in den beiden vorangegangenen Kapiteln 3 und 4 jeweils eigene empirische Studien zur Illustration der Potenziale empirisch-religionspsychologischer Forschung für Systematische Theologie und Religionspädagogik vorgestellt wurden, handelt es sich bei den folgenden Ausführungen 5.1 bis 5.6 um eine Übersicht über die empirischen Befunde zum Verhältnis von Religiosität und psychischer Gesundheit nach dem Muster natur- und sozialwissenschaftlicher Forschungsreviews. Dabei intendiert diese Übersicht allerdings nicht allein, einen Überblick über den gegenwärtigen Forschungsstand zu geben, sondern die Befunde in der Zusammenschau auch in ein sinnvolles Modell zum Verstehen möglicher Wirkmechanismen im Verhältnis von Religiosität und psychischer Befindlichkeit zu integrieren, aus dem Handlungsmöglichkeiten für Psychotherapeuten und Ärzte, aber auch für Seelsorger abgeleitet werden können. Zu diesem Zweck ist dem Text des Zeitschriftenartikels, der diesem Kapitel (5.1-5.6) zugrundeliegt (Klein & Albani, 2011a), eine längere Reflexion zur theologischen (5.7), speziell seelsorgerlichen Relevanz der berichteten Befunde und Wirkmechanismen angeschlossen (5.7.3).

### **5.1 Zur wissenschaftlichen Erforschung des Verhältnisses von Religiosität und Gesundheit unter besonderer Berücksichtigung der (Religions-) Psychologie**

Die Erfahrung von Gesundheit und Heilung gehört in vielen religiösen Traditionen mittelbar oder unmittelbar zu den Heilserwartungen hinzu (vgl. die Beiträge in Klein, Berth & Balck, 2011). Das Verhältnis zwischen religiösem Heil und körperlicher sowie seelischer Gesundheit wird anteilig in allen wissenschaftlichen Disziplinen, die sich schwerpunktmäßig entweder mit dem einen oder mit dem anderen der beiden

---

<sup>107</sup> Dieses Kapitel enthält von den Punkten 5.1 bis 5.6 im Wesentlichen eine Wiedergabe meines gemeinsam mit Cornelia Albani verfassten Aufsatzes "Die Bedeutung von Religion für die psychische Befindlichkeit: Mögliche Erklärungsansätze und allgemeines Wirkmodell" (vgl. Klein & Albani, 2011a). Das nachfolgende Kapitel 5.7 wurde für die vorliegende Dissertationsschrift ergänzt.

Themenkomplexe befassen, diskutiert. Dementsprechend breit gefächert ist mittlerweile die Forschungsliteratur, so dass hier stellvertretend für die verschiedenen Perspektiven nur jeweils einige Beispiele genannt werden sollen: Aus medizinischer, v. a. medizinhistorischer und ethnomedizinischer Perspektive sind z. B. die Sammelbände von Wiedersheim, Albrecht und Lüken (1991) und Greifeld (2003) oder auch die Arbeit von Bruchhausen (2004) zu nennen; grundlegend zudem die Schrift von Frick (2009a). Aus pflegewissenschaftlicher Sicht ist z. B. auf Käppeli (1998; 2000) hinzuweisen; für eine psychologische Perspektive z. B. auf Murken (1997), Straube (2005) oder Belzen (2007), für eine medizinisch-psychologische Mehnert (2006). Innerhalb der Ethnologie lassen sich z. B. die Arbeiten von Thiel (1984, 2006) anführen, innerhalb der Religionswissenschaft z. B. der Sammelband von Hoheisel und Klimkeit (1995). Auch in der Theologie wird die Thematik zunehmend stärker beachtet; aus katholisch-theologischer Sicht vgl. z. B. Beck (2003) und Schockenhoff (2001), aus evangelischer Schrage (1986), Eibach (1991) und Honecker (2006) sowie die umfangreiche Aufsatzsammlung von Thomas und Karle (2009). Aufgrund der fächerübergreifenden Verschränkung ist die Thematik auch beliebt für den interdisziplinären Austausch, wie einige aktuelle Sammelbände (Etzelmüller und Weissenrieder, 2010; Hoff, Klein & Volkenandt, 2010; Fiedermutz-Laun, Pera, Peuker & Diederich, 2002) illustrieren.

Im Fokus der folgenden Darstellung liegen zunächst die möglichen saluto- und pathogenen Effekte von Religiosität (vgl. zum Salutogenese-Konzept Antonovsky, 1979; 1987; 1993), so dass die in den Kapiteln 5.1 bis 5.6 eingenommene Perspektive vornehmlich diejenige einer gesundheitspsychologisch und klinisch-psychologisch interessierten und applizierten Religionspsychologie ist. Leitend ist zunächst also die Frage, welche Formen und Facetten von Religiosität sich über welche psychologischen Mechanismen in welcher Form auf welche Bereiche der psychischen Befindlichkeit und welche psychischen Krankheitsbilder auswirken. Im Anschluss daran erfolgt unter 5.7 dann eine theologisch orientierte Reflexion zur Relevanz der berichteten Befunde und Theorien insbesondere für das Handlungsfeld der Seelsorge.

Innerhalb der Psychologie und verschiedenen psychotherapeutischen Schulen bestand lange (und besteht z. T. bis heute) allerdings beträchtliche Skepsis gegenüber religiösen Empfindungen und Überzeugungen. Für Freud war Religion

bekanntermaßen eine „kollektive Zwangsneurose“ (Freud, 1907; 1913) und verlieh dem regressiven Wunsch nach dem Schutz eines hypostasierten übermächtigen Vaters Gestalt (Freud, 1927; 1933). Dabei, so Freud, behindere sie das selbständige Denken, enge die Entscheidungsfreiheit ein und begünstige oder erzeuge dadurch neurotische Erkrankungen. Doch nicht nur in der Psychoanalyse, sondern auch im Behaviorismus, des zwischen den 1920er und 1960er Jahren dominanten Paradigmas in der universitären Psychologie herrschte die Auffassung vor, dass religiöse Überzeugungen als irrationale Weltsicht zukünftig zu überwinden seien (so z. B. Skinner, 1948; Watson, 1928; vgl. Klein, 2008; Wulff, 1997). Das religionskritische Erbe der Gründerväter der psychoanalytischen und der verhaltenstherapeutischen Therapien wurde auch in nachfolgenden Psychologengenerationen weitergeführt (vgl. z. B. Ellis, 1971; 1980; 1992; Ellis & Schoenfeld, 1990; Seligman, 1983) und fand auch in der Erforschung des Verhältnisses von Religiosität und psychischer Gesundheit seinen Niederschlag: Bis weit in die 1980er Jahre hinein wurden generell nur sehr wenige Studien zu Religiosität und Gesundheit publiziert, und in den wenigen wurde zumeist eher nach Indikatoren für eine religiös bedingte Beeinträchtigung der psychischen Gesundheit gesucht (vgl. die Übersicht von Sanua, 1969).

Seit Mitte der 1980er Jahre lässt sich jedoch ein Umschwung feststellen: Seit dieser Zeit hat die Zahl der Untersuchungen des Verhältnisses von Religiosität und psychischer Gesundheit sprunghaft zugenommen. Neben Religiosität wird nun zusätzlich auch häufig Spiritualität untersucht, wobei darunter je nach Autoren etwas Engeres oder Weiteres als Religiosität verstanden wird (Utsch & Klein, 2011; Zinnbauer & Pargament, 2005). Da in Bezug auf den Gültigkeitsbereich des Konstrukts Spiritualität bisher keine Einigkeit besteht, konzentrieren sich die hiesigen Ausführungen auf Religiosität, worunter hier eine spezifische Weltsicht verstanden werden soll, die wie andere Weltsichten über eine Erklärung der Welt, Wertsetzung sowie Kontingenz- und Ohnmachtsbewältigung auf Sinnstiftung abzielt, sich jedoch von nicht-religiösen Weltsichten dadurch unterscheidet, dass sie inhaltlich etwas Unbedingtes (in Form von Unendlichkeit, Ewigkeit, unbedingter Ganzheit und/oder Notwendigkeit) thematisiert (vgl. zu dieser Definition ausführlich Klein, 2008).

Auch aktuell setzt sich diese Entwicklung ungebrochen fort (Utsch & Klein, 2011), wobei sich auch der Fokus verändert hat. Religiosität wird nun nicht mehr primär als

potenzieller Risikofaktor untersucht, sondern in der Mehrzahl der Studien inzwischen eher als protektiver Faktor und mögliche Ressource aufgefasst (Koenig & Larson, 2001; Levin & Chatters, 1998; Seybold & Hill, 2001), so dass sich mittlerweile die Stimmen mehren, die darauf verweisen, dass sich Religiosität selbstverständlich in beiderlei Richtungen niederschlagen und sowohl Belastung als auch als Schutz und Bewältigungshilfe darstellen kann (Exline, 2002a; 2002b; Pargament, 2002b). Im Folgenden soll versucht werden, in der Darstellung der Befunde und Erklärungsansätze sowohl die saluto- als auch die pathogene Relevanz der Religiosität angemessen zu berücksichtigen.

## **5.2 Konzeptionelle und methodische Aspekte der psychologischen Erforschung des Verhältnisses von Religiosität und psychischer Gesundheit**

Durch die Erweiterung des Blickwinkels auf gesundheitliche Potenziale und Risiken der Religiosität ist zugleich auch die Einsicht gewachsen, dass es sich bei beiden um ausgesprochen komplexe und vielschichtige Phänomene handelt, die auf unterschiedlichste Weise miteinander verbunden sein können (Grom, 2004; Miller & Kelley, 2005; Schowalter & Murken, 2003) und insofern auch entsprechend differenziert betrachtet werden müssen (Berth, Klein & Balck, 2011; Zwingmann, Klein & Höfling, 2011). So entspricht es gängiger Erfahrung, dass die Religiosität eines Menschen ebenso vom gesundheitlichen Befinden beeinflusst werden kann, wie Religiosität ihrerseits von Relevanz für Gesundheit und Wohlbefinden sein kann. Die Wirkrichtung ist also keineswegs auf Effekte der Religiosität auf die Gesundheit hin beschränkt. Dies hat beispielsweise schon Holes (1977) Untersuchung religiöser Depressionspatienten aufzeigen können. Holes beobachtete, dass mit zunehmender Stärke der depressiven Symptome eine immer stärkere emotionale Entleerung des persönlichen Glaubens verbunden war, was sich auch in den Erfahrungsberichten Betroffener (Weber-Gast, 1992) widerspiegelt. Umgekehrt wurde auch das religiöse Gefühlsleben wieder im selben Umfang als tiefer, sinnvoller und hilfreicher empfunden, in dem die depressive Symptomatik zurückging. Jüngere Studien zu Religiosität und Depression zeigen, dass die Religiosität im günstigen Fall dann zu einer schnelleren Remission beitragen kann (Braam, 2011; Braam, Beekman, Deeg, Smit & van Tilburg, 1997; Koenig, George & Peterson, 1998).

V. a. viele der älteren Untersuchungen zu Religiosität und psychischer Gesundheit weisen methodische Defizite auf, derer man sich heute in aller Regel bewusst ist. So wurde die Mehrzahl der Studien lediglich querschnittlich und z. T. auch ohne Kontrolle möglicher weiterer Einflussvariablen durchgeführt, weswegen lediglich auf Basis der berichteten Korrelationen häufig nicht beurteilt werden kann, in welche Richtung der ermittelte Zusammenhang zu interpretieren ist, was also jeweils worauf Einfluss nimmt (Klein, Brähler, Decker, Blaser & Albani, 2008; Schowalter & Murken, 2003). Mittlerweile werden glücklicherweise jedoch auch zunehmend mehr umfangreiche epidemiologische und längsschnittlich angelegte Untersuchungsdesigns verwendet, wodurch verlässlichere Aussagen über die Wirkrichtung ermöglicht werden. Entsprechende Studien sprechen bisher v. a. für Effekte der Religiosität auf die psychische Gesundheit (Bradshaw, Ellison & Flannelly, 2008; Kendler, Gardner & Prescott, 1997; Levin & Taylor, 1998).

Im Gegensatz zu methodisch unzureichenden älteren Studien gehört es inzwischen auch längst zum Standard, die Effekte möglicher soziodemografischer Einflussfaktoren wie Alter, Geschlecht, den sozioökonomischen Status, o. ä. zu überprüfen und die Effekte der Religiosität diesbezüglich zu kontrollieren, weil sich erst dann um valide Resultate ermitteln lassen. Eine solche Kontrolle ist insbesondere deshalb notwendig, weil zahlreiche Befunde illustrieren, dass sowohl Religiosität als auch psychische Gesundheit in Abhängigkeit von soziodemografischen Merkmalen variieren. Beispielsweise ist bekannt, dass Menschen im höheren Lebensalter in vielen Belangen religiöser denken und handeln als jüngere Erwachsene (z. B. Lamprecht, 2006; McFadden, 1995; 1999; Wink & Dillon, 2002), wobei allerdings durchaus Unterschiede in Abhängigkeit von den erfassten religiösen Ausdrucksformen existieren (so ist etwa das Interesse an religiösen Fragen unter Jüngeren mittlerweile wieder stärker verbreitet als unter Personen im mittleren Erwachsenenalter – vgl. für die Situation in Deutschland Ebertz, 2007). Im Hinblick auf die psychische Gesundheit bestehen, auch wenn die Morbidität durch psychische Erkrankungen insgesamt über das Erwachsenenalter hinweg relativ stabil ist, in verschiedenen Altersgruppen charakteristische Unterschiede bezüglich der Verbreitung der einzelnen Krankheitsbilder. Im Jugendalter und im frühen Erwachsenenalter dominieren insbesondere Substanzabhängigkeiten, depressive Störungen und Angststörungen (Wittchen, Nelson & Lachner, 1998), während im frühen bis mittleren Erwachsenenalter insbesondere Schizophrenien sowie uni- und bipolare affektive

Störungen vorfindlich sind. Im Alter werden hingegen v. a. Demenzen und depressive Störungen häufiger, während Angststörungen tendenziell seltener und Schizophrenien kaum noch begegnen (Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend, 2001; Helmchen et al., 1996). Es bestehen also vielfältige Wechselwirkungen zwischen Religiosität, Alter und psychischer Gesundheit. Damit korrespondiert, dass in US-amerikanischen Studien über die Lebensspanne hinweg ein kurvilinearere Zusammenhang zwischen Religiosität und psychischer Gesundheit allgemein (Ingersoll-Dayton, Krause & Morgan, 2002), Stressbelastung (Ross, 1990), klinischen Angststörungen (Koenig, Ford, George, Blazer & Meador, 1993), Todesangst (Pressman, Lyons, Larson & Gartner, 1992) und depressiven Symptomen (Schnittker, 2001) beobachtet werden konnte.

Ebenso existieren auch zwischen Religiosität, psychischer Gesundheit und dem Geschlecht spezifische Beziehungen, die die bisherige Forschung aufgezeigt hat und die es notwendig machen, mögliche Geschlechtseffekte differenziert zu untersuchen und in Studien zu Religiosität und Gesundheit zu kontrollieren. Denn Frauen sind einerseits insgesamt häufiger von psychischen Erkrankungen, v. a. Angststörungen, Depressionen und Essstörungen, betroffen – bei Männern überwiegen hingegen die Suchterkrankungen – (Davis, Matthews & Twamley, 1999; Hartung & Widiger, 1998; Lorber, 1997; zur kritischen Diskussion s. Franke & Kämmerer, 2001), und andererseits weisen Frauen in vielen Studien höhere Ausprägungen der Religiosität auf (z. B. Francis, 1997; Maltby, Talley, Cooper & Leslie, 1995; Miller & Stark, 2002; vgl. für Deutschland Dieckmann & Maiello, 1998), was allerdings auch von den erfassten Dimensionen der Religiosität und der jeweiligen Religionsgemeinschaft abhängig ist (vgl. die kritische Diskussion bei Sullins, 2006 sowie Klein, 2012; 2013). Insofern lassen sich bei Frauen häufig höhere und eindeutige Beziehungen zwischen der persönlichen Religiosität und Maßen für Lebenszufriedenheit, Wohlbefinden und psychischer Gesundheit beobachten (z. B. Clark, Friedman & Martin, 1999; Ferraro & Kelley-Moore, 2000; Kendler et al., 2003; Maselko & Buka, 2008; vgl. für Deutschland z. B. Albani et al., 2002; Glock, 2002; Mehnert, Rieß & Koch, 2003). Eventuell spiegelt sich in diesem Befund die Tendenz, dass Frauen oft bestehende Belastungen als schwieriger zu bewältigen einschätzen und dass sie stärker als Männer soziale Unterstützung suchen (Tamres, Janicki & Helgeson, 2002), was beides mit einer Affinität zu religiösen Bewältigungsformen assoziiert sein könnte.

Neben Untersuchungsdesign und Berücksichtigung von Kontrollvariablen bestimmen auch das Verständnis von Religiosität (Utsch & Klein, 2011) und psychischer Gesundheit (Berth, Klein & Balck, 2011), das einer Untersuchung zugrunde gelegt wird, sowie die Messinstrumente, die zu Erhebung beider Merkmale verwendet werden (Zwingmann, Klein & Höfling, 2011), wie verlässlich und präzise die Resultate ausfallen. Wenn studienübergreifend der Zusammenhang zwischen Maßen für Religiosität und psychischer Gesundheit angegeben wird, wird zumeist eine schwach positive Korrelation berichtet (Bergin, 1983; 1991; Koenig & Larson, 2001). Sie ergibt sich – neben interindividueller Varianz – v. a. durch viele Ergebnisse, die anteilig unklar oder teils sogar widersprüchlich sind (Batson, Schoenrade & Ventis, 1993; Gartner, Larson & Allen, 1991). Ein deutlicherer positiver Zusammenhang lässt sich erkennen, wenn zur Messung der Religiosität Skalen benutzt werden, mit der eine persönlich bedeutsame, intrinsisch motivierte Religiosität erhoben wird, die von zentraler Bedeutung im Leben des Befragten ist und sich in seiner gesamten Lebenspraxis niederschlägt (Donahue, 1985; Hackney & Sanders, 2003; Ventis, 1995). Auch wird der positive Zusammenhang stärker, wenn Positivindikatoren für die psychische Gesundheit, z. B. Selbstaktualisierung, Wohlbefinden, Lebenszufriedenheit oder Sinnerfülltheit, anstelle der Abfrage psychopathologischer Symptome oder des Fehlens psychischer Beeinträchtigung erhoben werden (Chamberlain & Zika, 1992; Ferriss, 2002; Hackney & Sanders, 2003).

Bei manchen Studien ist allerdings inzwischen kritisch zu prüfen, ob deutlichere Zusammenhänge zwischen Religiosität und psychischer Gesundheit nicht aufgrund eines Methodenartefakts zustande gekommen sind: Eine inflationäre Ausdehnung v. a. des Spiritualitätsbegriffs hat in den vergangenen Jahren dazu geführt, dass innerhalb von Messinstrumenten zur Erhebung der Spiritualität oft auch Indikatoren einer positiven psychischen Befindlichkeit wie Ausgeglichenheit, Sinnerfülltheit, Wohlbefinden („spiritual well-being“) oder Vereinigung mit anderen („spiritual connectedness“) als Kennzeichen der so verstandenen Spiritualität enthalten sind. Wenn jedoch schon Spiritualität selbst mit Positivindikatoren für psychische Gesundheit operationalisiert wird, können die ermittelten statistischen Zusammenhänge nicht mehr als Hinweis auf die gesundheitliche Relevanz von Religiosität/Spiritualität interpretiert werden, weil faktisch Bestandteile ein und desselben Konstrukts gemessen wurden (Koenig 2008; Pargament, 1999).

Sehr viel entscheidender als die Feststellung eines übergeordneten Zusammenhangs zwischen der Religiosität und der psychischen Gesundheit sind allerdings ohnehin differenziertere Forschungsergebnisse, die ein Verständnis dafür ermöglichen, welche Formen von Religiosität sich als förderlich und welche sich als hinderlich für welche Bereiche der psychische Gesundheit erweisen (Schowalter & Murken, 2003). Das macht es erforderlich, Religiosität als ein komplexes, facettenreiches Phänomen zu begreifen und dementsprechend multidimensional zu messen (Driessen, Wittmiß, Töpfer & Thomas, 2009; Fetzer Institute and National Institute on Aging Working Group; 1999; Idler et al., 2003; Zwingmann, Klein & Höfling, 2011). Untersuchungen, in denen solche multidimensionale Messungen verschiedener religiöser Dimensionen durchgeführt wurden, zeigen, dass sich je nach erfasstem religiösem Merkmal und je nach untersuchter psychopathologischer Symptomatik differenzielle Effekte ergeben (z. B. Bradshaw, Ellison & Flannelly, 2008; Kendler et al., 2003; Müller, 2008). Beispielsweise berücksichtigten Kendler et al. (2003) in ihrer breit angelegten Studie an 2621 Personen eines US-amerikanischen Zwillingsregisters zum einen neun verschiedene psychiatrische Störungsbilder und Symptombereiche (Depression, verschiedene Angststörungen, Bulimia Nervosa, verschiedene Suchterkrankungen, antisoziale Persönlichkeitsstörung) und zum anderen sieben faktorenanalytisch ermittelte Dimensionen der Religiosität (allgemeine Religiosität, Eingebundenheit in eine religiöse Gemeinschaft, Gottesbild – Anteil nehmend, Gottesbild – richtend sowie religiös motivierte Verzeihensbereitschaft, Dankbarkeit und Absehen von Rachegefühlen. Sie konnten beobachten, dass die Ausprägung der allgemeinen Religiosität v. a. mit einem niedrigeren Erkrankungsrisiko für Substanzabhängigkeiten und für eine antisoziale Persönlichkeitsstörung verbunden war. Das Erkrankungsrisiko für eine Panikstörung war hingegen bei den höher religiösen Respondenten etwas größer. Die Eingebundenheit in eine religiöse Gemeinschaft war mit einem niedrigeren Risiko für alle untersuchten Symptombereiche mit Ausnahme von Panikstörung und Bulimia Nervosa assoziiert, während die Gottesbilder (v. a. das teilnahmsvolle, tendenziell allerdings auch das richtenden) mit niedrigeren Risiken für Sucherkrankungen und antisoziale Persönlichkeitsstörung einhergingen. Die religiös motivierte Bereitschaft zum Verzeihen war lediglich mit einem geringeren Risiko für Nikotinabhängigkeit und Drogenabusus verbunden, wohingegen religiös motivierte Rachelosigkeit mit verringerten Risiken für Depression, Angsterkrankungen und Bulimia Nervosa assoziiert war. Eine religiös motivierte

Dankbarkeit ging schließlich mit einem verringerten Risiko für alle Erkrankungen außer Panikstörung und antisozialer Persönlichkeitsstörung einher.

Bradshaw, Ellison & Flannelly (2008) untersuchten im Rahmen einer breit angelegten Studie in ähnlicher Weise die Bedeutung, die die inhaltliche Färbung des Gottesbilds (liebevoll und annehmend vs. distanziert und ablehnend) für die Ausprägung verschiedener psychopathologischer Symptome (Depressive, Angst-, antisoziale, phobische, zwanghafte, Somatisierungs- und paranoide Symptome) hat. Nach Kontrolle diverser soziodemografischer Variablen erwies sich die Vorstellung eines liebevollen und annehmenden Gottes über alle Symptombereiche hinweg als prädiktiv für niedrigere psychische Belastung, während die Vorstellung eines fernen, abweisenden Gottes durchweg mit höheren Symptomausprägungen verbunden war.

Studien wie die von Kendler et al. (2003) und Bradshaw, Ellison & Flannelly (2008) unterstreichen, dass für eine sachliche Beurteilung der saluto- und pathogenen Bedeutung von Religiosität ausschlaggebend ist, wie differenziert die Effekte verschiedener Dimensionen der Religiosität auf positive und negative Kennzeichen psychischer Gesundheit betrachtet werden. Darum versuchen die folgenden Ausführungen, einen Überblick über die spezifischen Befunde zur Bedeutung von Religiosität für die psychische Gesundheit zu geben, die anhand der Forschungsliteratur als einigermaßen gesichert gelten können.

### **5.3 Übersicht über Befunde zur gesundheitlichen Bedeutung der Religiosität**

Der ganz überwiegende Teil der Untersuchungen zu Religiosität und psychischer Gesundheit, der in eine systematische Betrachtung Eingang finden kann, wurde bisher in den USA durchgeführt. Dadurch ergibt sich die Notwendigkeit, sich die beträchtlichen Unterschiede in der religiös-weltanschaulichen Kultur zwischen den USA und den deutschsprachigen Ländern zu vergegenwärtigen: Beispielsweise glauben rund 95 % der US-Amerikaner an Gott oder ein höheres Wesen, 66 % gehören einer religiösen Gemeinschaft an, 44 % besuchen regelmäßig wenigstens einmal wöchentlich einen Gottesdienst, und 55 % betrachten Religion als „sehr wichtig“ in ihrem Leben (The Gallup Organization, 2005). Der Bevölkerungsanteil derjenigen, die nach soziologischen Analysen als religiös eingeschätzt werden

können, ist in den USA zwar nur geringfügig höher als in den deutschsprachigen Ländern (rund 90 % gegenüber 70 bis 80 %), aber der Anteil der Hochreligiösen ist in den USA ungleich größer (ca. 62 % gegenüber 18 bis 22 % in den deutschsprachigen Ländern; Bertelsmann-Stiftung, 2007; 2009). Die genannten kulturellen Unterschiede gilt es im Hinblick auf die nachfolgend dargestellten Forschungsergebnisse stets mitzubedenken. Deswegen werden, wo die noch vergleichsweise wenigen Befunde aus Deutschland oder Nachbarländern wiedergegeben werden, Übereinstimmungen mit und Unterschiede zu den US-amerikanischen Befunden explizit berichtet.

Untersuchungen zur gesundheitlichen Bedeutung von Religiosität im Hinblick auf spezifische, anhand von ICD-10- (Dilling, Mombour, Schmidt & Schulte-Markwort, 2011) oder DSM-IV-Kriterien (Saß, Wittchen & Zaudig, 2003) klassifizierte Störungsbilder liegen erst seit Mitte der 1990er Jahre vor (erstmalig bei Koenig et al., 1993). Bislang wurden v. a. Studien zur Relevanz von Religiosität im Kontext von Substanzmissbrauch (ICD-10-Klassifikation F10-F19), Störungen aus dem schizophrenen und wahnhaften Spektrum (F20-F25), affektiven (F30-F34), Angst- (F40-F41) und Zwangsstörungen (F42) durchgeführt (vgl. auch die Übersicht bei Miller & Kelley, 2005). Es liegen mittlerweile für einige dieser Störungsbilder umfangreichere Forschungsreviews und z. T. auch Meta-Analysen vor, in denen auf Basis zahlreicher Einzelstudien der Forschungsstand zur Bedeutung der Religiosität gesichtet wurde bzw. die einzelnen Befunde zusammenfassend statistisch ausgewertet wurden. Insbesondere solche Arbeiten ermöglichen einigermaßen verlässliche Aussagen, die breiter empirisch gestützt und abgesichert sind.

### 5.3.1 Substanzkonsum und -missbrauch

Historisch gesehen besteht durchaus ein ambivalenter Zusammenhang zwischen Religion und dem Konsum psychotroper Substanzen. Während manche Rauschmittel ausdrücklich durch religiöse Vorgaben verboten wurden, dienten andere zur gezielten Bewusstseinsweiterung und zum Kontakt mit Geistern oder wurden rituell im Rahmen gemeinschaftlicher religiöser Zeremonien zu sich genommen (Miller, 1998; Schultes & Hofmann, 1979). Bis heute spielen Tabak (Wilbert, 1991) oder bestimmte Halluzinogene (Wiedman, 1990) in indigenen und schamanistischen Religionen eine Rolle, aber auch in der jüdisch-christlichen Tradition ist der Genuss

von Wein bis heute zentraler Bestandteil in den Liturgien (z. B. Pessach-Fest, Abendmahlsfeier) (Miller, 1998). Allerdings wird hier ausdrücklich ein moderater Konsum als angemessen beurteilt, denn Trunkenheit wird in den biblischen Texten zugleich, ebenso wie andere Rauschmittel, scharf verurteilt (Miller, 1995). Andere Religionen wie der Islam oder auch viele evangelische Freikirchen verbieten Alkohol und/oder andere psychotrope Substanzen schließlich kategorisch (Booth & Martin, 1998; Hawks & Bahr, 1992). Dementsprechend finden sich in Studien an muslimischen und freikirchlichen Stichproben, die die Einstellung zu und den Konsum von Alkohol erheben, immer wieder eine klare Ablehnung und eine niedrigere Konsumrate (Akabaliev & Dimitrov, 1997; Hawks & Bahr, 1992; Moore & Weiss, 1995).

Wohl v. a. aufgrund der Vorgaben der drei großen monotheistischen Religionen Judentum, Christentum und Islam zu moderatem Gebrauch oder völliger Enthaltensamkeit findet sich zwischen Religiositätsmaßen und dem Konsum und Missbrauch psychotroper Substanzen häufig ein negativer Zusammenhang (Benson, 1992; Booth & Martin, 1998; Gorsuch, 1995). Dieser Befund ist sehr stabil: In einer Literaturübersicht über 1353 Studien, die zwischen 1941 und 2004 zum Verhältnis von Substanzkonsum und Religiosität durchgeführt wurden, wird der inverse Zusammenhang deutlich belegt (Geppert, Bogenschütz & Miller, 2007). Er findet sich sowohl für Alkohol und Tabak als auch für den Konsum illegaler Drogen (Brown & Gary, 1994; Kendler, Gardner & Prescott, 1997; Kendler et al., 2003) und lässt sich auch international replizieren (Adelekan et al., 1993). Ferner zeigt sich sowohl in Studien an Jugendlichen, bei denen der Einstieg in den Substanzkonsum oder ein exzessiver und schädlicher Gebrauch untersucht werden (Bahr, Maughan, Marcos & Li, 1998; Resnick et al., 1997; Wallace & Forman, 1998; Wills, Yaeger & Sandy, 2003), als auch in Untersuchungen an Erwachsenen (Kendler, et al., 2003), dass religiös Gebundene, regelmäßig Betende und regelmäßige Kirchgänger bzw. intrinsisch Religiöse seltener und in geringeren Mengen psychotrope Substanzen konsumieren (vgl. auch die Übersichten bei Booth & Martin, 1998; Gorsuch, 1995; sowie Harrison, Koenig, Hays, Eme-Akwari & Pargament, 2001). So stehen Jugendliche, die religiös gebunden sind, regelmäßig an Gottesdiensten teilnehmen und/oder Religiosität eine höhere Bedeutung beimessen, dem Tabakkonsum skeptischer gegenüber (Francis & Mullen, 1993), rauchen seltener, trinken weniger (Foshee & Hollinger, 1996; Turner et al., 1994) und nehmen weniger illegale Drogen (Amey, Albrecht & Miller, 1996; Bell, Wechsler & Johnston, 1997; Hardy & Kirby, 1995). Die

meisten entsprechenden Befunde stammen auch hier aus den USA, aber auch bei religiöseren schottischen (Engs & Mullen, 1999), niederländischen (Mullen & Francis, 1995) und französischen (Weill & Le Bourhis, 1994) Jugendlichen konnte ein geringerer Tabak- und Alkoholkonsum festgestellt werden. In Konsequenz des selteneren und geringeren Alkoholkonsums ist auch die Prävalenz für eine Alkoholabhängigkeit bei regelmäßigen Kirchgängern sowie Angehörigen bestimmter Religionsgemeinschaften (v. a. Muslime und Angehörige von Freikirchen sowie konservativen protestantischen Denominationen) niedriger als bei anderen Personen (Koenig, George, Meador, Blazer & Ford, 1994; Midanik & Clark, 1995; Moore, Mead & Pearson, 1990). Ursächlich für den geringeren Substanzkonsum und -missbrauch sind neben den direkten religiösen Verhaltensnormen, die einen maßvollen Konsum oder völlige Abstinenz fordern, vermutlich auch indirekt wirkende religiös geprägte Ideale (familiäre Harmonie, prosoziale Orientierung), die mit einem übermäßigen Konsum unvereinbar sind (Grom, 2004).

Obschon also religiöse Überzeugungen und Aktivitäten insgesamt mit geringeren Prävalenzen für Suchterkrankungen einhergehen, gibt es selbstverständlich auch religiöse und hochreligiöse Suchtkranke. Teils können bestimmte religiöse Vorstellungen sogar mitursächlich für die Entstehung von Suchterkrankungen sein, wenn mittels religiöser Vorgaben und durch die Androhung göttlicher Strafe sozialer Druck ausgeübt wird. Gorsuch (1995) berichtet, dass viele Alkoholiker übereinstimmend von einer rigiden religiösen Erziehung berichten und eine von Angst und Schuld bestimmte Vorstellung von Gott als einem strengen, strafenden Richter aufweisen. Eine zu strikte, v. a. auf Strafe beruhende religiöse Erziehung kann demnach dazu führen, dass die davon Betroffenen gerade nicht abstinent leben, sondern Abhängigkeitserkrankungen entwickeln.

Während religiöse Verhaltensvorgaben überwiegend primär-präventiv wirksam sein dürften, spielen religiöse Anbieter für Suchtberatung (z. B. das „Blaue Kreuz“; vgl. unter [www.blaues-kreuz.de/](http://www.blaues-kreuz.de/)) und religiös-spirituell orientierte Interventionsprogramme eine wichtige Rolle bei der Intervention und Rehabilitation. Das bekannteste Beispiel eines religiös inspirierten Interventionskonzepts dürfte das Zwölf-Schritte-Programm der „Anonymen Alkoholiker“ sein, das in den 1930er Jahren von den Gründern der Anonymen Alkoholiker, William („Bill“) Griffith Wilson und Dr. Robert Holbrook Smith („Dr. Bob“), formuliert und im 1939 erstmalig erschienenen Buch

„Alcoholics Anonymous“ (Alcoholics Anonymous, 1976) publiziert wurde und seitdem eine große Verbreitung gefunden hat (Hopson, 1996; Murken, 1994; 2008). Darin wird eingangs explizit die Notwendigkeit der Hilfe Gottes, „wie wir ihn verstehen“, betont (vgl. unter [www.anonymealkoholiker.de/content/01horiz/01schri.php](http://www.anonymealkoholiker.de/content/01horiz/01schri.php)). Eine Untersuchung deutschsprachiger Anonymer Alkoholiker durch Murken (1994) zeigte allerdings, dass viele Gruppenmitglieder darunter nicht zwingend den christlichen Gott, sondern häufig eher eine unspezifischere höhere Macht verstehen. Das Zwölf-Schritte-Programm gilt als eines der effektivsten Programme, um eine dauerhafte Alkoholabstinenz zu erreichen (Hopson, 1996; Project MATCH Research Group, 1997), wobei die nachhaltigsten Interventionserfolge in Verbindung mit und in Weiterführung einer medizinischen und psychotherapeutischen Behandlung erzielt werden (Bristow-Braitman, 1995; Chappel, 1990). Aufgrund seiner Effektivität sowie seiner guten Adaptierbarkeit auch für andere Formen der Abhängigkeit wurden zahlreiche weitere Zwölf-Schritte-Programme (z. B. für Nikotin-, Kokain-, Marihuana- und Medikamentenabhängige) formuliert, die sich ebenfalls als effizient erwiesen haben (Buxton, Smith & Seymour, 1987). Mitunter wird das Zwölf-Schritte-Programm wegen seiner Ausrichtung an einer göttlichen Unterstützung kritisiert (z. B. Ellis & Schoenfeld, 1990), allerdings kann – gerade bei religiösen Patienten – die Bezugnahme auf eine transzendente Unterstützung eine hilfreiche Ressource darstellen, um Hilfe jenseits der eigenen Hilflosigkeit wahrzunehmen (Chappel, 1990; Pargament, 1997; Miller, 1999). Im Zuge der Entkirchlichung und Privatisierung religiöser Überzeugungen sind in jüngerer Zeit zunehmend Interventionsprogramme entstanden, in denen anstelle explizit christlicher oder theistischer unspezifischere religiös-spirituelle Inhalte in die Suchtbehandlung integriert werden (z. B. Alexander, Robinson & Rainforth, 1994; Gelderloos, Walton, Orme-Johnson & Alexander, 1991; vgl. auch die Literaturübersicht von Cook, 2004). Auch in Österreich wurde in den letzten Jahren ein entsprechendes Konzept entwickelt und angewandt, wobei sich eine Verbesserung des existenziellen Wohlbefindens der Teilnehmer ergab und die Nutzung auch religiöser/spiritueller Bewältigungsstrategien bei ihnen angeregt wurde (Unterrainer, 2006; 2007; 2011).

### 5.3.2 Schizophrenie, schizotype, wahnhaft und schizoaffektive Störungen

Der skeptischen Beurteilung von Religion durch die frühe Psychologie geschuldet wurden außeralltägliche religiöse Erfahrungen häufig pauschal als Wahnvorstellungen abgetan (Henning & Belzen, 2007; Wulff, 1997). Zweifellos können schizophrene und wahnhaft Symptome religiöse Vorstellungen beinhalten (Wilson, 1998), die im Extremfall zu massivem autoaggressivem Verhalten bis hin zur Selbstverstümmelung, z. B. aufgrund von Versündigungsgedanken, führen können (Culliford, 1987; Waugh, 1986). Meist enthalten Wahnvorstellungen nur anteilig und oft diffus religiöse Elemente, in manchen, allerdings eher selteneren Fällen könne diese aber auch für das Störungsbild bestimmend sein.

Letzteres ist beispielsweise der Fall beim sog. „Jerusalem-Syndrom“ (Bar-El, Witztum, Kalian & Brom, 1991; Bar-El et al., 2000). Dabei handelt es sich um ein Krankheitsbild, dass meist als spezifische Form der akuten vorübergehenden psychotischen Störung (ICD-10-Klassifikation F23) verstanden und diagnostiziert wird. Das Phänomen ist aus historischen Reiseberichten und psychiatrischen Abhandlungen mindestens seit dem 19. Jahrhundert (Kalian & Witztum, 1999), vielleicht auch schon seit dem 14. Jahrhundert (Kalian & Witztum, 2002) bekannt und tritt jährlich bei ca. 100, zumeist tief religiösen Besuchern Jerusalems auf, von denen ca. 40 klinisch behandelt werden müssen (Bar-El et al., 2000). Ähnlich Phänomene sind auch aus anderen, viel bereisten Städten (Rom, Florenz, Paris, London) bekannt; charakteristisch für das Jerusalem-Syndrom ist aber, dass hier das religiöse Moment bestimmend ist (Kalian & Witztum, 2000a).

Die genaue Symptomatik des Störungsbildes ist umstritten (Bar-El et al., 2000; Fastovsky, Teitelbaum, Zislin, Katz & Durst, 2000; Kalian & Witztum, 2000a). In den unumstrittensten Fällen ist es gekennzeichnet dadurch, dass der oder die Betroffenen zunächst eine große Ängstlichkeit, Erregtheit und Nervosität verspürt. Häufig schlägt sich diese Erregung dann in einem übersteigerten Bedürfnis nach Reinheit nieder, weswegen sich der Betreffende ausgiebig wäscht, zwanghaft die Nägel schneidet und in weiße Tücher oder Laken hüllt. Dann beginnt er zu schreien, laut zu beten, Biberverse zu zitieren oder Psalmen und geistliche Lieder zu singen und begibt er sich zu einer der heiligen Stätten Jerusalems, um dort eine – häufig konfuse – öffentliche Predigt zu halten. Mitunter identifiziert sich der Betroffene auch mit einer biblischen Gestalt, z. B. Mose, David oder Johannes dem Täufer, und tritt ent-

sprechend auf („biblische“ Gewänder, entsprechende Haar- und Barttracht; öffentliche Predigten oder Gebete etc.). Dabei treten männliche Erkrankte als männliche Gestalten und Frauen als weibliche Personen auf; Christen identifizieren sich eher mit Figuren aus dem Neuen Testament, während Juden alttestamentliche Gestalten verkörpern (Bar-El et al., 2000). Manche Betroffene verspüren auch den Zwang, ihre Botschaft durch einen „spirituellen Hungerstreik“ zu unterstreichen (Kalian, Catinari, Heresco-Levi & Witztum, 2008) oder in Jerusalem eine bestimmte religiöse und/oder politische „Mission“ auszuführen (Bar-El et al., 2000). Bekannt wurde der Fall des Australiers Michael Rohan, der 1969, geleitet vom Empfinden, in einem göttlichen Auftrag zu handeln, versuchte, die Al-Aqsa-Moschee auf dem Tempelberg anzuzünden, und damit Unruhen in Jerusalem auslöste. In den zuletzt geschilderten Fällen besteht aber bereits Uneinigkeit darüber, ob sie phänomenologisch dem historisch bekannten Jerusalem-Syndrom entsprechen (Kalian & Witztum, 2000a; 2000b).

In vielen Fällen weisen die Betroffenen bereits vor dem Auftreten des Jerusalem-Syndroms psychische Auffälligkeiten auf, so dass eine gewisse psychische Destabilität und Vulnerabilität als Voraussetzung anzunehmen ist. Meist lässt sich das Jerusalem-Syndrom durch eine akute psychiatrische und psychotherapeutische Behandlung innerhalb weniger Tage kurieren. Bei längerer Störungsdauer und intensiverer Symptomatik empfehlen Kalian & Witztum (2000b) die Diagnose einer paranoiden Schizophrenie (F20.0) und eine entsprechende längerfristige Behandlung.

In den meisten Fällen religiös gefärbter Wahninhalte und Halluzinationen begegnen die religiösen Elemente allerdings weniger geschlossen und massiv, als dies beim beschriebenen Jerusalem-Syndrom der Fall ist. Der religionskritischen Tendenz der älteren psychiatrischen und psychologischen Forschung geschuldet wurde lange v. a. auf solche verzerrten religiösen Elemente innerhalb der Vorstellungen von Schizophrenen und Wahnpatienten geachtet (Mohr & Huguelet, 2004). Dabei zeigte sich in einer Studie an schizophrenen Patienten, dass es signifikante Unterschiede in der Häufigkeit religiöser Wahnanteile in Abhängigkeit vom kulturellen Kontext zu geben scheint: Während in Japan nur knapp 7% der Patienten entsprechende Vorstellungen aufwiesen, waren es in Deutschland 21%, die sich hier v. a. durch Vorstellungen von Versündigung und religiöser Schuld auszeichneten (Tateyama et

al., 1993). Der religiöse Bezugsrahmen des Christentums scheint sich insofern bei diesem Vergleich in der deutschen Teilstichprobe charakteristisch niedergeschlagen zu haben. Weiterhin wurden auch Merkmale der Herkunftsfamilien und der Sozialisation Schizophrener untersucht, wobei nach Angaben der Betroffenen in der Erziehung häufig die Vorstellung eines strengen und strafenden Gottes vermittelt wurde und die Mütter der Patienten als kalt und abweisend, die Väter als misstrauisch und kontrollierend erlebt wurden (Wilson, Larson & Meier, 1983).

In jüngeren Studien wurde sowohl in den USA (Kroll & Sheehan, 1989; Tepper, Rogers, Coleman & Malony, 2001) als auch in Europa (Kirov, Kemp, Kirov & David, 1998; Pieper, 2004) bei Schizophrenen und anderen psychotischen Patienten allgemein eine höhere Religiosität als in der gesunden Bevölkerung festgestellt. Zunehmend ist hier aber v. a. die Rolle von Religiosität als einer Bewältigungsressource für schizophrene Patienten erkennbar geworden (Fallot, 1998; Huguelet, Binyet-Vogel, Gonzalez, Favre & McQuillan, 1997; Kelly & Gamble, 2005; Sullivan, 1998). Als Schwierigkeit hat sich dabei allerdings gezeigt, dass etablierte Untersuchungsverfahren wenig sensitiv im Hinblick auf die möglichen religiösen Anteile in der Vorstellungswelt Schizophrener sind (Siddle, Haddock, Tarrier & Faragher, 2002). Mit dem Anliegen, sowohl diesem methodischen Problem Rechnung zu tragen als auch differenziert die psychopathologischen ebenso wie die salutogenen Facetten der Religiosität Schizophrener zu berücksichtigen, hat eine Genfer Forschergruppe um Mohr und Huguelet eine breit angelegte Studie durchgeführt (Borras et al., 2007; Huguelet, Mohr, Borras, Gilliéron & Brandt, 2006; Mohr, 2007; Mohr, Brandt, Borras, Gilliéron & Huguelet, 2006; 2011; Mohr, Gilliéron, Borras, Brandt & Huguelet, 2007), die als die am besten dokumentierte Untersuchung zur Religiosität Schizophrener gelten kann.

Die Genfer Arbeitsgruppe entwickelte ein klinisches Interview zur Ermittlung der Religiosität und ihrer Bedeutung für das Krankheitserleben schizophrener Patienten, das aus 20 Fragen besteht und etwa 30 Minuten Zeit beansprucht (Mohr et al., 2006; Mohr et al., 2007; dort auch Interviewleitfaden). Das Interview umfasste die religiöse Biografie der Patienten, religiöse Überzeugungen und Aktivitäten, die Zentralität von Religiosität im Leben der Patienten, die Bedeutung von Religiosität als Bewältigungsstrategie und entsprechenden Konsequenzen, die empfundene (Un-)Vereinbarkeit mit der medikamentösen und psychotherapeutischen Behandlung sowie eine

Einschätzung, wie leicht oder schwer es den Patienten fiel, in der Behandlung über ihre Religiosität zu sprechen. Das Interview wurde bei der Untersuchung von 115 Patienten mit Erkrankungen aus dem Spektrum der schizophrenen und schizoaffektiven Störungen eingesetzt, und die Ergebnisse wurden sowohl quantitativ als auch qualitativ ausgewertet. Dabei stellten Mohr et al. (2007; Huguelet et al., 2006) fest, dass insgesamt nur bei einer Minderheit von Patienten (etwa 15%) die wahnhaften Überzeugungen religiöse Inhalte einschlossen. Diese Zahl ist deutlich geringer als die in einer Studie von Pfeifer (1994; 1999), die in den 1990er Jahren ebenfalls in der Schweiz durchgeführt wurde. Pfeifer beobachtete, dass 53 bis 56% seiner schizophrenen Patienten anteilig dämonische Kräfte für ihr Leiden verantwortlich machten, wobei sich v. a. ein niedriger Bildungsstand, eine ländliche Herkunft und Kirchenzugehörigkeit als prädiktiv für solche dämonischen Attributionen erwiesen. Für die überwiegende Mehrzahl der Patienten von Mohr et al. (2007; Huguelet et al., 2006) waren religiöse Vorstellungen hingegen nicht Teil der Symptomatik, die Religiosität der Patienten jedoch für den Umgang mit der Krankheit von wichtiger (29%) oder eminenter (31%) Bedeutung. Allerdings gaben nur 36 Prozent aller Patienten an, mit den behandelnden Ärzten und Therapeuten über ihre Religiosität gesprochen zu haben. Während die Patienten gegenüber der schweizerischen Allgemeinbevölkerung im Mittel eine höhere Religiosität aufwiesen, zeigten sich die Ärzte hinsichtlich ihrer Überzeugungen, Praktiken und Religionszugehörigkeit als signifikant weniger religiös sowohl im Vergleich zu den Patienten als auch zur Allgemeinbevölkerung (Huguelet et al., 2006). In der Hälfte der untersuchten Fälle ergab sich, dass die behandelnden Ärzte einen unzutreffenden Eindruck von der Religiosität der Patienten hatten – selbst dann, wenn sie gegenüber der Thematik grundsätzlich offen eingestellt waren. Zu einem ähnlichen Ergebnis kam auch eine Untersuchung von O'Connor & Vandenberg (2005) auf der Basis von Arzturteilen zu drei Fallvignetten, weswegen sie, ebenso wie die Genfer Forschergruppe, grundlegend auf die Notwendigkeit einer differenzierteren und sensibleren Wahrnehmung der patientenseitigen Religiosität durch die Ärzte hinweisen.

Hinsichtlich der Bedeutung, die Religiosität für die schizophrenen Patienten hat, fanden Mohr et al. (2006), dass für die Mehrheit der Patienten (71%) ihre Religiosität mit Gefühlen der Hoffnung und Sinnerfüllung verbunden waren, während für 14% der Patienten aufgrund ihrer Krankheitssituation auch eine religiöse Verzweiflung entstanden war. 54% der Patienten gaben an, dass ihre Religiosität ihre Symptome

abmildere, während 10% die gegenteilige Wahrnehmung hatten, dass durch Religiosität ihr Leiden vergrößert werde. Für 28% der Befragten ergab sich durch ihre Religiosität eine soziale Anbindung, während 3% von einer Isolation von ihrer religiösen Gemeinschaft im Gefolge ihrer Erkrankung berichteten. Während Religiosität bei 33% der Patienten mit einem geringeren Risiko für Suizidversuche einherging, stellte sich das Risiko für 10% als erhöht dar. Ausschlaggebend für die jeweiligen Motive war dabei v. a. ein religiöse Verbot der Selbsttötung einerseits oder aber die religiös vermittelte Hoffnung, an einen besseren Ort entfliehen zu können, andererseits (Huguelet et al., 2007). Für die 85% der Patienten, deren Symptome nicht mit religiösen Inhalten verbunden waren, ergab sich, dass Religiosität in keinem Zusammenhang mit der Erkrankungs- und Hospitalisationsdauer, dem von den Ärzten eingeschätzten gegenwärtigen klinischen Befinden oder der Lebensqualität bestand (Mohr et al., 2007). Es zeigten sich jedoch differentielle Resultate in Bezug auf spezifische klinische Variablen: So gaben signifikant mehr Patienten mit schizoaffektiver Störung (82%) eine hohe Bedeutung von Religiosität in ihrem Leben an als Schizophrenie-Patienten (36%). Auch war eine hohe Zentralität mit weniger Negativ-Symptomen (Affektverflachung, Antriebsminderung, Sprachverarmung), jedoch mehr Positiv-Symptomen (Wahnwahrnehmungen und -gedanken, Gedanken-eingebung, Stimmenhören) verbunden. Religiöse Eingebundenheit in eine Gemeinschaft war mit weniger Symptomen generell assoziiert, und Patienten, denen es leichter fiel, über ihre Religiosität zu sprechen, erwiesen sich zugleich auch als weniger sozial auffällig, allerdings allgemein mit mehr Symptomen belastet.

Im Rahmen der qualitativen Auswertung der Daten unterschieden Mohr et al. (2006) zwischen den 71% der Patienten, für die ihre Religiosität einen positive Bewältigungsstrategie i. S. einer Quelle für ein positives Selbstbild und für Sinnfindung darstellte, und den 14%, für die sich ihre Religiosität als negativer Bewältigungsmechanismus erwies, weil sie mit einem negativen Selbstbild, mit Verzweiflung und Unzufriedenheit verbunden war (für die verbleibenden 15% spielte Religiosität weder im Hinblick auf ihre Krankheit noch auf ihr Leben allgemein eine Rolle, so dass sie in der weiteren Auswertung unberücksichtigt blieben). Für die Patienten, die Religiosität als positive Bewältigungsstrategie angaben, waren die Zentralität ihrer Religiosität, gemeinsame religiöse Aktivitäten und Unterstützung durch die religiöse Gemeinschaft mit einer geringeren Symptomausprägung assoziiert. Dagegen waren für diejenigen, für die sich Religiosität als negativer Verarbeitungsmechanismus

darstellte, die Bedeutung von Religiosität sowie allein oder gemeinsam praktizierte religiöse Aktivitäten mit deutlich höheren Symptomen und einer allgemein höheren Belastetheit verbunden.

Fasst man die Ergebnisse der Studien der Forschergruppe um Mohr und Huguelet zusammen, so lässt sich festhalten, dass bei verhältnismäßig wenigen Schizophrenie-Patienten religiöse Inhalte Teil der Symptomatik sind. Dagegen stellt, übereinstimmend mit früheren Studien, für viele Patienten Religiosität einen bedeutsamen Faktor ihres Lebens dar, der überwiegend als hilfreiche Ressource erlebt wird. Dies wird ärztlicherseits häufig übersehen und teils fehlgedeutet. Religiosität scheint insbesondere für Patienten mit schizoaffektiver Störung und für Patienten mit höherer Symptombelastung (v. a. Positivsymptome) von Bedeutung zu sein. Wird Religiosität als eine positive Bewältigungsstrategie angewendet, so geht sie mit geringer Symptombelastung einher, während die Handhabung von Religiosität als negativer Verarbeitungsstrategie mit höherer Belastung und Symptomausprägung verbunden ist.

Bisherige Studien zu Religiosität und Symptomen der schizotypen Störung deuten darauf hin, dass Religiosität eine Affinität zu einem introvertiertem Genussverzicht, wie er teils als Indikator für Schizotypie geltend gemacht wird, aufweist. Einem charakteristisch schizotypen Verhalten steht allerdings die höhere prosoziale Bereitschaft vieler intrinsisch Religiöser entgegen. Außeralltägliche Erfahrungen scheinen mitunter von bestimmten religiösen Stilen (v. a. eine affekt- und erfahrungsbetonte Religiosität innerhalb bestimmter christlicher Sondergemeinschaften) mit abzuhängen; ihre Qualität ist jedoch keinesfalls mit schizotyper Symptomatik gleichzusetzen. Entscheidend ist hier insbesondere, dass es im Falle solcher außeralltäglicher, religiös gedeuteter Erfahrungen i. d. R. nicht zu Konflikten mit dem sozialen Umfeld kommt (White, Joseph & Neil, 1995; Day & Peters, 1999; Hillstrom & Strachan, 2000).

### 5.3.3 Affektive Störungen

Zahlreichen Untersuchungen, insbesondere der Meta-Analyse von Smith, McCullough & Poll (2003) über 147 Studien mit 98.975 untersuchten Personen, zufolge scheint Religiosität insgesamt mit weniger depressiven Symptomen einherzugehen (Braam, 2011). Allerdings fanden Smith und Kollegen auch Hinweise, dass eine

extrinsische Religiosität und bestimmte religiöse Bewältigungsstrategien, z. B. Gott für das eigene Leiden verantwortlich zu machen, dafür anzuklagen und eine eigene Auseinandersetzung zu vermeiden, mit stärkeren depressiven Symptomen assoziiert waren. Als hilfreich erwiesen sich v. a. eine intrinsische Religiosität und konstruktive religiöse Bewältigungsformen (Wahrnehmung menschlicher und göttlicher Hilfe, bewusste eigene Auseinandersetzung), wobei es auch einige Studien gibt, die eine negative Beziehung zwischen intrinsischer Religiosität und depressiven Symptomen finden (Baetz, Griffin, Bowen, Koenig & Marcoux, 2004; King et al., 2007).

Diese Resultate decken sich insgesamt mit denen einer Forschungsübersicht von McCullough & Larson (1999) und sind auch konsistent mit den Befunden europäischer Studien: Auch in den Niederlanden konnte in epidemiologischen Längsschnittstudien ein niedrigeres Risiko für depressive Symptome in Abhängigkeit von intrinsischer Religiosität und der Intensität des Kirchgangs festgestellt werden (Braam et al., 1997; 2004; 2011). In Deutschland fand Dörr (1987; 1992) eine ausgeprägtere depressive Symptomatik bei extrinsisch Religiösen im Vergleich zu gar nicht Religiösen und zu intrinsisch motivierten Hochreligiösen. In einer weiteren Studie (Dörr, 2001; 2004) erwies sich ein kooperativer religiöser Verarbeitungsstil (Wahrnehmung göttlicher Unterstützung für das aktive eigene Tun) als hilfreiche Ressource gegen die Depressivität nach kritischen Lebensereignissen, während ein passives Warten auf göttliche Hilfe wie auch deren gänzliche Ablehnung keine Hilfe boten. Dafür, dass eine intrinsische Religiosität gegen Depression im Alter eine Ressource darstellen kann, sprechen die ersten Befunde einer Studie, die aktuell am Evangelischen Krankenhaus Bielefeld durchgeführt wird (Driessen et al., 2009; Thomas, Wittmiß, Töpfer, Thomas & Driessen, 2010).

Der Meta-Analyse von Smith, McCullough & Poll (2003) wie auch einer umfangreichen längsschnittlichen Studie von Kendler, Gardner & Prescott (1999) zufolge gehen religiöse Überzeugungen und Aktivitäten auch mit einem geringeren Risiko, an einer manifesten Depression (ICD-10-Klassifikation F32) zu erkranken, einher. Eine intrinsische Religiosität scheint die Remission nach einer depressiven Episode erleichtern zu können (Braam et al., 1997; Koenig, George & Peterson, 1998), während bei zunehmendem Schweregrad der depressiven Symptomatik auch die religiösen Empfindungen und Überzeugungen abnehmen (Grom, 2004), so dass die schon beschriebene emotionale Entleerung des Glaubens eintritt (Hole, 1977).

Auch bei bipolaren affektiven Störungen scheint das Störungsbild mitunter durch die Religiosität von Patienten gekennzeichnet sein: Wilson (1998) weist darauf hin, dass bestimmte Symptome der manischen Phase religiöse Elemente enthalten können (religiös gefärbte Wahnvorstellungen, religiöse Verzückung), was Mitchell und Romans (2003) auch empirisch beobachten konnten: In ihrer Studie zeigte sich neben der für viele Patienten bedeutsamen Rolle hilfreicher religiöser Bewältigungsstrategien auch Konfliktpotenzial dort, wo religiös gefärbte Vorstellungen in Konflikt mit dem medizinischen Krankheitsmodell und mit Behandlungsvorgaben standen.

Im Zusammenhang mit geringer Depressivität und einem niedrigeren Risiko für depressive Störungen steht schließlich auch eine geringere Suizidalität von konfessionell Gebundenen und von religiösen Menschen, die sich durch eine regelmäßige Ritualpraxis (Gebete, Kirchengang) auszeichnen (Al-Issa, 1995; Neeleman & Lewis, 1999; Siegrist, 1996). Neben religiösen Lehren, die Suizid ablehnen, macht Stack (1992) dafür auch die höhere Ehezufriedenheit und niedrigere Scheidungsrate, die wesentliche Prädiktoren für Suizidalität sind, unter Religiösen geltend. Entsprechende Meta-Analysen belegen sowohl eine höhere Zufriedenheit in Partnerschaft und Familie (Mahoney, Pargament, Tarakeshwar & Swank, 2001) als auch eine allgemein höhere Lebenszufriedenheit (Hackney & Sanders, 2003) bei höherer Religiosität. Darauf, dass trotz dieses generellen Trends belastende religiöse Gefühle, etwa von Versündigung und Schuld, mitunter auch zu erhöhter Depressivität und Suizidalität führen können, weisen v. a. die Arbeiten Julie J. Exlines (Exline & Rose, 2005; Exline, Yali & Lobel, 1999; Exline, Yali & Sanderson, 2000) hin.

Ein im Kontext des Verhältnisses von Religiosität und Suizidalität spezifisches, mittlerweile jedoch einige Male aufgetretenes Phänomen sind kollektive Suizide innerhalb bestimmter religiöser Sondergemeinschaften, z. B. in der „Heaven’s Gate“-Gruppe, unter Sonnentemplern und den Anhängern des „Branch Davidian“ oder in der „People’s Temple“-Gemeinde in Jonestown/Guayana. Gemeinsam sind all diesen Gruppierungen eine radikale Abkehr von der übrigen Gesellschaft und der strikte Gehorsam gegenüber den jeweiligen charismatischen Führern. Die Suizide und Tötungen innerhalb dieser Gruppierungen erfolgten z. T. motiviert durch bestimmte Endzeiterwartungen oder Jenseitshoffnungen, wurden teils jedoch unmittelbar ausgelöst durch die Eskalation von Konflikten mit der Staatsmacht, deren Zugriff man

sich entziehen wollte (für eine vergleichende Analyse der Motive und Ereignisfolgen vgl. Dein & Littlewood, 2000).

#### 5.3.4 Angstsymptome und Angststörungen

Während eine intrinsisch motivierte Religiosität oft in einem negativen Zusammenhang zu Angstsymptomen und -störungen steht (Bergin, Masters & Richards, 1987; Davis, Kerr & Kurpius, 2003; Koenig et al., 1993; Maltby, Lewis & Day, 1999), zeigt sich für eine extrinsische Religiosität mitunter eine positive Assoziation (Baker & Gorsuch, 1982; Bergin, 1983; Koenig et al., 1993; Maltby, Lewis & Day, 1999). Tapanya, Nicki und Jarusawad, 1997 konnten diesen Befund auch, über die US-amerikanischen Befunde an christlich geprägten Kollektiven hinaus, in einer buddhistischen Stichprobe vorfinden. Spellman, Baskett und Byrne (1971) fanden auch bei Konvertiten tendenziell höhere Angstwerte. Sofern eine Gottesvorstellung Bestandteil der Religiosität ist, spielt zudem die Qualität des Gottesbilds (annehmend v. abweisend) eine Rolle, da die Vorstellung eines liebevollen Gottes mit weniger phobischen und Angstsymptomen assoziiert ist, während ein distanzierteres Gottesbild mit höherer Symptombelastung einhergeht (Bradshaw, Ellison & Flannelly, 2008). Auch bei regelmäßigen Kirchgängern konnte mehrfach ein geringeres Ausmaß an Angst festgestellt werden (Hertsgaard & Light, 1984; Peterson & Roy, 1985; Williams, Larson & Buckler, 1991), was durch das Empfinden verfügbarer sozialer Unterstützung und durch das im Zuge des Gottesdienstbesuchs verspürte Gefühl einer Bestätigung der eigenen Weltansicht begründet sein könnte (Huber, 2011). In einer Studie zu unmittelbaren Effekten des Gottesdienstbesuchs entdeckte Maltby (1998), dass die aktuelle Zustandsangst anglikanischer Christen direkt nach dem Gottesdienstbesuch gegenüber dem Angstniveau vor Beginn des Gottesdienstes deutlich gesunken war.

Neben der erfassten Dimension der Religiosität scheint auch die Art der Angstsymptome oder der Angststörung relevant zu sein (Thorson, 1998): Wie die bereits zitierte Studie von Kendler et al. (2003) zeigt, korrespondiert ein allgemeines Maß für Religiosität zwar mit einem leicht erhöhten Risiko für eine Panikstörung; die soziale Eingebundenheit in eine religiöse Gemeinschaft sowie eine religiöse Distanzierung von Rachegefühlen und Dankesbereitschaft sind hingegen mit vermindertem Risiko, an einer generalisierten Angststörung oder einer Phobie zu erkranken, verbunden.

Nicht-pathologische Formen von Angst sind bislang nur relativ sparsam erforscht (Shreve-Neiger & Edelstein, 2004); allerdings liegen zu den spezifischen Formen der Angst, die sich auf existenzielle Verunsicherungen sowie auf Tod und Sterben beziehen, vielfältige Befunde vor (Hood, Hill & Spilka, 2009). Bereits Sturgeon und Hamley (1979) fanden niedrigere Ausprägungen existenzieller Angst bei intrinsisch religiös motivierten Christen. Diesem Befund korrespondieren die Resultate einer jüngeren Studie von Harris, Schoneman und Carrera (2002), die anzeigen, dass Menschen, die sich bezüglich ihrer religiösen und weltanschaulichen Ansichten unsicher sind oder diese in Frage stellen, häufiger existenzielle Ängste aufweisen. Unlängst konnte ferner auch in einer Untersuchung deutscher Medizinstudierender ein Zusammenhang zwischen einer existenziellen Fragehaltung und vermehrten Angstsymptomen beobachtet werden (Klein, 2010).

In Bezug auf Ängste in Verbindung mit Tod und Sterben existieren sowohl Untersuchungen, in denen bei ausgeprägterer und intrinsisch motivierter Religiosität ein geringeres Ausmaß an Todesangst ermittelt werden konnte (Cicirelli, 2002; McClain, Rosenfeld & Breitbart, 2003; sowie bei deutschen Befragten Fischer, Greitemeyer, Kastenmüller, Jonas & Frey, 2006; Jonas & Fischer, 2006), als auch gegenläufige Resultate (Koenig, 1988; Neimeyer, Wittkowski & Moser, 2004; Shadinger, Hininger & Lester, 1999; vgl. insgesamt auch die gute Übersicht zur älteren Forschung bei Ochsmann, 1993). Teils könnte sich die uneinheitliche Befundlage dadurch erklären lassen, dass zwischen Ängsten in Bezug auf Tod und Sterben und Religiosität insgesamt ein kurvilinearere Zusammenhang bestehen könnte. Diese These hatte Leming bereits 1979 mit den Argumenten formuliert, dass sich für nichtreligiöse Menschen in Bezug auf eine postmortale Existenz (an die sie nicht glauben) gar nicht erst Ängste ergeben können, während für tief gläubige Hochreligiöse der Sterbeprozess v. a. als Durchgangsstadium in ein besseres Leben danach erscheinen kann. Für weniger Religiöse oder Unentschlossene besteht jedoch sowohl eine Unsicherheit in Bezug auf das, was sie im Jenseits erwarten könnten, als auch die Angst vor dem Sterbeprozess selbst. Anhand seiner eigenen Ergebnisse konnte Leming (1979) den erwarteten kurvilinearen Zusammenhang auch bestätigen. Jüngere Studien ergaben weiterhin, dass bestimmte religiöse Überzeugungen, v. a. religiöse Jenseitsvorstellungen bezüglich eines erlösten Lebens nach dem Tod, vorwiegend mit niedrigerer Todesangst einhergehen (Flannelly, Koenig, Ellison, Galek & Krause, 2006; Fortner & Neimeyer, 1999; Rasmussen & Johnson, 1994;

Thorson & Powell, 1990), wohingegen Vorstellungen von Hölle und jenseitigem göttlichem Strafgericht mit vermehrter Angst und Todesangst assoziiert sind (Exline, 2003; Swanson & Byrd, 1998). Letzteres trifft insbesondere dann zu, wenn bereits die gegenwärtige Gottesbeziehung von Gefühlen der Scham und Schuld geprägt ist, wie Müller (2008) in ihrer Studie zu Religiosität und Todesangst bei deutschen Brustkrebspatientinnen feststellen konnte. Bei hochreligiösen Teilnehmerinnen ihrer Studie, die Gott gegenüber positive Gefühle empfanden, fand sie hingegen geringere Ängste in Bezug auf den Prozess des Sterbens, auf die eigene Auslöschung und auf ein jenseitiges Gericht.

### 5.3.5 Zwangsstörungen

Die pauschale Einschätzung Freuds (1907; 1913), Religiosität sei eine „kollektive Zwangsneurose“, lässt sich vor dem Hintergrund heutiger empirischer Befunde nicht mehr halten, denn dass religiöse Menschen generell anfälliger für Zwangserkrankungen sind, lässt sich keinesfalls bemerken (Raphael, Rani, Bale & Drummond, 1996). Psychiatrische Patienten, die an Zwangsstörungen leiden, berichten zwar im Vergleich zu von anderen psychischen Leiden Betroffenen etwas häufiger Konflikte aus dem religiösen Bereich (Higgins, Pollard & Merkel, 1992; Steketee, Quay & White, 1991), was Grom (2004) zufolge allerdings darin begründet ist, dass durch feste Verhaltensvorgaben und Rituale, wie sie in allen großen religiösen Traditionen vorliegen, eine gewisse Affinität zu Zwangssymptomen besteht. Freud (1907) hatte genau aus dieser Beobachtung seine These abgeleitet, dadurch allerdings Religiosität generell als pathologisch abgeurteilt. Religiöse Verhaltensregeln wie etwa Reinheitsgebote oder rituelle Handlungen wie Gebete können aber auch nach den Befunden der jüngeren Forschung in zwanghafter Form ausgebildet werden können – ebenso, wie Hygienevorstellungen oder reinliche Handlungen bei Zwangspatienten in Form von Zwangsvorstellungen bzw. -ritualen pathologisch ausufern können. Zwangssymptome können sich also gewissermaßen in Form einer religiösen „Übergewissenhaftigkeit“ manifestieren.

Eine Reihe von Studien bestätigt diese Einschätzung auch dadurch, dass religiöse Zwangsphänomene tendenziell vermehrt in solchen religiösen Kontexten aufzutreten scheinen, in denen ein besonderes Augenmerk auf die Einhaltung der Vorgaben und den korrekten Vollzug der rituellen Zeremonien gerichtet wird: So weisen z. B. einer

Untersuchung von Maltby (1999) zufolge sehr regelmäßige Kirchgänger im Vergleich zu denjenigen, die nur gelegentlich oder nie einen Gottesdienst besuchen, höhere Ausprägungen von Zwangssymptomen auf (wobei die Symptomatik allerdings kein klinisch relevantes Ausmaß erreichte). Auch die Resultate der Studien von Steketee, Quay und White (1991) sowie Greenberg und Witztum (1994) sprechen dafür, dass sich die Zwangssymptome hochreligiöser Patienten tendenziell öfter in ihren religiösen Vorstellungen und Handlungen niederschlagen, wobei, wie gesagt, der religiös-kulturelle Kontext von Bedeutung zu sein scheint, da unter orthodoxen Juden (Abramowitz, Huppert, Cohen, Tolin & Cahill, 2002; Greenberg & Witztum, 1994; 2001a; Vishne, Misgav & Bunzel, 2008) und saudischen Muslimen (Mahgoub & Abdel-Hafeiz, 1991) im Vergleich zu den USA und europäischen Ländern in einem größeren Umfang religiöse Zwangsgedanken und -handlungen beobachtet werden konnten. Auch in einer Studie von Okasha, Saad, Khalil, El-Dawla und Yehia (1994) konzentrierten sich die Zwangsgedanken von Israelis und Ägyptern eher auf religiöse Themen, während die Zwangsvorstellungen von Briten und Indern stärker auf die Themen Ordnung und Aggression bezogen waren.

Fitz (1990) sowie Greenberg und Witztum (2001a; 2001b) vermuten, dass für die Ausbildung religiöser Formen von Zwangserkrankungen v. a. ein strenges Gottesbild, Rigorismus in Bezug auf das Befolgen religiöser Gebote und Rituale sowie als sündig empfundene Gedanken, insbesondere im Blick auf die eigene Sexualität, ursächlich sein können. Um eine gänzlich unpathologische regelmäßige religiöse Ritualpraxis von religiösen Zwangshandlungen unterscheiden zu können, verweisen Greenberg und Shefler (2002) auf die sehr viel höhere Stressbelastung durch zwanghaft ausgeführte religiöse Praktiken sowie auf deren Veränderungsresistenz. Im Interesse einer effizienten Behandlung von hochreligiösen Zwangspatienten mit religiösen Anteilen in der Symptomatik empfehlen Hermesh, Masser-Kavitzky und Gross-Isseroff (2003) sowie Huppert, Siev und Kushner (2008), die (nicht-pathologischen) religiösen Wertvorstellungen der Patienten explizit und ggf. unter Einbezug religiöser Spezialisten mit ins Behandlungskonzept einzubeziehen.

### 5.3.6 Zusammenfassung der Forschungsbefunde

Zusammenfassend bestätigen die referierten Befunde also das bereits eingangs beschriebene Bild: Insgesamt lassen sich eher hilfreiche Facetten der Religiosität

erkennen; insbesondere, wenn die religiösen Überzeugungen ein wichtiger Teil der eigenen Persönlichkeit, des Selbstbilds und der eigenen Lebenspraxis sind und insofern auch mit einer Partizipation an einer religiösen Gemeinschaft und sozialer Integration verbunden sind. Wiederholt hat sich auch die inhaltliche Färbung der Religiosität, hier v. a. des Gottesbilds – bestätigend und wertschätzend oder rigoros, kontrollierend und ängstigend – als ausschlaggebend dafür erwiesen, ob sich die Religiosität eher saluto- oder eher pathogen niederschlägt. Bei mehreren der diskutierten Krankheitsbilder hat sich hier gezeigt, dass die religiöse Sozialisation die Symptomatik des jeweiligen Patienten mitbestimmen kann und dass auch die Symptome selbst zuweilen (z. B. bei den wahnhaften und Zwangsstörungen) eine religiöse Färbung annehmen können (Miller & Kelley, 2005; Pfeifer & Waelty, 1999). Um solche saluto- und pathogene Effekte der Religiosität und die zugrunde liegenden psychologischen Mechanismen besser nachvollziehen zu können, sollen im Folgenden die wichtigsten in der Forschungsliteratur diskutierten Erklärungsansätze vorgestellt und in ein allgemeines Wirkmodell integriert werden.

#### **5.4 Theoretische Erklärungsansätze zum Verständnis salutogener und pathogener Effekte von Religiosität**

In mehreren Übersichtsarbeiten haben zunächst Murken (1997; 1998; Schowalter & Murken, 2003) und darauf aufbauend Dörr (2001) sowie Klein & Albani (2007; 2011b; Klein et al., 2008) entsprechende theoretische Erklärungsansätze zur Bedeutung von Religiosität für die psychische Gesundheit systematisiert und unterscheiden dabei sechs Theorien, die einander nicht ausschließen, sondern eine jeweils andere Perspektive akzentuieren. Im Einzelnen handelt es sich um die folgenden Theorien:

1. Theorie der sozialen Unterstützung/der Kohäsion
2. Theorie der positiven Gefühle/des Selbstwerts
3. Theorie der kognitiven Orientierung/der Kohärenz
4. Theorie der alternativen Werte
5. Theorie der Verhaltensregulierung
6. Theorie des religiösen Coping

Spezifische Mechanismen, wie sich Religiosität auf die psychische Gesundheit auswirken kann, sollen nun im Folgenden anhand der sechs genannten Erklärungsansätze diskutiert werden. Dabei sollen sowohl die hilfreichen, als auch die belastenden Potenziale von Religiosität angesprochen werden.

#### 5.4.1 Theorie der sozialen Unterstützung/der Kohäsion

Soziale Netzwerke können sowohl emotionale (Trost, Anteilnahme) als auch materielle Unterstützung bieten und schaffen die Möglichkeit zu Integration und sozialer Eingebundenheit. Insofern stellen sie eine grundsätzliche Ressource menschlichen Wohlbefindens dar (Röhrle, 1994). Religiöse Gruppen können als solche Netzwerke fungieren, und viele Befunde zeigen, dass die Eingebundenheit in religiöse Gemeinden und gemeinschaftliche religiöse Aktivitäten mit besseren Gesundheitswerten in Zusammenhang stehen (z. B. Idler & Kasl, 1997; Nooney & Woodrum, 2002); oft auch über die Effekte allgemeiner sozialer Unterstützung hinaus (z. B. Maselko, Kubzansky, Kawachi, Seeman & Berkman, 2007; VandeCreek, Pargament, Belavich, Cowell & Friedel, 1999). Das ist zum einen dadurch zu erklären, dass religiöse Gemeinschaften unmittelbar eine Quelle von Hilfe und Trost sein können (Cohen & Koenig, 2003; Seybold & Hill, 2001). Ganz grundlegend kann zudem das Gefühl von Zugehörigkeit und Akzeptanz der eigenen Überzeugungen durch ähnlich Denkende das Selbstwertgefühl und Wohlbefinden stärken (Carone & Barone, 2001; Mehnert, Rieß & Koch, 2003). Die zahlreichen Befunde, denen zufolge regelmäßiger Gottesdienstbesuch mit einer besseren psychischen Verfassung einhergeht (vgl. z. B. Chatters et al., 2008; Norton et al., 2008; sowie die oben zu Depressivität und Angst berichteten Befunde), sprechen schließlich dafür, dass gemeinschaftliche Rituale, in denen die eigenen Überzeugungen sozial bestätigt und Transzendenz-erfahrungen erleichtert werden, salutogene Potenziale entfalten können (Potts, 2004; Siegel, Andermann & Schrimshaw, 2001).

Gefahren für die psychische Befindlichkeit bestehen durch die Eingebundenheit in religiöse Gemeinschaften dann, wenn aus sozialer Unterstützung sozialer Druck wird (Braam, 2011) und die Mitgliedschaft in einer religiösen Gruppierung zu gesellschaftlicher Isolation führt. Ablehnung durch Nicht- oder Andersgläubige kann Konflikte hervorrufen (Murken & Namini, 2004a) und ggf. weiter in Isolation und Gruppenhörigkeit treiben (Dörr, 2001).

#### 5.4.2 Theorie der positiven Gefühle/des Selbstwerts

Die meisten religiösen Traditionen kennen die Vorstellung von einem oder mehreren Göttern, und die meisten Gläubigen haben recht konkrete Vorstellungen darüber, wie (der jeweilige) Gott ist, und konkrete Empfindungen im Hinblick auf die Beziehung zu ihm. Aus einer solchen religiösen Perspektive kann der Gott, an den geglaubt wird, wie eine zusätzliche Person, von der Hilfestellungen wahrgenommen werden, innerhalb des sozialen Netzes des Gläubigen erscheinen (Pargament et al., 1990). Ob Gott dabei tatsächlich existiert und ins Leben des betreffenden Menschen eingreift, ist dabei unerheblich (und mit den Methoden der empirischen Gesundheitsforschung auch nicht zu klären), da bereits die Vorstellung von Gott Einfluss auf das Erleben und Verhalten eines Gläubigen nimmt (vgl. die zahlreichen o. g. Befunde zur Relevanz des Gottesbilds). Insofern beschränkt sich der im Folgenden skizzierte theoretische Rahmen gemäß dem religionspsychologischen Prinzip des „Ausschluss der Transzendenz“ (Flournoy, 1903) bzw. der „Einklammerung des Geltungsanspruchs“ (Nestler, 2003; vgl. Klein, 2008) auf die menschliche Seite der Gottesbeziehung in Form der Vorstellung, die sich jemand vom Wesen und Wirken Gottes macht.

Im günstigen Fall kann eine solche Gottesbeziehung das Gefühl eines unbedingten Angenommenseins, Vertrauens und der fürsorglichen Liebe (Carone & Barone, 2001; Grom, 1994) vermitteln. In den letzten Jahren ist die Gottesbeziehung im Anschluss an die Bindungstheorie zunehmend als spezifische Bindungsform ins Blickfeld der Forschung gerückt (Kirkpatrick, 1992; 2005; 2006; Richard, 2004). Dabei kann die Gottesbeziehung sowohl an sichere Bindungserfahrungen der frühen Kindheit anschließen (Granqvist & Hagekull, 1999; Kirkpatrick, 1998; Kirkpatrick & Shaver, 1992), als auch ambivalente kindliche Bindungserfahrungen im Erwachsenenalter ausgleichen (Granqvist, 2005; Kirkpatrick, 1997; 1998). Sofern eine sichere Bindung zu Gott gegeben und das Gottesbild positiv gefärbt ist, kann sie dem Gläubigen ein positives Selbstwertgefühl vermitteln (Grom, 2007; Maton, 1989), zu weniger Einsamkeitsgefühlen verhelfen (Kirkpatrick, Shillito & Kellas, 1999), religiöses und nichtreligiöses Coping erleichtern (Belavich & Pargament, 2002; Maynard, Gorsuch & Bjorck, 2001) und emotionale Instabilität sowie Gefühle der Angst und Depressivität reduzieren (Rowatt & Kirkpatrick, 2002; Schaefer & Gorsuch, 1991; vgl.

auch die berichteten Ergebnisse von Bradshaw, Ellison & Flannelly, 2008, sowie die weiteren o. g. Befunde).

Im Falle missglückter Gottesbeziehungen und eines Gottesbilds, in dem dieser vornehmlich als strenger Richter und ständiger Überwacher wahrgenommen wird, können hingegen beeinträchtigende religiöse Ängste (vor Versuchungen, Sünde, göttlichem Gericht) und negative Gefühle Gott gegenüber beherrschend sein (Murken, 1998). Beredte Zeugnisse der Konsequenzen einer entsprechend rigid-religiösen Erziehung sind die Bücher des Psychoanalytikers Tilmann Moser, in denen er sich mit der eigenen religiösen Sozialisation auseinandersetzt (Moser, 1976; 2003).

Positive wie negative religiös vermittelte Gefühle beschränken sich keineswegs allein auf Gottesbeziehung und Gottesbild. Im weiteren Sinne lassen sich vielfältige außeralltägliche Empfindungen als Erfahrung von etwas „Heiligem“ verstehen (Otto, 1917/1997) und können aufgrund ihrer emotionalen Stärke von Bedeutung für Gesundheit und Wohlbefinden sein (Emmons, 2005; Kohls, 2004). Schnell (2006) zufolge sind Transzendenzerfahrungen eher dann bestärkend, wenn sie als positiv empfunden werden (vgl. Kohls, Friedl & Walach, 2001), mit einem allgemein höheren Sinnerleben verbunden sind, in einen kulturell akzeptierten (religiösen) Deutungshorizont eingeordnet werden können (vgl. Byrd, Lear & Schwenka, 2000; Wolfradt & Guerra, 1997) und wenn keine psychopathologischen Symptome vorliegen (vgl. Kohls, 2004; Kohls, Friedl & Walach, 2001). Im Fall bereits bestehender psychischer Erkrankung werden entsprechende Erfahrungen hingegen zumeist zusätzlich als negativ erlebt.

#### 5.4.3 Theorie der kognitiven Orientierung/der Kohärenz

Religiöse Gemeinschaften tradieren umfassende Erklärungsmodelle dafür, warum die Welt so ist, wie sie ist. In einer Welt, die aufgrund ihrer Komplexität und ihres steten Wandels oft undurchschaubar erscheint (Luhmann, 1977; 2000; Pollack, 1995) und deshalb, gerade in verunsichernden Situationen durch Krankheit, Todesfälle oder Naturkatastrophen, mitunter auch als bedrohlich empfunden wird (Becker, 1973; Greenberg, Simon, Pyszczynski & Solomon, 1991), können religiöse Erklärungen Halt und Orientierung bieten (Carone & Barone, 2001). Dadurch können sie dazu verhelfen, einen Sinn in der Welt und in den Geschehnissen des eigenen Lebens zu finden (Meadow & Kahoe, 1984; Schnell, 2011). Religiöse Wirklichkeits-

deutungen lassen sich als spezifische Attributionen (z. B. auf den Willen Gottes oder auf die Weltordnung des ewigen Kreislaufs von Sterben und Wiedergeburt) verstehen (Hood, Hill & Spilka, 2009; Spilka, Shaver & Kirkpatrick, 1985) und können über die Attribution ein Gefühl einer sekundären Kontrolle vermitteln (Klein & Lehr, 2011), den Selbstwert stärken, Hoffnung vermitteln (Yahne & Miller, 1999) und Lebenssinn und -bedeutung generieren (Mehnert, 2006; Park, 2005a; 2005b). Dadurch ermöglichen sie ein im Sinne der Salutogenese wesentliches Gefühl der Kohärenz (Antonovsky, 1979; 1987; 1993; Idler, 1987). Das ist insbesondere in Situationen persönlicher Belastung durch kritische Lebensereignisse von Bedeutung (George, Larson, Koenig & McCullough, 2000; Peterson & Roy, 1985). Die Hoffnung auf ein sorgenfreies, besseres Leben nach dem Tod, wiewohl von Marx (1844) als Vertröstung und „Opium fürs Volk“ (S. 378) kritisiert, kann psychologisch dabei helfen, entsprechende Belastungssituationen besser annehmen und bewältigen zu können (Flannelly et al., 2006). In Zeiten von Leid und Verlust können religiöse Traditionen zudem über den umfangreichen Erfahrungsschatz an Leid- wie auch Bewältigungserfahrungen, den sie in ihren Erzählungen und Handlungsvorgaben transportieren, externe kognitive Schemata anbieten, die vom Gläubigen adaptiert werden können (Foley, 1988; Käppeli, 1998, 2000; Koenig, 1995; McIntosh, 1995). Z. B. kann der Verlust eines Kindes als Resultat eines göttlichen Plans, der den Betroffenen zwar unverständlich, aber hinnehmbar erscheint, gedeutet werden, was in einer schweizerischen Studie mit geringerer Depressivität (Znoj, Morgenthaler & Zwingmann, 2004) und in einer US-amerikanischen zudem mit einem posttraumatischen Wachstum (McIntosh, Silver & Wortman, 1993) der betroffenen Eltern verbunden war.

Die Gefahr religiöser Wirklichkeitsdeutungen liegt darin, dass sie sich zu rigiden, perfektionistischen Überzeugungen verdichten können, in denen Vorgegebenes unhinterfragt übernommen wird und keine Alternativen zugelassen werden (Dörr, 2001; Schowalter & Murken, 2003). Wo religiöse Hoffnungen ausschließlich zur Verdrängung bestehender Belastungen dienen, ist die Marxsche Kritik der Vertröstung tatsächlich zutreffend. Religiöse Vorstellungen, in denen die bedrohlichen Aspekte (strenges, überwachendes Gottesbild, Leid als göttliche Strafe) überwiegen, dienen zwar auch zur Erklärung der eigenen Situation, verschärfen aber bereits bestehende Belastungen zusätzlich (Exline, Yali & Sanderson, 2000).

#### 5.4.4 Theorie der alternativen Werte

Vielen religiöse Traditionen ist von ihren Wurzeln her eine gesellschaftskritische Tendenz zu Eigen, die alternative Wertvorstellungen – z. B. Demut, soziales Engagement oder Verzicht anstelle von Macht, Selbstverwirklichung oder Genuss – vermittelt und von den Anhängern einfordert. Wiewohl dadurch auch Konfliktpotenzial gegenüber der Gesellschaft außerhalb der jeweiligen Religionsgemeinschaft bestehen kann, können solche alternativen Werte psychisch auch entlastend wirksam sein, insofern sie von Erfolgs- und Konformitätsdruck befreien (Schowalter & Murken, 2003) und bei gesundheitlichen Beeinträchtigungen durch die Betonung der Würde der Leidenden und Schwachen die Bewältigung erleichtern können (Dörr, 2001). Vor dem Hintergrund entsprechender Wertvorstellungen muss eigenes Leid dann nicht als himmelschreiendes Unrecht empfunden werden, was z. B. erklären kann, dass schwer- und todkranke religiöse Patienten teils über ein adaptiveres Bewältigungsverhalten als nicht religiöse Patienten verfügen (Cartwright, 1991; Cotton, Levine, Fitzpatrick, Dold & Targ, 1999; Kaldjian, Jekel & Friedland, 1998; Mehnert, Rieß & Koch, 2003).

In den vergangenen Jahren ist in der Psychologie zunehmend erkannt worden, dass Wertvorstellungen, die auf ein harmonisches Miteinander und eine Zurücknahme selbstbezogener Wünsche abzielen, so z. B. die Bereitschaft zum Verzeihen (Brown, 2003; McCullough, Root, Tabak & Witvliet, 2009; Worthington & Scherer, 2004) oder zur Dankbarkeit (McCullough, Emmons & Tsang, 2002; Watkins, 2004; Wood, Maltby, Gillett, Linley & Joseph, 2008), mit mehr Ausgeglichenheit, Zufriedenheit und Wohlbefinden, besserer Stressbewältigung und weniger Depressivität verbunden sind. Die meiste Aufmerksamkeit hat dabei das Verzeihen („Forgiveness“) erfahren (vgl. die Sammelbände von McCullough, Pargament & Thoresen, 2000; sowie Worthington, 1998), für das mittlerweile auch ein deutschsprachiges Messinstrument existiert (Allemand, Sassin-Meng, Huber & Schmitt, 2008). Auch solche das zwischenmenschliche Verhalten regelnden Werte werden von vielen Religionen propagiert (Greer, Berman, Varan, Bobrycki & Watson, 2005; McCullough & Worthington, 1999), wiewohl sie natürlich keineswegs zwingend religiös motiviert sein müssen und auch zwischen den Anhängern verschiedener Religionsgemeinschaften Unterschiede zu bestehen scheinen (Cohen, Malka, Rozin & Cherfas, 2006). Zusammenhänge von Verzeihen und Dankbarkeit mit Religiosität sind dement-

sprechend zumeist nur moderat positiv (vgl. die Übersicht der Befunde bei Bono & McCullough, 2004; McCullough, Bono & Root, 2005), aber wie die eingangs zitierte Studie von Kendler et al. (2003) zeigt, können Verzeihensbereitschaft, Dankbarkeit und Lösung von Rachegefühlen auch, wenn sie in der Untersuchung explizit religiös gefasst werden, mit einem signifikant geringeren Risiko für mehrere psychische Erkrankungen einhergehen (vgl. 5.2; s. auch die Befunde von Tsang, McCullough & Hoyt, 2005).

Als problematisch können sich religiös vermittelte alternative Wertvorstellungen dann erweisen, wenn sie in übersteigerter Weise idealisiert und absolut gesetzt werden. Dies kann prinzipiell in zwei Richtungen geschehen; zum einen externalisierend, in Form religiöser Fundamentalismen, indem beansprucht wird, dass auch alle übrigen Menschen sich denselben religiösen Werten verpflichtet fühlen. Zwar sind Menschen mit fundamentalistischer Religiosität der Meta-Analyse von Saroglou (2002) zufolge insgesamt etwas weniger neurotisch als andere Menschen, v. a. im Vergleich zu extrinsisch Religiösen, was vermutlich an der Sicherheit vermittelnden Geschlossenheit ihres Weltbilds liegt. Ihre in derselben Meta-Analyse festgestellte geringere Offenheit birgt aber zweifellos auch in gesundheitspsychologischer Hinsicht Konfliktpotenzial im Umgang mit Andersdenkenden.

Zum anderen können religiöse Wertvorstellungen internalisierend übersteigert werden, was dann mit der Gefahr, ein „Helfer-Syndrom“ (Schmidbauer, 1977) zu entwickeln und an Burnout und Depression zu erkranken, verbunden ist. Diese Gefahr manifestiert sich insbesondere auch innerhalb der helfenden geistlichen Berufe unter Pfarrern, Seelsorgern oder Diakonissen (Evers & Tomic, 2003; Hall, 1997; Hart, 1984), und es liegen bereits einige Studien aus dem deutschen Sprachraum vor, die eine hohe psychische Belastung bei Teilen der entsprechenden Berufsgruppen illustrieren (Heyl, 2003; Jacobs, 2000; Voltmer, Büssing, Thomas & Spahn, 2010).

#### 5.4.5 Theorie der Verhaltensregulierung

Religiöse Traditionen formulieren konkrete Handlungsvorgaben, z. B. zu Körperpflege, körperlicher Aktivität, Ruhezeiten, Sexualverhalten, Ernährung und Substanzkonsum bzw. Abstinenz, die sich unmittelbar auf die psychische Gesundheit auswirken können (Payne, Bergin, Bielema & Jenkins, 1991). Insofern lassen sich z.

B. die geringeren Alkoholismus- und Drogenkonsum-Prävalenzen (vgl. Geppert, Bogenschütz & Miller, 2007, sowie die übrigen o. g. Studien) sowie die niedrigeren Suizidraten (Neeleman & Lewis, 1999; Siegrist, 1996; vgl. 5.3.3) als Folgen spezifischer, durch religiöse Wertsysteme geregelter Verhaltensweisen erklären. Mittelbar spielen in diesem Zusammenhang Verhaltensformen wie ein durch religiöse Vorgaben nahegelegtes niedrigeres Sensation Seeking (Forthun, Bell, Peek & Sun, 1999) oder auch Formen des Umgangs miteinander in der Familie (Simons, Simons & Conger, 2004) eine Rolle, die auch die niedrigeren Scheidungsraten und die höhere Ehezufriedenheit stärker religiöser Menschen zu verstehen helfen (Mahoney et al., 2001, Stack, 1992; vgl. 5.3.3).

Eine übermäßig strikte Orientierung an religiösen Verhaltensvorgaben scheint allerdings, wie eine Studie zur Rigidität oder Flexibilität der religiösen Überzeugungen von Patienten in stationär-psychiatrischer Behandlung und einer gesunden Kontrollgruppe nahelegt (Stifoss-Hanssen, 1994), in der Gefahr zu stehen, mit neurotischem Denken und Verhalten einherzugehen. Diesen Eindruck bestärken auch die oben berichteten Befunde zur teils höheren Zwanghaftigkeit bzw. zu den religiösen Inhalten in den Zwangsgedanken Hochreligiöser (vgl. Greenberg und Witztum, 1994; Maltby, 1999; Steketee, Quay und White; 1991, sowie die übrigen o. g. Studien).

#### 5.4.6 Theorie des religiösen Coping

Religiöses Bewältigungsverhalten („Coping“) lässt sich im Sinne des „transaktionalen Stress-Coping-Modells“ (Folkman, 1997; Folkman & Greer, 2000) verstehen als Form eines „meaning-based coping“ (Zwingmann, 2004): Religiöse Bewertungen der eigenen Belastungssituation, z. B. das Vertrauen auf einen als liebevoll und hilfreich vorgestellten Gott, der den Gläubigen nicht allein lässt, können dabei das Gefühl, Belastungen wie kritischen Lebensereignissen hoffnungslos ausgeliefert zu sein, verringern und Geborgenheit und Sicherheit vermitteln (Dörr, 2001; Schowalter & Murken, 2003). Über Gebete und andere Praktiken besteht für den betroffenen Menschen die Möglichkeit, von sich aus Gottes helfendes Handeln zu erbitten.

Pargament et al. (1988) haben im Hinblick auf solche „Interaktionen“ zwischen Mensch und Gott drei verschiedene Coping-Stile unterschieden: einen „delegierenden Stil“ (es wird ausschließlich Hilfe von Gott erhofft; der Mensch bleibt hingegen völlig passiv), einen „kollaborativen Stil“ (es wird von einer Unterstützung Gottes für

die eigenen Bewältigungsversuche des Menschen ausgegangen), und schließlich einen „selbst-direktiven Stil“ (auch wenn Gott nicht per se ausgeschlossen wird, wird in Bezug auf die Belastungsbewältigung ausschließlich auf das eigene Tun vertraut). Von den drei Stilen scheint v. a. der kollaborative Coping-Stil zu einer besseren Belastungsbewältigung beitragen zu können (Pargament, 1997). Während sich bei geringeren Belastungen auch der „selbst-direktive Stil“ als hilfreich erweist, kann er in Situationen, in denen kaum noch Möglichkeiten zur Kontrolle gegeben sind, z. B. bei massiver Alkoholabhängigkeit, auch maladaptiv sein (Klein & Lehr, 2011).

Im Verlauf der weiteren Erforschung des religiösen Coping wurden weiter ausdifferenziert diverse Varianten religiöser Belastungsbewältigung untersucht, die sich summarisch als Formen eines positiven, die eigene Religiosität bestärkenden und eines negativen, die eigene Religiosität in Frage stellenden Coping zusammenfassen lassen (Pargament, Koenig & Perez, 2000; Pargament, Smith, Koenig & Perez, 1998; vgl. zur Übersicht Klein & Lehr, 2011). Im Jahr 2005 führten Ano und Vasconcelles (2005) eine Meta-Analyse der bis dato vorliegenden 49 Untersuchungen zu Formen des positiven und negativen religiösen Coping durch, die bestätigen konnte, dass positives religiöses Coping signifikant mit besserer und negatives mit schlechterer Belastungsbewältigung einhergeht.

Auch im deutschen Sprachraum gehört religiöses Coping zu den verbreitetsten Strategien zur Bewältigung von Belastungen und bietet, insbesondere im Falle kritischer Lebensereignisse (Dörr, 2001; 2004) und schwerer oder lebensbedrohlicher Erkrankungen (z. B. Büssing, 2011; Büssing et al., 2009; Büssing, Ostermann & Koenig, 2007; Kremer, 2001; Mehnert, 2008; Mehnert, Rieß & Koch, 2003; Muthny, Bechtel und Spaete, 1992), die Möglichkeit, Erleichterung von den Belastungen zu erfahren. Die bisher vorliegenden deutschsprachigen Befunde haben neben den konsistenten internationalen Ergebnissen zu positivem, v. a. kollaborativem religiösen Coping allerdings mehrfach auch Effekte für Beeinträchtigungen der Befindlichkeit, die sich aus negativem religiösen Coping ergeben, und teils auch für einen negativen Effekt des religiösen Coping generell erkennen lassen (z. B. Müller, 2008; Winter, 2006; Winter et al., 2009; Zwingmann, Müller, Körber & Murken, 2008; Zwingmann, Wirtz, Müller, Körber & Murken, 2006). Die betreffenden Forscher weisen in diesem Zusammenhang darauf hin, dass – ebenso wie in den USA (Pargament, Koenig & Perez 2000; Pargament, Smith, Koenig & Perez, 1998;

Pargament, Tarakeshwar, Ellison & Wulff, 2001) – auch im deutschen Sprachraum negative religiöse Coping-Muster deutlich weniger verbreitet sind als positive. Dennoch machen entsprechende Ergebnisse deutlich, dass Religiosität im hiesigen Kontext auch ein nicht unwesentliches Belastungspotenzial enthalten kann. Möglicherweise führt die geringere Selbstverständlichkeit von Religiosität innerhalb des deutschen Sprachraums dazu, dass religiöses Coping als etwas zu Rechtfertigendes wahrgenommen wird, weil man sich der Akzeptanz und des Verständnisses dafür nicht sicher ist. In der Konsequenz könnte religiöses Coping somit eher noch zu einer Verunsicherung beitragen. Allerdings ergeben die bisherigen Befunde keineswegs schon ein geschlossenes Bild, so dass zukünftige Studien darüber Aufschluss geben müssen, welche Bedeutung für die Bewältigung von unterschiedlichsten Belastungen religiösem Coping tatsächlich in den deutschsprachigen Ländern zukommt.

## **5.5 Allgemeines integratives Wirkmodell**

### **5.5.1 Anforderungen an ein integratives Wirkmodell zur Erklärung saluto- und pathogener Effekte von Religiosität**

Wiederholt ist im Rahmen der Forschung zu Religiosität und psychischer Gesundheit die Forderung nach plausiblen theoretischen Modellen zur Erklärung der vorliegenden Befunde erhoben worden, die der Komplexität des Verhältnisses von Religiosität und Gesundheit in einem hinreichenden Umfang gerecht werden und die vielfältigen Resultate schlüssig integrieren können (George, Ellison & Larson, 2002; Kim, 2003; Levin, 1996; Levin & Chatters, 1998). Zugleich besteht jedoch auch die Herausforderung, entsprechende Modelle einfach und verständlich genug zu konzipieren, damit sie innerhalb der diversen Forschungsdisziplinen, die Erkenntnisse zur Bedeutung der Religiosität für die psychische Gesundheit beitragen (v. a. Medizin, Psychologie, Gesundheits- und Pflegewissenschaft, Soziologie, Religionswissenschaft und Theologie; vgl. die einleitenden Bemerkungen) nachvollzogen und ggf. auch adaptiert werden können (Koenig, McCullough & Larson, 2001). Weiterhin müssen solche Modelle entgegen dem aktuellen Trend, überwiegend die positiven Effekte der Religiosität zu fokussieren, gleichermaßen hilfreiche wie auch für die psychische Gesundheit hinderliche oder schädliche Facetten von Religiosität abbilden können (Exline, 2002a; 2002b; Pargament, 2002b). In diesem Zusammenhang

ist auch angezeigt, nicht einfach eine einseitig positiv verstandene Spiritualität von einer als veraltet, autoritär und gesundheitsschädlich aufgefassten Religiosität abzutheilen, um dadurch den Spiritualitätsbegriff „rein“ zu halten – und Religiosität zu diskreditieren (vgl. zu entsprechenden Kritikpunkten Koenig, 2008; Pargament, 1999; Zinnbauer & Pargament, 2005). Stattdessen müssen überzeugende Modelle unabhängig davon, welcher Begriff als der grundlegendere verstanden wird (vgl. zu dieser Diskussion Utsch & Klein, 2011), sensitiv für die jeweiligen positiven wie negativen Gesichtspunkte der im Modell eingeschlossenen Konstrukte sein.

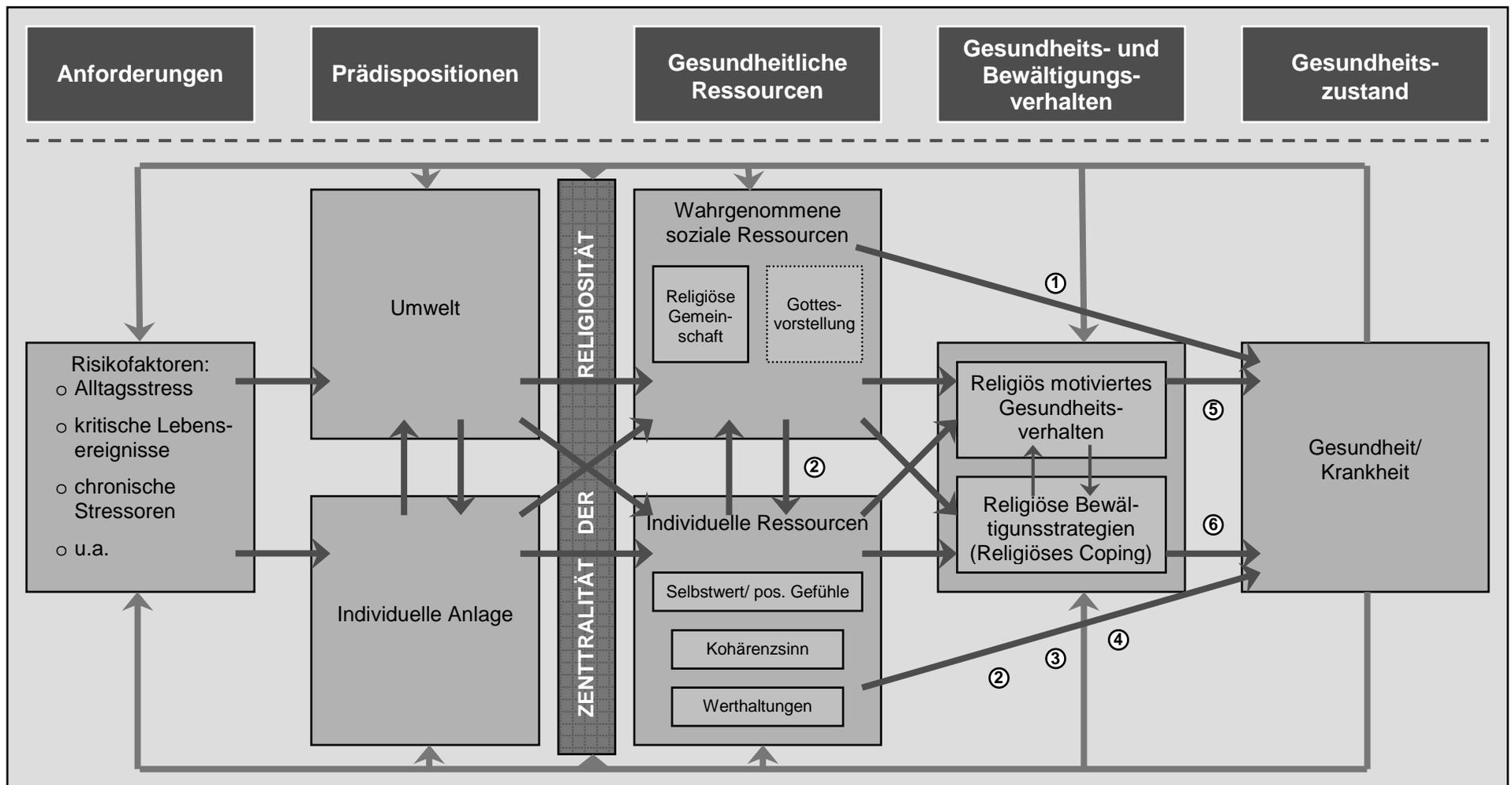
In der Forschungsliteratur wird mittlerweile eine Vielzahl möglicher Modelle, die die sechs zuvor beschriebenen Wirkmechanismen in der einen oder anderen Form aufnehmen, diskutiert. Peterson & Roy (1985) machten v. a. religiös vermittelte positive Gefühle wie Hoffnung, Optimismus und Trost, soziale Unterstützung durch die religiöse Gemeinschaft, mit der auch eine Relativierung aktueller Sorgen und Beschwerden verbunden ist, sowie eine Sinnfindung im Leben angesichts der religiösen Perspektive auf ein ewiges Leben als gesundheitswirksame Aspekte von Religiosität geltend. Argyle (1999; 2000) nennt zusätzlich gesundheitsdienliche religiöse Verhaltensregeln sowie die Beziehung zu Gott als eine Quelle existenzieller Sicherheit und Zuversicht, während Park (2005a; 2005b; 2007; Park & Folkman, 1997;) v. a. die Bedeutung von Religiosität als Sinnressource zur Bedeutungsfindung im Leben unterstreicht. Dörr (2001) hat zudem auf die Rolle alternativer religiöser Werthaltungen hingewiesen; Oman & Thoresen (2005) geben neben den schon genannten Mechanismen auch religiöse Bewältigungsstrategien („Coping“) als Wirkfaktor an. Bower, Epel und Moskowitz (2009) sowie Mehnert und Höcker (2011) unterscheiden in ihren Modellen zu Religiosität und körperlicher Gesundheit religiöse Coping-Strategien als Verhaltensformen, die unmittelbar auf die Bewältigung psychischer Belastungen abzielen, noch einmal von Lebensstilfaktoren (z. B. Enthalt-samkeit oder Mäßigung) und allgemeiner Stressresistenz. Koenig, McCullough & Larson (2001) schließlich nennen in ihrem Wirkmodell sowohl abrufbare individuelle (Selbstwert, Sinnfindung) als auch soziale Ressourcen (religiöse Gemeinschaft) sowie konkrete Verhaltensweisen zur Stress- und Krankheitsbewältigung in Form religiöser Coping-Strategien. Daneben beziehen sie in ihr Modell allerdings auch vorausgehende Bedingungen wie genetische Prädispositionen oder Umweltfaktoren (z. B. in Form einer spezifischen religiösen Sozialisation) und anfallende Belastungen (z. B. kritische Lebensereignisse) mit ein.

Die sechs unter 5.4 beschriebenen Erklärungsansätze decken sich mit den von anderen Autoren diskutierten Mechanismen, wobei sie sich als Facetten innerhalb des komplexen Bedingungsgefüges begreifen lassen, welches das Verhältnis von Religiosität zur psychischen Gesundheit kennzeichnet. Allerdings setzen die genannten Mechanismen an unterschiedlichen Stellen innerhalb saluto- und pathogener Entwicklungen an, weswegen verschiedene Ebenen von Wirkfaktoren unterschieden werden sollten; wie dies ähnlich auch Koenig, McCullough & Larson (2001), Bower, Epel und Moskowitz (2009) oder Mehnert und Höcker (2011) in ihren Modellen getan haben. Die bisherigen Modelle berücksichtigen jedoch entweder die inneren Dynamiken der Religiosität, wie sie sich erst durch das Zusammenspiel der in den sechs vorgestellten Theorien benannten Wirkfaktoren ergeben, zu wenig: Z. B. ist im Modell von Koenig, McCullough und Larson (2001) Religiosität lediglich als globaler Faktor – im Sinne ihrer Zentralität (?) – enthalten, von dem aus sich dann Konsequenzen für die psychische Gesundheit, die soziale Unterstützung und gesundheitsförderliche Verhaltensweisen ergeben. Dabei wird aber vernachlässigt, dass etwa das Gefühl, bei Gott geborgen zu sein, ein psychohygienisches Empfinden ist, das genuin religiös ist. Ebenso gehört ein gemeinschaftlicher Ausdruck der eigenen Religiosität, der, wie oben ausgeführt, bereits Einfluss auf die Befindlichkeit nehmen kann, zumeist zu den Ausdrucksformen der Religiosität dazu, ebenso wie die Befolgung religiöser Vorgaben, die teils auch gesundheitsdienlich sind, als Bestandteil der Religiosität verstanden werden kann. Um also die Dynamiken der Religiosität adäquat zu verstehen und ein "Wegerklären" der Religiosität ("explaining religion away"; vgl. Pargament, 2002a) zu vermeiden, ist es sinnvoll, Facetten von Religiosität anhand der unterschiedlichen Theorien differenziert in ein allgemeines Modell zu integrieren. Manche Modelle wie etwa das von Park (2007) oder von Bower, Epel und Moskowitz (2009) tun dies, weisen dafür jedoch einen anderen Mangel auf, indem sie nicht zwischen verschiedenen vorausgehenden Faktoren oder Konsequenzen für die psychische Gesundheit differenzieren. Insofern stehen diese Modelle in der Gefahr, sich zu spezifisch auf Religiosität zu konzentrieren und zu wenig an allgemeine gesundheitspsychologische und klinisch-psychologische Modelle angebunden zu sein.

### 5.5.2 Religiosität im Diathese-Stress-Modell

Um den beschriebenen Anforderungen an ein allgemeines Wirkmodell zu entsprechen und sowohl die saluto- und pathogenen Dynamiken von Religiosität angemessen zu berücksichtigen, als auch Religiosität fundiert mit den breiteren Forschungslinien innerhalb von Klinischer und Gesundheitspsychologie zu vernetzen, erscheint es sinnvoll, die sechs in den vorigen Abschnitten beschriebenen theoretischen Erklärungsansätze miteinander zu verknüpfen und in das allgemeine Diathese-Stress-Modell zur Entstehung psychischer Erkrankungen (vgl. z. B. Stamm & Bühler, 2001; Studer, 2008) einzutragen (Abbildung 4). Das Diathese-Stress-Modell geht zurück auf die Arbeiten Zubins (Zubin, Magaziner & Steinhauer, 1983; Zubin & Spring, 1977; Zubin & Steinhauer, 1981) zur Schizophrenie, kann heute jedoch als allgemein anerkanntes Modell der Ätiopathogenese gelten (Gaebel & Zielasek, 2008; Ingram & Price, 2001; Möller, 2001; Zuckerman, 1999).

Dem Diathese-Stress-Modell zufolge ist die jeweilige psychische Befindlichkeit eines Menschen als Resultat der Reaktion auf bestehende Anforderungen (z. B. Alltagsstress oder kritische Lebensereignisse) zu verstehen. Dabei hängt das Ergebnis von der Interaktion verschiedener Faktoren ab: Zu diesen gehören zunächst grundlegende Prädispositionen wie die eigene genetische Veranlagung und die Sozialisation sowie weitere Umweltfaktoren. Weiterhin ist die Nutzung vorhandener sozialer wie individueller gesundheitlicher Ressourcen zu nennen. Auf sozialer Ebene kann dies mit Blick auf Religion z. B. die eigene religiöse Gemeinschaft im Sinne der Theorie der sozialen Unterstützung sein. Als eine imaginierte, aber vom Gläubigen für existent erachtete soziale Ressource kann hier allerdings auch im Sinne der Theorie der positiven Gefühle die persönliche Vorstellung von Gott als Quelle entsprechender positiver Emotionen genannt werden (um den imaginativen Charakter von Gott als sozialer Ressource deutlich zu machen ist der betreffende Kasten in Abbildung 4 nur gepunktet umrandet). Solche positiven Emotionen können wiederum das Selbstwertgefühl stärken und auf diesem Wege auch zu einer individuellen Ressource werden. Ebenso lassen sich auch alternative Werte (Theorie der alternativen Werte) oder der Kohärenzsinn (Theorie der kognitiven Orientierung) als religiös vermittelte individuelle Ressourcen begreifen.



**Abb.4:** Theoretisches Modell zu Wirkweisen von Religiosität auf die psychische Gesundheit: 1) Theorie der sozialen Unterstützung, 2) Theorie der positiven Gefühle, 3) Theorie der kognitiven Orientierung, 4) Theorie der alternativen Werte, 5) Theorie der Verhaltensregulierung, 6) Theorie des religiösen Coping

Bei den bisher genannten religiösen Merkmalen handelt es sich um Faktoren, deren Bezug zur psychischen Gesundheit eher unspezifisch ist. Insofern lässt sich vermuten, dass sie v. a. in Form einer allgemeinen "Abpufferung" gegenüber Beeinträchtigungen der psychischen Gesundheit und des Wohlbefindens wirksam werden (im Sinne eines "Stress Deterrent Model"; vgl. Pargament, 1997, pp. 302-308). Ergänzend kommen nun noch Verhaltensweisen hinzu, die unmittelbar auf den Erhalt der Gesundheit und die Bewältigung von Stress abzielen (Gesundheits- und Bewältigungsverhalten), in religiöser Hinsicht z. B. spezifische Verhaltensvorgaben wie die Forderung nach Enthaltbarkeit und Mäßigung im Sinne der Theorie der Verhaltensregulierung oder religiöse Coping-Strategien im Sinne der Theorie des religiösen Coping. Da sich diese Verhaltensweisen unmittelbar auf das gesundheitliche Befinden beziehen, ist hier eher anzunehmen, dass sie die Effekte gesundheitlicher Belastungen auf die Befindlichkeit moderieren (im Sinne eines "Stress Moderator Model"; vgl. Pargament, 1997, pp. 302-306). Die Wechselbeziehungen zwischen allen genannten Faktoren bedingen dem Diathese-Stress-Modell zufolge, als wie gut oder schlecht letztendlich der psychische Gesundheitszustand eines Menschen einzuschätzen ist.

### 5.5.3 Die grundlegende Bedeutung der Zentralität der Religiosität

Angesichts der Fülle der Befunde zur gesundheitlichen Bedeutung einer intrinsischen Religiosität, die fest in der Persönlichkeit verankert ist, im Gegensatz zu einer bloß extrinsischen (vgl. die Meta-Analysen von Batson, Schoenrade & Ventis, 1993; Donahue, 1985; Hackney & Sanders, 2003; vgl. 5.2), ist zusätzlich zu den Ebenen, die durch das allgemeine Diathese-Stress-Modell beschrieben werden, auch noch die Zentralität der Religiosität als zentraler „Filter“ zwischen den Prädispositionen und den gesundheitlichen Ressourcen in das Modell integriert. Das Konzept der Zentralität der Religiosität in der Persönlichkeit eines Menschen geht auf Stefan Huber (2003) zurück (vgl. 3.5), der darunter das Ausmaß der Bedeutung versteht, die der Religiosität im Leben eines Menschen zukommt. Gegenüber dem vorwiegend auf Glaubensinhalten und psychosozialen Funktionen von Religiosität abzielenden Konzept der "intrinsischen Religiosität" schlägt Huber (2003, 2008a; 2008b) vor, die Zentralität der Religiosität über die auf Charles Y. Glock (Glock, 1962; Stark & Glock, 1968) zurückgehende Phänomenologie religiöser Ausdrucksformen – religiöse

Ideologie, religiöses Interesse, religiöse Erfahrung sowie öffentlicher und privater Ritualvollzug (z. B. Gottesdienst bzw. Gebet) – zu konzipieren. Nur wenn alle fünf Dimensionen des religiösen Erlebens und Verhaltens hoch ausgeprägt sind, ist Huber (2003, 2008a; 2008b) zufolge von einer zentralen Bedeutung der Religiosität für die betreffende Person auszugehen. Wenn eine hohe Zentralität der Religiosität vorliegt, ist wiederum anzunehmen, dass religiöse Inhalte einen autonomen und breiten Einfluss auf das allgemeine Erleben und Verhalten – und damit auch auf die psychische Gesundheit – ausüben (Huber, 2011).

Die Aufnahme der Zentralität der Religiosität ins allgemeine integrative Modell bietet zwei grundlegende Vorteile gegenüber undifferenzierteren Modellen: Zum einen ist es so möglich, bei Bedarf einzelne Ausdrucksformen der Religiosität wie Glaubensinhalte oder kollektive rituelle Praktiken, die v. a. in der älteren Forschung oft als Indikatoren der Religiosität verwendet wurden (vgl. 5.2), als Bestandteile der Zentralität zu begreifen und ins Modell zu integrieren. Auch jüngere Forschungsergebnisse wie beispielsweise die zunehmende Zahl der Studien zur Bedeutung einer individuellen rituellen Praxis (Gebet, Meditation) lassen sich so als Effekt (einer Dimension) der Zentralität der Religiosität verstehen. Auf diese Weise können auch Befunde zu regelmäßigem Beten (Ladd & McIntosh, 2008; Maltby, Lewis & Day, 1999; 2008) oder zu regelmäßiger kontemplativer Praxis hinduistischer und buddhistischer Traditionen – wie Yoga (Benson et al., 1982), Zen- (Austin, 1998; Kasamatsu & Hirai, 1966) und Achtsamkeitsmeditation (Davidson et al., 2003; Kabat-Zinn, 2011) oder auch Tai Chi (Esch, Duckstein, Welke & Braun, 2007; vgl. zur Meditation insgesamt auch Engel, 1999; Shapiro, 1987; Unger, 1995; Wallace & Benson, 1972) – ins Modell integriert werden.

Zum zweiten steht hinter der Aufnahme der Zentralität der Religiosität als zentralem Filter der Gedanke, dass alle weiteren Faktoren (Ressourcen, Gesundheits- und Bewältigungsverhalten), die im Rahmen der sechs zuvor beschriebenen theoretischen Erklärungsansätze auf konkrete religiöse Erlebens- und Verhaltensformen bezogen werden, in Abhängigkeit von der allgemeinen Zentralität der Religiosität in unterschiedlicher Weise zum Tragen kommen (Huber, 2011; Huber & Krech, 2009). Je höher die Religiosität eines Menschen insgesamt ist, desto vielfältiger und differenzierter können die spezifischen religiösen Wirkfaktoren ausgebildet werden (S. Huber, 2003; 2008a; 2011). Erste Studien, in denen ein Interaktionseffekt zwischen der Zentralität der Religiosität und weiteren gesundheitlich relevanten

religiösen Merkmalen berücksichtigt wurde (Müller, 2008; Winter, 2006; Zwingmann, Müller, Körber & Murken, 2008), bestätigen die Filterfunktion, die der Zentralität der Religiosität im Modell in Abbildung 4 zugewiesen wird.

#### 5.5.4 Rückkopplungen – die Bedeutung der psychischen Gesundheit für die Religiosität

Als weitere Ergänzung sind in das Modell in Abbildung 4 auch Rückkopplungspfade vom Gesundheitsstatus zu den verschiedenen vorgelagerten Ebenen eingezeichnet. Damit soll im Modell der eingangs unter 5.2 beschriebenen Rückwirkung der psychischen Befindlichkeit auf das religiöse Leben entsprochen werden: Während bei positiver Grundstimmung und weitgehender Beeinträchtigungsfreiheit in der Regel davon auszugehen ist, dass religiöse Überzeugungen, Empfindungen und Praktiken eher stabil bleiben, werden bei krisenhaften Erfahrungen und starker psychischer Beeinträchtigung auch vermehrt Erschütterungen des eigenen Weltbilds die Folge sein und ggf. zu Veränderungen im religiösen Leben führen. Neben dem eingangs berichteten Beispiel der emotionalen Entleerung der Religiosität im Gefolge einer Depression zeigen sich solche Rückkopplungsprozesse z. B. in Form von Konversionen und Dekonversionen, die im Gefolge von belastenden Erfahrungen vollzogen werden und als Versuche der Lebensbewältigung verstehbar sind (vgl. z. B. Murken & Namini, 2004a; 2004b; Streib et al., 2009). Pargament (2007) beschreibt solche Vorgänge innerhalb seiner Theorie des religiösen Coping als Übergang von einem konservierenden zu einem transformierenden religiösen Coping: Wenn sich die gewohnten religiösen Bewältigungsstrategien nicht mehr als hilfreich für die Entlastung und Problembewältigung erweisen, werden sie einer grundlegenden Revision und Transformation unterzogen; mit dem Resultat, dass sich die Religiosität bzw. die Weltsicht der Betroffenen im Gefolge dieses Prozesses oft grundlegend ändert. Je nachdem, welchen Veränderungen der im Modell ganz rechts eingetragene Gesundheitszustand also unterworfen ist, kann demnach auch mit Veränderungen der im Modell enthaltenen religiösen Merkmale gerechnet werden.

## **5.6 Das integrative Wirkmodell als heuristischer Rahmen für zukünftige empirische Forschung zum Verhältnis von Religiosität und psychischer Gesundheit**

Die dargestellten Befunde zeigen, dass Religiosität für die psychische Gesundheit und das Wohlbefinden auf vielerlei Weise bedeutsam sein kann. Sie kann ebenso Trost, Kraft und Vertrauen spenden, wie sie auch Ängste hervorrufen oder Druck erzeugen kann. Die psychologischen Mechanismen, die den Effekten von Religiosität auf die Befindlichkeit zugrundeliegen, sind dabei ebenfalls vielfältig, kommen aber wohl umso stärker zum Tragen, desto wichtiger die Religiosität im Leben eines Menschen ist. Das vorgestellte integrative Modell versucht, der Komplexität des Wechselverhältnisses von Religiosität und psychischer Gesundheit bestmöglich gerecht zu werden, ist aber selbstverständlich nicht erschöpfend, sondern je nach interessierendem Teilaspekt von Religiosität und/oder Gesundheit erweiterbar, präzisierbar und, wo aufgrund der empirischen Befundlage angezeigt, auch modifizierbar und veränderbar.

Dennoch kann einstweilig davon ausgegangen werden, dass die wesentlichen Merkmale der Gemengelage von Religiosität und psychischer Befindlichkeit darin enthalten sind. Insofern verbindet sich mit der Vorstellung des Modells die Hoffnung, dass es zur Strukturierung und Stimulation zukünftiger Forschung zu Religiosität und Gesundheit beitragen kann und dabei hilft, verschiedene Gesichtspunkte stärker als bisher zu beachten; etwa die Bedeutung der Zentralität der Religiosität als eines zentralen Filters, die Unterscheidung zwischen den eher allgemeinen Ressourcen, die Religiosität bereitstellen kann, und den konkreten, auf Gesundheitserhaltung und Belastungsbewältigung ausgerichteten religiösen Aktivitäten, deren methodologische Umsetzung in Form von Puffer- oder Moderator-Modellen, oder die Reflexion der allgemeinen Wirkrichtung – von den religiösen Merkmalen auf die gesundheitlichen Faktoren oder vice versa.

Dabei sollte klar sein, dass Forschungsergebnisse jeweils umso deutlicher und eindeutiger ausfallen werden, desto präziser Fragestellung und Operationalisierung gefasst sind und desto besser sie einander korrespondieren. Das integrative Modell soll v. a. dazu dienen, diese Herausforderungen zu erleichtern. Allerdings wird es zusätzlich immer auch notwendig sein, die Spezifik der jeweils untersuchten Religiosität (z. B. in Abhängigkeit von regionalen oder konfessionellen Gegebenheiten; vgl.

Klein, Brähler, Decker, Blaser & Albani, 2008) wie auch der gesundheitlichen oder pathopsychologischen Charakteristika (z. B. Symptomatik des Störungsbilds) angemessen zu berücksichtigen. Auf diese Weise wird es zukünftig hoffentlich zunehmend besser möglich sein, das Verhältnis von Religiosität und psychischer Gesundheit sachgemäß und differenziert zu verstehen.

## **5.7 Ausblick: Zur theologischen Relevanz der empirischen Erforschung des Verhältnisses zwischen Religiosität und psychischer Gesundheit<sup>108</sup>**

Was folgt nun aus den Befunden zum Verhältnis von Religiosität und psychischer Gesundheit und aus den Überlegungen zum integrativen Wirkmodell für die Theologie? Die Thematik Religiosität und (psychische) Gesundheit weist mehrere Berührungspunkte zu theologischen Themenkreisen auf, wobei das Potenzial für die verschiedenen theologischen Disziplinen und Arbeitsfelder im Einzelnen durchaus variiert. Zunächst wird unter 5.7.1 die Heranziehung der empirischen Befunde als Verstehenshilfe der Heilungen Jesu im Rahmen neutestamentlicher Exegese diskutiert, allerdings im Blick auf die gänzlich andere gesellschaftliche Konstruktion von Krankheit zur Zeit Jesu und die theologische Aussageabsicht der biblischen Heilungsberichte verworfen. Diese Reflexion ist dennoch nützlich, weil sie dazu verhilft, der wichtigen Unterscheidung zwischen Heilsein im religiösen Sinn und Gesundheit im psychologischen und medizinischen Sinn gewahr zu werden. Diese Unterscheidung ist essentiell für die systematisch-theologische Reflexion der Beziehung zwischen beiden und der Rolle der Befunde zu Religiosität und Gesundheit in diesem Zusammenhang (5.7.2). Vor dem Hintergrund dieser systematischen Reflexion lässt sich dann der spezifische theologische Ertrag der Erkenntnisse zum Zusammenhang zwischen Religiosität und psychischer Gesundheit aufzeigen, der v. a. im seelsorgerlichen Bemühen um die Unterstützung eines konstruktiven Glaubens liegt (5.7.3).

---

<sup>108</sup> Die folgenden Abschnitte des Kapitels 5 wurden für die vorliegende Dissertationsschrift vollständig ergänzt.

### 5.7.1 Psychologische Krankheitskonzepte als hermeneutischer Schlüssel zu den Heilungen Jesu? – Das Proprium des Verständnisses der Heilungsberichte

Zunächst einmal gehört es von den frühen Anfängen an zum Selbstverständnis des Christentums hinzu, einen Zusammenhang zwischen dem verkündeten Heil, der anbrechenden Gottesherrschaft, und ganz konkreten Erfahrungen von Heilung an Leib und Seele zu sehen. Davon legen bereits die Heilungsgeschichten im Alten und insbesondere im Neuen Testament ein deutliches Zeugnis ab. Insofern ließe sich fragen, in wie weit die empirischen Befunde zum Verhältnis von Religiosität und (psychischer) Gesundheit hermeneutische Potenziale für das Verständnis der biblischen Heilungsgeschichten bieten. Versuche, psychologische Konzepte und Theorien dergestalt auf die biblischen Erzählungen anzuwenden, sind in der Vergangenheit wiederholt unternommen worden, sei es in Form einer tiefenpsychologischen Relektüre der Texte, sei es im Bemühen, anhand der Heilungsgeschichten mittels moderner psychodiagnostischer Kategorien Symptome insbesondere von "Besessenen" zu verstehen, um die wunderhaften Heilungen besser erklären zu können. Es stellt sich allerdings die Frage, in wie weit solche Zugänge den Texten besser gerecht werden als eine historisch-kritische Exegese, die sich der Entstehungskontexte der biblischen Erzählungen ebenso bewusst ist wie ihres mythischen Charakters, dem es um eine theologische (und nicht um eine psychologische) Aussage geht. Dieser Frage soll im Folgenden exemplarisch anhand der prominentesten Beispiele, der Berichte über die Heilungen Jesu, nachgegangen werden.

Unter den Heilungserzählungen in den Evangelien finden sich neben Leiden, die mit somatischen Kategorien beschrieben werden (Lahmheit, Blindheit; vgl. Mt 15,30; 21,14; Mk 2,1-12 par; Mk 10,46-52; Joh 5,3-9), auch solche, denen manche Autoren aus heutiger Sicht eine pathopsychologische und/oder psychosomatische Symptomatik zuzuschreiben geneigt sind (insbesondere den Besessenen in Mk 1,21-18; 5,1-20 par u. ö., aber z. B. auch der blutflüssigen Frau und der Tochter des Jairus in Mk 5,21-43 par). Besonders prominent ist dieser Ansatz in den Schriften Eugen Drewermanns (1992; 1995; 2000; 2009) zu finden, der hinter den Symptomen innerpsychische Dynamiken, insbesondere Ängste, am Werk sieht, die für ihn die überzeitliche Wirklichkeit der Heilungsberichte (und die tiefe Wahrheit der Tiefenpsychologie) verbürgen. Damit er die Heilungen Jesu als vertrauenserweckende Zuwendung im Sinne eines therapeutischen Handelns erklären kann, muss Drewermann die Erkrankungen durchweg psychologisch und/oder psychosomatisch erklären und stellt

dazu mitunter recht umfängliche Spekulationen bezüglich ihrer biographischen Ursachen und konkreten Erscheinungsformen an. Z. B. hält er die Leiden des Besessenen von Gerasa (Mk 5,1-20) für eine tiefe Seelenzerrissenheit, für die er verschiedene biographische Ursachen vermutet, derentwegen der Besessene keine adäquate Ich-Struktur habe ausbilden können. Daher werde sein Ich bestimmt durch einen "Haufen von Komplexen (die Mutterbindung, die sexuelle Gehemmtheit, die oralen Schuldgefühle, die Riesenerwartungen und Ohnmachtsgefühle, der Vaterhass und die kleinliche Sehnsucht nach Geborgenheit etc., etc.), die alle irgendwie zusammenhängen und eine unheimliche Einheit bilden" (Drewermann 1992, S. 265; vgl. speziell zu dieser Interpretation Merklein, 1992). Die Leiden der blutflüssigen Frau in der nachfolgenden Erzählung in Mk 5,25-34 sind für ihn die Folge einer ambivalenten Beziehung der Frau zu ihrem gefühlkalten und gewaltsamen Vater, die Jesus durch seine väterliche Zuwendung ("Meine Tochter, dein Glaube hat dir geholfen") auflösen kann. Den vorgeblichen Tod der Tochter des Jäirus versteht Drewermann als "hypnoide Starre" (vgl. Drewermann 1992, S. 297ff), der ihre Reaktion auf das Unvermögen ihres überfürsorglichen Vaters darstellt, ihr Erwachsenwerden zu akzeptieren.

In all diesen Fällen stützt Drewermann also seine Deutung von Krankheit und Heilung auf Annahmen, die weit über das, was dem Text unmittelbar zu entnehmen ist, hinausgehen. Zugleich unterbleibt vielfach eine intensivere Auseinandersetzung mit der neueren exegetischen Literatur, so dass Informationen zum historischen Kontext der Erzählungen unberücksichtigt bleiben. Deshalb ist Drewermann für seine tiefenpsychologische Deutung der Heilungserzählungen intensiv kritisiert worden; sowohl aus bibelwissenschaftlicher (z. B. Frey, 1995; Lohfink & Pesch, 1988) und seelsorgerlicher Sicht (Scharfenberg, 1979) als auch aus psychologischer (Benesch, 1995, S. 89) und religionssoziologischer Perspektive (Gärtner, 2000). Tatsächlich wird die tiefenpsychologische Bibelhermeneutik als exklusiver Zugang, wie von Drewermann eingeschlagen, den Texten nur unzureichend gerecht.<sup>109</sup> Als theologisches Proprium der Heilungsgeschichten wird man andere Akzente sehen müssen.

---

<sup>109</sup> Das schließt nicht aus, dass eine tiefenpsychologische Bibelhermeneutik als *ein* möglicher Zugangsweg neben anderen auch neue und interessante theologische Einsichten zu erschließen vermag; vgl. Vergote (1973), Bucher (1992) sowie Rebell (1992). Bei Drewermann liegt die Schwierigkeit wohl v. a. darin, dass er die tiefenpsychologische Hermeneutik eher als Alternative zur historisch-kritischen Exegese begreift statt als komplementären Zugang.

Aber auch renommierte Neutestamentler wie Gerd Theißen und Annette Merz unterliegen mitunter der Versuchung, psychopathologische Diagnosen für die von Jesus Geheilten zu erstellen:

"Der sogenannte 'epileptische Kranke' (Mk 9,14ff) wird zwar nach Erfahrungen mit Epileptikern dargestellt, aber *seine Stummheit weist auf Mutismus, und seine Anfälle könnten Ausdruck einer dissoziativen Störung sein. Dass er sich bevorzugt ins Wasser oder Feuer stürzt, weist auf selbstschädigende Tendenzen hin.* [...] Ebenso können normale Krankheiten auf Dämonen zurückgeführt werden, weil auch sie den Menschen aus seinem Leben herausdrängen: Starke Schmerzen oder Behinderungen berauben ihn seiner Selbststeuerung. Erst recht aber ist das der Fall, wo ein Mensch aufgrund psychisch abweichender Verhaltensweisen nicht mehr als der erscheint, der er sonst war – also bei 'Besessenheit' im engeren Sinne, bei der ein fremdes Subjekt das Subjekt des Kranken verdrängt. Heute ordnen wir solch ein Verhalten *als Identitätsstörung (Teil eines boderline[sic!]-Syndroms), als dissoziative Störung, als 'multiple Persönlichkeit' oder als Psychose ein*" (Theißen & Merz, 2001, 280-281; Herv.: C.K.).

Die zitierten Ausführungen sind insofern etwas kurios, weil sie einer Textpassage entstammen, innerhalb derer Theißen und Merz – richtiger Weise! – betonen, man müsse bei der Rezeption der neutestamentlichen Heilungsberichte der kulturellen Konstruktion von Krankheitsvorstellungen eingedenk sein (vgl. Trunk, 1994). Dieses wichtige Postulat wird durch die Einflechtung heutiger Diagnosen in gewisser Hinsicht konterkariert (und offenbart nebenbei eher Unkenntnis als Kenntnis aktueller psychiatrischer und klinisch-psychologischer Symptomklassifikationen, weil unspezifische Symptome und übergeordnete Syndrome, ältere und neuere nosologische Konzepte in etwas eigentümlicher Weise aneinandergereiht werden). Zudem stellt sich die Frage, was Theißen und Merz durch die Diagnosestellung für das Verständnis des historischen Jesus hinzu gewinnen. Dass er ganz offensichtlich über heilerische Kompetenzen verfügte, die seine Zeitgenossen beeindruckten, ist auch ohne die Verwendung psychodiagnostischer Kategorien plausibel.

Angemessen ist m E. insofern vielmehr, die Andersartigkeit des zeitgenössisch-neutestamentlichen Krankheitsverständnisses anzuerkennen<sup>110</sup> und mit der Anwendung

---

<sup>110</sup> Wie schon Mt 12,22 oder Lk 13,11 zeigen, konnten im Unterschied zu heutigen psychiatrischen Konzepten von Besessenheit (vgl. dazu beispielsweise die ICD-10-Kategorie F44.3; vgl. Dilling, Mom-

heutiger klinisch-psychologischer und therapeutischer Einschätzungen in Anbetracht der großen zeitlichen, sprachlichen und kulturellen Differenz zu den biblischen Texten sowie der nur sehr sparsamen "Patientendaten" äußert zurückhaltend zu sein (Rebell 1992).<sup>111</sup> Das ist auch gar nicht unbefriedigend, weil es den Heilungserzählungen im Kern<sup>112</sup> um etwas anderes geht: Jesus heilt durchweg Kranke, die aufgrund von Verhaltensauffälligkeiten oder körperlichen Gebrechen als kultisch unrein und deshalb als Sünder galten. Die Heilungen Jesu zielen darum darauf ab, die religiöse Diffamierung der Kranken aufzuheben und sie in ihrer Beziehung zu Gott wieder in der Gesellschaft zu restituieren (vgl. Lk 17,11-19; vgl. Eibach, 2011). Das hermeneutische Fazit von Theißen und Merz (2001, 282-283), dass Jesu Heilungen als Protest gegen bestehendes menschliches Leid zu lesen sind, ist insofern durchaus zutreffend.

Auch der Heilungsauftrag Jesu (Mt 10,8; Lk 10,9) hat demzufolge den Zweck, die Kranken wieder in die Gemeinschaft der Menschen mit Gott hineinzuholen. Jesu Heilungen sind also nicht in erster Linie medizinischer oder psychotherapeutischer, sondern religiöser Natur; über die Gesundung der Kranken hinaus weisen sie wie andere Zeichenhandlungen auch hin auf das anbrechende Reich Gottes (Mt 12,28 par; vgl. Theißen, 1998). Insofern spielt die Spezifik der Krankheiten auch allenfalls eine untergeordnete Rolle (etwa in Bezug auf die geeignete Behandlungsmethode; vgl. Mk 9,28f) – Jesus heilte schlicht "alle, die in der Gewalt des Teufels waren" (Apg 10,38).

Gerade angesichts der hier anklingenden Beziehung zwischen Krankheit und Sünde ist es wichtig, auch auf die Problematik des Tun-Ergehen-Zusammenhangs hinzuweisen, der im Alten Testament als Deutungsmuster von Krankheit begegnet, aller-

---

bour, Schmidt & Schulte-Markwort, 2011) z. B. auch vermeintlich körperliche Leiden wie Blindheit oder ein verkrümmter Rücken ohne weitere "Besessenheitssymptome" als Ausdruck dämonischer Besessenheit angesehen werden.

<sup>111</sup> Allenfalls könnte versucht werden, die den biblischen Texten entnehmbaren zeitgenössischen Vorstellungen über Erlebens- und Verhaltensauffälligkeiten zur Grundlage einer historischen klinischen Psychologie der Bibel zu machen (vgl. Berger, 1995).

<sup>112</sup> Es ist hier nicht der Ort, auf die spezifische Aussageabsicht der einzelnen Heilungserzählungen – die sich schon formal mindestens in Exorzismen und Therapien untergliedern lassen – einzugehen; vgl. dazu z. B. Popkes (2009), Theißen & Merz (2001), Trunk (1994) oder Zimmermann (2009). Hier kann es genügen, den kanonischen Grundtenor der Heilungserzählungen zu verfolgen.

dings auch dort schon hinterfragt wird (z. B. Ps 73,4; im Hiobbuch oder in Jes 53,4f; vgl. Eibach, 2011). Jesus selbst hat die Interpretation von Krankheit als göttliche Bestrafung für begangene Sünden nach Joh 9,1ff eindeutig zurückgewiesen (vgl. auch Lk 13,1-9; Mk 2,1-12 par; s. dazu Zimmermann, 2009). Krankheit ist demnach nicht Strafe für Sünde, sondern nur Ausdruck der generellen Sündenverfallenheit der Welt ("Gewalt des Teufels"), aus der zu erlösen Jesus gesandt worden ist. Die Heilungen sind demgegenüber zeichenhafte Vorausschau auf das Gottesreich.

Im Hinblick auf das Verständnis der biblischen, speziell der von Jesus berichteten Heilungen sind die heutigen Befunde zum Verhältnis von Religiosität und psychischer Gesundheit also zunächst einmal von untergeordneter Bedeutung. Das gilt im Übrigen schon deswegen, weil Jesu Heilungen allesamt "Spontanheilungen" darstellen, während den unter 5.3 berichteten gesundheitlichen Effekten von Religiosität überwiegend langfristige Wirkmechanismen zugrundeliegen (vgl. 5.4-5.5). Zu einem besseren Verständnis der neutestamentlichen Erzählungen lassen sie sich deshalb hermeneutisch nur begrenzt fruchtbar machen, weil in deren Fokus ein Heilsein in religiösem Sinne liegt, für das die Spontanheilung unterschiedlicher Leiden nur einen Zwischenschritt darstellt, der der sichtbaren Überwindung religiöser Ausgrenzung dient.

#### 5.7.2 Systematische Klärungen: Das theologische Potenzial einer "gesunden" Religiosität

Dennoch ist durch die Berichte über die Heilungen Jesu und seinen Heilungsauftrag der Boden für die theologische Fruchtbarkeit der empirisch-psychologischen Erforschung gesundheitlicher Effekte von Religiosität bereitet. Allerdings geschieht das nicht dadurch, dass die empirischen Befunde Aufschluss darüber geben, welche Art zu glauben im religiösen Sinne "heil" macht und deswegen schon in neutestamentlicher Zeit Heilungen ermöglicht hat, sondern umgekehrt darin, dass das biblische Verständnis von Heilung Hoffnung weckt, die über Krankheitsbeschwerden im Hier und Jetzt hinaus gehen und dadurch im psychologischen und medizinischen Sinne salutogene Effekte hervorrufen kann. Die Erfahrung solcher gesundheitlichen Effekte aber kann rückwirkend wiederum zur Annahme der eigenen Lebenssituation befreien und darin den persönlichen Glauben bestärken. Diese Beziehung zwischen Heilsverheißung, Hoffnung, gesundheitlichen Effekten und Stärkung des Glaubens ist

vermutlich von den frühen Anfängen des Christentums an wirksam gewesen und hat sein Selbstverständnis als "Religion der Heilung" (Etzelmüller, 2009, im Anschluss an Adolf von Harnack, 1892) mitbegründet und über die Jahrhunderte geprägt (historisch zu beweisen ist das freilich nicht). Da dieser Zusammenhang und seine Beziehungen zu verschiedenen theologischen Topoi allerdings komplex ist (und wohl auch deshalb immer wieder missverstanden worden ist), sei er nachfolgend noch einmal detaillierter dargestellt:

- 1) Die Berichte über die Heilungen Jesu in den Evangelien vermitteln ein Bild davon, was Heilsein im christlichen Sinne ausmacht: In einer unbeeinträchtigten Beziehung zu Gott (und, in Konsequenz, auch zu den Mitmenschen) zu stehen. Erst ein solches Heilsein in der Beziehung zu Gott ermöglicht ein Leben, das weder von Krankheit noch Tod zerstört werden kann (Eibach, 2011). Um dieses Heilsein ging es bei den Heilungen Jesu, und die Befreiung von Besessenheit und die Heilung konkreter körperlicher Gebrechen war der Schlüssel zur Wiederaufnahme in die Heilsgemeinschaft.

Bis hierher geht es also zunächst einmal um Heilsein im religiösen Sinne. Ein Schluss von körperlicher und psychischer Krankheit auf dieses Heilsein ist aber nicht möglich – auch bei objektiv gegebener Krankheit kann ein Mensch vor Gott vollkommen heil sein (Eibach, 2006a; 2011; Honecker, 2006). Dementsprechend wurde, wie gesehen, der Tun-Ergehen-Zusammenhang von Jesus auch klar zurückgewiesen (Joh 9,1ff). Damit übereinstimmend ist in der evangelischen Theologie im Gefolge Augustins und Luthers (vgl. unter 3.9.2) eine unzweifelhafte Erkennbarkeit der wahren Heilsgemeinschaft immer wieder zurückgewiesen worden,<sup>113</sup> im 20. Jahrhundert auch im Rahmen so unterschiedlicher theologischer Positionen wie derjenigen Barths (1959) und Tillichs (1966). Zur christlichen Existenz gehört demnach die Einsicht, nicht wissen zu können, ob man wirklich zur Heilsgemeinschaft gehört, ebenso dazu wie die Hoffnung darauf, dass man es tut.

- 2) Die Ungewissheit über die Heilszugehörigkeit kann belasten (vgl. das ursprüngliche Motiv in Webers Protestantismus-Kapitalismus-These unter 3.2), die Heilsverheißungen jedoch auch Hoffnung wecken und stärken. Diese auf

---

<sup>113</sup> Zu den unterschiedlichen historischen Positionen der Konfessionen in dieser Frage vgl. die illustrative Übersicht von Leonhardt (2001, S. 292-277).

das Vertrauen in Gott gegründete Hoffnung kann all die psychologischen Mechanismen auslösen, die unter 5.4 beschrieben und unter 5.5 im integrativen Modell zusammengefasst wurden.

- 3) Die beschriebenen Mechanismen wiederum können die psychohygienischen Effekte hervorbringen, die unter 5.3 dargestellt wurden. Allerdings handelt es sich dabei keineswegs um eine zwangsläufige Konsequenz. Ein vertrauensvoller Glaube garantiert keine bessere Gesundheit, und man sollte sich davor hüten, eine solche Erwartung aufzubauen – weder aus theologischer noch aus psychologischer Sicht. Das würde faktisch zum Postulat eines weltimmanenten Tun-Ergehen-Zusammenhangs zwischen einer gesundheitsbewusst gelebten Religiosität und tatsächlichem Befinden führen (Karle, 2009a). Eine solche Auffassung geht am realen, unverschuldeten Leid vieler Kranker vorbei und bürdet ihnen zusätzlich die Last auf, an ihrer Situation doch "irgendwie" mit schuld zu sein.<sup>114</sup>

Es lässt sich also festhalten, dass eine lebendige Religiosität keineswegs zwangsläufig gesundheitliche Probleme löst. Sie kann aber dazu verhelfen, sich von den Problemen zu lösen, und das geht, wie die dargestellten Befunde zeigen, durchaus oft auch mit einer besseren Befindlichkeit einher. Selbst im Falle chronischer oder lebensgefährlicher körperlicher Krankheit kann Religiosität, wie oben beschrieben, die Annahme der eigenen Situation erleichtern. Die Psychologie kennt das sogenannte "Zufriedenheitsparadox" (Herschbach, 2002), dass unheilbar und lebensbedrohlich erkrankte Menschen angesichts ihrer veränderten Lebensumstände mitunter eine höhere Lebenszufriedenheit und -qualität angeben als vergleichbare gesunde Personen (Berth, Klein & Balck, 2011). Ein vertrauensvoller Glaube scheint das Potenzial zu einer solch veränderten Haltung zu besitzen. Als Zwischenfazit lässt sich demnach festhalten: Salutogene Effekte der Religiosität

---

<sup>114</sup> Ein solch weltimmanenter Tun-Ergehen-Zusammenhang wird im Übrigen auch heraufbeschworen, wenn die Religiosität ganz außen vor gelassen wird und Krankheit pauschal auf mangelndes Gesundheitsbewusstsein, fehlende Fitness und andere Lebensstilfaktoren zurückgeführt wird. Gesundheit oder Krankheit wird dann grundsätzlich zur Schuldfrage. Vor einer solchen "Verabsolutierung" der Gesundheit wurde von theologischer Seite mit Recht immer wieder gewarnt (z. B. Eibach, 2006a; 2011; Honecker, 2006; Karle, 2009a; Körtner, 2005; Luther, 1991; Lütz, 2002; 2006).

lassen sich deskriptiv (psychologisch) durchaus feststellen; sie lassen sich jedoch nicht normativ (theologisch) interpretieren.

- 4) Die zuletzt gemachte Beobachtung ist zunächst einmal nur für die Handlungsfelder erfreulich, in deren unmittelbare Zuständigkeit die Fürsorge für seelische und körperliche Gesundheit fällt, mithin also Psychologie und Medizin. Es wäre aber kurzsichtig, davon auszugehen, dass gesundheitliche Effekte der Religiosität nicht auch auf die Religiosität eines Menschen selbst zurückwirken (s. 5.5.4). Und das tun sie aller Wahrscheinlichkeit nach umso konstruktiver, desto "heilsamer" der eigene Glaube subjektiv erfahren werden kann. Das Motiv für ein theologisches Interesse an den Erkenntnissen zum Verhältnis von Religiosität und (psychischer) Gesundheit ist also nicht so sehr, dass bestimmte Formen von Religiosität besser als andere zu einer objektiv besseren Gesundheit beitragen – auch wenn dieser "Nebeneffekt" nicht unerfreulich ist –, sondern dass sie einen konstruktiven Glauben befördern.

Ein solcher Glaube ist wiederum dazu in der Lage, Krankheiten wie andere Erfahrungen von Leid gleichermaßen annehmen wie auch bewältigen zu können. Insofern besteht auch hier wieder eine Wechselbeziehung zwischen Religiosität und Befindlichkeit, die aber – um es noch einmal deutlich zu sagen – nicht zur Norm zu erheben ist (3) – ebenso, wie von der gesundheitlichen Situation nicht auf das Heilsein eines Menschen vor Gott geschlossen werden kann (1).

Bei all dem sollte also klar sein, dass hier immer noch von Glauben aus menschlicher Perspektive gesprochen wird und nicht "vom Standpunkt Gottes" aus. Speziell die Praktische Theologie kann sich in der konkreten Zuwendung zu Menschen aber nur um Ersteren bemühen – wenn auch in der Hoffnung, Letzterem damit dienlich zu sein.

Wie die hiesigen Ausführungen gezeigt haben, ist die Erforschung der Beziehung zwischen Religiosität und Gesundheit nicht so sehr für das theologische Verständnis von "Heil(sein)" von Interesse, sondern für das Verständnis von Gesundheit und Krankheit und für das Verständnis des Verhältnisses zwischen Heil einerseits und Gesundheit/Krankheit andererseits. Dabei haben sich u. a. Berührungs- bzw. vielmehr "Abgrenzungs"punkte zu den systematisch-theologischen Teilbereichen der

*Anthropologie* (gesunder vs. heiler Mensch), der *Soteriologie* (Heilwerden in der Beziehung zu Gott), der *Ekklesiologie* (Anteil an der Heilsgemeinschaft) und der *Eschatologie* (eschatologische Sichtbarkeit der wahren Heilsgemeinschaft) ergeben. Da die Beobachtungen zu Religiosität und psychischer Gesundheit aber auch erkennen lassen haben, was für die Entwicklung eines konstruktiven Glaubens dienlich ist (freilich ohne dass sich der Glaube theologisch gesehen in psychisch funktionaler Religiosität erschöpfen würde), sind sie unmittelbar relevant v. a. für die Praktische Theologie, speziell für den Bereich der Seelsorge.<sup>115</sup>

### 5.7.3 Konsequenzen für die Seelsorge

Christoph Morgenthaler (2002) hat als einer der ersten dazu angeregt, die mehrheitlich von Psychologen und Ärzten durchgeführte empirische Erforschung des Verhältnisses von Religiosität und psychischer Gesundheit stärker in der poimenischen Diskussion zu rezipieren. Dies ist allerdings bisher verhältnismäßig wenig geschehen, sei es aus Skepsis gegenüber den mitunter in dieser Forschung mit-schwingenden (evangelikal-)theologischen Untertönen speziell in manchen US-amerikanischen Arbeiten, die man jedoch in keiner Weise teilen muss, sei es aufgrund von Bedenken gegenüber einer psychologischen Funktionalisierung von Religiosität, die theologischerseits nicht unterstützt werden dürfe (Karle, 2009a; Klessmann, 2011). Dass eine poimenische Rezeption der Befunde zu Religiosität und psychischer Gesundheit mit Augenmaß und nicht kritiklos geschehen muss, sollte freilich selbstverständlich sein (vgl. Baumann, 2009; 2011; Först, 2010; Nestler, 2000). Im Folgenden soll versucht werden, einige grundlegende Linien des seelsorgerlichen Ertrags dieser Erkenntnisse zu skizzieren.

Ergebnisse zur Rolle von Religiosität im Rahmen von manifesten psychischen Erkrankungen wie Schizophrenien, Zwangsstörungen oder klinischen Depressionen

---

<sup>115</sup> Neben anderen praktisch-theologischen Handlungsfeldern, die ebenfalls im Interesse der Gesundheit engagiert sind, insbesondere die *Diakonie*, aber auch (neuerdings wieder) die *Liturgik* und *Homiletik*, wenn innerhalb der Landeskirchen Versuche unternommen werden, vor dem Hintergrund einer historisch-kritisch verantworteten Theologie auf die Heilungsgottesdienste in evangelikalen Gemeinschaften zu reagieren (Ernsting, 2012; Stuhlmann, 2006; Zimmerling, 2009), oder die *Religionspädagogik*, wenn es um die Entwicklungsbedingungen und -linien zu einem "gesunden" Glauben geht (Klein & Streib, im Druck).

sind erst einmal wichtig für die Klinikseelsorge im Rahmen psychiatrischer Einrichtungen, und damit zunächst für ein verhältnismäßig umgrenztes Tätigkeitsfeld. Wie die Forschungsübersicht unter 5.3 gezeigt hat, stellt Religiosität auch für Patienten, die an entsprechenden Krankheiten leiden, häufig eine Ressource dar, die aufgrund der Erleichterung, die sie im Krankheitsumgang verschaffen kann, gepflegt und seelsorgerlich begleitet werden sollte (Feld, 2008; Mayer, 1990; Scheven, 2010).

Das ist zugegebenermaßen insbesondere dann eine besondere Herausforderung, wenn die Symptomatik des Störungsbilds mitunter selbst religiöse Anteile aufweist wie z. B. im Falle der Schizophrenie. Gerade Seelsorgern als religiösen Spezialisten ist aber ein sensibles Gespür dafür zuzutrauen (und auch zuzumuten), was an der Religiosität eines entsprechenden Patienten krankheitswertig ist und was nicht. Unter den oft eher wenig religiösen Behandlern (Huguelet et al., 2006) und angesichts der eingeschränkten sonstigen sozialen Kontakte der Patienten (Mohr et al., 2006) sind Klinikseelsorger häufig die einzigen Personen, mit denen über religiöse Themen gesprochen werden kann, ohne dass dabei die Gefahr besteht, dass diese pauschal pathologisiert werden. Da der Seelsorger zugleich nicht mit der Symptombekämpfung betraut ist (auch wenn er dazu einen Beitrag leisten kann), steht er in der Wahrnehmung des Patienten häufig "außerhalb des Systems", weswegen ihm ein besonderes Vertrauen entgegengebracht werden kann. Aus diesen Gründen kann es sich ein Seelsorger in einem gewissen Umfang leisten, auch den symptomatischen Formen der Religiosität von Betroffenen Raum zu geben und Wertschätzung entgegenzubringen (Mundhenk, 1999; 2005; 2010). Es sollte in diesem Zusammenhang nicht vergessen werden, dass die Grenze zwischen psychopathologischer Symptomatik und Religiosität manchmal fließend sein kann und psychologische und theologische Einschätzung nicht immer übereinstimmen müssen (Belzen, 2007) – gerade mystische Religiosität mag aus heutiger Sicht oft auch pathologische Anteile gehabt haben.<sup>116</sup> Aus theologischer Sicht steht es Gott zweifelsohne offen, sich auch "innerhalb der einen oder anderen Halluzination eines Psychotikers" (Klein, 2011, S. 17) erkennen zu lassen.

---

<sup>116</sup> Nicht umsonst haben sich die Pioniere der modernen Psychiatrie und Psychopathologie mit großem Enthusiasmus und beträchtlichem aufklärerischen Eifer gerade mit außergewöhnlichen religiösen Phänomenen auseinandergesetzt (z. B. James, 1902/1997; Janet, 1926; 1928; Leuba, 1925/2003).

Für einen offenen seelsorgerlichen Umgang mit den verschiedenen, "gesunden" wie "kranken" Ausdrucksformen patientenseitiger Religiosität ist es aber notwendig, sich interdisziplinär mit Ärzten, Psychotherapeuten und Pflegepersonal abzustimmen, um nicht gegeneinander zu arbeiten und den Patienten dadurch in einen Loyalitätskonflikt zu stürzen (Klein, 2011). Dazu braucht es ein solides Hintergrundwissen über die Rolle von Religiosität im Kontext der verschiedenen Krankheitsbilder, wie es durch die berichtete Grundlagenforschung anteilig bereitgestellt wird.

Viele der unter 5.3 berichteten Befunde beziehen sich aber nicht oder nicht allein auf psychopathologische Krankheitsbilder oder deren Symptome, sondern auf psychische Belastungen, die nicht krankheitswertig sind, z. B. Depressivität (als Beschreibung depressiver Erlebens- und Verhaltensmerkmale, die nicht das Ausmaß einer klinischen Depression erreichen) oder Ängstlichkeit (die sich nicht in Form einer Angststörung manifestiert). Auch nicht-pathologische Depressivität und Ängstlichkeit sind aber belastend und bergen das Risiko, dass daraus manifeste Erkrankungen entstehen können. Beide lassen sich als Ausdruck einer existenziellen Verunsicherung verstehen, der gegenüber, wie die theoretische Reflexion der salutogenen Mechanismen von Religiosität gezeigt hat (vgl. unter 5.5.2), viele Merkmale von Religiosität vorbeugend wirken können, während andere mit einer zusätzlichen Belastung verbunden sind. Seelsorgerlich lassen sich die einen wie die anderen befördern. Den oben unter 5.4 beschriebenen Theorien zufolge dürfte es im Interesse eines konstruktiven Glaubens aber zielführend sein, die folgenden Gesichtspunkte seelsorgerlich besonders zu berücksichtigen:

- *Die soziale Einbindung des Glaubens in die Gemeinschaft (vgl. 5.4.1):* Pfarrern kommt hier eine besondere Bedeutung zu, weil sie durch ihr Amt eine Schlüsselrolle einnehmen und im Rahmen von Seelsorgegesprächen selbst dann als Sozialkontakt in Frage kommen, wenn ansonsten keine weitere Gemeindebindung besteht. Geistlichen wird schon aufgrund ihres Amtes ein beträchtliches Vertrauen entgegengebracht (Gennerich, 2000; Karle, 2011),<sup>117</sup> das im Seelsorgegespräch konstruktiv genutzt werden kann.

---

<sup>117</sup> Über viele Jahre hinweg rangierten Geistliche im Berufsprestige-Ranking des Instituts für Demoskopie Allensbach auf dem zweiten Platz hinter Ärzten. Nach sehr konstanten Werten in den vergangenen 15 Jahren sind die Geistlichen in der letzten Umfrage (Institut für Demoskopie Allensbach, 2011) allerdings von 39 auf 28 Prozent der Nennungen und vom zweiten auf den siebten Rang zurückgefallen, was wohl v. a. auf den Missbrauchsskandal in der katholischen Kirche zurückzuführen

Nicht zu unterschätzen sind in diesem Zusammenhang die Vor- und Nachgespräche im Rahmen der Kasualhandlungen, insbesondere bei Bestattungen, weil hier zumeist unmittelbarer Seelsorgebedarf für die Trauerbewältigung besteht.

Aber auch über das seelsorgerliche Handeln im engeren Sinn hinaus bietet das Aufgabenspektrum von Pfarrern viele Möglichkeiten, die Einbindung des Einzelnen und die Kohäsion untereinander zu fördern. Gottesdienste, Andachten und gemeinsame Meditationen können das Gefühl des gemeinschaftlichen Zusammenhalts stärken, insbesondere wenn sie partizipativ gestaltet sind (Abendmahlkreis, gegenseitiger Friedensgruß, Einbeziehung von Gruppen in die Gottesdienstgestaltung u. ä.); gemeinsame Einkehrtage oder Reisen können den Zusammenhalt intensivieren. Als Organisatoren des Gemeindelebens sind Pfarrer maßgeblich dafür verantwortlich, welche gemeindlichen Gruppenaktivitäten es gibt, zu denen der Einzelne Zugang finden kann (Familienkreise, Gesprächsgruppen, Chöre, etc.), und haben gegebenenfalls auch innerhalb dieser Gruppen eine Rolle inne, die das Gemeinschaftsleben prägt.

- *Die Unterstützung einer tragfähigen Gottesbeziehung (vgl. 5.4.2):* Immer wieder ist im Zusammenhang mit besserer und schlechterer Befindlichkeit die Gottesvorstellung begegnet. Dabei ist deutlich geworden, dass die Vorstellung eines liebevollen, gütigen Gottes eine wichtige Selbstwertressource sein kann, dass jedoch das Bild eines strengen, allzeit wachsamem Gottes, der jede reale und gedankliche Verfehlung registriert und vergilt, auch enorme Ängste schüren kann. Wiederholt ist eine solche Gottesvorstellung mit der Entstehung auch manifester psychischer Erkrankungen wie Alkoholmissbrauch, Depressionen oder Angststörungen in Zusammenhang gebracht worden (vgl. 5.3.1, 5.3.3 und 5.3.4).

Zwar kann es nicht Sinn und Zweck des kirchlichen Handelns, auch nicht in der Seelsorge, sein, die vielfältigen Facetten des biblischen Gottesbilds zugunsten des "lieben Gottes" völlig zu vereinseitigen (Schweitzer, 2007b;

---

ist. Die Abfrage differenziert nicht zwischen katholischen Priestern und evangelischen Pfarrern; es ist jedoch davon auszugehen, dass die evangelischen Geistlichen aufgrund der jüngeren Entwicklungen im Vergleich eher etwas besser abschneiden dürften.

2009). Die Belastungen, die durch die v. a. früher übliche Vermittlung einer Gottesvorstellung, in der das Bild des strengen göttlichen Richters dominiert, hervorgerufen werden können, gilt es jedoch sehr ernst zu nehmen. Das trifft auch auf manche Rede vom "lieben Gott" zu, z. B. im berühmt-berüchtigten "Der liebe Gott sieht alles". Diese Aussage hat die Kinder, die damit zu erziehen versucht wurden, zusätzlich mit einer Double-Bind-Problematik konfrontiert, weil der angeblich so liebe Gott zugleich so unnachgiebig dargestellt wurde. Mitunter leiden Menschen Zeit ihres Lebens unter einer solchen bedrückenden Gottesvorstellung, die, aus der Kindheit übernommen, dann erst im Rahmen der Altenseelsorge im Blick auf den eigenen Tod wieder mit einem Seelsorger kommuniziert wird. Nicht jeder kann sich wie Tilmann Moser über Jahrzehnte hinweg im Rahmen eigener psychotherapeutischer Arbeit mit der eigenen religiösen Erziehung auseinandersetzen und "von der Gottesvergiftung zu einem erträglichen Gott" (Moser, 2003) finden. Deshalb ist im Rahmen der Seelsorge, gerade im Gespräch mit älteren Menschen, die einer entsprechend rigiden religiösen Erziehung teils noch sehr umfänglich ausgesetzt gewesen sind, sehr genau darauf zu achten, welche Gottesvorstellungen jemand erkennen lässt und wo in diesem Zusammenhang psychische Gefährdungen bestehen. Hier ist es angezeigt, auf die zahlreichen biblischen Charakterisierungen Gottes als liebevoll, nachsichtig und annehmend (vielleicht am eindrucklichsten in Lk 15,11-32) zurückzugreifen und sie einseitig düsteren Gottesbildern entgegen zu stellen.

- *Der achtsame Umgang mit religiös vermittelter Sinnstiftung (vgl. 5.4.3):* Dass Zuversicht und die Empfindung des eigenen Lebens als sinnerfüllt nicht nur psychohygienisch, sondern auch für einen konstruktiven Glauben wünschenswert sind, ist in der Seelsorgeliteratur immer wieder betont worden (vgl. zur Übersicht Nauer, 2001, v. a. S. 193-205; Ziemer, 2000, S. 216-224). Klaus Winkler (2000) hat in seinem Seelsorgekompendium Neugier, Einpassung und Gewissheit als zentrale Elemente eines intakten Glaubens angegeben. Diese drei Elemente des Glaubens weisen große Ähnlichkeiten zu den Merkmalen des Kohärenzgefühls auf, das nach Antonovsky (1979; 1987; 1993) die wichtigste Ressource der Salutogenese ist (vgl. 5.4.3) – auch wenn im Detail auch Unterschiede erkennbar sind: So betont Winklers Element der Neugier im Vergleich stärker das Verstehensinteresse, während

Antonovskys Moment der Verstehbarkeit bereits vorhandene Antworten auf Fragen nach einem "Warum" impliziert. Einpassung sensu Winkler meint vor allem die soziale Einbindung des eigenen Glaubens (s. o.) und die Handlungsspielräume, die sich aus der Interaktion mit der Umwelt ergeben, während Handhabbarkeit im Sinne Antonovskys primär auf die individuelle Wahrnehmung und Wahrung von Handlungsspielräumen abhebt. Für Antonovsky drückt das Kohärenzgefühl in Gänze "ein durchdringendes, andauerndes und dennoch dynamisches Gefühl des Vertrauens aus" (Antonovsky, 1997, S. 38) und schließt das Vertrauen in die Sinnhaftigkeit der Welt und des eigenen Lebens darin ein. Winklers Element der Gewissheit betont ebenfalls die Erfahrung eines grundsätzlichen Vertrauens, das sich allerdings, wie anhand verschiedener Referenzen ersichtlich wird (vgl. Winkler, 2000, S. 321-324), für ihn letztlich einem personalen Urheber und Adressaten verdankt. Trotz dieser Unterschiede sind die Analogien zwischen den Komponenten des Kohärenzgefühls und Winklers Elementen des Glaubens unübersehbar. Seelsorge, die, wie von Winkler angeregt, Neugier, Einpassung und Gewissheit des Glaubens unterstützt, fördert damit auch das Kohärenzgefühl. Die Schnittmenge therapeutischer und (pastoralpsychologischer) seelsorgerlicher Interessen liegt hier auf der Hand.

Dennoch kann es auch Lebenssituationen geben, in denen eine verkrampfte Suche nach Sinn zusätzlich belastend sein kann, z. B. im Falle schwerer und/oder chronischer Krankheit. Dieser Umstand ist von Kritikern einer allzu optimistisch vorgehenden seelsorgerlichen Praxis immer wieder durchaus mit Recht betont worden (Josuttis, 1974; Karle, 2009b; Luther, 1998). Auch die oben berichteten Befunde, nach denen bestimmte elterliche Deutungsmuster für den Tod eines Kindes, z. B. die Interpretation als Teil von Gottes Plan, mit besserem psychischen Befinden verbunden waren, sind vor diesem Hintergrund vorsichtig zu lesen. Was sich statistisch auf Gruppenebene als hilfreich erwiesen hat, muss es deswegen nicht für jedes einzelne Elternpaar sein. Zudem mag man aus theologischer Sicht mit einer solchen Deutung auch seine Schwierigkeiten haben und einen anderen Umgang mit der Theodizee präferieren. Verantwortungsvolle Seelsorge wird hier sehr darauf zu achten haben, welche Stimmungen bei den Betroffenen vorherrschend sind und in wie weit sie sich mit dem Versuch, das Unbegreifliche verstehen zu wollen,

gegebenenfalls eine zusätzliche Last aufbürden oder mittels formelhafter Bekenntnisse ihren Kummer eher verdrängen als zulassen. Insofern kann es hier durchaus angezeigt sein, gerade auch die empfundene Sinnlosigkeit mit auszuhalten. Seelsorger sollten beide Optionen kennen und ihr Bewusstsein dafür schärfen, wo Sehnsucht nach Sinn und Zuversicht besteht oder aber wo jeglicher Versuch der Sinnfindung wie Hohn wirkt.

- *Die Anerkennung der unverlierbaren Würde Leidender (vgl. 5.4.4):* Seelsorge weiß im Gegensatz zu zeitgenössischen Versprechungen eines sorgenfreien Lebens, insbesondere im Rahmen der Werbung, aber auch im Zuge eines naiven medizinischen Fortschrittsglaubens (vgl. Eibach, 2011; Lütz, 2002; 2006) oder gnadenlos optimistischer psychologischer Menschenbilder (Nauer, 2001; Ziemer, 2000), um die Brüchigkeit des menschlichen Lebens (Luther, 1991; 1998; Karle, 2009a). Zugleich kennt sie aber auch die biblischen Heilszusagen und betont die darauf aufbauende unverlierbare Würde des Menschen. Insofern wird sich eine verantwortungsbewusste Seelsorge immer darum bemühen, menschliches Leid ernst zu nehmen und, so gut es geht, mit auszuhalten, aber auch Zuspruch anzubieten, wo er gesucht und gewünscht wird (s. o.). Dazu kann gegebenenfalls auch gehören, unrealistische Erwartungen eines unbeeinträchtigten Lebens und damit verbundene überzogene Anforderungen an andere wie sich selbst zurückzuweisen und die Entwicklung einer realistischeren Haltung zu unterstützen.
- *Die Unterstützung von Verhaltensweisen, die dem verantwortlichen Umgang miteinander dienen (vgl. 5.4.5):* Die oben berichteten Befunde, nach denen Religiosität mit höherer Zufriedenheit in Partnerschaft und Familie verbunden sind, verweisen noch einmal auf die Bedeutung eines gemeinsamen Glaubens, den glaubwürdig zu leben aber auch ein entsprechendes Verhalten erfordert. Seelsorgerlich bedeutsam ist dabei nicht die strikte Ausrichtung an religiösen Geboten, die gehorsam zu befolgen sind – die psychologischen Forschungsergebnisse hatten ja gezeigt, dass eine religiöse Übergewissenhaftigkeit auch mit zwanghaften Tendenzen verbunden sein kann – sondern die Orientierung an einem achtsamen und liebevollen Umgang miteinander. Das kann insbesondere im Kontext der Seelsorge an Paaren und Familien relevant werden, wenn es darum geht, die Wertschätzung für einander, die

gegenseitige Dankbarkeit und Verzeihen ermöglicht, wieder neu wahrnehmen zu helfen.

- *Die Unterstützung beim Coping*<sup>118</sup> *mit besonderen psychischen Belastungen* (vgl. 5.4.6): Schicksalsschläge wie der Verlust eines nahe stehenden Menschen, aber auch dauerhafte Belastungen wie chronische Krankheiten erfordern den Umgang mit der damit verbundenen psychischen Belastung. Die Theorie des religiösen Coping hatte betont, dass dazu unterschiedliche Bewertungen der Situation ebenso wie daran anschließende Verhaltensweisen gehören, und entsprechende Muster religiöser Bewertungen und religiösen Verhaltens untersucht. Dabei hatten sich konstruktive Copingformen, die seelsorgerlich gefördert werden können, ebenso erkennen lassen wie negative, denen entgegengewirkt werden kann:

Als hilfreich hatte sich insbesondere ein kooperatives Coping, das auf das Zusammenwirken von Gott und Mensch abhebt, erwiesen. Ein solches kooperatives Coping lässt sich beispielsweise durch ein Gebet mit der Bitte um Kraft für den Umgang mit der Belastung und der Bitte um Gottes Segen am Ende eines Seelsorgegesprächs unterstützen. Im Hinblick auf Situationen, die aktiv nicht zu ändern, sondern nur auszuhalten sind, kann die Bewertung als Herausforderung, die es anzunehmen und zu tragen gilt, hilfreich sein. Auch dafür kann um Gottes Beistand gebetet werden; gegebenenfalls werden auch Erzählungen, Gedichte oder Liedtexte, die den Umgang mit ähnlichen und schlimmeren Erfahrungen widerspiegeln ("Und reichst du uns den schweren Kelch, den bitt'ren..."), als hilfreich erfahren. Die christliche Tradition kennt aber auch Anfechtung und Klage ("Mein Gott, mein Gott, warum hast Du mich verlassen"), denen Raum zu geben eine wichtige seelsorgerliche Hilfestellung sein kann – zum Umgang mit schwerer Belastung gehört zweifellos beides, *Ergebung und Widerstand* (Eibach, 2001; Karle, 2009a).

---

<sup>118</sup> Der Begriff der "Bewältigung" ist gegebenenfalls etwas irreführend, weil er im Deutschen implizit bereits ein Gelingen der Belastungsverarbeitung andeutet. Der innerhalb der Psychologie aus dem Englischen übernommene, mittlerweile verbreitete Begriff des "Coping" ist demgegenüber ergebnisoffener und kann ein Scheitern der Bewältigung ebenso wie unabgeschlossene und fortdauernde Verarbeitung von Belastungen, die aufgrund ihrer Chronizität dauerhaft gar nicht zu lösen sind, ausdrücken (vgl. Klein & Lehr, 2011).

Vorsicht ist geboten, wenn kritische Lebensereignisse als Ausdruck der Strafe Gottes beurteilt werden. Eine solche Deutung steht oft mit einem einseitig strengen Gottesbild (s. o.) in Zusammenhang, und beides erhöht, wie gesehen, oft die ohnehin schon bestehende Belastung. Gegenüber einer solchen Bewertung lassen sich alternative Deutungen eruieren, was allerdings zumeist beim Gesprächspartner auch Zeit für einen Reflexionsprozess erfordert. Deswegen kann es förderlich sein, die Arbeit an Deutungsalternativen mit der Bitte um Vergebung für etwaige Verschuldungen im Gebet und/oder mit einer rituellen Lossprechung von möglicher Schuld zu verbinden. Auch hier kommt es darauf an, ein waches Gespür für die Bewertungen eines Betroffenen und für die Handlungsoptionen, die seinen individuellen Bedürfnissen am geeignetsten entsprechen, zu entwickeln.

Zusammenfassend lassen sich also vielfältige Konsequenzen für die Seelsorge aus den Befunden und Theorien zum Zusammenhang zwischen Religiosität und psychischer Gesundheit ableiten. Viele davon sind in der poimenischen Diskussion keineswegs neu, sondern lassen insbesondere zum pastoralpsychologischen Paradigma deutliche Konvergenzen erkennen. Neu ist hingegen, dass die Zusammenschau seelsorgerlicher Handlungsmöglichkeiten sich dabei auf eine breite Basis empirisch gesicherter Forschungsergebnisse stützen kann, die im Rahmen des integrativen Wirkmodells systematisch bedacht werden, und dass auf dieser Basis eine Einschätzung ermöglicht wird, welche Formen der Religiosität überzufällig oft mit welchen Konsequenzen einhergehen. Das kann, ergänzend zur Schulung poimenischer Kompetenzen durch eigene Erfahrung (vgl. 1.3), die Einschätzung dafür, in welcher spezifischen Situation welche Handlungsalternativen als sinnvoll anzusehen sind, erleichtern<sup>119</sup> (freilich ohne dass sich das seelsorgerliche Handeln dadurch durchplanen ließe). Somit können die religionspsychologischen Erkenntnisse zugunsten der Förderung eines konstruktiven Glaubens – so weit sich ein solcher menschlich erlauben lässt (vgl. 5.7.2) – seelsorgerlich fruchtbar gemacht werden, und darin liegt ihr eigentliches theologisches Potenzial.

---

<sup>119</sup> Ähnlich wie dies auch das Anliegen der Psychotherapiewirksamkeitsforschung ist; vgl. zu deren theologischer Relevanz und Chancen und Grenzen der poimenischen Adaptierbarkeit Nestler (2000).

## 6. Der theologische Ertrag der Religionspsychologie

Versucht man nach den im Rahmen dieser Dissertationsschrift vorgestellten exemplarischen Studien eine vorsichtige Bilanz des Ertrags, den religionspsychologische Methoden und Befunde für die Theologie bieten, so kann es sich dabei selbstverständlich nur um eine vorläufige Schätzung handeln. Im Kapitel 2 konnte lediglich ein Überblick über denkbare Forschungslinien und Praxisfelder gegeben werden, die für verschiedene Teilbereiche der Theologie von Belang sein könnten, z. B. die Berücksichtigung von Brüchen in der religiösen Biographie im seelsorgerlichen Kontext oder die didaktische Orientierung am Konzept der Xenosophie im Rahmen der Religionspädagogik (vgl. 2.3). In den beiden folgenden Kapiteln 3 und 4 wurden anhand eigener empirischer Forschung weitere theologische Gebiete erkundet; in systematisch-theologischer Perspektive das konfessionelle Rechtfertigungsverständnis von Kirchenmitgliedern, wobei sich u. a. Anknüpfungspunkte zur Fundamentaltheologie, zur Ekklesiologie und zur Ökumenik ergaben (vgl. 3.9), und in religionspädagogischer Hinsicht die Entwicklung und Verbreitung verschiedener Todesvorstellungen in Jugend und jungem Erwachsenenalter, wodurch die Thematik der Eschatologie im Zentrum stand (vgl. 4.6). Auf der Grundlage der internationalen empirischen Befunde zum Verhältnis von Religiosität und psychischer Gesundheit wurde sodann im Kapitel 5 noch einmal ausführlicher das Terrain der Poimenik besprochen, dabei aber auch nach bibelwissenschaftlichen und systematischen Potenzialen dieses Forschungsgebiets gefragt (vgl. 5.7). Dabei wurde in erster Linie zwar der Ertrag für die Seelsorge ersichtlich, der allerdings erst in der Zusammenschau der Implikationen für alle drei theologischen Disziplinen präzise eingeordnet werden konnte.

Auch wenn im Rahmen dieser Arbeit letztlich also nur "Streifzüge" zur Erkundung denkbarer theologischer Potenziale der Religionspsychologie möglich waren, lässt die Bandbreite der dabei gestreiften theologischen Fächer und Themen doch erahnen, dass religionspsychologisches Arbeiten von Interesse und Bedeutung für weite Teile der Theologie sein kann, wobei das je nach Thematik und theologischer Subdisziplin natürlich unmittelbarer oder mittelbarer der Fall ist. Ein wesentlicher Nutzen der quantitativen-empirischen Methodik der Religionspsychologie ist dabei, dass bestimmte Phänomene, die teilweise zwar bereits gut aus dem kirchlichen

Alltag bekannt sein mögen – z. B. die Wahrnehmung des gemeinsamen christlichen Horizonts von Protestanten und Katholiken unter Absehung von spezifischen Bekenntnisunterschieden (vgl. 3.9.3) oder die Interpretation einer Krankheitserfahrung als Ausdruck von Strafe (vgl. 5.7.3) – in ihrer Bedeutung, sowohl was ihre Verbreitung als auch was z. T. ihre Folgen angeht, nun besser eingeordnet werden können. Das kann dann auch die Wahl von Strategien zum theologischen und kirchlichen Umgang mit diesen Phänomenen erleichtern. Da empirisch überzeugende Religionspsychologie jedoch zugleich immer auch versiert qualitativ forschen sollte (vgl. 1.5), besteht keine Gefahr, den konkreten Einzelfall aus dem Blick zu verlieren (vgl. exemplarisch das methodische Vorgehen bei der Studie in Kapitel 4). Valide, quantitativ wie qualitativ gewonnene empirisch-religionspsychologische Erkenntnisse bieten also eine gute Grundlage für treffendere theologische Reflexion und triftigeres kirchliches Handeln. Mit einer rein hermeneutischen Arbeitsweise (vgl. unter 1.2) wäre der Erfahrungszugang, der der Theologie wesensmäßig vorgegeben ist, nicht in derselben Präzision und Verlässlichkeit möglich (einmal abgesehen davon, dass solide empirische Arbeit in wissenschaftspolitischer Hinsicht auch dem Ansehen der Theologie an den Universitäten zugute kommen kann).

Dass die Potenziale der Religionspsychologie dabei aber auch nicht überschätzt werden sollten, bedarf in Anbetracht der frühen Blüte und des rapiden Absturzes religionspsychologischen Arbeitens innerhalb der Theologie (vgl. 2.1) noch einmal expliziter Erwähnung. Als empirisch arbeitende Erfahrungswissenschaft untersucht die Religionspsychologie das Erleben und Verhalten von Menschen und kann damit Aussagen immer nur über die menschliche Seite des Religiösen treffen (vgl. 1.5). Weiterführende theologische Reflexionen sind durchaus möglich und theologisch sinnvoll (vgl. 1.5), allerdings bewusst vom empirisch-sozialwissenschaftlichen Vorgehen der Religionspsychologie zu unterscheiden.

Diese wichtige Einschränkung gilt es zu beachten, soll nicht der Fehler der apologetischen Vereinnahmung der Religionspsychologie aufs Neue den tatsächlich vorhandenen theologischen Ertrag zunichte machen. Religionspsychologische Methoden und Befunde dienen nicht der theologischen Apologetik, sondern dem tiefen und umfassenden Verstehen des religiösen Erlebens und Verhaltens – und auf ein solches Verstehen menschlicher Religiosität ist die Theologie angewiesen (vgl. 1.2); ein solches Verstehen kann sie gut gebrauchen, um darauf aufbauend die ihr

eigene hermeneutische Reflexion der Lebenswirklichkeit dessen betreiben zu können, was sie Glauben nennt (vgl. 1.5).

Diese Dissertationsschrift war mit der doppeldeutigen These begonnen worden, die Theologie sei (k)eine Erfahrungswissenschaft. Im Sinne einer seriös empirische Forschung betreibenden Wissenschaft ist sie tatsächlich nur vereinzelt Erfahrungswissenschaft (vgl. 1.3 und 1.4), aber im engen Austausch mit Religionssoziologie und – in Zukunft hoffentlich in zunehmendem Umfang – auch mit der Religionspsychologie könnte es auch Nicht-Empirikern in der Theologie möglich werden, reichhaltig vorhandenes Erfahrungswissen über Religiosität einzusehen und im theologischen Diskurs konstruktiv darauf aufzubauen. Dass dies freilich noch einfacher und besser gelingen könnte, wenn innerhalb der Theologie selbst zukünftig eine entsprechende Expertise empirisch-sozialwissenschaftlicher Forschungsmethoden eingeübt würde, um aktiv theologisch anschlussfähige Religionssoziologie und -psychologie zu betreiben, sollte allerdings ebenfalls klar sein.<sup>120</sup> Der Weg der Theologie hin zu einer wirklichen Erfahrungswissenschaft führt insbesondere auch über die Religionspsychologie.

---

<sup>120</sup> Eine solche Einübung in die methodischen Standards von Religionssoziologie und Religionspsychologie würde sich allerdings nur dann tatsächlich realisieren lassen, wenn sie, entsprechend der Anregung Paul Drews' (1910; vgl. Kapitel 1.3), tatsächlich in das Curriculum der theologischen Ausbildung übernommen würde. Wie realistisch das ist (man beachte die zahlreichen Konjunktive), ist freilich ein andere Frage.

## Literatur

- AA-Grapevine Inc. New York/Anonyme Alkoholiker Interessengemeinschaft e. V. (Hrsg.) (2010). *Die zwölf Schritte der Anonymen Alkoholiker*. [www.anonyme-alkoholiker.de/content/01horiz/01schri.php](http://www.anonyme-alkoholiker.de/content/01horiz/01schri.php) (29.08.2012).
- Abramowitz, J. S., Huppert, J. D., Cohen, A. B., Tolin, D. F. & Cahill, S. P. (2002). Religious obsessions and compulsions in a non-clinical sample: The Penn Inventory of Scrupulosity (PIOS). *Behaviour Research and Therapy*, 40, 825-838.
- Achtner, W., Düringer, H. & Meisinger, H. (2005). *Gott – Geist – Gehirn. Religiöse Erfahrungen im Lichte der neuesten Hirnforschung*. Frankfurt a. M.: Haag & Herchen.
- Adelekan, M. L., Abiodun, O. A., Imouokhome-Obayan, A. O., Oni, G. A. & Ogunremi, O. O. (1993). Psychosocial correlates of alcohol, tobacco, and cannabis use: Findings from a Nigerian university. *Drug and Alcohol Dependence*, 33, 247-256.
- Adorno, T. W., Frenkel-Brunswik, E., Levinson, D. J. & Sanford, R. N. (1950). *The authoritarian personality*. New York: Harper & Row.
- Akabaliev, V. & Dimitrov, I. (1997). Attitudes towards alcohol use among Bulgarians-Christians and Turks-Muslims. *Folia Medica*, 39, 7-12.
- Albani, C., Bailer, H., Blaser, G., Geyer, G., Brähler, E. & Grulke, N. (2002). Erfassung religiöser und spiritueller Einstellungen. Psychometrische Überprüfung der deutschen Version des „Systems of Belief Inventory“ (SBI-15R-D) von Holland et al. in einer repräsentativen Bevölkerungsstichprobe. *Psychotherapie, Psychosomatik, Medizinische Psychologie*, 52, 306-313.
- Alcoholics Anonymous (Ed.) (1976). *Alcoholics Anonymous*. New York: Alcoholics Anonymous World Services.
- Alexander, C. N., Robinson, P. & Rainforth, M. (1994). Treating and preventing alcohol, nicotine, and drug abuse through transcendental meditation: A review and statistical meta-analysis. *Alcoholism Treatment Quarterly*, 11, 13-87.
- Al-Issa, I. (1995). Culture and mental illness in an international perspective. In I. Al-Issa (Ed.), *Culture and mental illness: An international perspective* (pp. 3-49). Madison: International Universities Press.
- Allemand, M., Sassin-Meng, A., Huber, S. & Schmitt, M. (2008). Bereitschaft zu Verzeihen. Entwicklung und Validierung einer Skala der Bereitschaft zu verzeihen (SBV). *Diagnostica*, 52, 71-84.
- Allport, G. W. (1950). *The individual and his religion: A psychological interpretation*. New York: Macmillan.
- Allport, G. W. (1954). *The nature of prejudice*. Cambridge: Addison-Wesley 1954.

- Allport, G. W. (1966). The religious context of prejudice. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 5, 447-457.
- Allport, G. W. & Ross, J. M. (1967). Personal religious orientation and prejudice. *Journal of Personality and Social Psychology*, 5, 432-443.
- Altmeyer, S. (2011). *Fremdsprache Religion? Sprachempirische Studien im Kontext religiöser Bildung*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Amey, C. H., Albrecht, S. L. & Miller, M. K. (1996). Racial differences in adolescent drug use: The impact of religion. *Substance Use and Misuse*, 31, 1311-1332.
- Andersen, S. (1996). Hat die Rede des Glaubens einen Wahrheitsbezug? Über Religionsphilosophie als Systematische Theologie. *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie*, 38, 307-321.
- Angel, H. F. (2002). Neurotheologie – die Neurowissenschaften auf der Suche nach den biologischen Grundlagen menschlicher Religiosität. *Religionspädagogische Beiträge*, 49, 107-128.
- Ano, G. G. & Vasconcelles, E. B. (2005). Religious coping and psychological adjustment to stress: A meta-analysis. *Journal of Clinical Psychology*, 61, 461-480.
- Anselm, R. (2000). *Ekklesiologie als kontextuelle Dogmatik. Das lutherische Kirchenverständnis im Zeitalter des Konfessionalismus und seine Rezeption im 19. und 20. Jahrhundert*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Anselm, R., Schleissing, S. & Tanner, K. (Hrsg.), *Die Kunst des Auslegens. Zur Hermeneutik des Christentums in der Kultur der Gegenwart*. Frankfurt a. M.: Lang.
- Anthony, V. F., Hermans, C. A. M. & Sterkens, C. (2010). A comparative study of mystical experience among Christian, Muslim, and Hindu students in Tamil Nadu, India. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 49, 264-277.
- Antonovsky, A. (1979). *Health, stress, and coping*. San Francisco: Jossey-Bass.
- Antonovsky, A. (1987). *Unraveling the mystery of health. How people manage stress and stay well*. San Francisco: Jossey-Bass.
- Antonovsky, A. (1993). The structure and properties of the Sense of Coherence Scale. *Social Science & Medicine*, 36, 725-733.
- Antonovksy, A. (1997). *Salutogenese. Zur Entmystifizierung der Gesundheit*. Tübingen: DGVT-Verlag.
- Appel, C., Müller, C. & Murken, S. (2010). Subjektive Belastung und Religiosität bei chronischen Schmerzen und Brustkrebs. Ein Stichprobenvergleich. *Der Schmerz*, 24, 449–458.
- Arens, E. (2007). *Gottesverständigung. Eine kommunikative Religionstheologie*. Freiburg i. Br.: Herder.

- Argyle, M. (1999). Causes and correlates of happiness. In D. Kahneman, E. Diener & N. Schwarz (Eds.), *Well-being: The foundations of hedonic psychology* (pp. 353-373). New York: Russell Sage Foundation.
- Argyle, M. (2000). *Psychology and religion. An introduction*. London: Routledge.
- Arndt, M. v. (Hrsg.) (2008). *Klassiker der Religionspsychologie. Neun religionswissenschaftliche Aufsätze*. Aachen: Shaker.
- Asmussen, H. (1934). *Die Seelsorge. Ein praktisches Handbuch über Seelsorge und Seelenführung*. München: Kaiser.
- Aurelius Augustinus (1970). *Ad Simplicianum de diuersis quaestionibus (397 n. Chr.)*. Ed. A. Mutzenbecher. *CChrSL, 44*, (S. 7-91). Turnhout: Brepols.
- Aurelius Augustinus (1911-1916) *Des heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus zweiundzwanzig Bücher über den Gottesstaat (413-426 n. Chr.)*. Aus dem Lateinischen übersetzt von Alfred Schröder. *Des heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus ausgewählte Schriften 1-3. Bibliothek der Kirchenväter, 1. Reihe, Bände 1, 16, 28*. Kempten: Kösel.
- Austin, J. (1998). *Zen and the Brain: Toward an Understanding of Meditation and Consciousness*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Azari, N. P., Nickel, J., Wunderlich, G., Niedeggen, M., Hefter, H., Tellmann, L., Herzog, H., Stoerig, P., Birnbacher, D. & Seitz, R. (2001). Neural correlates of religious experience. *European Journal of Neuroscience, 13*, 1649-1652.
- Bacher, J., Pöge, A. & Wenzig, K. (2010). *Clusteranalyse. Anwendungsorientierte Einführung in Klassifikationsverfahren*. München: Oldenbourg.
- Backhaus, K., Erichson, B., Plinke, W. & Weiber, R. (2010). *Multivariate Analysemethoden. Eine anwendungsorientierte Einführung*. Berlin: Springer.
- Baetz, M., Griffin, R., Bowen, R., Koenig, H. G. & Marcoux, E. (2004). The association between spiritual and religious involvement and depressive symptoms in a Canadian population. *Journal of Nervous and Mental Disease, 192*, 818-822.
- Bahr, S. J., Maughan, S. L., Marcos, A. C. & Li, B. (1998). Family, religiosity, and the risk of adolescent drug use. *Journal of Marriage and the Family, 60*, 979-992.
- Baker, M. & Gorsuch, R. L. (1982). Trait anxiety and intrinsic-extrinsic religiousness. *Journal for the Scientific Study of Religion, 21*, 119-122.
- Bar-El, Y., Durst, R., Katz, G., Zislin, J., Strauss, Z. & Knobler, H. Y. (2000). Jerusalem Syndrome. *British Journal of Psychiatry, 176*, 86-90.
- Bar-El, Y., Witztum, E., Kalian, M. & Brom, D. (1991). Psychiatric hospitalization of tourists in Jerusalem. *Comprehensive Psychiatry, 32*, 238-244.
- Barrett, J. L. (2004). *Why would anyone believe in God*. Lanham, MD: Alta Mira Press.

- Barrett, J. L. & Keil, F. C. (1996). Conceptualizing a nonnatural entity: Anthropomorphism in God concepts. *Cognitive Psychology*, 31, 219-247.
- Barth, K. (1959). *Die Kirchliche Dogmatik IV/3*. Zürich: Evangelischer Verlag.
- Barth, K. (1966). *Homiletik. Wesen und Vorbereitung der Predigt (1933)*. Zürich: EVZ-Verlag.
- Barth, U. (1996). Was ist Religion? *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 93, 538-560.
- Barth, U. (2003a). Theoriedimensionen des Religionsbegriffs. Die Binnenvarianz der sogenannten Außenperspektiven. In U. Barth, *Religion in der Moderne* (S. 29-87). Tübingen: Mohr.
- Bassi, H. von (1988). *Otto Baumgarten. Ein "moderner Theologe" im Kaiserreich und in der Weimarer Republik*. Frankfurt a. M.: Lang.
- Batson, C. D., Schoenrade, P. & Ventis, W. L. (1993). *Religion and the individual. A social-psychological perspective*. New York: Oxford University Press.
- Baumann, K. (2009). Religiöser Glaube, persönliche Spiritualität und Gesundheit. Überlegungen und Fragen im interdisziplinären Feld von Theologie und Religionswissenschaft, Medizin und Psychotherapie. *Zeitschrift für Medizinische Ethik*, 55, 131-144.
- Baumann, K. (2011). "Vermessung des Glaubens" und Geheimnis des Menschseins. Sind gesundheitliche Wirkungen von Spiritualität und Religiosität den Methoden empirischer Forschung zugänglich? In A. Büssing & N. Kohls (Hrsg.) *Spiritualität transdisziplinär. Wissenschaftliche Grundlagen im Zusammenhang mit Gesundheit und Krankheit* (S. 67-74). Heidelberg: Springer.
- Baumgarten, O. (1920). *Der Aufbau der Volkskirche*. Tübingen: Mohr.
- Baumgarten, O. (1931). *Protestantische Seelsorge*. Tübingen: Mohr.
- Bäumler, C., Birk, G., Kleemann, J., Schmaltz, G. & Stoller, D. (1976). *Methoden der empirischen Sozialforschung in der Praktischen Theologie. Eine Einführung*. München: Kaiser & Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag.
- Bayer, O. (1986). *Schöpfung als Anrede. Zu einer Hermeneutik der Schöpfung*. Tübingen: Mohr.
- Beck, M. (2003). *Seele und Krankheit. Psychosomatische Medizin und theologische Anthropologie*. Paderborn: Schöningh.
- Beck, U. (1986). *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Becker, E. (1973). *The denial of death*. New York: Free Press.
- Beckmann, J. (2007). *Wohin steuert die Kirche? Die evangelischen Landeskirchen zwischen Ekklesiologie und Ökonomie*. Stuttgart: Kohlhammer.

- Belavich, T. G. & Pargament, K. I. (2002). The role of attachment in predicting spiritual coping with a loved one in surgery. *Journal of Adult Development*, 9, 13-29.
- Bell, R., Wechsler, H. & Johnston, L. D. (1997). Correlates of college student marijuana use: Results of a U.S. national survey. *Addiction*, 92, 571-581.
- Bellah, R. N. (1967). Civil Religion in America. *Daedalus*, 96, 1-21.
- Bellah, R. N., Madsen, R., Sullivan, W. M., Swidler, A. & Tipton, S. M. (1985). *Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life*. Berkeley: University of California Press.
- Belzen, J. A. van (Hrsg.) (1997). *Hermeneutical approaches in psychology of religion*. Amsterdam: Rodopi.
- Belzen, J. A. van (1998). Errungenschaften, Desiderata, Perspektiven – Zur Lage der religionspsychologischen Forschung in Europa, 1970-1995. In C. Henning & E. Nestler (Hrsg.), *Religion und Religiosität zwischen Theologie und Psychologie* (S. 131-158). Frankfurt a. M.: Lang.
- Belzen, J. A. van (2001). Developments in the International Association for the Psychology of Religion. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 11, 1-7.
- Belzen, J. A. van (2002). The reconstitution of the International Association for Psychology of Religion. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 12, 137-140.
- Belzen, J. A. van (2005). The symposia for European Psychologists of Religion, 1979-2003 – a retrospective. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 15, 297-313.
- Belzen, J. A. van (2007). Zum psychologischen Umgang mit außeralltäglichen religiösen Phänomenen – Konditionen der Interpretation. In J. A. van Belzen & C. Henning (Hrsg.), *Verrückt nach Gott. Zum Umgang mit außergewöhnlichen religiösen Phänomenen in Psychologie, Psychotherapie und Theologie* (S. 57-78). Paderborn: Schöningh.
- Belzen, J. A. van (2009). Taboo Religion? A Contextual Analysis of the Marginalization of German Psychology of Religion. *Zeitschrift für Psychologie/Journal of Psychology*, 217, 85–94.
- Benesch, H. (1995). *Enzyklopädisches Wörterbuch klinische Psychologie und Psychotherapie*. Weinheim: Beltz.
- Benson, H., Lehmann, J. W., Malhotra, M. S., Goldman, R. F., Hopkins, J. & Epstein, M. D. (1982). Body temperature changes during the practice of g Tum-mo yoga. *Nature*, 295, 234-236.
- Benson, P. L. (1992). Religion and substance use. In J. F. Schumaker (Ed.), *Religion and mental health* (pp. 211-220). New York: Oxford University Press.

- Benthaus-Apel, F. (2006a). Lebensstile Konfessionsloser – im Vergleich mit Lebensstilen Evangelischer. In W. Huber, J. Friedrich & P. Steinacker (Hrsg.), *Kirche in der Vielfalt der Lebensbezüge. Die vierte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft* (S. 237-245). Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Benthaus-Apel, F. (2006b). Lebensstilspezifische Zugänge zur Kirchenmitgliedschaft. In W. Huber, J. Friedrich & P. Steinacker (Hrsg.), *Kirche in der Vielfalt der Lebensbezüge. Die vierte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft* (S. 205-236). Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Berger, K. (1995). *Historische Psychologie des Neuen Testaments*. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk
- Bergin, A. E. (1983). Religiosity and mental health: A critical reevaluation and meta-analysis. *Professional Psychology: Research and Practice*, 14, 170-184.
- Bergin, A. E. (1991). Values and religious issues in psychotherapy and mental health. *American Psychologist*, 46, 394-403.
- Bergin, A. E., Masters, K. S. & Richards, P. S. (1987). Religiousness and mental health reconsidered: A study of intrinsically religious sample. *Journal of Counseling Psychology*, 34, 197-204.
- Bering, J. M. (2002). Intuitive conceptions of dead agents' minds: The natural foundations of afterlife beliefs as phenomenological boundary. *Journal of Cognition and Culture*, 2, 263-308.
- Bering, J. M. (2006a). The cognitive psychology of supernatural belief. In P. Mc Namara (Ed.), *Where God and science meet. How brain and evolutionary studies alter our understanding of religion* (pp. 123-134). Westport, CT: Praeger/Greenwood.
- Bering, J. M. (2006b). The folk psychology of souls. *Behavioral & Brain Sciences*, 29, 453-498.
- Bering, J. M. (2011). *The belief instinct: The psychology of souls, destiny, and the meaning of life*. New York: W. W. Norton & Company.
- Bering, J. M., & Bjorklund, D. F. (2004). The natural emergence of reasoning about the afterlife as a developmental regularity. *Developmental Psychology*, 40, 217-233.
- Bering, J. M., Hernández-Blasi, C., Bjorklund, D. F. (2005). The development of "afterlife" beliefs in secularly and religiously schooled children. *British Journal of Developmental Psychology*, 23, 587-607.
- Bernhardt, R. (1990). *Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Von der Aufklärung bis zur Pluralistischen Religionstheologie*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn.
- Bernhardt, R. (1994). Aufbruch zu einer pluralistischen Theologie der Religionen. *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 91, 230-245.

- Bernhardt, R. (2006). *Ende des Dialogs? Die Begegnung der Religionen und ihre theologische Reflexion*. Zürich: TVZ.
- Bernhardt, R. (2007a). Literaturbericht „Theologie der Religionen“ (I). *Theologische Rundschau*, 72, 1-35.
- Bernhardt, R. (2007b). Literaturbericht „Theologie der Religionen“ (II). *Theologische Rundschau*, 72, 127-149.
- Bertelsmann-Stiftung (Hrsg.) (2007). *Bertelsmann – Religionsmonitor 2008*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Bertelsmann-Stiftung (Ed.). (2009). *What the world believes: Analysis and commentary on the Religion Monitor 2008*. Gütersloh: Verlag Bertelsmann-Stiftung.
- Berth, H., Klein, C. & Balck, F. (2011). Begriffsbestimmungen: Gesundheit, Krankheit, Wohlbefinden und Lebensqualität. In C. Klein, H. Berth & F. Balck (Hrsg.), *Gesundheit – Religion – Spiritualität. Konzepte, Befunde und Erklärungsansätze* (S. 47-64). Weinheim: Juventa.
- Biewald, J. (2008). Zwischen zwei Göttern? Das doppelte Gottesbild bei Kindern und Erwachsenen. *Jahrbuch für Kindertheologie*, 7, 91-110.
- Blaues Kreuz in Deutschland e.V. (BKD) (Hrsg.). *Home*. [www.blaues-kreuz.de/](http://www.blaues-kreuz.de/) (29.08.2012).
- Blood, M. (1969). Work values and job satisfaction, *Journal of Applied Psychology*, 53, 456-459.
- Blume, M. (2009). *Neurotheologie. Hirnforscher erkunden den Glauben*. Marburg: Tectum.
- Boff, C. (1983). *Theologie und Praxis. Die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Theologie der Befreiung*. München: Kaiser.
- Boff, L. (1980). *Die Neuentdeckung der Kirche. Basisgemeinden in Lateinamerika*. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag.
- Bogdahn, M. (1971). *Die Rechtfertigungslehre Luthers im Urteil der neueren katholischen Theologie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Böhme-Lischewski, T., Eisenbast, V., Haeske, C., Ilg, W. & Schweitzer, F. (Hrsg.) (2010). *Konfirmandenarbeit gestalten. Perspektiven und Impulse für die Praxis aus der Bundesweiten Studie zur Konfirmandenarbeit in Deutschland*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Bohne, G. (1929). *Das Wort Gottes und der Unterricht. Zur Grundlegung einer evangelischen Pädagogik*. Berlin: Furche.
- Bono, G., & McCullough, M. E. (2004). Religion, forgiveness, and adjustment in older adults. In K. W. Schaie, N. Krause & A. Booth (Eds.), *Religious influences on health and well-being in the elderly* (pp. 163-186). New York: Springer.

- Booth, J. & Martin, J. E. (1998). Spiritual and religious factors in substance use, dependence, and recovery. In H. G. Koenig (Ed.), *Handbook of religion and mental health* (pp. 175-200). San Diego: Academic Press.
- Borras, L., Mohr, S., Brandt, P. Y., Gilliéron, C., Eytan, A. & Huguelet, P. (2007). Religious beliefs in schizophrenia: Their relevance for adherence to treatment. *Schizophrenia Bulletin*, 33, 1238-1246.
- Bortz, J. & Schuster, C. (2010). *Statistik für Human- und Sozialwissenschaftler*. Berlin: Springer.
- Bower, J. E., Epel, E. & Moskowitz, J. T. (2009). Biological correlates: How psychological components of benefit finding may lead to physiological benefits. In C. L. Park, S. C. Lechner, M. H. Antoni & A. L. Stanton (Eds.), *Medical illness and positive life change* (pp. 155-172). Washington, DC: American Psychological Association.
- Boyatzis, C. J. (2005). Religious and spiritual development in childhood. In R. F. Paloutzian & C. L. Park (Eds.), *Handbook of the psychology of religion and spirituality* (pp. 123-143). New York: Guilford.
- Braam, A.W. (2011). Religion und Depression. In C. Klein, H. Berth & F. Balck (Hrsg.), *Gesundheit – Religion – Spiritualität. Konzepte, Befunde und Erklärungsansätze* (S. 273-290). Weinheim: Juventa.
- Braam, A. W., Beekman, A. T. F., Deeg, D. J. H., Smit, J. H. & van Tilburg, W. (1997). Religiosity as a protective or prognostic factor of depression in later life: Results from a community survey in The Netherlands. *Acta Psychiatrica Scandinavica*, 96, 199-205.
- Braam, A. W., Hein, E., Deeg, D. J., Twisk, J. W., Beekman, A. T. & van Tilburg, W. (2004). Religious involvement and 6-year course of depressive symptoms in older Dutch citizens: Results from the Longitudinal Aging Study. *Journal of Aging and Health*, 16, 467-489.
- Bradshaw, M., Ellison, C. G. & Flannelly, K. J. (2008). Prayer, God imagery, and symptoms of psychopathology. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 47, 644–659.
- Braudel, F. (1958). Histoire et sciences sociales: La longue durée. *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 13, 725–753.
- Braudel, F. (1977). Geschichte und Sozialwissenschaften. Die longue durée. In C. Honegger (Hrsg.), *Marc Bloch, Fernand Braudel, Lucien Febvre u. a.: Schrift und Materie der Geschichte. Vorschläge zu einer systematischen Aneignung historischer Prozesse* (S. 47-85), Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Brent, S. B. & Speece, M. W. (1993). Adult conceptualization of irreversibility – implications for the development of the concept of death. *Death Studies*, 17, 203-224.

- Brinkmann, F. T. (1999). *Comics und Religion. Das Medium der "Neunten Kunst" in der gegenwärtigen Deutungskultur*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Bristow-Braitman, A. (1995). Addiction recovery: 12-step programs and cognitive behavioral psychology. *Journal of Counseling and Development*, 73, 414-419.
- Brown, D. R. & Gary, L. E. (1994). Religious involvement and health status among African American males. *Journal of the National Medical Association*, 86, 825-831.
- Brown, R. P. (2003). Measuring individual differences in the tendency to forgive: Construct validity and links with depression. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 29, 759-771.
- Bruchhausen, W. (2004). Kranksein, Heilen und Gesundbleiben im Schnittpunkt von Religion und Medizin. *Curare. Zeitschrift für Ethnomedizin*, 27, 27-39.
- Brunner, E. (1984). *Wahrheit als Begegnung (1938)*. Zürich: Theologischer Verlag.
- Bucher, A. A. (1990). *Gleichnisse verstehen lernen. Strukturgenetische Untersuchungen zur Rezeption synoptischer Parabeln*. Freiburg (CH): Universitätsverlag.
- Bucher, A. A. (1992). *Bibelpsychologie. Psychologische Zugänge zu biblischen Texten*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Bucher, A. A. (1994a). Alter Gott zu neuen Kindern? Neuer Gott von alten Kindern? Was sich 343 Kinder unter Gott vorstellen. In V. Merz (Hrsg.), *Alter Gott für neue Kinder? Das traditionelle Gottesbild und die nachwachsende Generation* (S. 79-100). Freiburg (CH): Paulus-Verlag.
- Bucher, A. A. (1994b). *Einführung in die empirische Sozialwissenschaft. Ein Arbeitsbuch für TheologInnen*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Bucher, A. A. (1995). Religionspädagogik und empirische Entwicklungspsychologie. In H. G. Ziebertz & W. Simon (Hrsg.), *Bilanz der Religionspädagogik* (S. 28-46). Düsseldorf: Patmos.
- Bucher, A. A. (1996). *Religionsunterricht: Besser als sein Ruf? Empirische Einblicke in ein umstrittenes Fach*. Innsbruck: Tyrolia.
- Bucher, A. A. (2000). Literaturbericht zur aktuellen empirischen Religionspädagogik. In B. Porzelt & R. Güth (Hrsg.), *Empirische Religionspädagogik. Grundlagen – Zugänge – Aktuelle Projekte* (S. 21-28). Münster: Lit.
- Bucher, A. A. (2002). Kindertheologie: Provokation? Romantizismus? Neues Paradigma? *Jahrbuch für Kindertheologie*, 1, 9-27.
- Bucher, A. A. (2007). *Psychologie der Spiritualität. Handbuch*. Weinheim: Beltz.
- Bucher, A. A. (2009). Doch mehr als ein Mensch? Die Entwicklung des Gotteskonzepts bei Kindern. *Jahrbuch für Religionspädagogik*, 25, 24-37.

- Buchholz, R. (1978). An empirical study of contemporary beliefs about work in American society. *Journal of Personality and Social Psychology*, 46, 1132-1141.
- Bultmann, R. (1993). Zur Frage der Christologie (1927). In ders., *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze. Bd. I* (S. 85-113). Tübingen: Mohr.
- Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend (Hrsg.) (2001). *Dritter Bericht zur Lage der älteren Generation. Drucksache 14/5130*. Berlin: Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend.
- Büssing, A. (2011). Die Bedeutung von Religiosität und Spiritualität für chronisch Kranke. In C. Klein, H. Berth & F. Balck (Hrsg.), *Gesundheit – Religion – Spiritualität. Konzepte, Befunde und Erklärungsansätze* (S. 189-213). Weinheim: Juventa.
- Büssing, A. & Kohls, N. (Hrsg.) (2011). *Spiritualität transdisziplinär. Wissenschaftliche Grundlagen im Zusammenhang mit Gesundheit und Krankheit*. Heidelberg: Springer.
- Büssing, A., Michalsen, A., Balzat, H. J., Grünther, R. A., Ostermann, T., Neugebauer, E. A. & Matthiessen, P. F. (2009). Are spirituality and religiosity resources for patients with chronic pain conditions? *Pain Medicine*, 10, 327-339.
- Büssing, A., Ostermann, T. & Koenig, H. G. (2007). Relevance of religion and spirituality in German patients with chronic diseases. *International Journal of Psychiatry in Medicine*, 37, 39-57.
- Büttner, G. (2011). "Als ich ein Kind war, da redete ich wie ein Kind und dachte wie ein Kind..." Oder: Was können Stufentheorien des Glaubens leisten? *Praktische Theologie*, 46, 208-214.
- Buxton, M. E., Smith, D. E. & Seymour, R. B. (1987). Spirituality and other points of resistance to 12-step recovery process. *Journal of Psychoactive Drugs*, 19, 275-286.
- Byrd, K. R., Lear, D. & Schwenka, S. (2000). Mysticism as a predictor of subjective well-being. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 10, 259-269.
- Byrne, B. M. (2001). *Structural equation modeling with AMOS: Basic concepts, applications, and programming*. Mahwah, NJ: Erlbaum.
- Byrne, B. M. (2004). Testing for multigroup invariance using AMOS graphics: A road less traveled. *Structural Equation Modeling*, 11, 272–300.
- Cardenal, E. (Hrsg.) (1991). *Das Evangelium der Bauern von Solentiname. Gespräche über das Leben Jesu in Lateinamerika*. Wuppertal: Peter Hammer.

- Carone, D. A. & Barone, D. F. (2001). A social cognitive perspective on religious beliefs: Their functions and impact on coping and psychotherapy. *Clinical Psychology Review, 21*, 989-1003.
- Cartwright, R. (1991). Is religion a help around the time of death? *Public Health, 105*, 79-87.
- Chamberlain, K. & Zika, S. (1992). Religiosity, meaning in life, and psychological well-being. In J. F. Schumaker (Ed.), *Religion and mental health* (pp. 138-148). New York: Oxford University Press.
- Chappel, J. N. (1990). Spirituality is not necessarily religion: A commentary on „Divine intervention and the treatment of chemical dependency“. *Journal of Substance Abuse, 2*, 481-483.
- Chatters, L. M., MacKeever Bullard, K., Taylor, R. J., Toler Woodward, A., Neighbors, H. W. & Jackson, J. S. (2008). Religious participation and DSM-IV disorders among older African Americans: Findings from the National Survey of American Life. *American Journal of Geriatric Psychiatry, 16*, 957-965.
- Chen, Z., Yang, L., Hood, R. W. & Watson, P. J. (2011). Mystical experience among Tibetan Buddhists: The common core thesis revisited. *Journal for the Scientific Study of Religion, 50*, 328-338.
- Cicirelli, V. G. (2002). Fear of death in older adults: Predictions from terror management theory. *Journals of Gerontology. Series B, Psychological Sciences and Social Sciences, 57*, 358-366.
- Clark, K. M., Friedman, H. S. & Martin, L. R. (1999). A longitudinal study of religiosity and mortality risk. *Journal of Health Psychology, 4*, 381-391.
- Claudy, T. (2005). *Die Gegenwart – das unentdeckte Land: Systematisch-theologische Hermeneutik populärer Filmkultur*. Leipzig: EVA.
- Cohen, A. B. & Koenig, H. G. (2003). Religion, religiosity and spirituality in the biopsychosocial model of health and ageing. *Ageing International, 28*, 215-241.
- Cohen, A. B., Malka, A., Rozin, P., & Cherfas, L. (2006). Religion and unforgivable offenses. *Journal of Personality, 74*, 85-117.
- Cohen, A. B., Pierce, J. D., Chambers, J., Meade, R., Gorvine, B. J. & Koenig, H. G. (2005). Intrinsic and extrinsic religiosity, belief in the afterlife, death anxiety, and life satisfaction in young Catholics and Protestants. *Journal of Research in Personality, 39*, 307-324.
- Cook, C. C. (2004). Addiction and spirituality. *Addiction, 99*, 539-551.
- Cotton, C. R. & Range, L. M. (1990). Children's death concepts: relationship to cognitive functioning, age, experience with death, fear of death, and hopelessness. *Journal of Clinical Child Psychology, 19*, 123-127.

- Cotton, S. P., Levine, E. G., Fitzpatrick, C. M., Dold, K. & Targ, E. (1999). Exploring the relationships among spiritual well-being, quality of life, and psychological adjustment in women with breast cancer. *Psycho-Oncology*, 8, 429-438.
- Cramer, C., Ilg, W. & Schweitzer, F. (2009). *Reform von Konfirmandenarbeit – wissenschaftlich begleitet. Eine Studie in der Evangelischen Landeskirche in Württemberg*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Culliford, L. (1987). Autocastration and biblical delusions in schizophrenia (correspondence). *British Journal of Psychiatry*, 150, 407.
- Daiber, K. F., Eichelberger, H. W., Lukatis, W. & Wegner, G. (2001). Das Christentum auf der EXPO 2000. In W. Lukatis & G. Wegner (Hrsg.), *Das Christentum auf der EXPO 2000* (S. 79-206). Würzburg: Ergon.
- Dalferth, I. U. (2003). *Die Wirklichkeit des Möglichen. Hermeneutische Religionsphilosophie*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Dalferth, I. U. (2004). Fundamentaltheologie oder Religionsphilosophie? In M. G. Petzold (Hrsg.), *Evangelische Fundamentaltheologie in der Diskussion* (S. 171-193). Leipzig: EVA.
- Davidson, R. J., Kabat-Zinn, J., Schumacher, J., Rosenkranz, M., Muller, D., Santorelli, S. F., Urbanowski, F., Harrington, A., Bonus, K. & Sheridan, J. F. (2003). Alterations in brain and immune function produced by mindfulness meditation. *Psychosomatic Medicine*, 65, 564-570.
- Davis, T. L., Kerr, B. A. & Kurpius, S. E. (2003). Meaning, purpose, and religiosity in at-risk youth: The relationship between anxiety and spirituality. *Journal of Psychology and Theology*, 31, 356-365.
- Davis, M., Matthews, K. & Twamley, E. (1999). Is life more difficult on Mars or Venus? A meta-analytic review of sex differences in major and minor life events. *Annals of Behavioral Medicine*, 21, 83-97.
- Day, S. & Peters, E. (1999). The incidence of schizotypy in new religious movements. *Personality and Individual Differences*, 27, 55-67.
- Decker, O. (Hrsg.) (2010) Themenheft "Religion – archaische Erbschaft". *Psychoanalyse. Texte zur Sozialforschung*, 24.
- Decker, O., Weißmann, M., Kiess, J. & Brähler, E. (2010). *Die Mitte in der Krise. Rechtsextreme Einstellungen in Deutschland 2010*. Berlin: Friedrich-Ebert-Stiftung, Forum Berlin.
- Dehn, G. (1923). *Die religiöse Gedankenwelt der Proletarierjugend in Selbstzeugnissen*. Berlin: Furche.
- Dein, S. & Littlewood, R. (2000). Apocalyptic suicide. *Mental Health, Religion & Culture*, 3, 109-114.

- Denzinger, H. (Hrsg.) (1997). *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum/Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, Griechisch/Lateinisch – Deutsch*. Hrsg. von H. Denzinger. Freiburg i Br.: Herder.
- De Roos, S. A. (2002). Der Beitrag der Erziehungspersonen zur Gottesvorstellung von Kindergartenkindern. *Jahrbuch für Kindertheologie*, 2, 42-56.
- De Roos, S. A. (2005). Der Einfluss von Eltern und Erzieherinnen auf die Gottesbilder von Kindern. In A. Biesinger, H. J. Kerner, G. Klosinski & F. Schweitzer (Hrsg.), *Brauchen Kinder Religion? Neue Erkenntnisse – Praktische Perspektiven* (S. 80-94). Weinheim: Beltz.
- Dettloff, W. (1963). *Die Entwicklung der Akzeptations- und Verdienstlehre von Duns Scotus bis Luther: Mit besonderer Berücksichtigung der Franziskanertheologen*. Münster: Aschendorff.
- Deutsche Shell (Hrsg.) (2000). *Jugend 2000. 2 Bde*. Opladen: Leske & Budrich.
- Deutsche Shell Holding (Hrsg.) (2006). *Jugend 2006. Eine pragmatische Generation unter Druck*. Frankfurt a. M.: Fischer.
- Deutscher Bundestag Enquete-Kommission "Sogenannte Sekten und Psychogruppen" (Hrsg.) (1998). *Neue religiöse und ideologische Gemeinschaften und Psychogruppen. Forschungsprojekte und Gutachten der Enquete-Kommission "Sogenannte Sekten und Psychogruppen"*. Hamm: Hoheneck.
- Dezutter, J., Luyckx, K. & Hutsebaut, D. (2009). "Are you afraid to die?" Religion and death attitudes in an adolescent sample. *Journal of Psychology and Theology*, 37, 163-173.
- Dezutter, J., Soenens, B., Luyckx, K., Bruyneel, S., Vansteenkiste, M., Duriez, B. & Hutsebaut, D. (2009). The role of religion in death attitudes: Distinguishing between religious belief and style of processing religious contents. *Death Studies*, 33, 73-92.
- Dieckmann, B. & Maiello, C. (1998). Glaube und Geschlecht. In K. P. Jörns & C. Großholz (Hrsg.), *Was die Menschen wirklich glauben. Die soziale Gestalt des Glaubens – Analysen einer Umfrage* (S. 9-51). Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Dilling, H., Mombour, W., Schmidt, M. H. & Schulte-Markwort, E. (Hrsg.) (2011). *Internationale Klassifikation psychischer Störungen. ICD-10 Kapitel V (F), klinisch-diagnostische Leitlinien*. Bern: Huber.
- Di Loreto, O. & Oser, F. (1996). Entwicklung des religiösen Urteils und religiöse Selbstwirksamkeitsüberzeugungen: Eine Längsschnittstudie. In F. Oser & K. H. Reich (Hrsg.), *Eingebettet ins Menschsein: Beispiel Religion. Aktuelle psychologische Studien zur Entwicklung von Religiosität* (S. 69-87). Lengerich: Pabst.

- Dinter, A., Heimbrock, H. G., Söderblom, K. (Hrsg.) (2007). *Einführung in die Empirische Theologie. Gelebte Religion erforschen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Döbert, R. (1988). Oser/Gmünders Stadium 3 der religiösen Entwicklung im gesellschaftlichen Kontext: Ein circulus vitiosus. In K. E. Nipkow, F. Schweitzer & J. W. Fowler (Hrsg.), *Glaubensentwicklung und Erziehung* (S. 144-162). Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn.
- Doerne, M. (1964). Luthers Kirchenverständnis. In (o. V.), *Fragen zur Kirchenreform. Mit einem Vorwort von Harald von Rautenfeld und einer Einleitung von Rudolf von Thadden* (S. 10-41). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Donahue, M. J. (1985). Intrinsic and extrinsic religiousness: Review and meta-analysis. *Journal of Personality and Social Psychology*, 48, 400-419.
- Donders, J. (1993). Bereavement and mourning in pediatric rehabilitation settings. *Death Studies*, 17, 517-527.
- Dörr, A. (1987). *Religiosität und Depression. Eine empirisch-psychologische Untersuchung*. Weinheim: Deutscher Studien-Verlag.
- Dörr, A. (1992). Religiosität und Depression. In E. Schmitz (Hrsg.), *Religionspsychologie. Eine Bestandsaufnahme des gegenwärtigen Forschungsstands* (S. 159-180). Göttingen: Hogrefe.
- Dörr, A. (2001). *Religiosität und psychische Gesundheit. Zur Zusammenhangsstruktur spezifischer religiöser Konzepte*. Hamburg: Kovac.
- Dörr, A. (2004). Religiöses Coping als Ressource bei der Bewältigung von Life Events. In C. Zwingmann & H. Moosbrugger (Hrsg.), *Religiosität: Messverfahren und Studien zu Gesundheit und Lebensbewältigung. Neue Beiträge zur Religionspsychologie* (S. 261-275). Münster: Waxmann.
- Drecoll, V. H. (1999). *Die Entstehung der Gnadenlehre Augustins*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Drehsen, V. (1988). *Neuzeitliche Konstitutionsbedingungen der praktischen Theologie. Aspekte der theologischen Wende zur sozialkulturellen Lebenswelt christlicher Religion. 2 Bde.* Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn.
- Drehsen, V. & Sparn, W. (Hrsg.) (1996). *Vom Weltbildwandel zur Weltanschauungsanalyse. Krisenwahrnehmung und Krisenbewältigung um 1900*. Berlin: Akademie-Verlag.
- Drewermann, E. (1992). *Tiefenpsychologie und Exegese. Bd. 2. Die Wahrheit der Werke und der Worte. Wunder, Visionen, Weissagung, Apokalypse, Geschichte, Gleichnis*. Olten: Walter.
- Drewermann, E. (1995). *Und legte ihnen die Hände auf. Predigten über die Wunder Jesu. Herausgegeben von Bernd Marz*. Düsseldorf: Patmos.

- Drewermann, E. (2000). *Das Markusevangelium. Teil 1. Mk 1,1-9,13*. Solothurn: Walter.
- Drewermann, E. (2009). *Heilende Religion. Überwindung der Angst. Herausgegeben von Joachim Kunstmann*. Freiburg i. Br.: Herder.
- Drews, P. (1898). Dogmatik oder religiöse Psychologie? *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 8, 141-151.
- Drews, P. (1901). "Religiöse Volkskunde", eine Aufgabe der Praktische Theologie. *Monatsschrift für die kirchliche Praxis*, 1, 1-8.
- Drews, P. (1902). *Das kirchliche Leben der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche des Königreichs Sachsen*. Tübingen: Mohr.
- Drews, P. (1906). Der Einfluss der gesellschaftlichen Zustände auf das kirchliche Leben. *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 16, 39-86.
- Drews, P. (1910). *Das Problem der Praktischen Theologie. Zugleich ein Beitrag zur Reform des theologischen Studiums*. Tübingen: Mohr.
- Driessen, M., Wittmiß, S., Töpfer, M. & Thomas, C. (2009). Religiöse Motivation und Depression im Alter – Erste Ergebnisse einer klinisch-prospektiven Studie. In G. Thomas & I. Karle (Hrsg.), *Krankheitsdeutung in der postsäkularen Gesellschaft. Theologische Ansätze im interdisziplinären Gespräch* (S. 603-613). Stuttgart: Kohlhammer.
- Duriez, B. (2004). A research note on the relation between religiosity and racism: The importance of the way in which religious contents are being processed. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 14, 177-191.
- Duriez B., Appel C. & Hutsebaut D. (2003). The German Post-Critical Belief Scale: Internal and external validity. *Zeitschrift für Sozialpsychologie*, 34, 219-226.
- Duriez, B. & Hutsebaut, D. (2000). The relation between religion and racism: The role of post-critical beliefs. *Mental Health, Religion & Culture*, 3, 85-102.
- Duriez B., Soenens B. & Hutsebaut D. (2005). Introducing the shortened Post-Critical Belief Scale. *Personality and Individual Differences*, 38, 851-857.
- Ebeling, G. (1960). Theologie und Wirklichkeit (1956). In G. Ebeling, *Wort und Glaube. Bd. I.* (S. 193-202). Tübingen: Mohr.
- Ebeling, G. (1970). Erwägungen zu einer evangelischen Fundamentaltheologie. *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 67, 479-524.
- Ebeling, G. (1975). Die Klage über das Erfahrungsdefizit in der Theologie als Frage nach ihrer Sache (1974). In G. Ebeling, *Wort und Glaube. Bd. III* (S. 3-28). Tübingen: Mohr.
- Ebeling, G. (1989). *Lutherstudien. Bd. 2. Disputatio de homine. Dritter Teil: Die theologische Definition des Menschen. Kommentar zu These 20 – 40*. Tübingen: Mohr.

- Ebeling, G. (2012). *Dogmatik des christlichen Glaubens. Bd. I. Prolegomena.- Der Glaube an Gott, den Schöpfer der Welt.* Tübingen: Mohr Siebeck.
- Ebertz, M. N. (2007). Je älter, desto frömmer? Befunde zur Religiosität der älteren Generation. In Bertelsmann-Stiftung (Hrsg.), *Bertelsmann – Religionsmonitor 2008* (S. 54-63). Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Eibach, U. (1991). *Heilung für den ganzen Menschen? Ganzheitliches Denken als Herausforderung von Theologie und Kirche.* Neukirchen-Vluyn: Neukirchner.
- Eibach, U. (2006a). Glaube, Krankenheilung und Heil. *Evangelische Theologie*, 66, 297-316.
- Eibach, U. (2006b). *Gott im Gehirn? Ich eine Illusion? Neurobiologie, religiöses Erleben und Menschenbild aus christlicher Sicht.* Wuppertal: Brockhaus.
- Eibach, U. (2011). Gesundheit und Krankheit, Heilung und Heil im Christentum. In C. Klein, H. Berth & F. Balck (Hrsg.), *Gesundheit – Religion – Spiritualität. Konzepte, Befunde und Erklärungsansätze* (S. 125-136). Weinheim: Juventa.
- Ellis, A. (1971). *The case against religion: A psychotherapist's view.* New York: Institute for Rational Living.
- Ellis, A. (1980). Psychotherapy and atheistic Values: A Response to Bergin. *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 48, 635-639.
- Ellis, A. (1992). My current views on rational-emotive therapy (RET) and religiousness. *Journal of Rational-Emotive and Cognitive Behaviour Therapy*, 10, 37-40.
- Ellis, A. & Schoenfeld, E. (1990). Divine intervention and the treatment of chemical dependency. *Journal of Substance Abuse*, 2, 459-468.
- Emmons, R. A. (2005). Emotion and religion. In R. F. Paloutzian & C. L. Park (Eds.), *Handbook of the psychology of religion and spirituality* (pp. 235-252). New York: Guilford.
- Engel, K. (Hrsg.) (1999). *Meditation. Geschichte, Systematik, Forschung, Theorie.* Frankfurt a. M.: Lang.
- Engelhardt, K., Loewenich, H. von & Steinacker, P. (1997). *Fremde Heimat Kirche. Die dritte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft.* Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Engs, R. C. & Mullen, K. (1999). The effect of religion and religiosity on drug use among a selected sample of post secondary students in Scotland. *Addiction Research*, 7, 149-170.
- Ernsting, H. (2012). *Salbungsgottesdienste in der Volkskirche. Krankheit und Heilung als Thema der Liturgie.* Leipzig: EVA.

- Esch, T., Duckstein, J., Welke, J. & Braun, V. (2007). Mind/body techniques for physiological and psychological stress reduction: Stress management via Tai Chi training – a pilot study. *Medical Science Monitor*, 13, CR488-497.
- Etzelmüller, G. (2009). Das Christentum als Religion der Heilung. Zur Verhältnisbestimmung von moderner Theologie und Krankenbehandlung. In G. Thomas & I. Karle (Hrsg.), *Krankheitsdeutung in der postsäkularen Gesellschaft. Theologische Ansätze im interdisziplinären Gespräch* (S. 448-464). Stuttgart: Kohlhammer.
- Etzelmüller, G. & Weissenrieder, A. (Hrsg.) (2010). *Religion und Krankheit*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Evers, W. & Tomic, W. (2003). Burnout among Dutch reformed pastors. *Journal of Psychology and Theology*, 31, 329-338.
- Exline, J. J. (2002a). Stumbling blocks on the religious road: Fractured relationships, nagging vices, and the inner struggle to believe. *Psychological Inquiry*, 13, 182-189.
- Exline, J. J. (2002b). The picture is getting clearer, but is the scope too limited? Three overlooked questions in the psychology of religion. *Psychological Inquiry*, 13, 245-247.
- Exline, J. J. (2003). Belief in heaven and hell among Christians in the United States: Denominational differences and clinical implications. *Omega – Journal of Death and Dying*, 47, 155-168.
- Exline, J. J. & Rose, E. (2005). Religious and spiritual struggles. In R. F. Paloutzian & C. L. Park (Eds.), *Handbook of the psychology of religion and spirituality* (pp. 315-330). New York: Guilford.
- Exline, J. J., Yali, A. M. & Lobel, M. (1999). When God disappoints: Difficulty forgiving God and its role in negative emotion. *Journal of Health Psychology*, 4, 365-379.
- Exline, J. J., Yali, A. M. & Sanderson, W. C. (2000). Guilt, discord, and alienation: The role of religious strain in depression and suicidality. *Journal of Clinical Psychology*, 56, 1481-1496.
- Faber, H. (1913). *Das Wesen der Religionspsychologie und ihre Bedeutung für die Dogmatik*. Tübingen: J. C. B. Mohr.
- Failing, W. E. & Heimbrock, H. G. (1996). Gelebte Religion wahrnehmen. Auf dem Wege zu einer methodologischen Neuorientierung Praktischer Theologie. In B. Beuscher, H. Schroeter & R. Sistermann (Hrsg.), *Prozesse postmoderner Wahrnehmung. Kunst – Religion – Pädagogik* (S. 159-181). Wien: Passagen-Verlag.

- Failing, W. E., Heimbrock, H. G. & Lotz, T. A. (Hrsg.) (2001). *Religion als Phänomen. Sozialwissenschaftliche, theologische und philosophische Erkundungen in der Lebenswelt*. Berlin: de Gruyter.
- Fallot, R. D. (1998). Spiritual and religious dimensions of mental illness recovery narratives. *New Directions for Mental Health Services*, 80, 35-44.
- Fastovsky, N., Teitelbaum, A., Zislin, J., Katz, G. & Durst, R. (2000). The Jerusalem Syndrome. *Psychiatric Services*, 51, 1052.
- Fechner, G. T. (2001) Die drei Motive und Gründe des Glaubens (1863). In Gustav-Theodor-Fechner Gesellschaft e. V. (Hrsg.), *Gustav Theodor Fechner (1801-1887). Fechners Leben – Fechners Werk – Fechnerehrung 2001* [CD-ROM]. Leipzig: Gustav-Theodor-Fechner-Gesellschaft e. V.
- Fechtner, K. (1995). *Volkskirche im neuzeitlichen Christentum. Die Bedeutung Ernst Troeltschs für eine künftigepraktisch-theologische Theorie der Kirche*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Feifel, H. (1990). Psychology and death: Meaningful rediscovery. *American Psychologist*, 45, 537-543.
- Feige, A. (Hrsg.) (1982). *Erfahrungen mit Kirche. Daten und Analysen einer empirischen Untersuchung über Beziehungen und Einstellungen junger Erwachsener zur Kirche. Ein Forschungsauftrag der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche in Braunschweig*. Hannover: Lutherisches Verlagshaus.
- Feige, A., Dressler, B., Lukatis, W. & Schöll, A. (2000). "Religion" bei ReligionslehrerInnen. *Religionspädagogische Zielvorstellungen und religiöses Selbstverständnis in empirisch-soziologischen Zugängen*. Münster: Lit.
- Feige, A. & Nipkow, K. E. (Hrsg.). *Religionslehrer sein heute. Empirische und theoretische Überlegungen zur Religionslehrerschaft zwischen Kirche und Staat*. Münster: Comenius-Institut.
- Feld, T. (2008). Seelsorge mit psychiatrischen Patienten. In M. Klessmann (Hrsg.), *Handbuch der Krankenhausseelsorge* (S. 133-143). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Feldtkeller, A. (2002). *Theologie und Religion. Eine Wissenschaft in ihrem Sinnzusammenhang*. Leipzig: EVA.
- Feriss, A. L. (2002). Religion and the quality of life. *Journal of Happiness Studies*, 3, 199-215.
- Fermor, G. (1997). Religion in der Werbung – Werbung für die Religion? Beobachtungen zu einem Werbespot der Firma C&A – Young Collections. *Pastoraltheologie*, 86, 2-12.
- Fermor, G. (1999). *Ekstasis. Das religiöse Erbe in der Popmusik als Herausforderung an die Kirche*. Stuttgart: Kohlhammer.

- Ferraro, K. F. & Kelley-Moore, J. A. (2000). Religious consolation among men and women: Do health problems spur seeking? *Journal for the Scientific Study of Religion*, 39, 220-234.
- Fetz, R. L., Reich, K. H. & Valentin, P. (1992). Weltbildentwicklung und Gottesvorstellung. Eine strukturgegenetische Untersuchung bei Kindern und Jugendlichen. In E. Schmitz (Hrsg.), *Religionspsychologie. Eine Bestandsaufnahme des gegenwärtigen Forschungsstandes* (S. 101-130). Göttingen: Hogrefe.
- Fetzer Institute and National Institute on Aging Working Group. (1999). *Multidimensional measurement of religiousness/spirituality for use in health research*. Kalamazoo, MI: John E. Fetzer Institute.
- Fiedermutz-Laun, A., Pera, F., Peuker, E. T. & Diederich, F. (Hrsg.) (2002). *Zur Akzeptanz von Magie, Religion und Wissenschaft. Ein medizinethnologisches Symposium der Institute für Ethnologie und Anatomie, Westfälische Wilhelms-Universität Münster*. Münster: Lit.
- Fischer, D. & Schöll, A. (Hrsg.) (2000). *Religiöse Vorstellungen bilden. Erkundungen zur Religion von Kindern über Bilder*. Münster: Comenius-Institut.
- Fischer, H. (1992). *Systematische Theologie. Konzeptionen und Probleme im 20. Jahrhundert*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Fischer, P., Greitemeyer, T., Kastenmüller, A., Jonas, E., & Frey, D. (2006). Coping with terrorism: The impact of increased salience of terrorism on mood and self-efficacy of intrinsically religious and non-religious people. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 32, 365-377.
- Fitz, A. (1990). Religious and familial factors in the etiology of obsessive-compulsive disorder: A review. *Journal of Psychology and Theology*, 18, 141-147.
- Flannelly, K.B.J., Koenig, H. G., Ellison, C. G., Galek, K. & Krause, N. (2006). Belief in life after death and mental health: Findings from a national survey. *Journal of Nervous and Mental Disease*, 194, 524-529.
- Flew, A. (1969). *Hume's Philosophy of Belief*. London: Routledge, Kegan and Paul.
- Flournoy, T. (1903). Les principes de la psychologie religieuse. *Archives de Psychologie*, 2, 33-57.
- Foley, D. P. (1988). Eleven interpretations of personal suffering. *Journal of Religion and Health*, 27, 321-328.
- Folkman, S. (1997). Positive psychological states and coping with severe stress. *Social Science and Medicine*, 45, 1207-1221.
- Folkman, S. & Greer, S. (2000). Promoting psychological well-being in the face of serious illness: When theory, research and practice inform each other. *Psycho-Oncology*, 9, 11-19.

- Fontaine, J. R. J., Duriez, B., Luyten, P. & Hutsebaut, D. (2003). The internal structure of the Post-Critical Belief Scale. *Personality and Individual Differences*, 35, 501-518.
- Fornet-Betancourt, R. (1997a). *Befreiungstheologie. Kritischer Rückblick und Perspektiven für die Zukunft. Bd. I. Bilanz der letzten 25 Jahre (1968-1993)*. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag.
- Fornet-Betancourt, R. (1997b). *Befreiungstheologie. Kritischer Rückblick und Perspektiven für die Zukunft. Bd. III. Die Rezeption im deutschsprachigen Raum*. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag.
- Först, J. (2010). *Empirische Religionsforschung und die Frage nach Gott. Eine theologische Methodologie der Rezeption religionsbezogener Daten*. Berlin: Lit.
- Forthun, L. F., Bell, N. J., Peek, C. W. & Sun, S. W. (1999). Religiosity, sensation seeking, and alcohol/drug use in denominational and gender contexts. *Journal of Drug Issues*, 29, 75-90.
- Fortner, B. V. & Neimeyer, R. A. (1999). Death anxiety in older adults: A quantitative review. *Death Studies*, 23, 387-411.
- Foshee, V. A. & Hollinger, B.R. (1996). Maternal religiosity, adolescent social bonding, and adolescent alcohol use. *Journal of Early Adolescence*, 16, 451-468.
- Fowler, J. W. (1981). *Stages of faith. The psychology of human development and the quest for meaning*. New York: Harper & Row.
- Fowler, J. W., Streib, H. & Keller, B. (2004). *Manual for Faith Development research. 2004 Edition*. Atlanta: Center for Research in Faith and Moral Development & Bielefeld: Center for Biographical Studies in Contemporary Religion.
- Francis, L. J. (1997). The psychology of gender differences in religion: A review of empirical research. *Religion*, 27, 81-96.
- Francis, L. J. & Mullen, K. (1993). Religiosity and attitudes towards drug use among 13-15 year olds in England. *Addiction*, 88, 665-672.
- Franke, A. & Kämmerer, A. (Hrsg.) (2001). *Klinische Psychologie der Frau. Ein Lehrbuch*. Göttingen: Hogrefe.
- Freud, S. (2000). Zwangshandlungen und Religionsübungen (1907). In A. Mitscherlich, A. Richards & J. Strachey (Hrsg.), *Sigmund Freud – Studienausgabe. Bd. 7. Zwang, Paranoia und Perversion* (S. 11-21). Frankfurt a. M.: Fischer.
- Freud, S. (2000). Totem und Tabu (1917). In A. Mitscherlich, A. Richards & J. Strachey (Hrsg.), *Sigmund Freud – Studienausgabe. Bd. 9. Fragen der Gesellschaft – Ursprünge der Religion* (S. 287-444). Frankfurt a. M.: Fischer.

- Freud, S. (2000). Die Zukunft einer Illusion (1927). In A. Mitscherlich, A. Richards & J. Strachey (Hrsg.), *Sigmund Freud – Studienausgabe. Bd. 9. Fragen der Gesellschaft – Ursprünge der Religion* (S. 135-190). Frankfurt a. M.: Fischer.
- Freud, S. (2000). Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse (1933). In A. Mitscherlich, A. Richards & J. Strachey (Hrsg.), *Sigmund Freud – Studienausgabe. Bd. 1. Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. Und Neue Folge* (S. 447-608). Frankfurt a. M.: Fischer.
- Frey, J. (1995). *Eugen Drewermann und die biblische Exegese. Eine methodisch-kritische Analyse*. Tübingen: Mohr.
- Frick, E. (2009a). *Psychosomatische Anthropologie. Ein Lehr- und Arbeitsbuch für Unterricht und Studium*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Frick, E. (2009b). Spiritual Care in der Psychosomatischen Anthropologie. In E. Frick & T. Roser (Hrsg.), *Spiritualität und Medizin. Gemeinsame Sorge für den kranken Menschen* (S. 102-108). Stuttgart: Kohlhammer.
- Frick, E. (2011). Spiritual Care in der Humanmedizin. Profilierung und Vernetzung. In C. Klein, H. Berth & F. Balck (Hrsg.), *Gesundheit – Religion – Spiritualität. Konzepte, Befunde und Erklärungsansätze* (S. 407-420). Weinheim: Juventa.
- Frick, E. & Lautenschlager, B. (2008). *Auf Unendliches bezogen. Spirituelle Entdeckungen bei C.G. Jung*. München: Kösel.
- Friedrichs, L. (1998). "Heilige Leere". Spätmoderne Autobiographik als Provokation für Theologie und Kirche. In K. Fechtner & M. Haspel (Hrsg.), *Religion in der Lebenswelt der Moderne* (S. 167-188). Stuttgart: Kohlhammer.
- Gäde, G. (1998). *Viele Religionen – ein Wort Gottes. Einspruch gegen John Hicks pluralistische Religionstheologie*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Gaebel, W. & Zielasek, J. (2008). Ätiopathogenetische Konzepte und Krankheitsmodelle in der Psychiatrie. In H. J. Möller, G. Laux & H. P. Kapfhammer (Hrsg.), *Psychiatrie und Psychotherapie. Bd. 1. Allgemeine Psychiatrie* (S. 29-54). Berlin: Springer.
- Gärtner, C. (2000). *Eugen Drewermann und das gegenwärtige Problem der Sinnstiftung. Eine religionssoziologische Fallanalyse*. Frankfurt a. M.: Humanities Online.
- Gartner, J., Larson, D. B. & Allen, G. D. (1991). Religious Commitment and mental Health: A Review of the empirical Literature. *Journal of Psychology and Theology*, 19, 6-25.
- Gaskin, J. C. A. (1978). *Hume's Philosophy of Religion*. London: Palgrave Macmillan.
- Gelderloos, P., Walton, K. G., Orme-Johnson, D. W. & Alexander, C. N. (1991). Effectiveness of the transcendental meditation program in preventing and

- treating substance misuse: A review. *International Journal of the Addictions*, 26, 293-325.
- Gelman, A. & Stern, H. (2006). The difference between "significant" and "not significant" is not itself statistically significant. *American Statistician*, 60, 328-331.
- Gennerich, C. (2000). *Vertrauen. Ein beziehungsanalytisches Modell – untersucht am Beispiel der Beziehung von Gemeindemitgliedern zu ihrem Pfarrer*. Bern: Huber.
- Gennerich, C. (2010). *Empirische Dogmatik des Jugendalters. Werte und Einstellungen Heranwachsender als Bezugsgrößen für religionsdidaktische Reflexionen*. Stuttgart: Kohlhammer.
- George, L. K., Ellison, C. G. & Larson, D. B. (2002). Explaining the relationships between religious involvement and health. *Psychological Inquiry*, 13, 190-200.
- George, L. K., Larson, D. B., Koenig, H. G. & McCullough, M. E. (2000). Spirituality and health: What we know, what we need to know. *Journal of Social and Clinical Psychology*, 19, 102-116.
- Geppert, C., Bogenschütz, M. P. & Miller, W. R. (2007). Development of a bibliography on religion, spirituality and addictions. *Drug and Alcohol Review*, 26, 389-395.
- Gerlach, A., Schlösser, A. M. & Springer, A. (Hrsg.) (2004). *Psychoanalyse des Glaubens*. Gießen: Psychosozial-Verlag.
- GESIS – Leibniz-Institut für Sozialwissenschaften (Hrsg.) (2008). *International Social Survey Programme 2008: Religion III (Dataset, 35 countries)*. Mannheim: GESIS – Leibniz-Institut für Sozialwissenschaften. Online verfügbar unter [www.gesis.org/issp/](http://www.gesis.org/issp/) [Letzter Zugriff: 29.08.2012].
- Girgensohn, K. (1921). *Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens. Eine religionspsychologische Untersuchung auf experimenteller Grundlage*. Leipzig: Hirzel.
- Glock, C. Y. (1962). On the study of religious commitment. *Religious Education*, 57 (suppl.), 98-110.
- Glock, E. (2002). *Krankheitsverarbeitung bei Tumorpatienten. Zur Spezifität und Stabilität von Coping-Prozessen bei Brustkrebspatientinnen, Hodenkrebspatienten und Lymphompatienten*. Marburg: Shaker.
- Goffman, E. (1959). *The presentation of self in everyday life*. New York: Anchor Books.
- Goffman, E. (1969). *Wir alle spielen Theater. Die Selbstdarstellung im Alltag*. München: Piper.
- Goldstein, B. & Eichhorn, R. (1961). The changing Protestant ethic: Rural patterns in health, work, and leisure. *American Sociological Review*, 26, 557-565.

- Gorsuch, R. L. (1995). Religious aspects of substance abuse and recovery. *Journal of Social Issues*, 51, 65-83.
- Gräb, W. (Hrsg.) (1999). *Religion als Thema der Theologie. Geschichte, Standpunkte und Perspektiven theologischer Religionskritik und Religionsbegründung*. Gütersloh: Kaiser.
- Gräb, W. (2000). *Lebensgeschichten – Lebensentwürfe – Sinndeutungen. Eine praktische Theologie gelebter Religion*. Gütersloh: Kaiser & Gütersloher Verlagshaus.
- Gräb, W. (2002). *Sinn fürs Unendliche. Religion in der Mediengesellschaft*. Gütersloh: Kaiser & Gütersloher Verlagshaus.
- Gräb, W., Herrmann, J., Merle, K., Metelmann, J. & Nottmeier, C. (2006). *"Irgendwie fühl ich mich wie Frodo...!": Eine empirische Studie zum Phänomen der Medienreligion*. Frankfurt a. M.: Lang.
- Graf, F. W. & Rendtorff, T. (Hrsg.) (1993). *Ernst Troeltschs Soziallehren. Studien zu ihrer Interpretation*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn.
- Gramzow, C. (2004). *Gottesvorstellungen von Religionslehrerinnen und Religionslehrern. Eine empirische Untersuchung zu subjektiven Gottesbildern und Gottesbeziehungen von Lehrenden sowie zum Umgang mit der Gottesthematik im Religionsunterricht*. Hamburg: Kovac.
- Granqvist, P. (2005). Building a bridge between attachment and religious coping: Tests of moderators and mediators. *Mental Health, Religion & Culture*, 8, 35-47.
- Granqvist, P. & Hagekull, B. (1999). Religiousness and perceived childhood attachment: Profiling socialized correspondence and emotional compensation. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 38, 254-273.
- Granqvist, P. & Kirkpatrick, L. A. (2008). Attachment and religious representations and behavior. In J. Cassidy & P. R. Shaver (Eds.), *Handbook of attachment: theory, research, and clinical applications* (pp. 906-933). New York: Guilford 2008.
- Greenberg, D. & Shefler, G. (2002). Obsessive compulsive disorder in ultra-orthodox Jewish patients: A comparison of religious and non-religious symptoms. *Psychology and Psychotherapy: Theory, Research and Practice*, 75, 123-130.
- Greenberg, D. & Witztum, E. (1994). The influence of cultural factors on obsessive compulsive disorder: Religious symptoms in a religious society. *Israel Journal of Psychiatry and Related Sciences*, 31, 211-220.
- Greenberg, D. & Witztum, E. (2001a). *Sanity and sanctity*. New Haven: Yale University Press.
- Greenberg, D. & Witztum, E. (2001b). Treatment of strictly religious patients. In M. T. Pato & J. Zohar (Eds.), *Current treatment of obsessive-compulsive disorders* (pp. 173-191). Washington: American Psychiatric Press.

- Greenberg, J., Simon, L., Pyszczynski, T. & Solomon, S. (1991). A terror management theory of social behavior: The psychological functions of self-esteem and cultural worldviews. In M. P. Zanna (Ed.), *Advances in experimental social psychology*. Vol. 24 (pp. 93-160). San Diego: Academic Press.
- Greer, T., Berman, M., Varan, V., Bobrycki, L., & Watson, S. (2005). We are a religious people; we are a vengeful people. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 44, 45-57.
- Greifeld, K. (Hrsg.) (2003). *Ritual und Heilung. Eine Einführung in die Medizinethnologie*. Berlin: Reimer.
- Grethlein, C. (1984). *Religionsunterricht an Gymnasien – eine Chance für volksskirchliche Pfarrer. Eine empirische Untersuchung der Einstellung hauptamtlicher Religionslehrer an bayerischen Gymnasien zu ihrem Unterrichtsfach*. Frankfurt a. M.: Lang.
- Grethlein, C. (1994). "Die Praktische Theologie lechzt nach Tatsachen..." Eine praktisch-theologische Erinnerung an Paul Drews. In U. Schnelle (Hrsg.), *Reformation und Neuzeit. 300 Jahre Theologie in Halle* (S. 377-397). Berlin: de Gruyter.
- Grom, B. (1992). *Religionspsychologie*. München: Kösel & Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Grom, B. (1994). Religiosität und das Streben nach positivem Selbstwertgefühl. In G. Klosinski (Hrsg.), *Religion als Chance oder Risiko. Entwicklungsfördernde und entwicklungshemmende Aspekte religiöser Erziehung* (S. 102-110). Bern: Huber.
- Grom, B. (2004). Religiosität – psychische Gesundheit – subjektives Wohlbefinden: Ein Forschungsüberblick. In C. Zwingmann & H. Moosbrugger (Hrsg.), *Religiosität: Messverfahren und Studien zu Gesundheit und Lebensbewältigung. Neue Beiträge zur Religionspsychologie* (S. 187-214). Münster: Waxmann.
- Grom, B. (2007). *Religionspsychologie*. München: Kösel.
- Grom, B. (2010). Stiefkind Religionspsychologie. Plädoyer für mehr wissenschaftliche Unbefangenheit. *Psychologische Rundschau*, 61, 101-102.
- Gruehn, W. (1924). *Das Werterlebnis. Eine religionspsychologische Studie auf experimenteller Grundlage*. Leipzig: Hirzel.
- Gruehn, W. (1960). *Die Frömmigkeit der Gegenwart. Grundtatsachen der empirischen Psychologie*. Konstanz: Verlag F. Bahn.
- Gutiérrez, G. (1984). *Die historische Macht der Armen*. München: Kaiser & Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag.
- Guttandin, F. (1998). *Einführung in die Protestantische Ethik Max Webers*. Opladen: Westdeutscher Verlag.

- Habermas, J. (2001). *Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Hackney, C. H. & Sanders, G. S. (2003). Religiosity and mental health: A meta-analysis of recent Studies. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 42, 43-55.
- Hall, G. S. (1908). *Adolescence. Its psychology and its relation to physiology, anthropology, sociology, sex, crime, religion, and education*. 2 Volumes. London: Appleton & Co.
- Hall, T. W. (1997). The personal functioning of pastors: A review of empirical research with implications for the care of pastors. *Journal of Psychology and Theology*, 25, 240-253.
- Hammelsbeck, O. (1950). *Evangelische Lehre von der Erziehung*. München: Kaiser.
- Hammer, S. (1994). *Denkpsychologie – kritischer Realismus. Eine wissenschaftshistorische Studie zum Werk Oswald Külpes*. Frankfurt a. M.: Lang.
- Hammer, S. (1999). Oswald Külpe. In H. E. Lück & R. Miller (Hrsg.), *Illustrierte Geschichte der Psychologie* (S. 54-55). Weinheim: Psychologie Verlags-Union.
- Hammond, P. & Williams, R. (1976). The protestant ethic thesis: A social psychological assessment. *Social Forces*, 54, 579-589.
- Hanisch, H. (1996). *Die zeichnerische Entwicklung des Gottesbildes bei Kindern und Jugendlichen. Eine empirische Vergleichsuntersuchung mit religiös und nicht-religiös Erzogenen im Alter von 7-16 Jahren*. Stuttgart: Calwer & Leipzig: EVA.
- Hanisch, H. & Pollack, D. (1997). *Religion – ein neues Schulfach. Eine empirische Untersuchung zum religiösen Umfeld und zur Akzeptanz des Religionsunterrichts aus der Sicht von Schülerinnen und Schülern in den neuen Bundesländern*. Stuttgart: Calwer & Leipzig: EVA.
- Hanselmann, J., Hild, H. & Lohse, E. (Hrsg.) (1984). *Was wird aus der Kirche? Ergebnisse der zweiten EKD-Umfrage über Kirchenmitgliedschaft*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn.
- Hardesty, P. H. & Kirby, K. M. (1995). Relation between family religiousness and drug use within adolescent peer groups. *Journal of Social Behavior and Personality*, 10, 421-430.
- Härle, W. (2000). *Dogmatik*. Berlin: de Gruyter.
- Harnack, A. von (1892). *Medicinisches aus der Ältesten Kirchengeschichte*. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung.
- Harris, J. I., Schoneman, S. W. & Carrera, S. R. (2002). Approaches to religiosity related to anxiety among college students. *Mental Health, Religion & Culture*, 5, 253-265.

- Harris, P. L. & Astuti, R. (2006). Learning that there is life after death. *Behavioral and Brain Sciences*, 29, 475-476.
- Harris, P. L. & Giménez, M. (2005). Children's acceptance of conflicting testimony: The case of death. *Journal of Cognition and Culture*, 5, 143-164.
- Harris, P. L. & Koenig, M. (2006). Trust in testimony: How children learn about science and religion. *Child Development*, 77, 505-524.
- Harrison, M. O., Koenig, H. G., Hays, J. C., Eme-Akwari, A. G. & Pargament, K. I. (2001). The epidemiology of religious coping: A review of recent literature. *International Review of Psychiatry*, 13, 86-93.
- Hart, A. D. (1984). *Coping with depression in the ministry and other helping professions*. Waco: Word Books.
- Hartung, C. M. & Widiger, T. (1998). Gender differences in the diagnosis of mental disorders: Conclusions and controversies of the DSM-IV. *Psychological Bulletin*, 123, 260-273.
- Havers, N. (1972). *Der Religionsunterricht. Analyse eines unbeliebten Faches. Eine empirische Untersuchung*. München: Kösel.
- Hawks, R. D. & Bahr, S. H. (1992). Religion and drug use. *Journal of Drug Education*, 22, 1-8.
- Heiler, F. (1969). *Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung*. München: Reinhardt.
- Heimbrock, H. G. (1993). Empirische Hermeneutik in der Praktischen Theologie. In J. A. van der Ven & H.-G. Ziebertz (Hrsg.), *Paradigmenentwicklung in der Praktischen Theologie* (S. 49-67). Kampen: Kok & Weinheim: Deutscher Studien-Verlag.
- Heimbrock, H. G. (2000). Vom Abbild zum Bild. Auf der Suche nach neuen Zugängen zur Religiosität von Kindern. In D. Fischer & A. Schöll (Hrsg.), *Religiöse Vorstellungen bilden. Erkundungen zur Religion von Kindern über Bilder* (S. 19-39). Münster: Comenius-Institut.
- Heimbrock, H. G. & Meyer, P. (2007). Einleitung: Im Anfang ist das Staunen. In A. Dinter, H. G. Heimbrock & K. Söderblom (Hrsg.), *Einführung in die Empirische Theologie. Gelebte Religion erforschen* (S. 11-16). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Heine, S. (2005). *Grundlagen der Religionspsychologie. Modelle und Methoden*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Heller, D. (1998). *The Children's God*. Chicago: University Of Chicago Press.
- Helmchen, H., Baltes, M. M., Geiselman, B., Kanowski, S., Linden, M., Reichies, F., Wagener, M. & Wilms, H. U. (1996). Psychische Erkrankungen im Alter. In K. U. Mayer & P. B. Baltes (Hrsg.), *Die Berliner Altersstudie. Ein Projekt der*

- Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften* (S. 185-219). Berlin: Akademie Verlag.
- Hemminger, H. (2003). *Grundwissen Religionspsychologie. Ein Handbuch für Studium und Praxis*. Freiburg i. Br.: Herder.
- Henning, C. (1998a). Die Funktion der Religionspsychologie in der Protestantischen Theologie um 1900. In C. Henning & E. Nestler (Hrsg.), *Religion und Religiosität zwischen Theologie und Psychologie* (S. 27-78). Frankfurt a. M.: Lang.
- Henning, C. (1998b). Karl Girgensohn. In C. Henning & E. Nestler (Hrsg.), *Religion und Religiosität zwischen Theologie und Psychologie* (S. 239-242). Frankfurt a. M.: Lang.
- Henning, C. (2000). Zankapfel Psychoanalyse. Rückblick auf das gespannte Verhältnis von Theologie und Psychologie im 20. Jahrhundert. In C. Henning & E. Nestler (Hrsg.), *Religionspsychologie heute* (S. 67-102). Frankfurt a. M.: Lang.
- Henning, C. (2003). Die Geschichte der Religionspsychologie im deutschsprachigen Raum. In C. Henning, S. Murken & E. Nestler (Hrsg.), *Einführung in die Religionspsychologie* (S. 9-90). Paderborn: Schöningh.
- Henning, C. (2004). 100 Jahre Religionspsychologie im deutschsprachigen Raum. In C. Zwingmann & H. Moosbrugger (Hrsg.), *Religiosität: Messverfahren und Studien zu Gesundheit und Lebensbewältigung. Neue Beiträge zur Religionspsychologie* (S. 23-39). Münster: Waxmann.
- Henning, C. & Belzen, J. A. van (Hrsg.) (2007). *Verrückt nach Gott. Zum Umgang mit außergewöhnlichen religiösen Phänomenen in Psychologie, Psychotherapie und Theologie*. Paderborn: Schöningh.
- Henning, C., Murken, S. & Nestler E. (Hrsg.) (2003). *Einführung in die Religionspsychologie*. Paderborn: Schöningh.
- Hermelink, J. (2011). *Kirchliche Organisation und das Jenseits des Glaubens. Eine praktisch-theologische Theorie der evangelischen Kirche*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Hermesh, H., Masser-Kavitzky, R. & Gross-Isseroff, R. (2003). Obsessive-compulsive disorder and Jewish religiosity. *Journal of Nervous and Mental Disease*, 191, 201-203.
- Herms, E. (1978). *Theologie – eine Erfahrungswissenschaft*. München: Kaiser.
- Herms, E. (1992a). Gnade. In E. Herms, *Offenbarung und Glaube: Zur Bildung des christlichen Lebens* (S. 1-19). Tübingen: Mohr.
- Herms, E. (1992b). Offenbarung und Erfahrung. In E. Herms, *Offenbarung und Glaube: Zur Bildung des christlichen Lebens* (S. 246-272). Tübingen: Mohr.
- Herms, E. (1994). "Theologie als Phänomenologie des christlichen Glaubens". Über den Sinn und die Tragweite dieses Verständnisses von Theologie. In W.

- Härle & R. Preul (Hrsg.), *Phänomenologie. Über den Gegenstandsbezug der Dogmatik* (S. 69-99). Marburg: Elwert.
- Hermes, E. (2006). *Phänomene des Glaubens: Beiträge zur Fundamentaltheologie*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Herrmann, J. (2001). *Sinnmaschine Kino. Sinndeutung und Religion im populären Film*. Gütersloh: Kaiser & Gütersloher Verlagshaus.
- Herschbach, P. (2002). Das "Zufriedenheitsparadox" in der Lebensqualitätsforschung. Wovon hängt unser Wohlbefinden ab? *Psychotherapie, Psychosomatik, Medizinische Psychologie*, 52, 141-150.
- Hertsgaard, D. & Light, H. K. (1984). Anxiety, depression, and hostility in rural women. *Psychological Reports*, 55, 673-674.
- Heyl, A. v. (2003). *Zwischen Burnout und spiritueller Erneuerung. Studien zum Beruf des evangelischen Pfarrers und der evangelischen Pfarrerin*. Frankfurt a. M.: Lang.
- Hick, J. (1996). *Religion. Die menschlichen Antworten auf die Frage nach Leben und Tod*. München: Diederichs.
- Hick, J. (2001). *Gott und seine vielen Namen* Hrsg. von Reinhard Kirste im Auftrag der Interreligiösen Arbeitsstelle (INTRA). Frankfurt a. M.: Lembeck.
- Hickethier, K. (2006). Medien und Religion. In B. Weyel & W. Gräb (Hrsg.), *Religion in der modernen Lebenswelt. Erscheinungsformen und Reflexionsperspektiven* (S. 61-83). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Higgins, N. C., Pollard, C. A. & Merkel, W. T. (1992). Relationship between religion-related factors and obsessive compulsive disorder. *Current Psychology: Research and Reviews*, 11, 79-85.
- Hill, P. C. (2005). Measurement in the psychology of religion. Current status and evaluation. R. F. Paloutzian & C. L. Park (Eds.), *Handbook of the psychology of religion and spirituality* (pp. 43-61). New York: Guilford.
- Hill, P. C. & Edwards, E. (2013). Measurement in the psychology of religiousness and spirituality: Existing measures and new frontiers. In K. I. Pargament, J.J. Exline & J. W. Jones (Eds.), *APA Handbook of psychology, religion, and spirituality. Vol. 1. Context, theory, and research* (pp. 51-78). Washington, DC: APA.
- Hill, P. C. & Hood, R. W. (Eds.) (1999). *Measures of religiosity*. Birmingham, AL: Religious Education Press.
- Hiller, D. (1999). *Konkretes Erkennen. Glaube und Erfahrung als Kriterien einer im Gebet begründeten theologischen Erkenntnistheorie*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.

- Hillstrom, E. L. & Strachan, M. (2000). Strong commitment to traditional Protestant religious beliefs is negatively related to beliefs in paranormal phenomena. *Psychological Reports*, 86, 183-189.
- Hild, H. (Hrsg.) (1974). *Wie stabil ist die Kirche? Bestand und Erneuerung. Ergebnisse einer Umfrage*. Gelnhausen: Bueckhardthaus.
- Hindriksen, A. (1986). *Religionspädagogische Konzeptionen und ihr Verhältnis zum Rollenbild des Religionslehrers*. Universität Oldenburg: Zentrum für Pädagogische Berufspraxis.
- Ho, R. (1984). Development of an Australian work ethic scale. *Australian Psychologist*, 19, 321-332.
- Hoenen, R. (2003). Günther Dehn (1882–1970) – Außenseiter für Frieden. In A. Sames (Hrsg.), *500 Jahre Theologie in Wittenberg und Halle 1502-2002. Beiträge aus der Theologischen Fakultät der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg zum Universitätsjubiläum 2002* (S. 161-180). Leipzig: EVA.
- Hoff, G. M., Klein, C. & Volkenandt, M. (Hrsg.) (2010). *Zwischen Ersatzreligion und neuen Heilserwartungen. Umdeutungen von Gesundheit und Krankheit*. Freiburg i. Br.: Karl Alber.
- Hoffmann, E. (2009). *Interreligiöses Lernen im Kindergarten? Eine empirische Studie zum Umgang mit religiöser Vielfalt in Diskussionen mit Kindern zum Thema Tod*. Münster: Lit.
- Hofmann, L. (2009). *Spiritualität und Religiosität in der psychotherapeutischen Praxis. Eine bundesweite Befragung von Psychologischen Psychotherapeuten*. Dissertation, Oldenburg: Carl von Ossietzky-Universität Oldenburg. Online verfügbar unter <http://oops.uni-oldenburg.de/volltexte/2009/976/pdf/hofspi09.pdf> [Letzter Zugriff: 12.01.2013].
- Hoheisel, K. & Klimkeit, H. J. (Hrsg.) (1995). *Heil und Heilung in den Religionen*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Höhm, P. & Krech, V. (2006). Das weite Feld der Kirchenmitgliedschaft. Vermessungsversuche nach Typen, sozialstruktureller Verortung, alltäglicher Lebensführung und religiöser Indifferenz. In W. Huber, J. Friedrich & P. Steinacker (Hrsg.), *Kirche in der Vielfalt der Lebensbezüge. Die vierte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft* (S. 143-195). Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Hole, G. (1977). *Der Glaube bei Depressiven. Religionspsychopathologische und klinisch-statistische Untersuchungen*. Stuttgart: Enke.
- Holm, N. G. (2000). Bericht über die Arbeit der Internationalen Gesellschaft für Religionspsychologie und Religionswissenschaft. In C. Henning & E. Nestler (Hrsg.), *Religionspsychologie heute* (S. 59-65). Frankfurt a. M.: Lang.

- Honecker, M. (2006). Gesundheit, Heilung, Heil. In S. H. Lee-Linke (Hrsg.), *Heil und Heilung. Erfahrung im Glauben und Leben* (S. 33-54). Frankfurt a. M.: Lembeck.
- Hood, R. W. (1975). The construction and preliminary validation of a measure of reported mystical experience. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 14, 29-41.
- Hood, R. W. (1997). The empirical study of mysticism. In B. Spilka & D. N. McIntosh (Eds.), *The psychology of religion. Theoretical approaches* (pp. 222-232). Boulder, CO: Westview Press.
- Hood, R. W. (2006). The common core thesis in the study of mysticism. In P. McNamara (Ed.), *Where God and science meet. Vol. 3* (pp. 119-138). Westport, CT: Praeger.
- Hood, R. W. (2013). Methodological diversity in the psychology of religion and spirituality. In K. I. Pargament, J.J. Exline & J. W. Jones (Eds.), *APA Handbook of psychology, religion, and spirituality. Vol. 1. Context, theory, and research* (pp. 79-102). Washington, DC: APA.
- Hood, R. W. & Belzen, J. A. van (2005). Research methods in the psychology of religion. In R. F. Paloutzian & C. L. Park (Eds.), *Handbook of the psychology of religion and spirituality* (pp. 62-79). New York: Guilford.
- Hood, R. W., Ghorbani, N., Watson, P. J., Ghramaleki, A. F., Bing, M. N., Davison, H. K., Morris, R. J. & Williamson, W. P. (2001). Dimensions of the Mysticism Scale: Confirming the three-factor structure in the United States and Iran. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 40, 691-705.
- Hood, R. W., Hill, P. C. & Spilka, B. (2009). *The psychology of religion. An empirical approach*. New York: Guilford.
- Hood, R. W., Morris, R. J. & Watson, P. J. (1993). Further factor analysis of Hood's Mysticism Scale. *Psychological Reports*, 73, 1176-1178.
- Hood, R. W. & Williamson, W. P. (2000). An empirical test of the unity thesis: The structure of mystical descriptors in various faith samples. *Journal of Psychology and Christianity*, 19, 232-244.
- Hopson, R. E. (1996). The 12-Step Program. In E. P. Shafranske (Ed.), *Religion and the clinical practice of psychology* (pp. 533-558). Washington, DC: APA.
- Huber, S. (1996). *Dimensionen der Religiosität. Skalen, Messmodelle und Ergebnisse einer empirisch orientierten Religionspsychologie*. Bern: Huber.
- Huber, S. (2002). Religiöse Selbstkonzepte im Spiegel der Repertory Grid-Technik. *Wege zum Menschen*, 54, 220-230.
- Huber, S. (2003). *Zentralität und Inhalt. Ein neues multidimensionales Messmodell der Religiosität*. Opladen: Leske & Budrich.

- Huber, S. (2004). Zentralität und multidimensionale Struktur der Religiosität: Eine Synthese der theoretischen Ansätze von Allport und Glock zur Messung der Religiosität. In C. Zwingmann & H. Moosbrugger (Hrsg.), *Religiosität: Messverfahren und Studien zu Gesundheit und Lebensbewältigung: Neue Beiträge zur Religionspsychologie* (S. 79-105). Münster: Waxmann.
- Huber, S. (2006). The Structure-of-Religiosity-Test. In Research Institute for Spirituality and Health (Hrsg.), *European Network of Research on Religion, Spirituality, and Health – Newsletter April 2006*, 1-2. Online verfügbar unter [http://sv2.innotix.com/institut-fisg/mm/Newsletter\\_2006-1.pdf](http://sv2.innotix.com/institut-fisg/mm/Newsletter_2006-1.pdf) [Letzter Zugriff: 12.01.2013].
- Huber, S. (2007). Are religious beliefs relevant in daily life? In H. Streib (Ed.), *Religion Inside and Outside Traditional Institutions* (S. 211-230). Leiden: Brill.
- Huber, S. (2008a). Der Religiositäts-Struktur-Test (R-S-T). Systematik und operationale Konstrukte. In W. Gräb & L. Charbonnier (Hrsg.), *Individualisierung – Spiritualität – Religion. Transformationsprozesse auf dem religiösen Feld in interdisziplinärer Perspektive* (S. 137-171). Berlin: Lit.
- Huber, S. (2008b). Kerndimensionen, Zentralität und Inhalt. Ein interdisziplinäres Modell der Religiosität. *Journal für Psychologie*, 16 (3), Article 05. Online verfügbar unter: [www.journal-fuer-psychologie.de/index.php/jfp/article/view/202/105](http://www.journal-fuer-psychologie.de/index.php/jfp/article/view/202/105) [Letzter Zugriff: 12.01.2013].
- Huber, S. (2011). Religiosität in Deutschland, Österreich und der Schweiz. In C. Klein, H. Berth & F. Balck (Hrsg.), *Gesundheit – Religion – Spiritualität. Konzepte, Befunde und Erklärungsansätze* (S. 163-187). Weinheim: Juventa.
- Huber, S. & Klein, C. (2007). *Kurzbericht zu einzelnen Ergebnissen der internationalen Durchführung des Religionsmonitors der Bertelsmann-Stiftung*. Gütersloh: Bertelsmann-Stiftung. Online verfügbar unter [http://www.bertelsmannstiftung.de/cps/rde/xbcr/SID-43142EA1-0B908403/bst/kurzbericht\\_internationale\\_ergebnisse.pdf](http://www.bertelsmannstiftung.de/cps/rde/xbcr/SID-43142EA1-0B908403/bst/kurzbericht_internationale_ergebnisse.pdf) [Letzter Zugriff: 12.01.2013].
- Huber, S. & Klein, C. (2009). Faith or morality? 'Theological sediments' depending on centrality, content, and social context of personal religious construct systems. In L. J. Francis, J. Astley & M. Robbins (Eds.), *Empirical theology in texts and tables: Qualitative, quantitative and comparative perspectives* (pp. 249-267). Leiden: Brill.
- Huber, S. & Klein, C. (2011). Spirituelle und religiöse Konstrukträume. Plurale Konstruktionsweisen religiöser und spiritueller Identitäten im Spiegel der deutschen Daten des Religionsmonitors 2008. In A. Büssing & N. Kohls (Hrsg.), *Spiritualität transdisziplinär. Wissenschaftliche Grundlagen im Zusammenhang mit Gesundheit und Krankheit* (S. 53-66). Heidelberg: Springer.
- Huber, S. & Krech, V. (2009). The religious field between globalization and regionalization – comparative perspectives. In Bertelsmann-Stiftung (Ed.),

*What the world believes: Analysis and commentary on the Religion Monitor 2008* (pp. 53-93). Gütersloh: Verlag Bertelsmann-Stiftung.

- Huber, S. & Morgenthaler, C. (2006). *The Structure-of-Religiosity-Test (S-R-T): A comprehensive instrument for multidimensional research in empirical theology*. Paper presented at the third conference of the International Society of Empirical Research in Theology (ISERT), April 20-22, 2006 in Bangor, Wales.
- Huber, S. & Richard, M. (2010). The Inventory of Emotions towards God (EtG). Psychological valences and theological issues. *Review of Religious Research*, 52, 21-40.
- Huber, W. (2003). Volkskirche I. Systematisch-theologisch. In *Theologische Realenzyklopädie*. Bd. 35 (S. 249-254). Berlin: de Gruyter.
- Huber, W., Friedrich, J. & Steinacker, P. (Hrsg.) (2006). *Kirche in der Vielfalt der Lebensbezüge. Die vierte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Huguelet, P., Binyet-Vogel, S., Gonzalez, C., Favre, S. & McQuillan, A. (1997). Follow-up study of 67 first episode schizophrenic patients and their involvement in religious activities. *European Psychiatry*, 12, 279-283.
- Huguelet, P., Mohr, S., Borrás, L., Gilliéron, C. & Brandt, P. Y. (2006). Spirituality and religious practices among outpatients with schizophrenia and their clinicians. *Psychiatric Services*, 57, 366-372.
- Huguelet, P., Mohr, S., Jung, V., Gilliéron, C., Brandt, P. Y. & Borrás, L. (2007). Effect of religion on suicide attempts in outpatients with schizophrenia or schizo-affective disorders compared with inpatients with non-psychotic disorders. *European Psychiatry*, 22, 188-194.
- Hume, D. (1993). *Dialogues Concerning Natural Religion, and the natural history of religion (1757)*. Edited with an introduction by J. C. A. Gaskin. Oxford: Oxford University Press.
- Hunsberger, B. & Jackson, L. M. (2005). Religion, meaning, and prejudice. *Journal of Social Issues*, 61, 807-826.
- Huppert, J. D., Siev, J. & Kushner, E. S. (2008). When religion and obsessive-compulsive disorder collide: Treating scrupulosity in ultra-orthodox Jews. *Journal of Clinical Psychology*, 63, 925-941.
- Hutsebaut, D. (1996). Post- Critical Belief: A new approach to the religious attitude problem. *Journal of Empirical Theology*, 9, 48-66.
- Huxel, K. (2000). *Die empirische Psychologie des Glaubens. Historische und systematische Studien zu den Pionieren der Religionspsychologie*. Stuttgart: Kohlhammer.

- Idler, E.L. (1987). Religious involvement and the health of the elderly: Some hypotheses and an initial test. *Social Forces*, 66, 226-238.
- Idler, E. L. & Kasl, S. V. (1997). Religion among disabled and nondisabled elderly persons: Cross-sectional patterns in health practices, social activities, and well-being. *Journal of Gerontology*, 52B, 300-305.
- Idler, E. L., Musick, M. A., Ellison, C. G., George, L. K., Krause, N., Ory, M. G., Pargament, K. I., Powell, L. H., Underwood, L. G. & Williams, D. R. (2003). Measuring multiple dimensions of religion and spirituality for health research: Conceptual background and findings from the 1998 General Social Survey. *Research on Aging*, 25, 327–366.
- Ilg, W., Schweitzer, F. & Elsenbast, V. (2009). *Konfirmandenarbeit in Deutschland. Empirische Einblicke – Herausforderungen – Perspektiven. Mit Beiträgen aus den Landeskirchen*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Ingersoll-Dayton, B., Krause, N. & Morgan, D. (2002). Religious trajectories and transitions over the life course. *International Journal of Aging and Human Development*, 55, 51-70.
- Ingram, R. E. & Price, J. M. (2001). *Vulnerability to psychopathology. Risk across the lifespan*. New York: Guilford.
- Institut für Demoskopie Allensbach (Hrsg.) (2008). Ärzte weiterhin vorn – Pfarrer verlieren deutlich an Ansehen. Allensbacher Berufsprestige-Skala 2011. *Allensbacher Berichte, Nr. 2/2011*, verfügbar unter: [http://www.ifd-allensbach.de/uploads/tx\\_reportsdocs/prd\\_1102.pdf](http://www.ifd-allensbach.de/uploads/tx_reportsdocs/prd_1102.pdf) [09.01.2012].
- Jackson, R., Miedema, S., Weisse, W. & Willaime, J. P. (Eds.) (2007). *Religion and education in Europe. Developments, contexts and debates*. Münster: Waxmann.
- Jacobs, C. (2000). *Salutogenese. Eine pastoralpsychologische Studie zu seelischer Gesundheit, Ressourcen und Umgang mit Belastung bei Seelsorgern*. Würzburg: Echter.
- James, W. (1997). *Die Vielfalt der religiösen Erfahrung (1902)*. Übersetzt von E. Herms und C. Stahlhut. Mit einem Vorwort von P. Sloterdijk. Frankfurt a. M.: Insel.
- Janet, P. (1926). *De l'angoisse à l'extase. Études sur les croyances et les sentiments. Volume I*. Paris: Félix Alcan.
- Janet, P. (1928). *De l'angoisse à l'extase. Études sur les croyances et les sentiments. Volume II*. Paris: Félix Alcan.
- Janssen, J. & Laatz, W. (2005). *Statistische Datenanalyse mit SPSS für Windows*. Berlin: Springer.

- Jeanrond, W. G. & Petzoldt, M. G. (2000). Art. Fundamentaltheologie. In H. D. Betz, D. S. Browning, B. Janowski & E. Jüngel (Hrsg.), *Religion in Geschichte und Gegenwart IV. Bd. III*, (S. 426-436). Tübingen: Mohr Siebeck.
- Joas, H. (2004). Religion post-säkular? Zu einer Begriffsprägung von Jürgen Habermas. In H. Joas, *Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz* (S. 122-128). Freiburg i. Br.: Herder.
- Joest, W. (1988). *Fundamentaltheologie. Theologische Grundlagen- und Methodenprobleme*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Joest, W. (1995). *Dogmatik. Bd. I. Die Wirklichkeit Gottes*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Joest, W. (1996). *Dogmatik. Bd. II. Der Weg Gottes mit dem Menschen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Jonas, E. & Fischer, P. (2006). Terror management and religion: Evidence that intrinsic religiousness mitigates worldview defense following mortality salience. *Journal of Personality and Social Psychology*, 91, 553-567.
- Jörns, K.P. (1999). *Die neuen Gesichter Gottes. Was die Menschen heute wirklich glauben*. München: Beck.
- Jörns, K. P. & Großholz, C. (Hrsg.) (1998). *Was die Menschen wirklich glauben. Die soziale Gestalt des Glaubens – Analysen einer Umfrage*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Josuttis, M. (1974). Der Sinn der Krankheit. Ergebung oder Protest? In M. Josuttis, *Praxis des Evangeliums zwischen Politik und Religion. Grundprobleme der Praktischen Theologie* (S. 117-141). München: Kaiser.
- Jung, C. G. (1988). Psychologie und Religion (1940). In C. G. Jung, *Gesammelte Werke. Bd. 11* (S. 17-125). Olten: Walter.
- Jüngel, E. (1972). *Unterwegs zur Sache. Theologische Bemerkungen*. München: Kaiser.
- Jüngel, E. (1977). *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*. Tübingen: Mohr.
- Jüngel, E. (2002). Das Dilemma der natürlichen Theologie und die Wahrheit ihres Problems. Überlegungen für ein Gespräch mit Wolfhart Pannenberg (1975). In E. Jüngel, *Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch* (S. 158-177). Tübingen: Mohr Siebeck.
- Jüngel, E. (2006). *Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens: Eine theologische Studie in ökumenischer Absicht*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Kabat-Zinn, J. (2011). *Gesund durch Meditation. Das große Buch der Selbstheilung*. München: Droemer Knaur.

- Kaldjian, L. C., Jekel, J. F. & Friedland, G. (1998). End-of-life decisions in HIV-positive patients: The role of spiritual beliefs. *AIDS*, 12, 103-107.
- Kalian, M., Catinari, S., Heresco-Levi, U. & Witztum, E. (2008). Spiritual starvation in a holy space – a form of Jerusalem Syndrome. *Mental Health, Religion & Culture* 11, 161-172.
- Kalian, M. & Witztum, E. (1999). The “Jerusalem Syndrome” – fantasy and reality: A survey of accounts from the 19th century to the end of the second millennium. *The Israel Journal of Psychiatry and Related Sciences*, 36, 260-271.
- Kalian, M. & Witztum, E. (2000a). Comments on Jerusalem Syndrome. *British Journal of Psychiatry*, 176, 492.
- Kalian, M. & Witztum, E. (2000b). Jerusalem Syndrome or paranoid schizophrenia? *Psychiatric Services*, 51, 1453-1454.
- Kalian, M. & Witztum, E. (2002). Jerusalem Syndrome as reflected in the pilgrimage and biographies of four extraordinary women from the 14<sup>th</sup> century to the end of the 2<sup>nd</sup> millennium. *Mental Health, Religion & Culture*, 5, 1-16.
- Kant, I. (1987). *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793). Hrsg. von Rudolf Malter. Stuttgart: Reclam.
- Kant, I. (2003). *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793). Mit einer Einleitung und Anmerkungen hrsg. von Bettina Stangneth. Hamburg: Meiner.
- Käppeli, S. (1998). *Zwischen Leiden und Erlösung. Religiöse Motive in der Leidenserfahrung von krebserkrankten Juden und Christen*. Bern: Huber.
- Käppeli, S. (2000). Between suffering and redemption. Religious motives in Jewish and Christian cancer patients' coping. *Scandinavian Journal of Caring Sciences*, 14, 82-88.
- Käppler, C. & Morgenthaler, C. (Hrsg.). *Werteorientierung, Religiosität, Identität und die psychische Gesundheit Jugendlicher*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Karle, I. (2009a). Die Sehnsucht nach Heil und Heilung in der kirchlichen Praxis: Probleme und Perspektiven. In G. Thomas & I. Karle (Hrsg.), *Krankheitsdeutung in der postsäkularen Gesellschaft. Theologische Ansätze im interdisziplinären Gespräch* (S. 543-556). Stuttgart: Kohlhammer.
- Karle, I. (2009b). Sinnlosigkeit aushalten! *Wege zum Menschen*, 61, 19-34.
- Karle, I. (2010a). *Kirche im Reformstress*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Karle, I. (2010b). Perspektiven der Krankenhausseelsorge. Eine Auseinandersetzung mit dem Konzept des Spiritual Care. *Wege zum Menschen*, 62, 537-555.
- Karle, I. (2011). *Der Pfarrberuf als Profession. Eine Berufstheorie im Kontext der modernen Gesellschaft*. Stuttgart: Kreuz.
- Kasamatsu, A. & Hirai, T. (1966). An electroencephalographic study of Zen meditation (Zazen). *Folia Psychiatrica et Neurologica Japonica*, 30, 315-336.

- Kastenbaum, R. & Aisenberg, R. (1972). *The psychology of death*. New York: Springer.
- Keller, B. (2008). Toward a multidimensional conception of Faith Development: Deconversion narratives in biographical context. In J. A. van Belzen & A. Geels (Hrsg.), *(Auto)biography and the psychological study of religious lives* (pp. 75-93). Amsterdam: Rodopi.
- Keller, B., Klein, C., Hood, R. W. & Streib, H. (in press). Deconversion and religious or spiritual transformation. In S. Heine H. & Westerink (Eds.), *Constructs of Meaning and Religious Transformation*. Vienna: V&R Unipress.
- Keller, B., Klein, C. & Streib, H. (im Druck). Das Interview zur Glaubensentwicklung. Zur Exploration von Spiritualität im psychotherapeutischen Setting. *Spiritual Care*, 2.
- Kelly, M. & Gamble, C. (2005). Exploring the concept of recovery in schizophrenia. *Journal of Psychiatric and Mental Health Nursing*, 12, 245-251.
- Kendler, K. S., Gardner, C. O. & Prescott, C. A. (1997). Religion, psychopathology, and substance use and abuse: A multimeasure, genetic-epidemiological study. *American Journal of Psychiatry*, 154, 322-329.
- Kendler, K. S., Gardner, C. O. & Prescott, C. A. (1999). Clarifying the relationship between religiosity and psychiatric illness: The impact of covariates and the specificity of buffering effects. *Twin Research*, 2, 137-144.
- Kendler, K. S., Liu, X., Gardner, C. O., McCullough, M. E., Larson, D. B. & Prescott, C. A. (2003). Dimensions of religiosity and their relationship to lifetime psychiatric and substance use disorders. *American Journal of Psychiatry*, 160, 496-503.
- Kessler, H. (2001). Der universale Christus und die Religionen. *Theologische Quartalschrift*, 181, 212–237.
- Ketzer, J. (2005). *Walt Disney ist ein Gott. Eine religionspädagogische Studie zu Phänomenen impliziter Religion in der Lebenswelt der Moderne*. Wien: Lit.
- Kim, A. E. (2003). Religious influences on personal and societal well-being. *Social Indicators Research*, 62-63, 149-170.
- King, D. A., Lyness, J. M., Duberstein, P. R., He, H., Tu, X. M. & Seaburn, D. B. (2007). Religious involvement and depressive symptoms in primary care elders. *Psychological Medicine*, 37, 1807-1815.
- Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (Hrsg.) (2005). *Evangelische Kirche in Deutschland: Zahlen und Fakten zum kirchlichen Leben*. Hannover: Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland.
- Kirkpatrick, L. A. (1992). An attachment-theoretical approach to the psychology of religion. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 2, 3-28.

- Kirkpatrick, L. A. (1997). A longitudinal study of changes in religious belief and behavior as a function of individual differences in adult attachment style. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 36, 207-217.
- Kirkpatrick, L. A. (1998). God as a substitute attachment figure: A longitudinal study of adult attachment style and religious change in college students. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 24, 961-973.
- Kirkpatrick, L. A. (2005). *Attachment, evolution, and the psychology of religion*. New York: Guilford.
- Kirkpatrick, L. A. (2006). Precis: Attachment, evolution, and the psychology of religion. *Archive for the Psychology of Religion*, 28, 3-47.
- Kirkpatrick, L. A., & Shaver, P. R. (1992). An attachment-theoretical approach to romantic love and religious belief. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 18, 266-275.
- Kirkpatrick, L. A., Shillito, D. J. & Kellas, S. L. (1999). Loneliness, social support, and perceived relationships with God. *Journal of Social and Personal Relationships*, 16, 513-522.
- Kirov, G., Kemp, R., Kirov, K. & David, A. S. (1998). Religious faith after psychotic illness. *Psychopathology*, 31, 234-245.
- Kirsner, I., Seydel, O. & Schroeter-Wittke, H. (Hrsg.) (2011). *Überzeichnet – Religion in Comics*. Jena: IKS Garamond.
- Kittel, H. (1949). *Vom Religionsunterricht zur evangelischen Unterweisung*. Hannover: Wissenschaftliche Verlagsanstalt.
- Klein, C. (2008). *Religiosität als Gegenstand der Psychologie. Rahmenbedingungen einer empirischen Religionspsychologie*. Saarbrücken: VDM.
- Klein, C. (2010). Ist Religiosität eine Ressource gegen psychische Belastung für Studierende der Medizin? In H. Berth (Hrsg.), *Psychologie und Medizin – Traumpaar oder Vernunftfehe?* (S. 119-143). Lengerich: Pabst.
- Klein, C. (2011). Die spirituelle Dimension in der Behandlung – Chancen und Grenzen. *Kerbe. Forum für Sozialpsychiatrie, Heft 4/2011*, 14-17.
- Klein, C. (2012). Fromme Frau, agnostischer Mann – sind Frauen grundsätzlich religiöser/spiritueller als Männer? *Spiritual Care*, 1, 6-22.
- Klein, C. (2013). Sind Frauen grundsätzlich religiöser als Männer? Zur Konstruktion eines universellen Geschlechtsunterschieds. In I. Wunn & M. Selcuk (Hrsg.), *Islam, Frauen und Europa. Islamischer Feminismus und Gender Jihad – Neue Wege für Musliminnen in Europa?* (S. 58-84). Stuttgart: Kohlhammer.
- 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.

- Klein, C. & Albani, C. (2011a). Die Bedeutung von Religion für die psychische Befindlichkeit: Mögliche Erklärungsansätze und allgemeines Wirkmodell. *Zeitschrift für Nachwuchswissenschaftler*, 3, 7-58. Online verfügbar unter <http://www.nachwuchswissenschaftler.org/2011/1/20/> [Letzter Zugriff: 12.01. 2013].
- Klein, C. & Albani, C. (2011b). Religiosität und psychische Gesundheit – empirische Befunde und Erklärungsansätze. In C. Klein, H. Berth & F. Balck (Hrsg.), *Gesundheit – Religion – Spiritualität. Konzepte, Befunde und Erklärungsansätze* (S. 215-245). Weinheim: Juventa.
- Klein, C., Berth, H. & Balck, F. (Hrsg.) (2011). *Gesundheit – Religion – Spiritualität. Konzepte, Befunde und Erklärungsansätze*. Weinheim: Juventa.
- Klein, C., Brähler, E., Decker, O., Blaser, G. & Albani, C. (2008). Religiosität und Spiritualität – Wertsysteme im Kontext therapeutischer Beziehung. In M. Hermer & B. Röhrle (Hrsg.), *Handbuch der therapeutischen Beziehung. Bd. II. Spezieller Teil* (S. 1291-1336). Tübingen: DGVT-Verlag.
- Klein, C. & Lehr, D. (2011). Religiöses Coping. In C. Klein, H. Berth & F. Balck (Hrsg.), *Gesundheit – Religion – Spiritualität. Konzepte, Befunde und Erklärungsansätze* (S. 333-359). Weinheim: Juventa.
- Klein, C. & Streib, H. (2011). Religionspsychologie im deutschsprachigen Raum: Ein Überblick. *Praktische Theologie*, 46, 197-203.
- Klein, C. & Streib, H. (2012). Your religion is not bad – but mine is better: A study on explicit and implicit inter-religious attitudes. *International Journal of Psychology*, 47, Suppl. 1, 697.
- Klein, C. & Streib, H. (im Druck). "Wer glaubt, ist glücklicher und gesünder!" Gilt das für das auch für Kinder? In M. Zimmermann, G. Büttner & C. Klein (Hrsg.) *Kranke Kinder – ratlose Christen [Arbeitstitel]*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
- Klein, S. (2000). *Gottesbilder von Mädchen. Bilder und Gespräche als Zugänge zur kindlichen religiösen Vorstellungswelt*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Klessmann, M. (2011). Religion und Gesundheit. In I. Noth, C. Morgenthaler & K. J. Greider (Hrsg.), *Pastoralpsychologie und Religionspsychologie im Dialog. Pastoral Psychology and Psychology of Religion in Dialogue* (S. 28-39). Stuttgart: Kohlhammer.
- Klünker, W. U. (1985). *Psychologische Analyse und theologische Wahrheit. Die religionspsychologische Methode Georg Wobbermins*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Knauth, T., Jozsa, D. P., Bertram-Troost, G. & Ipgrave, J. (Eds.) (2008). *Encountering religious pluralism in school and society. A qualitative study of teenage perspectives in Europe*. Münster: Waxmann.

- Knitter, P. F. (1997). *Horizonte der Befreiung. Auf dem Weg zu einer pluralistischen Theologie der Religionen*. Herausgegeben von Bernd Jaspert. Paderborn: Bonifatius.
- Knoblauch, H. (1999). *Religionssoziologie*. Berlin: de Gruyter.
- Koenig, H. G. (1988). Religious behaviors and death anxiety in later life. *Hospice Journal*, 4, 3-24.
- Koenig, H. G. (1995). Religion as a cognitive schema. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 5, 31-37.
- Koenig, H. G. (2008). Concerns about measuring "spirituality" in research. *Journal of Nervous and Mental Disease*, 196, 349-355.
- Koenig, H. G., Ford, S. M., George, L. K., Blazer, D. G. & Meador, K. G. (1993). Religion and anxiety disorder: An examination and comparison of associations in young, middle-aged, and elderly adults. *Journal of Anxiety Disorders*, 7, 321-342.
- Koenig, H. G., George, L. K., Meador, K. G., Blazer, D. G. & Ford, S. M. (1994). The relationship between religion and alcoholism in a sample of community-dwelling adults. *Hospital and Community Psychiatry*, 45, 225-231.
- Koenig, H. G., George, L. K. & Peterson, B. L. (1998). Religiosity and remission from depression in medically ill older patients. *American Journal of Psychiatry*, 155, 536-542.
- Koenig, H. G., King, D. E. & Benner Carson, V. (2012). *Handbook of religion and health. Second edition*. New York: Oxford University Press.
- Koenig, H. G. & Larson, D. B. (2001). Religion and mental health. Evidence for an association. *International Review of Psychiatry*, 13, 67-78.
- Koenig, H. G., McCullough, M. E. & Larson, D. B. (2001). *Handbook of religion and health*. New York: Oxford University Press.
- Kohlberg, L. (1981). *The philosophy of moral development*. New York: Harper & Row.
- Kohls, N. (2004). *Außergewöhnliche Erfahrungen – Blinder Fleck der Psychologie?* Münster: Lit.
- Kohls, N., Friedl, C. & Walach, H. (2001). Häufigkeit und subjektive Bewertung von außergewöhnlichen menschlichen Erfahrungen. Explorative Ergebnisse einer Fragebogenstudie zu differentialdiagnostischen Zwecken. In W. Belschner, J. Galuska, H. Walach & E. Zundel (Hrsg.), *Perspektiven Transpersonaler Forschung. Jahresband 1 des DKTP* (S. 89-116). Oldenburg: BIS-Verlag.
- Kolbe, C. (1986). *Heilung oder Hindernis. Religion bei Freud, Adler, Fromm, Jung und Frankl*. Stuttgart: Kreuz.
- Kongregation für die Glaubenslehre (Hrsg.) (2000). *Erklärung "Dominus Iesus". Über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche*. Rom:

- Kongregation für die Glaubenslehre. Online verfügbar unter [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20000806\\_dominus-iesus\\_ge.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000806_dominus-iesus_ge.html) [Letzter Zugriff: 12.01.2013].
- Korsch, D. (1997). *Religion mit Stil. Protestantismus in der Kulturwende*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Korsch, D. (2002). Der Gegenstand des Glaubens und die Theorie der Religion. In: W. Gräb, D. Korsch & G. Raabe (Hrsg.), *Pfarrer fragen nach Religion. Religionstheorie für die kirchliche Praxis* (S. 169-186). Hannover: Lutherisches Verlagshaus.
- Körtner, U. H. J. (2005). Mit Krankheit leben. Der Krankheitsbegriff in der medizin-ethischen Diskussion. *Theologische Literaturzeitung*, 130, 1273-1290.
- Krause, G. (Hrsg.) (1972). *Praktische Theologie. Texte zum Werden und Selbstverständnis der praktischen Disziplin der evangelischen Theologie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Krech, V. (1999). *Religionssoziologie*. Bielefeld: Transcript.
- Kreiner, A. (1996). Philosophische Probleme der pluralistischen Religionstheologie. In R. Schwager (Hrsg.), *Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie* (S. 118-131). Freiburg i. Br.: Herder.
- Kroll, J. & Sheehan, W. (1989). Religious beliefs and practices among 52 psychiatric inpatients in Minnesota. *American Journal of Psychiatry*, 146, 67-72.
- Kropač, U. (2007). "Wenn ein Mensch stirbt, kommt der Staubsauger-Engel und saugt die Gedanken und die Seele aus – aber nur die guten": Ein Projekt zur thanatologischen Kompetenz von Kindern. *Jahrbuch für Kindertheologie*, 6, 178-192.
- Kubik, A. (2011). Wahrnehmung der Lebenswelt und Kulturhermeneutik als theologische Aufgabe. Anzeige einer Baustelle. In M. Kumlehn, T. Klie, R. Kunz & T. Schlag (Hrsg.), *Lebenswissenschaft Praktische Theologie?* (S. 113-145). Berlin: de Gruyter.
- Kubik, A. (Hrsg.) (angekündigt). *Paul Drews. Schriften zur Grundlegung einer empirisch orientierten Theologie*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Kühn, U. & Pesch, O. H. (1991). *Rechtfertigung im Disput. Eine freundliche Antwort an Jörg Baur auf seine Prüfung des Rechtfertigungskapitels in der Studie des Ökumenischen Arbeitskreises Evangelischer und Katholischer Theologen: Lehrverurteilungen - kirchentrennend?* Tübingen: Mohr.
- Küpper, B. (2010). Zum Zusammenhang von Religiosität und Vorurteilen. Eine empirische Analyse. *Ethik und Gesellschaft*, 2/2010, Article 01. Online verfügbar unter [http://www.ethik-und-gesellschaft.de/dynasite.cfm?dssid=5550&dsmid=107216#dstitle\\_910655](http://www.ethik-und-gesellschaft.de/dynasite.cfm?dssid=5550&dsmid=107216#dstitle_910655) [Letzter Zugriff: 12.01.2013].

- Küpper, B. & Zick, A. (2010). *Religion and prejudice in Europe. New empirical findings. Dossier for the Network of European Foundations – Initiative for Religion and Democracy in Europe*. London: Alliance Publishing Trust.
- Kürten, K. (1987). *Der evangelische Religionslehrer im Spannungsfeld von Schule und Religion. Eine empirische Untersuchung*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
- Ladd, K. L. & McIntosh, D. N. (2008). Meaning, god, and prayer: Physical and metaphysical aspects of social support. *Mental Health, Religion & Culture*, 11, 23-38.
- Lämmermann, G. (1993). Über den Tod reden mit Grundschulkindern. *Evangelischer Erzieher*, 45, 655-667.
- Lämmermann, G. (2006). *Einführung in die Religionspsychologie. Grundfragen, Theorien, Themen*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
- Lamprecht, A. M., (2006). *Christlicher Glaube im Alter. Eine Untersuchung zu Bedeutung und Funktion*. Berlin: Lit.
- Langer, K. (1989). *Warum noch Religionsunterricht? Religiosität und Perspektiven von Religionspädagogen heute*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn.
- Leipold, A. (1997). *Volkskirche. Die Funktionalität einer spezifischen Ekklesiologie in Deutschland nach 1945*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Leming, M. R. (1979). Religion and death: A test of Homan's thesis. *Omega – Journal of Death and Dying*, 10, 347-364.
- Leonhardt, R. (2001). *Grundinformation Dogmatik. Ein Lehr- und Arbeitsbuch für das Studium der Theologie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Leuba, J. H. (2007b). *The psychological origin and nature of religion (1909)*. Whitefish: Kessinger Publishing.
- Leuba, J. H. (2007b). *A psychological study of religion. Its origin, function, and future (1912)*. Whitefish: Kessinger Publishing.
- Leuba, J. H. (2003). *The psychology of religious mysticism (1925)*. Whitefish: Kessinger Publishing.
- Leuener, H. (1969). *Hume und Kant. Systematische Gegenüberstellung einiger Hauptpunkte ihrer Lehren*. Bern: Francke.
- Levin, J. S. (1996). How religion influences morbidity and health: Reflections on natural history, salutogenesis and host resistance. *Social Science and Medicine*, 43, 849-864.
- Levin, J. S. & Chatters, L. M. (1998). Research on religion and mental health: An overview of empirical findings and theoretical issues. In H. G. Koenig (Ed.), *Handbook of religion and mental health* (pp. 33-50). San Diego: Academic Press.

- Levin, J. S. & Taylor, R. J. (1998). Panel analyses of religious involvement and well-being in African Americans: Contemporaneous vs. longitudinal. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 37, 695-709.
- Lohfink, G. & Pesch, R. (1988). *Tiefenpsychologie und keine Exegese. Eine Auseinandersetzung mit Eugen Drewermann*. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk.
- Lorber, J. (1997). *Gender and the social construction of illness*. Thousand Oaks: Sage Publications.
- Löttsch, F. (1976). *Vernunft und Religion im Denken Kants. Lutherisches Erbe bei Immanuel Kant*. Köln: Böhlau.
- Lublewski-Zienau, A., Kittel, J. & Karoff, M. (2005). Religiosität, Klinikseelsorge und Krankheitsbewältigung. Wie wird Seelsorge von kardiologischen Rehabilitanden angenommen? *Wege zum Menschen*, 57, 283-295.
- Luhmann, N. (1977). *Die Funktion der Religion*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Luhmann, N. (2000). *Die Religion der Gesellschaft*. Hrsg. von André Kieserling. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Lüke, U. (2006). *Das Säugetier von Gottes Gnaden. Evolution, Bewusstsein, Freiheit*. Freiburg i. Br.: Herder.
- Luther, H. (1984). *Religion, Subjekt, Erziehung. Grundbegriffe der Erwachsenenbildung am Beispiel der praktischen Theologie Friedrich Niebergalls*. München: Kaiser.
- Luther, H. (1991). Leben als Fragment. Der Mythos von der Ganzheit. *Wege zum Menschen*, 43, 262-273.
- Luther, H. (1998). Die Lügen der Tröster. Das beunruhigende des Glaubens als Herausforderung für die Seelsorge. *Praktische Theologie*, 33, 163-176.
- Luther, M. (1888). Von dem Papsttum zu Rom wider den hochberühmten Romanisten zu Leipzig (1520), *WA* 6, 285-324.
- Luther, M. (1908), De servo arbitrio (1525), *WA* 18, 600-787.
- Lutherisches Kirchenamt der VELKD (Hrsg.) (1999). *Die gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre: Alle offiziellen Dokumente von Lutherischem Weltbund und Vatikan*. Hannover: Lutherisches Kirchenamt der VELKD.
- Lutherisches Kirchenamt der VELKD (Hrsg.) (2000). *Unser Glaube. Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche: Im Auftrag der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) hrsg. vom Lutherischen Kirchenamt, bearbeitet von Horst Georg Pöhlmann*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Lütz, M. (2002). *Lebenslust. Wider die Diät-Sadisten, den Gesundheitswahn und den Fitness-Kult*. München: Pattloch.
- Lütz, M. (2006). *Gesundheit – das höchste Gut? Die religiöse Überforderung des Gesundheitsbegriffs*. Köln: Bachem.

- Machoń, H. (2005). *Religiöse Erfahrung zwischen Emotion und Kognition. William James', Karl Girgensohns, Rudolf Ottos und Carl Gustav Jungs Psychologie des religiösen Erlebens*. München: Utz.
- Mack, W. (1999). Die Würzburger Schule. In H. E. Lück & R. Miller (Hrsg.), *Illustrierte Geschichte der Psychologie* (S. 50-53). Weinheim: Psychologie Verlags-Union.
- Maes, J. & Schmitt, M. (2001). *Protestantische-Ethik-Skala (PES). Messeigenschaften und Konstruktvalidität: Berichte aus der Arbeitsgruppe Verantwortung, Gerechtigkeit, Moral 146*. Trier: Universität Trier.
- Mahgoub, O. M. & Abdel-Hafeiz, H. B. (1991). Pattern of obsessive-compulsive disorder in eastern Saudi-Arabia. *British Journal of Psychiatry, 158*, 840-842.
- Mahoney, A., Pargament, K. I., Tarakeshwar, N. & Swank, A. B. (2001). Religion in the home in the 1980s and 1990s: A meta-analytic review and conceptual analysis of links between religion, marriage, and parenting. *Journal of Family Psychology, 15*, 559-596.
- Maltby, J. (1998). Church attendance and anxiety change. *Journal of Social Psychology, 138*, 537-538.
- Maltby, J. (1999). Frequent and regular church attendance as a religious ritual: Further investigation of the relationship between public aspects of religiosity and obsessional symptoms. *Personality and Individual Differences, 27*, 119-123.
- Maltby, J., Lewis, C. A. & Day, L. (1999). Religious orientation and psychological well-being: The role of the frequency of personal prayer. *British Journal of Health Psychology, 4*, 363-378.
- Maltby, J., Lewis, C. A. & Day, L. (2008). Prayer and subjective well-being: The application of a cognitive-behavioural framework. *Mental Health, Religion & Culture, 11*, 119-129.
- Maltby, J., Talley, M., Cooper, C. & Leslie, J. C. (1995). Personality effects in personal and public orientations toward religion. *Personality and Individual Differences, 19*, 157-163.
- Marsal, E. & Dobashi, T. (2009). "Die Menschen, die tot sind, leben so lange, wie man an sie denkt" – Der Tod in der Weltkonstruktion von japanischen und deutschen Kindern. *Jahrbuch für Kindertheologie, 8*, 132-155.
- Marx, K. (1976). Zur Kritik der Hegel'schen Rechts-Philosophie. Einleitung (1844). In K. Marx & F. Engels, *Werke. Bd. 1* (S. 378-391). Berlin: Dietz.
- Maselko, J. & Buka, S. (2008). Religious activity and lifetime prevalence of psychiatric disorder. *Social Psychiatry and Psychiatric Epidemiology, 43*, 18-24.
- Maselko, J., Kubzansky, L., Kawachi, I., Seeman, T. & Berkman, L. (2007). Religious service attendance and allostatic load among high-functioning elderly. *Psychosomatic Medicine, 69*, 464-472.

- Maton, K. I. (1989). The stress-buffering role of spiritual support: Cross-sectional and prospective investigations. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 28, 310-323.
- Mayer, G. (1990). Seelische Krankheit und die Möglichkeiten pastoraler Begleitung. In I. Baumgartner (Hrsg.), *Handbuch der Pastoralpsychologie* (S. 463-480). Regensburg: Pustet.
- Maynard, E., Gorsuch, R.L. & Bjorck, J. (2001). Religious coping style, concept of God, and personal religious variables in threat, loss, and challenge situations. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 40, 65-74.
- Mayring, P. (2010). *Qualitative Inhaltsanalyse. Grundlagen und Techniken*. Weinheim: Beltz.
- McClain, C. S., Rosenfeld, B. & Breitbart, W. (2003). Effect of spiritual well-being on end-of-life despair in terminally-ill cancer patients. *Lancet*, 361, 1603–1607.
- McCullough, M. E., Bono, G. B., & Root, L. M. (2005). Religion and forgiveness. In R. F. Paloutzian & C. L. Park (Eds.), *Handbook of the psychology of religion and spirituality* (pp. 394-411). New York: Guilford.
- McCullough, M. E., Emmons, R. A. & Tsang, J. A. (2002). The grateful disposition: A conceptual and empirical topography. *Journal of Personality and Social Psychology*, 82, 112–127.
- McCullough, M. E. & Larson, D. B. (1999). Religion and depression: A review of the literature. *Twin Research*, 2, 126-136.
- McCullough, M. E., Pargament, K. I. & Thoresen, C. E. (Eds.) (2000). *Forgiveness. Theory, research, and practice*. New York: Guilford.
- McCullough, M. E., Root, L. M., Tabak, B., & Witvliet, C. V. O. (2009). Forgiveness. In S. J. Lopez (Ed.), *Handbook of Positive Psychology* (pp. 427-435). New York: Oxford University Press.
- McCullough, M. E., & Worthington, E. L. (1999). Religion and the forgiving personality. *Journal of Personality*, 67, 1141-1164.
- McFadden, S. H. (1995). Religion and well-being in aging persons in an aging society. *Journal of Social Issues*, 51, 161-175.
- McFadden, S. H. (1999). Religion, personality, and aging: A lifespan perspective. *Journal of Personality*, 67, 1081-1104.
- McGrath, A. (2005). *Iustitia Dei: A history of the Christian doctrine of justification*. Cambridge: Cambridge University Press.
- McIntosh, D. N. (1995). Religion-as-schema, with implications for the relation between religion and coping. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 5, 1-16.

- McIntosh, D. N., Silver, R. C. & Wortman, C. B. (1993). Religion's role in adjustment to a negative life event: Coping with the loss of a child. *Journal of Personality and Social Psychology*, 65, 812-821.
- Meadow, M. J. & Kahoe, R. D. (1984). *Psychology of religion. Religion in individual lives*. New York: Harper & Row.
- Mehnert, A. (2006) Sinnfindung und Spiritualität bei Patienten mit chronischen körperlichen Erkrankungen. *Bundesgesundheitsblatt – Gesundheitsforschung – Gesundheitsschutz*, 49, 780-787.
- Mehnert, A. (2008) Der Einfluss von religiöser und sinnbasierter Krankheitsverarbeitung auf Angst und Depressivität bei Brustkrebspatientinnen im Krankheitsverlauf. *Psychologie in Österreich*, 28, 72- 76.
- Mehnert, A. & Höcker, A. (2011). Religion und körperliche Gesundheit – empirische Befunde und Erklärungsansätze. In C. Klein, H. Berth & F. Balck (Hrsg.), *Gesundheit – Religion – Spiritualität. Konzepte, Befunde und Erklärungsansätze* (S. 247-257). Weinheim: Juventa.
- Mehnert, A., Rieß, S. & Koch, U. (2003). Die Rolle religiöser Glaubensüberzeugungen bei der Krankheitsbewältigung Maligner Melanome. *Verhaltenstherapie und Verhaltensmedizin*, 24, 147-166.
- Merklein, H. (1992). Die Heilung des Besessenen von Gerasa (Mk 5,1–20). Ein Fallbeispiel für die tiefenpsychologische Deutung E. Drewermanns und die historisch-kritische Exegese. In: F. van Segbroeck, C. M. Tuckett, G. van Belle & J. Verheyden (Eds.), *The Four Gospels 1992. Vol. II* (pp. 1017-1037). Leuven: Leuven University Press.
- Metz, J. B. (1977). *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*. Mainz : Matthias-Grünwald-Verlag.
- Meyer-Blank, M. & Weyel, B. (1999). *Arbeitsbuch Praktische Theologie. Ein Begleitbuch zu Studium und Examen in 25 Einheiten*. Gütersloh: Kaiser & Gütersloher Verlagshaus.
- Midanik, L. T. & Clark, W. B. (1995). Drinking problems in the United States: Description and trends, 1984-1990. *Journal of Studies on Alcohol*, 56, 395-402.
- Miller, A. S. & Stark, R. (2002). Gender and religiousness: Can socialization explanations be saved? *American Journal of Sociology*, 107, 1399–1423.
- Miller, L. & Kelley, B. S. (2005). Relationships of religiosity and spirituality with mental health and psychopathology. In R. F. Paloutzian & C. L. Park (Eds.), *Handbook of the psychology of religion and spirituality* (pp. 460-478). New York: Guilford.
- Miller, W. R. (1995). Toward a biblical view of drug use. *Journal of Ministry in Addiction and Recovery*, 2, 77-86.

- Miller, W. R. (1998). Researching the spiritual dimensions of alcohol and other drug problems. *Addiction*, 93, 979-990.
- Miller, W. R. (Ed.) (1999). *Integrating spirituality into treatment: Resources for practitioners*. Washington: American Psychological Association.
- Mirels, H. L. & Garrett, J. B. (1971). The protestant ethic as a personality variable. *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 36, 40-44.
- Mitchell, L. & Romans, S. (2003). Spiritual beliefs in bipolar affective disorder: Their relevance for illness management. *Journal of Affective Disorders*, 75, 247-257.
- Mohr, S. (2007). Les rôles de la religion et de la spiritualité pour faire face à la schizophrénie et se rétablir. En P.Y. Brandt & C.A. Fournier (Eds.), *Fonctions psychologiques du religieux. Cent ans après Varieties de William James* (pp. 139-166). Genève: Labor et Fides.
- Mohr, S., Brandt, P. Y., Borrás, L., Gilliéron, C. & Huguelet, P. (2006). Toward an integration of spirituality and religiousness into the psychosocial dimension of schizophrenia. *American Journal of Psychiatry*, 163, 1952-1959.
- Mohr, S., Brandt, P. Y., Borrás, L., Gilliéron, C., Huguelet, P. (2011). Die Bedeutung von Religiosität und Spiritualität innerhalb der psychosozialen Dimension von Schizophrenie. In C. Klein, H. Berth & F. Balck (Hrsg.), *Gesundheit – Religion – Spiritualität. Konzepte, Befunde und Erklärungsansätze* (S. 301-320). Weinheim: Juventa.
- Mohr, S., Gilliéron, C., Borrás, L., Brandt, P. Y. & Huguelet, P. (2007). The assessment of spirituality and religiousness in schizophrenia. *Journal of Nervous and Mental Disease*, 195, 247-253.
- Mohr, S. & Huguelet, P. (2004). The relationship between schizophrenia and religion and its implications for care. *Swiss Medical Weekly*, 134, 369-376.
- Möller, H. J. (2001). Allgemeine Psychopathologie. In H. J. Möller, G., Laux & A. Deister. (Hrsg.), *Psychiatrie und Psychotherapie* (S. 40-71). Stuttgart: Thieme.
- Moltmann, J. (1964). *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*. München: Kaiser.
- Moore, R. D., Mead, L. & Pearson, T. A. (1990). Youthful precursors of alcohol abuse in physicians. *American Journal of Medicine*, 88, 332-336.
- Moore, M. & Weiss, S. (1995). Reasons for non-drinking among Israeli adolescents among four religions. *Drug and Alcohol Dependence*, 38, 45-50.
- Moosbrugger, H. (1998). Religionspsychologischer Standort Deutschland. Eine Betrachtung aus dem Blickwinkel der wissenschaftlichen Psychologie. In C. Henning & E. Nestler (Hrsg.), *Religion und Religiosität zwischen Theologie und Psychologie* (S. 159-179). Frankfurt a. M.: Lang.

- Moosbrugger, H., Zwingmann, C. & Frank, D. (Hrsg.) (1996). *Religiosität, Persönlichkeit und Verhalten. Beiträge zur Religionspsychologie*. Münster: Waxmann.
- Morgenthaler, C. (2002). Von der Pastoralpsychologie zur empirischen Religionspsychologie? Das Beispiel "religiöses Coping". *Wege zum Menschen*, 54, 287-300.
- Moser, T. (1976). *Gottesvergiftung*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Moser, T. (2003). *Von der Gottesvergiftung zu einem erträglichen Gott. Psychoanalytische Überlegungen zur Religion*. Stuttgart: Kreuz.
- Moxter, M. (2000). *Kultur als Lebenswelt. Studien zum Problem einer Kulturtheologie*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Mullen, K. & Francis, L. J. (1995). Religiosity and attitudes towards drug use among Dutch school children. *Journal of Alcohol and Drug Education*, 41, 16-25.
- Müller, C. (2008). „...vielleicht mal ein Gebet mehr gesprochen...“. *Religiosität im Verarbeitungsprozess von Angst und Todesangst bei Brustkrebspatientinnen*. Marburg: Tectum.
- Müller, G. (1977). *Die Rechtfertigungslehre. Geschichte und Probleme*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn.
- Müller, H. P. (1992). *Sozialstruktur und Lebensstile. Der neuere theoretische Diskurs über soziale Ungleichheit*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Mundhenk, R. (1999). *Sein wie Gott. Aspekte des Religiösen im schizophrenen Erleben und Denken*. Neumünster: Paranus.
- Mundhenk, R. (2005). *Der geteilte Mantel. Psychisch kranke Menschen seelsorgerlich begleiten*. Schenefeld: EB-Verlag.
- Mundhenk, R. (2010). *Lebt Gott in der Psychiatrie? Erkundungen und Begegnungen*. Neumünster: Paranus.
- Murken, S. (1994). *Religiosität, Kontrollüberzeugung und seelische Gesundheit bei Anonymen Alkoholikern*. Frankfurt a. M.: Lang.
- Murken, S. (1997). Ungesunde Religiosität – Entscheidungen der Psychologie? In G. M. Klinkhammer, S. Rink & T. Frick (Hrsg.), *Kritik an Religionen. Religionswissenschaft und der kritische Umgang mit Religionen* (S. 157-172). Marburg: Diagonal.
- Murken, S. (1998). *Gottesbeziehung und seelische Gesundheit. Die Entwicklung eines Modells und seine empirische Überprüfung*. Münster: Waxmann.
- Murken, S. (2002). Religionspsychologie in Deutschland: Eine Bestandsaufnahme. *Wege zum Menschen*, 54, 185-196.
- Murken, S. (2008). Das Konzept der Zwölf Schritte und der 'Höheren Macht'. Zum Genesungsprogramm der Anonymen Alkoholiker. *Prävention*, 31, 57-60.

- Murken, S. (2009). *Neue religiöse Bewegungen aus religionspsychologischer Perspektive*. Marburg: Diagonal.
- Murken, S., Möschl, K., Müller, C. & Appel, C. (2011). Entwicklung und Validierung der Skalen zur Gottesbeziehung und zum religiösen Coping. In A. Büssing & N. Kohls (Hrsg.), *Spiritualität transdisziplinär. Wissenschaftliche Grundlagen im Zusammenhang mit Gesundheit und Krankheit* (S. 75-91). Heidelberg: Springer.
- Murken, S. & Namini, S. (2004a). Psychosoziale Konflikte im Prozess des selbst gewählten Beitritts zu neuen religiösen Gemeinschaften. *Zeitschrift für Religionswissenschaft*, 12, 141-187.
- Murken, S. & Namini, S. (2004b). Selbst gewählte Mitgliedschaft in religiösen Gemeinschaften: Ein Versuch der Lebensbewältigung? In C. Zwingmann & H. Moosbrugger (Hrsg.), *Religiosität: Messverfahren und Studien zu Gesundheit und Lebensbewältigung. Neue Beiträge zur Religionspsychologie* (S. 299-316). Münster: Waxmann.
- Muthny, F. A., Bechtel, M. & Spaete, M. (1992). Laienätiologien und Krankheitsverarbeitung bei schweren körperlichen Erkrankungen. Eine empirische Vergleichsstudie mit Herzinfarkt-, Krebs-, Dialyse- und MS-Patientinnen. *Psychotherapie, Psychosomatik, Medizinische Psychologie*, 42, 41-53.
- Namini, S. (2009). *Selbst gewählte Mitgliedschaft in Neuen Religiösen Bewegungen – eine Frage der Passung? Empirische Befunde und kritische Überlegungen*. Marburg: Tectum.
- Nauer, D. (2001). *Seelsorgekonzepte im Widerstreit. Ein Kompendium*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Naurath, E. (2009). "Wer früher stirbt, ist länger tot" – Was sich christliche und muslimische Kinder nach dem Tod erwarten. *Jahrbuch für Kindertheologie*, 8, 60-70.
- Naurath, E. (2010). "Um Himmels willen...!" Mit Kindern im Religionsunterricht über das irdische Leben und Sterben hinausfragen. *Jahrbuch für Religionspädagogik*, 26, 215-224.
- Neeleman, J. & Lewis, G. (1999). Suicide, religion, and socioeconomic conditions. An ecological study in 26 countries, 1990. *Journal of Epidemiology and Community Health*, 53, 204-210.
- Neimeyer, R. A., Wittkowski, J. & Moser, R. P. (2004). Psychological research on death attitudes: An overview and evaluation. *Death Studies*, 28, 309-340.
- Nestler, E. (1998). Wilhelm Stählin. In C. Henning & E. Nestler (Hrsg.), *Religion und Religiosität zwischen Theologie und Psychologie* (S. 263-279). Frankfurt a. M.: Lang.

- Nestler, E. (2000). Wenn Seelsorge therapeutisch wird. Versuch einer Verhältnisbestimmung von psychologischer und theologischer Religionspsychologie am Beispiel der Seelsorgetheorie. In C. Henning & E. Nestler (Hrsg.), *Religionspsychologie heute* (S. 181-200). Frankfurt a. M.: Lang.
- Nestler, E. (2003). Zusammenfassung und Ausblick in theologischer Perspektive. In C. Henning, S. Murken & E. Nestler (Hrsg.), *Einführung in die Religionspsychologie* (S. 231-245). Paderborn: Schöningh.
- Neumann, M. (2011). *Der Buß- und Betttag. Geschichtliche Entwicklung – aktuelle Situation – Bedingungen für eine erneuerte Praxis*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
- Niebergall, F. (1918). *Praktische Theologie. Bd. 1. Grundlagen. Die ideale und die empirische Gemeinde. Aufgaben und Kräfte der Gemeinde*. Tübingen: Mohr.
- Niebergall, F. (1909). Die Bedeutung der Religionspsychologie für die Praxis in Kirche und Schule. *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 19, 411-474.
- Niebergall, F. (1920). *Wie predigen wir dem modernen Menschen? Teil 1. Eine Untersuchung über Motive und Quietive*. Tübingen: Mohr.
- Nooney, J. & Woodrum, E. (2002). Religious coping and church-based support as predictors of mental health outcomes: Testing a conceptual model. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 41, 359–368.
- Norton, M. C., Singh, A., Skoog, I., Corcoran, C., Tschanz, J. T., Zandi, P. P., Breitner, J. C. S., Welsh-Bohmer, K. A. & Steffens, D. C.; Cache County Investigators (2008). Church attendance and new episodes of major depression in a community study of older adults: The Cache County Study. *Journals of Gerontology Psychological Sciences*, 63B, P129-P137.
- Noth, I., Morgenthaler, C. & Greider, K. J. (Hrsg.) (2011). *Pastoral- und Religionspsychologie im Dialog/Pastoral Psychology and Psychology of Religion in dialogue*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Nowak, K. (2001). *Schleiermacher. Leben, Werk und Wirkung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Oberdorfer, B. & Naurath, E. (2008). "Man kann überall hinfahren. Mit den Wolken. Die sind wie Autos." – Das ewige Leben aus der Sicht von Grundschulkindern. *Jahrbuch für Kindertheologie, Sonderband "Manche Sachen glaube ich nicht." Mit Kindern das Glaubensbekenntnis erschließen*, 188-201.
- Ochsmann, R. (1993). *Angst vor Tod und Sterben. Beiträge zur Thanato-Psychologie*. Göttingen: Hogrefe.
- O'Connor, S. & Vandenberg, B. (2005). Psychosis or faith? Clinicians' assessment of religious beliefs. *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 73, 610-616.

- Okasha, A., Saad, A., Khalil, A., El-Dawla, A. & Yehia, N. (1994). Phenomenology of obsessive-compulsive disorder: A transcultural study. *Comprehensive Psychiatry*, 35, 191-197.
- Oman, D. & Thoresen, C. E. (2005). Do religion and spirituality influence health? In R. F. Paloutzian & C. L. Park (Eds.), *Handbook of the psychology of religion and spirituality* (pp. 435-459). New York: Guilford.
- Osarchuk, M. & Tatz, S. J. (1973). Effect of induced fear of death on belief in an afterlife. *Journal of Personality and Social Psychology*, 27, 256-260.
- Oser, F. & Gmünder, P. (1984). *Der Mensch – Stufen seiner religiösen Entwicklung. Ein strukturgenetischer Ansatz*. Gütersloh: Kaiser & Gütersloher Verlags-haus.
- Oser, F. & Reich, K. H. (1992). Entwicklung und Religiosität. In E. Schmitz (Hrsg.), *Religionspsychologie. Eine Bestandsaufnahme des gegenwärtigen Forschungsstandes* (S. 65-99). Göttingen: Hogrefe.
- Otto, R. (1997). *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* (1917). München: Beck.
- Pannenberg, W. (1973). *Wissenschaftstheorie und Theologie*. Frankfurt a. M.: Suhr-kamp
- Pannenberg, W. (2004). "Fundamentaltheologie" als anthropologische Grundlegung einer Theologie der Religion und der Religionen? In M. G. Petzold (Hrsg.), *Evangelische Fundamentaltheologie in der Diskussion* (S. 195-204). Leipzig: EVA.
- Pargament, K. I. (1997). *The psychology of religion and coping. Theory, research, practice*. New York: Guilford.
- Pargament, K. I. (1999). The psychology of religion and spirituality? Yes and no. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 9, 3-16.
- Pargament, K. I. (2002a). Is religion nothing but... ? Explaining religion versus explaining religion away. *Psychological Inquiry* 13, 239-244.
- Pargament, K. I. (2002b). The bitter and the sweet: An evaluation of the costs and benefits of religiousness. *Psychological Inquiry* 13, 168-181.
- Pargament, K. I. (2007). *Spiritually integrated psychotherapy. Understanding and addressing the sacred*. New York: Guilford.
- Pargament, K. I., Ensing, D. S., Falgout, K., Olsen, H., Reilly, B., Van Haitsma, K. & Warren, R. (1990). God help me (I): Religious coping efforts as predictors of the outcomes to significant negative life events. *American Journal of Community Psychology*, 18, 793-824.

- Pargament, K. I., Kennell, J., Hathaway, W., Grevengoed, N., Newman, J. & Jones, W. (1988). Religion and the problem-solving process: Three styles of coping. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 27, 90-104.
- Pargament, K. I., Koenig, H. G. & Perez, L. M. (2000). The many methods of religious coping: Development and initial validation of the RCOPE. *Journal of Clinical Psychology*, 56, 519-543.
- Pargament, K. I., Smith, B. W., Koenig, H. G. & Perez, L. M. (1998). Patterns of positive and negative religious coping with major life stressors. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 37, 710-724.
- Pargament, K. I., Tarakeshwar, N., Ellison, C. G. & Wulff, K. M. (2001). Religious coping among the religious: The relationships between religious coping and well-being in a national sample of Presbyterian clergy, elders, and members. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 40, 497-513.
- Park, C. L. (2005a). Religion and meaning. In R. F. Paloutzian & C. L. Park (Eds.), *Handbook of the psychology of religion and spirituality* (pp. 295-314). New York: Guilford.
- Park, C. L. (2005b). Religion as a meaning-making framework in coping with life stress. *Journal of Social Issues*, 61, 707-729.
- Park, C. L. (2007). Religiousness/spirituality and health: A meaning systems perspective. *Journal of Behavioral Medicine*, 30, 319-328.
- Park, C. L. & Folkman, S. (1997). Meaning in the context of stress and coping. *Review of General Psychology*, 1, 115-144.
- Payne, I. R., Bergin, A. E., Bielema, K. A. & Jenkins, P. H. (1991). Review of religion and mental health: Prevention and the enhancement of psychosocial functioning. *Prevention in Human Services*, 9, 11-40.
- Pesch, O. H. & Peters, A. (1994). *Einführung in die Lehre von Gnade und Rechtfertigung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Peterson, L. R. & Roy, A. (1985). Religiosity, anxiety, and meaning and purpose. *Review of Religious Research*, 27, 49-62.
- Petzold, K., Selinger, K., Sporer, T. & Straube, E. R. (2001). *Nutzung von Lern- und Aktionsangeboten mit weltanschaulichem/religiösem Inhalt im Rahmen der Entwicklung religiös-weltanschaulicher Sichtweisen bei Jugendlichen unter säkularen Bedingungen*. Abschlussbericht. Jena: Universität Jena.
- Petzold, M. G. (2003). Religion: Außen- und Innensicht. Systematisch-theologische Standortbestimmung. In H. Bedford-Strohm (Hrsg.), *Religion unterrichten. Aktuelle Standortbestimmung im Schnittpunkt zwischen Kirche und Gesellschaft* (S. 56-95). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
- Petzold, M. G. (2004). Notwendigkeit und Gefahren einer verselbständigten Fundamentaltheologie. In M. G. Petzold (Hrsg.), *Evangelische Fundamentaltheologie in der Diskussion* (S. 21-40). Leipzig. EVA.

- Petzold, M. G. (2005). Kulturhermeneutik als theologische Aufgabenstellung. In T. Claudy & M. Roth (Hrsg.), *Freizeit als Thema theologischer Gegenwartsdeutung* (S. 11-52). Leipzig: EVA.
- Petzold, M. G. (2006). Überhaupt religiös? Zur Frage der Vorfindlichkeit von Religion. In I. U. Dalferth & H. P. Grosshans (Hrsg.), *Kritik der Religion. Zur Aktualität einer unerledigten philosophischen und theologischen Aufgabe* (S. 329-349). Tübingen: Mohr Siebeck.
- Pfeifer S. (1994). Belief in demons and exorcism. An empirical study of 343 psychiatric patients in Switzerland. *British Journal of Medical Psychology*, 67, 247–258.
- Pfeifer, S. (1999). Demonic attributions in nondelusional disorders. *Psychopathology*, 32, 252-259.
- Pfeifer, S. & Waeltly, U. (1995). Psychopathology and religious commitment: A controlled study. *Psychopathology*, 28, 70-77.
- Piaget, J. (1978). *Das Weltbild des Kindes*. Stuttgart: Klett.
- Pickel, G. (2011). *Religionssoziologie. Eine Einführung in zentrale Themenbereiche*. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften.
- Pieper, J. Z. T. (2004). Religious resources of psychiatric inpatients: Religious coping in highly religious inpatients. *Mental Health, Religion & Culture*, 7, 349-363.
- Plagentz, A. & Schwab, U. (2000). Religionswissenschaftlich-empirische Praktische Theologie: Friedrich Niebergall. In C. Grethlein & M. Meyer-Blanck (Hrsg.), *Geschichte der Praktischen Theologie. Dargestellt anhand ihrer Klassiker* (S. 237–278). Leipzig: EVA.
- Plieth, M. (2009). *Kind und Tod. Zum Umgang mit kindlichen Schreckensvorstellungen und Hoffnungsbildern*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
- Plieth, M. (2010). Vom Himmel, der ist, und vom Himmel, der kommt. Hoffnungspotentiale im Vorstellungselement des "Himmlischen" bei Kindern. *Jahrbuch für Religionspädagogik*, 26, 225-239.
- Pohl-Patalong, U. (2011). *Gottesdienst erleben. Empirische Einsichten zum evangelischen Gottesdienst*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Pollack, D. (1995). Was ist Religion? Probleme der Definition. *Zeitschrift für Religionswissenschaft*, 3, 163-190.
- Pollack, D., Tucci, I. & Ziebertz, H. G. (Hrsg.) (2012). *Religiöser Pluralismus im Fokus quantitativer Religionsforschung*. Wiesbaden: Springer VS.
- Popkes, E. E. (2009). Die Heilungen Jesu und die Anfänge der Jesusbewegung. Beobachtungen zu den synoptischen Erzählungen von den ersten Heilungen Jesu. G. Thomas & I. Karle (Hrsg.), *Krankheitsdeutung in der postsäkularen Gesellschaft. Theologische Ansätze im interdisziplinären Gespräch* (S. 186-202). Stuttgart: Kohlhammer.

- Popp-Baier, U. (2002). Konversionsforschung als Thema gegenwärtiger Religionspsychologie. In C. Henning & E. Nestler (Hrsg.), *Konversion. Zur Aktualität eines Jahrhundertthemas* (S. 95-115). Frankfurt a. M.: Lang.
- Popp-Baier, U. (2003a). Bekehrung als Gegenstand der Religionspsychologie. In C. Henning, S. Murken & E. Nestler (Hrsg.), *Einführung in die Religionspsychologie* (S. 94-117). Paderborn: Schönigh.
- Popp-Baier, U. (2003b). Qualitative Methoden in der Religionspsychologie. In C. Henning, S. Murken & E. Nestler (Hrsg.), *Einführung in die Religionspsychologie* (S. 184-229). Paderborn: Schönigh.
- Potts, R. G. (2004). Spirituality, religion, and the experience of illness. In P. M. Camic & S. J. Knight (Eds.), *Clinical handbook of health psychology. A practical guide to effective interventions* (pp. 297-314). Cambridge, MA: Hogrefe & Huber.
- Prawdzik, W. (1973). *Der Religionsunterricht im Urteil der Hauptschüler. Eine empirische Untersuchung auf der 9. Klasse Hauptschule in München*. Zürich: Benziger.
- Pressman, P., Lyons, J. S., Larson, D. B. & Gartner, J. (1992). Religion, anxiety, and fear of death. In J. F. Schumaker (Ed.), *Religion and mental health* (pp. 98-109). New York: Oxford University Press.
- Preul, R. (1997). *Kirchentheorie. Wesen, Gestalt und Funktionen der Evangelischen Kirche*. Berlin: de Gruyter.
- Prichard, S. & Epting, F. (1991/1992). Children and death: New horizons in theory and measurement. *Omega – Journal of Death and Dying*, 24, 271-288.
- Project MATCH Research Group (1997). Matching alcoholism treatments to client heterogeneity: Project MATCH posttreatment drinking outcomes. *Journal of Studies on Alcohol*, 58, 7-29.
- Rahner, K. (1965). Einheit von Nächsten- und Gottesliebe. *Geist und Leben*, 38, 168-185.
- Ramachers, G. (1994). Entwicklung und Bedingungen von Todeskonzepten beim Kind. Frankfurt a. M.: Lang.
- Raphael, F. J., Rani, S., Bale, R. & Drummond, L. M. (1996). Religion, ethnicity and obsessive-compulsive disorder. *International Journal of Social Psychiatry*, 42, 38-44.
- Rasmussen, C. H. & Johnson, M. E. (1994). Spirituality and religiosity: Relative relationships to death anxiety. *Omega – Journal of Death and Dying*, 29, 313-318.
- Rattner, J. & Danzer, G. (2009). *Religion und Psychoanalyse*. Würzburg: Königshausen & Neumann.

- Ray, J. (1982). The protestant ethic in Australia. *Journal of Social Psychology*, 116, 127-138.
- Rebell, W. (1992). *Psychologisches Grundwissen für Theologen*. München: Kaiser.
- Rehm, J. & Wagner-Friedrich, J. (Hrsg.) (2006). *Evangelische gibt's hier nicht. Eine Spurensuche in Bamberg*. Memmelsdorf: Genniges Buch.
- Reich, K. H. (1993). Integrating differing theories. The case of religious development. *Journal of Empirical Theology*, 6, 39-49.
- Reker, T. & Menke, R. (2013). Religiöse und spirituelle Einstellungen psychiatrischer Patienten. *Psychiatrische Praxis*, 40, 43-48.
- Resnick, M. D., Bearman, P. S., Blum, R. W., Bauman, K. E., Harris, K. M., Jones, J., Tabor, J., Beuhring, T., Sieving, R. E., Shew, M., Ireland, M., Bearinger, L. H. & Udry, J. R. (1997). Protecting adolescents from harm: Findings from the National Longitudinal Study of Adolescent Health. *Journal of the American Medical Association*, 278, 823-832.
- Reuter, I. (2012). *Der christliche Glaube im Spiegel der Popkultur*. Leipzig: EVA.
- Richard, M. (2004). Religiosität als psychische Bindung: Die Struktur "innerer Arbeitsmodelle" von Gottesbeziehung. In C. Zwingmann & H. Moosbrugger (Hrsg.), *Religiosität: Messverfahren und Studien zu Gesundheit und Lebensbewältigung. Neue Beiträge zur Religionspsychologie* (S. 131-155). Münster: Waxmann.
- Riegel, U. & Ziebertz, H. G. (2012). Die Post-Critical Belief-Scale: Ein geeignetes Instrument zur Erfassung von Religiosität theologisch informierter Individuen? In D. Pollack, I. Tucci & H. G. Ziebertz (Hrsg.), *Religiöser Pluralismus im Fokus quantitativer Religionsforschung* (S. 39-72). Wiesbaden: Springer VS.
- Riess, R. (1973). *Seelsorge. Orientierung, Analysen, Alternativen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Ritter, W. H. (1993). Doch Bock auf Reli. Ergebnisse einer empirischen Erhebung. *Nachrichten der Evangelischen Landeskirche in Bayern*, 49 (Nr. 1), 8-11.
- Röhrle, B. (1994). *Soziale Netzwerke und soziale Unterstützung*. Weinheim: PVU.
- Roof, W. C. & Perkins, R. P. (1975). On conceptualizing salience in religious commitment. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 14, 111-128.
- Roser, T. (2007). *Spiritual Care. Ethische, organisationale und spirituelle Aspekte der Krankenhauseelsorge*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Roser, T. (2009). Innovation Cpiritual Care. Eine praktisch-theologische Perspektive. In E. Frick & T. Roser (Hrsg.), *Spiritualität und Medizin. Gemeinsame Sorge für den kranken Menschen* (S. 45-55). Stuttgart: Kohlhammer.
- Ross, C. E. (1990). Religion and psychological distress. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 29, 236-245.

- Roth, M. (2002). *Sinn und Geschmack fürs Endliche. Überlegungen zur Lust an der Schöpfung und der Freude am Spiel*. Leipzig: EVA.
- Rowatt, W. & Kirkpatrick, L. A. (2002). Two dimensions of attachment to God and their relation to affect, religiosity, and personality constructs. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 41, 637-651.
- Sammet, K. (2006). Lebensstile in Gruppendiskussionen. Gruppenidentitäten, Abgrenzungen und Konfliktlinien. In W. Huber, J. Friedrich & P. Steinacker (Hrsg.), *Kirche in der Vielfalt der Lebensbezüge. Die vierte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft* (S. 247-262). Gütersloh: Gütersloher Verlags- haus.
- Santer, H. (2003). *Persönlichkeit und Gottesbild. Religionspsychologische Impulse für eine praktische Theologie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Sanua, V. D. (1969). Religion, mental health, and personality: A review of empirical studies. *American Journal of Psychiatry*, 125, 1203-1213.
- Saroglou, V. (2002). Religion and the five factors of personality: A meta-analytic review. *Personality and Individual Differences*, 32, 15-25.
- Saß, H., Wittchen, H. U. & Zaudig, M. (2003). *Diagnostisches und statistisches Manual psychischer Störungen. Textrevision – DSM-IV-TR*. Göttingen: Hogrefe.
- Sauter G. (1990). Fundamentaltheologie – Grundlagenforschung oder Symptom einer Orientierungskrise? *Verkündigung und Forschung*, 35, 30-40.
- Sauter, G. (1998). *Zugänge zur Dogmatik. Elemente theologischer Urteilsbildung*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht
- Schach, B. (1980). *Der Religionslehrer im Rollenkonflikt. Eine religionssoziologische Untersuchung*. München: Kösel.
- Schaefer, C. A. & Gorsuch, R. L. (1991). Psychological adjustment and religiousness: The multivariate belief-motivation theory of religiousness. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 30, 448-461.
- Schäfer, H. W. (2004). *Praxis – Theologie – Religion: Grundlinien einer Theologie und Religionstheorie im Anschluss an Pierre Bourdieu*. Frankfurt a. M.: Lembeck.
- Schäfer, H. W. (2009a). Pfingstbewegung – sozialer Wandel und religiöser Habitus. In Bertelsmann Stiftung (Hrsg.), *Woran glaubt die Welt? Analysen und Kommentare zum Religionsmonitor 2008* (S. 553-608). Gütersloh: Verlag Bertelsmann Stiftung.
- Schäfer, H. W. (2009b). The praxeological square as a method for the intercultural study of religious movements. In S. Gramley & R. Schneider (Ed.), *Cultures in process: Encounter and experience* (pp. 5-19). Bielefeld: Aisthesis.

- Schäfer, H. W. (2011). Explaining Central American Pentecostalism within social inequality and conflict. On habitus-analysis as a clue to describe religious praxis. In C. L. Smith (Ed.), *Pentecostal power: Expressions, impact and faith of Latin American Pentecostalism* (pp. 137-156). Leiden: Brill.
- Schambeck, M. (2002). Riesenschwer und kinderleicht – Kinder denken über den Tod nach. *Jahrbuch für Kindertheologie*, 1, 105-113.
- Scharfenberg, J. (1979). ... und die Bibel hat doch recht – diesmal psychologisch? Zu Eugen Drewermanns Konzept der Sünde als "Neurose vor Gott". *Wege zum Menschen*, 31, 297-302.
- Schendera, C. F. G. (2010). *Clusteranalyse mit SPSS. Mit Faktorenanalyse*. München: Oldenbourg.
- Schermelleh-Engel, K. & Werner, C. (2007). Methoden der Reliabilitätsbestimmung. In H. Moosbrugger & A. Kelava (Hrsg.), *Testtheorie und Fragebogenkonstruktion* (S. 113–133). Heidelberg: Springer.
- Scheven, C. (2010). Miteinander neue Wege entdecken. Beispiele interreligiöser Seelsorge in der Psychiatrie. In H. Weiß, K. Federschmidt & K. Temme (Hrsg.), *Handbuch interreligiöser Seelsorge* (S. 255-262). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
- Schleiermacher, F. D. E. (1980). *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt (1821/22). Teilband 1. Kritische Gesamtausgabe I/7,1*. Berlin: de Gruyter.
- Schleiermacher, F.D.E. (1991). *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern (1799)*. In der Ausgabe von Rudolf Otto. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Schmidbauer, W. (1977). *Die hilflosen Helfer*. Reinbek: Rowohlt.
- Schmidt-Leukel, P. (1996). Religiöse Vielfalt als theologisches Problem. Optionen und Chancen der pluralistischen Religionstheologie John Hicks. In R. Schwager (Hrsg.), *Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie* (S. 11-49). Freiburg i. Br.: Herder.
- Schmidt-Leukel, P. (2005). *Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Schmidt-Leukel, P. (2008). Multireligiöse Identität. Anmerkungen aus pluralistischer Sicht. In R. Bernhardt & P. Schmidt-Leukel (Hrsg.), *Multiple religiöse Identität. Aus verschiedenen religiösen Traditionen schöpfen* (S. 243-265). Zürich: TVZ.
- Schmitz, E. (Hrsg.) (1992a). *Religionspsychologie. Eine Bestandsaufnahme des gegenwärtigen Forschungsstandes*. Göttingen: Hogrefe.
- Schmitz, E. (1992b). Religion und Gesundheit. In E. Schmitz (Hrsg.), *Religionspsychologie. Eine Bestandsaufnahme des gegenwärtigen Forschungsstandes* (S. 131-158). Göttingen: Hogrefe.

- Schnell, T. (2006). Experiences of transcendence: Beneficial or pathological? In S. Murken & D. Hutsebaut (Eds.), *International Association for the Psychology of Religion. Conference of 2006. Programme and book of abstracts* (p. 18). Leuven: Katholieke Universiteit Leuven.
- Schnell, T. (2009). *Implizite Religiosität. Zur Psychologie des Lebenssinns*. Lengerich: Pabst.
- Schnell, T. (2011). Religiosität und Spiritualität als Quellen der Sinnerfüllung. In C. Klein, H. Berth & F. Balck (Hrsg.), *Gesundheit – Religion – Spiritualität. Konzepte, Befunde und Erklärungsansätze* (S. 259-271). Weinheim: Juventa.
- Schnittker, J. (2001). When is faith enough? The effects of religious involvement on depression. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 40, 393-411.
- Schockenhoff, E. (2001). *Krankheit, Gesundheit, Heilung. Wege zum Heil aus biblischer Sicht*. Regensburg: Pustet.
- Schöll, A. (2000). Strategien der Bewältigung von lebenspraktischen Problemen in Neuen Religiösen Bewegungen (NRB). In C. Henning & E. Nestler (Hrsg.), *Religionspsychologie heute* (S. 299-318). Frankfurt a. M.: Lang.
- Schowalter, M. & Murken, S. (2003). Religion und psychische Gesundheit – empirische Zusammenhänge komplexer Konstrukte. In C. Henning, S. Murken & E. Nestler (Hrsg.), *Einführung in die Religionspsychologie* (S. 139-162). Paderborn: Schönigh.
- Schrage, W. (1986). Heil und Heilung im Neuen Testament. *Evangelische Theologie*, 46, 197-214.
- Schröer, H. (2003). Art. Volkskirche II. Praktisch-theologisch. In *Theologische Realenzyklopädie. Bd. 35* (S. 254-262). Berlin: de Gruyter.
- Schroeter-Wittke, H. (Hrsg.) (2009). *Popkultur und Religion: Best of...* Jena: IKS Garamond.
- Schultes, R. E. & Hofmann, A. (1979). *Plants of the gods: Origins of hallucinogenic use*. New York: McGraw-Hill.
- Schulze, G. (1992). *Die Erlebnisgesellschaft: Kultursoziologie der Gegenwart*. Frankfurt a. M.: Campus.
- Schumacher, P. (2009). *Malt mir ein Bild von Gott Teil II: "Das Gottesbild ein Jahr später". Feinanalyse eines filmisch-dokumentierten Interviews*. Unveröffentlichte Masterarbeit, Universität Bielefeld.
- Schütz, A. (1974). *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Schwarz, E. (2003). Die Entwicklung des kindlichen Sterblichkeitswissens. *Loccumer Pelikan*, 4/2003, 197-202.

- Schweitzer, F. (1997). Die Entwicklung des Gottesbildes bei Kindern im Alter von drei bis zehn Jahren. In H. G. Wirtz (Hrsg.), *Der Glaube der Kinder und das Gottesbild in Kinderbibeln* (S. 9-37). Weimar: Dadder.
- Schweitzer, F. (2003). Was ist und wozu Kindertheologie? *Jahrbuch für Kindertheologie*, 2, 9-18.
- Schweitzer, F. (2007a). *Lebensgeschichte und Religion. Religiöse Entwicklung und Erziehung im Kindes- und Jugendalter*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Schweitzer, F. (2007b). "Lieber Gott" statt "böser Gott"? Gottesbilder in der religiösen Erziehung – oder: Was kommt nach der "Gottesvergiftung"? In G. Klosinski (Hrsg.), *Über Gut und Böse. Wissenschaftliche Blicke auf die gesellschaftliche Moral* (S. 95-109). Tübingen: Attempto.
- Schweitzer, F. (2009). Brauchen Kinder auch einen bösen Gott? Gottesbilder in der religiösen Erziehung jenseits der "Gottesvergiftung"? In W. Tzschetzsch (Hrsg.), *Kinder und das Böse. Schule – Medien – Religion* (S. 22-44). Freiburg i. Br.: Herder.
- Schweitzer, F. & Elsenbast, V. (Hrsg.) (2009). *Konfirmandenarbeit erforschen. Ziele – Erfahrungen – Perspektiven*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Schweitzer, F., Ilg, W. & Simojoki, H. (Hrsg.) (2010). *Confirmation work in Europe. Empirical results, experiences and challenges. A comparative study in seven countries*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Schweitzer, F., Nipkow, K. E., Faust-Siehl, G. & Krupka, B. (1995). *Religionsunterricht und Entwicklungspsychologie. Elementarisierung in der Praxis*. Gütersloh: Kaiser.
- Schwöbel, C. (1996). Systematische Theologie und Religionsphilosophie. Bemerkungen zu ihrer Verhältnisbestimmung *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie*, 38, 284-297.
- Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.) (2005). *Katholische Kirche in Deutschland. Statistische Daten 2003. Arbeitshilfen 193*. Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz.
- Seligman, M. (1983). Invited commentary. *Counseling and Values*, 33, 55-56.
- Selman, R. L. (1980). *The Growth of Personal Understanding: Developmental and Clinical Aspects*. New York: Academic Press.
- Seybold, K. S & Hill, P. C. (2001). The role of religion and spirituality in mental and physical health. *Current Distinctions in Psychological Science*, 10, 21-24.
- Seyfarth, C. & Sprondel, W. M. (Hrsg.) (1973). *Seminar Religion und Gesellschaftliche Entwicklung. Studien zur Protestantismus-Kapitalismus-These Max Webers*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Shadinger, M., Hinninger, K. & Lester, D. (1999). Belief in life after death, religiosity, and fear of death. *Psychological Reports*, 84, 868.

- Shapiro, D. H. (1987). *Meditationstechniken in der klinischen Psychologie*. Eschborn: Fachbuchhandlung für Psychologie.
- Shreve-Neiger, A.K. & Edelstein, B.A. (2004). Religion and anxiety: A critical review of the literature. *Clinical Psychology Review, 24*, 379-397.
- Siddle, R., Haddock, G., Tarrier, N. & Faragher, E. B. (2002). The validation of a religiosity measure for individuals with schizophrenia. *Mental Health, Religion & Culture, 5*, 267-284.
- Siegel, K., Andermann, S. & Schrimshaw, E. W. (2001). Religion and coping with health related stress. *Psychology and Health, 16*, 631-653.
- Siegrist, M. (1996). Church attendance, denomination, and suicide ideology. *Journal of Social Psychology, 136*, 559-566.
- Simons, L. G., Simons, R. L. & Conger, R. D. (2004). Identifying the mechanisms whereby family religiosity influences the probability of adolescent antisocial behavior. *Journal of Comparative Family Studies, 35*, 547-564.
- Skinner, B. F. (1948). „Superstition“ in the pigeon. *Journal of Experimental Psychology, 38*, 168-172.
- Skinner, B. F. (1973). *Wissenschaft und menschliches Verhalten*. München: Kindler.
- Skinner, B. F. (1982). *Was ist Behaviorismus?* Reinbek: Rowohlt.
- Slater, W., Hall, T. W. & Edwards, K. J. (2001). Measuring religion and spirituality: Where are we and where are we going? *Journal of Psychology and Theology, 29*, 4-21.
- Smith, T. B., McCullough, M. E. & Poll, J. (2003). Religiousness and depression: Evidence for a main effect and the moderating influence of stressful life events. *Psychological Bulletin, 129*, 614-636.
- Sölle, D. (1965). *Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem Tode Gottes*. Stuttgart: Kreuz.
- Sparr, W. (1998). Werner Gruehn. In C. Henning & E. Nestler (Hrsg.), *Religion und Religiosität zwischen Theologie und Psychologie* (S. 243-248). Frankfurt a. M.: Lang.
- Speece, M. W. & Brent, S. B. (1984). Childrens understanding of death – a review of three components of a death concept. *Child Development, 55*, 1671-1686.
- Speece, M. W. & Brent, S. B. (1987). Irreversibility, nonfunctionality, and universality: Children's understanding of three components of a death concept. In J. E. Schowalter, P. Buschman, P. R. Patterson, A. H. Kutscher, M. Tallmer & R. G. Stevenson (Eds.), *Children and death. Perspectives from birth through adolescence* (pp. 19-29). New York: Praeger.
- Spellman, C. M., Baskett, G. D. & Byrne, D. (1971). Manifest anxiety as a contributing factor in religious conversion. *Journal of Consulting and Clinical Psychology, 36*, 245-247.

- Spilka, B., Shaver, P. & Kirkpatrick, L. A. (1985). A general attribution theory for the psychology of religion. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 24, 1-20.
- Stack, S. (1992). Religiosity, depression, and suicide. In J. F. Schumaker (Ed.), *Religion and mental health* (pp. 87-97). New York: Oxford University Press.
- Stahlberg, T. (1998). *Seelsorge im Übergang zur "modernen Welt". Heinrich Adolf Köstlin und Otto Baumgarten im Kontext der praktischen Theologie um 1900*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Stählin, W. (1912). Zur Verwendung von Fragebogen in der Religionspsychologie. *Zeitschrift für Religionspsychologie*, 5, 394-409.
- Stählin, W. (1914a). Experimentelle Untersuchungen über Sprachpsychologie und Religionspsychologie. *Archiv für Religionspsychologie*, 1, 117-194.
- Stählin, W. (1914b). Zur Psychologie und Statistik der Metaphern. Eine methodologische Untersuchung. *Archiv für die gesamte Psychologie*, 31, 297-425.
- Stamm, R. & Bühler, K. E. (2001). Vulnerabilitätskonzepte bei psychischen Störungen. *Fortschritte der Neurologie Psychiatrie*, 69, 300-309.
- Starbuck, E. D. (1897a). Contribution to the psychology of religion I: A study of conversion. *American Journal of Psychology*, 8, 268-308.
- Starbuck, E. D. (1897b). Contribution to the psychology of religion II: Some aspects of religious growth. *American Journal of Psychology*, 9, 70-124.
- Starbuck, E. D. (2007). *The psychology of religion. An empirical study of the growth of religious consciousness (1899)*. Whitefish: Kessinger.
- Stark, R. & Glock, C. Y. (1968). *American piety: The nature of religious commitment*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Steketee, G., Quay, S. & White, K. (1991). Religion and guilt in OCD patients. *Journal of Anxiety Disorders*, 5, 359-367.
- Stenglein-Hektor, U. (1998). Im Jagdgrund der Erlebnisleute. Bemerkungen zur Ablehnung der Religionspsychologie in der Dialektischen Theologie. C. Henning & E. Nestler (Hrsg.), *Religion und Religiosität zwischen Theologie und Psychologie* (S. 79-98). Frankfurt a. M.: Lang.
- Stifoss-Hanssen, H. (1994). Rigid religiosity and mental health: An empirical study. In L. B. Brown (Ed.), *Religion, personality, and mental health* (pp. 138-143). New York: Springer.
- Stock, K. (2005). *Die Theorie der christlichen Gewissheit. Eine enzyklopädische Orientierung*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Stollberg, D. (1969). *Therapeutische Seelsorge. Die amerikanische Seelsorgebewegung. Darstellung und Kritik*. München: Kaiser.
- Stolz, G. E. (1994). Einstellungen von Schülerinnen und Schülern zum evangelischen Religionsunterricht. In G. E. Stolz & B. Schwarz (Hrsg.), *Schule und*

*Unterricht. Gegenwärtige Herausforderungen und Entwicklungsperspektiven* (S. 119-141). Frankfurt a. M.: Lang.

- Straube, E. R. (2005). *Heilsamer Zauber. Psychologie eines neuen Trends*. München: Elsevier.
- Streib, H. (1997). Religion als Stilfrage. Zur Revision struktureller Differenzierung von Religion im Blick auf die Analyse der pluralistisch-religiösen Lage der Gegenwart. *Archiv für Religionspsychologie*, 22, 48-69.
- Streib, H. (1998). Alltagsreligion oder: Wie religiös ist der Alltag? Zur lebensweltlichen Verortung von Religion in praktisch-theologischem Interesse. *International Journal for Practical Theology*, 2, 23-51.
- Streib, H. (2000). Gottesbilder fallen nicht vom Himmel. Kindliche Malprozesse als Gestaltung von Religion. In D. Fischer & A. Schöll (Hrsg.), *Religiöse Vorstellungen bilden. Erkundungen zur Religion von Kindern über Bilder* (S. 123-135). Münster: Comenius-Institut.
- Streib, H. (2001). Faith Development Theory revisited: The religious styles perspective. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 11, 143-158.
- Streib, H. (2003). Religion as a question of style. Revising structural differentiation of religion from the perspective of the analysis of the contemporary pluralistic-religious situation. *International Journal for Practical Theology*, 7, 1-22.
- Streib, H. (2005). Faith Development research revisited: Accounting for diversity in structure, content, and narrativity of faith. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 15, 99-121.
- Streib, H. (2007). Faith development and a way beyond fundamentalism. In C. Timmerman, D. Hutsebaut, S. Mels, W. Nonneman & W. van Herck (Eds.), *Faith-based radicalism: Christianity, Islam and Judaism between constructive activism and destructive fanaticism* (pp. 151-167). Brussels: Lang.
- Streib, H. & Gennerich, C. (2011). *Jugend und Religion. Bestandsaufnahmen, Analysen und Fallstudien zur Religiosität Jugendlicher*. Weinheim: Juventa.
- Streib, H., Hood, R. W., Keller, B., Csöff, R. M. & Silver, C. (2009). *Deconversion. Qualitative and quantitative results from cross-cultural research in Germany and the United States of America*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Streib, H., Hood, R. W. & Klein, C. (2010). The Religious Schema Scale: Construction and initial validation of a quantitative measure for religious styles. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 20, 151-172.
- Streib, H. & Keller, B. (2004). The variety of deconversion experiences: Contours of a concept in respect to empirical research. *Archiv für Religionspsychologie*, 26, 181-200.
- Streib, H. & Klein, C. (2010). Todesvorstellungen von Jugendlichen und ihre Entwicklung – ein empirischer Beitrag. *Jahrbuch für Religionspädagogik*, 26, 50-75.

- Streib, H. & Klein, C. (in press). Religious styles predict inter-religious prejudice: A study of German adolescents with the Religious Schema Scale. *The International Journal for the Psychology of Religion*.
- Studer, T. (2008). Vulnerabilität. In H. Berth, F. Balck & E. Brähler (Hrsg.), *Medizinische Psychologie von A bis Z* (S. 551-554). Göttingen: Hogrefe.
- Stuhlmann, R. (2006). Heil zielt auf Heilung. Biblische Einsichten und kirchliche Praxis heute. In S. H. Lee-Linke (Hrsg.), *Heil und Heilung. Erfahrung im Glauben und Leben* (S. 113-123). Frankfurt a. M.: Lembeck.
- Sturgeon, R. S. & Hamley, R. W. (1979). Religiosity and anxiety. *Journal of Social Psychology, 108*, 137-138.
- Sullins, D. P. (2006). Gender and religion. Deconstructing universality, constructing complexity. *American Journal of Sociology, 112*, 838-880.
- Sullivan, W. P. (1998). Recoiling, regrouping, and recovering: First-person accounts of the role of spirituality in the course of serious mental illness. *New Directions for Mental Health Services, 80*, 25-33.
- Swanson, J. L. & Byrd, K. R. (1998). Death anxiety in young adults as a function of religious orientation, guilt, and separation-individuation conflict. *Death Studies, 22*, 257-268.
- Tamres, L. K., Janicki, D. & Helgeson, V. S. (2002). Sex differences in coping behavior: A meta-analytic review and an examination of relative coping. *Personality and Social Psychology Review, 6*, 2-30.
- Tapanya, S., Nicki, R. & Jarusawad, O. (1997). Worry and intrinsic/extrinsic religious orientation among Buddhist (Thai) and Christian (Canadian) elderly persons. *International Journal of Aging and Human Development, 44*, 73-83.
- Tateyama, M., Asai, M., Kamisada, M., Hashimoto, M., Bartels, M. & Heiman, H. (1993). Comparison of schizophrenic delusions between Japan and Germany. *Psychopathology, 26*, 151-158.
- Templer, D. I. (1970). The construction and validation of a Death Anxiety Scale. *Journal of General Psychology, 82*, 165-177.
- Tepper, L., Rogers, S. A., Coleman, E. M. & Malony, H. N. (2001). The prevalence of religious coping among persons with persistent mental illness. *Psychiatric Services, 52*, 660-665.
- Terwey, M. (2003). Kirchen weiter auf der Verliererstraße: Inferno und Aberglauben im Aufwind. *ZA-Information, 52*, 93-119.
- The Gallup Organization (Ed.) (2005). *The Gallup Poll. Religion*. <http://poll.gallup.com/topics/> [Letzter Zugriff: 29.08.2012].
- Theißen, G. (1998). *Urchristliche Wundergeschichten*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

- Theißen, G. & Merz, A. (2001). *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht.
- Thiede, W. (2001). Sterben und Tod. In N. Mette & F. Rickers (Hrsg.), *Lexikon der Religionspädagogik. Bd. 2* (S. 2051-2056). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
- Thiel, J. F. (1984). *Religionsethnologie. Grundbegriffe der Religionen schriftloser Völker*. Berlin: Reimer.
- Thiel, J. F. (2006). Krankheitsursachen und ihre Überwindung. In den traditionellen Kulturen Afrikas. In S. H. Lee-Linke (Hrsg.), *Heil und Heilung. Erfahrung im Glauben und Leben* (S. 125-139). Frankfurt a. M.: Lembeck.
- Thierfelder, C. (1998). *Gottesrepräsentanz. Kritische Interpretation des religionspsychologischen Ansatzes von Ana-Maria Rizzuto*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Thomas, C., Wittmiß, S., Töpfer, M., Thomas, G. & Driessen, M. (2010). Einfluss verschiedener Dimensionen von Religiosität auf die Schwere und den Verlauf der Depression im Alter. In G. Etzelmüller & A. Weissenrieder (Hrsg.), *Religion und Krankheit* (S. 283-291). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Thomas, G. (2001). *Implizite Religion. Theoriegeschichtliche und theoretische Untersuchungen zum Problem ihrer Identifikation*. Würzburg: Ergon.
- Thomas, G. & Karle, I. (Hrsg.) (2009). *Krankheitsdeutung in der postsäkularen Gesellschaft. Theologische Ansätze im interdisziplinären Gespräch*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Thönissen, W. (2000). Dialog auf neuer Basis. Was kommt nach der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre? *Theologie und Glaube*, 90, 559-572.
- Thorson, J. A. (1998). Religion and anxiety: Which anxiety? Which religion? In H. G. Koenig (Ed.), *Handbook of Religion and mental Health* (pp. 147-160). San Diego: Academic Press.
- Thorson, J. A. & Powell, F. C. (1990). Meanings of death and intrinsic religiosity. *Journal of Clinical Psychology*, 46, 379-391.
- Thurneysen, E. (1928). Rechtfertigung und Seelsorge. *Zwischen den Zeiten*, 6, 197-218.
- Thurneysen, E. (1948). *Die Lehre von der Seelsorge*. München: Kaiser.
- Thurneysen, E. (1968). *Seelsorge im Vollzug*. Zürich: EVZ-Verlag.
- Tietz-Steiding, C. (2003). Christliche Motive in populärer Kultur. *Evangelische Theologie*, 63, 435-449.
- Tillich, P. (1919). Über die Idee einer Theologie der Kultur. In P. Tillich, *Gesammelte Werke. Bd. IX. Die religiöse Substanz der Kultur. Schriften zur Theologie der Kultur* (S. 13-31). Berlin: de Gruyter.
- Tillich, P. (1956). *Systematische Theologie. Bd. I*. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk.

- Tillich, P. (1958). *Der Mut zum Sein*. Stuttgart: Steingrüben.
- Tillich, P. (1966). *Systematische Theologie. Bd. III. Das Leben und der Geist*. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk.
- Tomer, A. & Eliason, G. (2005). Life regrets and death attitudes in college students. *Omega – Journal of Death and Dying*, 51, 173-195.
- Troeltsch, E. (1977). *Gesammelte Schriften. Bd. 1. Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen (1922)*. Aalen: Scientia-Verlag.
- Trunk, D. (1994). *Der messianische Heiler. Eine redaktions- und religionswissenschaftliche Studie zu den Exorzismen im Matthäusevangelium*. Freiburg i. Br.: Herder.
- Tsang, J., McCullough, M. E., & Hoyt, W. T. (2005). Psychometric and rationalization accounts for the religion-forgiveness discrepancy. *Journal of Social Issues*, 61, 785-805.
- Turner, N. H., Ramirez, G. Y., Higginbotham, J. C., Markides, K., Wygant, A. C. & Black, S. (1994). Tri-ethnic alcohol use and religion, family, and gender. *Journal of Religion and Health*, 33, 341-351.
- Tylor, E. B. (2010). *Primitive culture. Researches into the development of mythology, philosophy, religion, art, and custom. Vol. 2 (1871). Repr.* Cambridge: Cambridge University Press.
- Tyrell, H. (1990). Worum geht es in der 'Protestantischen Ethik'? Ein Versuch zum besseren Verständnis Max Webers. *Saeculum*, 41, 130-177.
- Unger, C. (1995). *Yoga und Meditation. psychologische und psychotherapeutische Aspekte. Eine internationale Bibliographie*. Ahrensburg: Verlag Ganzheitlich Leben.
- Unterrainer, H. F. (2006). *Spiritualität & Sucht: Glaube als Ressource in der Alkoholistherapie*. Saarbrücken: VDM.
- Unterrainer, H. F. (2007). *Spiritualität und psychische Gesundheit. Glaube als Ressource in der Krankheitsverarbeitung*. Saarbrücken: VDM.
- Unterrainer, H. F. (2010). *Seelenfinsternis? Struktur und Inhalt der Gottesbeziehung im klinisch-psychiatrischen Feld*. Münster: Waxmann 2010.
- Unterrainer, H. F. (2011). Religion und Suchterkrankungen. In C. Klein, H. Berth & F. Balck (Hrsg.), *Gesundheit – Religion – Spiritualität. Konzepte, Befunde und Erklärungsansätze* (S. 291-300). Weinheim: Juventa.
- Utsch, M. (1998). *Religionspsychologie. Voraussetzungen, Grundlagen, Forschungsüberblick*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Utsch, M. & Klein, C. (2011). Religion, Religiosität, Spiritualität: Bestimmungsversuche für komplexe Begriffe. In C. Klein, H. Berth & F. Balck (Hrsg.), *Gesund-*

heit – Religion – Spiritualität. Konzepte, Befunde und Erklärungsansätze (S. 25-45). Weinheim: Juventa.

- Valk, P., Bertram-Troost, G., Friederici, M. & Béraud, C. (Eds.) (2009). *Teenagers' perspectives on the role of religion in their lives, schools and societies. A European quantitative study*. Münster: Waxmann.
- VandeCreek, L., Pargament, K. I., Belavich, T., Cowell, B. & Friedel, L. (1999). The unique benefits of religious support during cardiac bypass surgery. *Journal of Pastoral Care*, 53, 19-29.
- Ven, J. A. van der (1990). *Entwurf einer empirischen Theologie*. Weinheim: Deutscher Studien Verlag.
- Ven, J. A. van der (1998). *God reinvented? A theological search in texts and tables*. Leiden: Brill.
- Ventis, W. L. (1995). The relationships between religion and mental health. *Journal of Social Issues*, 51, 33-48.
- Vergote, A. (1973). Der Beitrag der Psychoanalyse zur Exegese. Leben, Gesetz und Ich-Spaltung im 7. Kapitel des Römerbriefs. In X. Léon-Dufour (Hrsg.), *Exegese im Methodenkonflikt. Zwischen Geschichte und Struktur* (S. 73-116). München: Kösel.
- Vieweger, D. (2003). *Archäologie der biblischen Welt*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Vishne, T., Misgav, S. & Bunzel, M. E. (2008). Psychiatric disorders related to menstrual bleeding among an ultra-orthodox population: Case series and literature review. *International Journal of Social Psychiatry*, 54, 219-224.
- Völlering, B. (2003). Sterben und Tod in Kinderzeichnungen. *Grundschule*, 35 (11), 30-33.
- Voltmer, E., Büssing, A. Thomas, C. & Spahn, C. (2010). Religiosität, Spiritualität, Gesundheit und berufsbezogene Verhaltensmuster bei Pastoren zweier freikirchlich-protestantischer Denominationen. *Psychotherapie, Psychosomatik, Medizinische Psychologie*, 60, 425-433.
- Volz, G. (1998). "Nicht das Leben besitzen wollen, fremd bleiben in ihm". Religiöse Deutungen von Fremdheit und Heimatlosigkeit bei Klaus Mann. In K. Fechtner & M. Haspel (Hrsg.), *Religion in der Lebenswelt der Moderne* (S. 150-166). Stuttgart: Kohlhammer.
- Vorberg, D. & Blankenberger, S. (1999). Die Auswahl statistischer Tests und Maße. *Psychologische Rundschau*, 50, 157-164.
- Vorbrodt, G. (1907). Religionspsychologie als Methode und Objekt der "Dogmatik". *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 17, 60-67.

- Wagner, F. (1986). *Was ist Religion? Studien zu ihrem Begriff und Thema in Geschichte und Gegenwart*. Gütersloh: Mohn.
- Wagner, F. (1989). *Was ist Theologie? Studien zu ihrem Begriff und Thema in der Neuzeit*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn.
- Wagner, F. (1996). *Religion und Gottesgedanke. Philosophisch-theologische Beiträge zur Kritik und Begründung der Religion*. Frankfurt a. M.: Lang.
- Wagner, H. (1975). Moralität und Religion bei Kant. *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 29, 507-520.
- Wallace, J. M. & Forman, T. A. (1998). Religion's role in promoting health and reducing the risk among American youth. *Health Education and Behavior*, 25, 721-741.
- Wallace, R. K. & Benson, H. (1972). The physiology of meditation. *Science*, 167, 1751-1754.
- Walsh, W. H. (1965). *Kant's moral theology*. London: Oxford University Press.
- Watkins, P. C. (2004). Gratitude and subjective well-being. In M. E. McCullough & R. A. Emmons (Eds.), *The psychology of gratitude* (pp. 167-192). New York: Oxford University Press.
- Watson, J. B. (1913). Psychology as the behaviorist views it. *Psychological Review*, 20, 158-177.
- Watson, J. B. (1928). *The ways of behaviorism*. New York: Harper & Brothers.
- Waugh, A. C. (1986). Autocastration and biblical delusions in schizophrenia. *British Journal of Psychiatry*, 149, 656-659.
- Weber, M. (1988). *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Bd. 1 (1920)*. Tübingen: Mohr.
- Weber, M. (1987), *Die protestantische Ethik. Hrsg. von Johannes Winckelmann, Bd. 2. Kritiken und Antikritiken*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn.
- Weber, M. (1996). *Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. Textausgabe auf der Grundlage der ersten Fassung von 1904/05 mit einem Verzeichnis der wichtigsten Zusätze und Veränderungen aus der zweiten Fassung von 1920. Hrsg. und eingeleitet von K. Lichtblau und J. Weiss*. Weinheim: Beltz.
- Weber-Gast, I. (1992). *Weil du nicht geflohen bist vor meiner Angst. Ein Ehepaar durchlebt die Depression des einen Partners*. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag.
- Wegenast, K. (1968). Die empirische Wendung in der Religionspädagogik. *Der Evangelische Erzieher*, 20, 111-124.
- Weiber, R. & Mühlhaus, D. (2010). *Strukturgleichungsmodellierung. Eine Anwendungsorientierte Einführung in die Kausalanalyse mit Hilfe von AMOS, SmartPLS und SPSS*. Heidelberg: Springer.

- Weill, J. & Le Bourhis, B. (1994). Factors predictive of alcohol consumption in a representative sample of French male teenagers: A five year prospective study. *Drug and Alcohol Dependence*, 35, 45-50.
- Westerink, H. (2009a). *A dark trace. Sigmund Freud on the sense of guilt*. Leuven: Leuven University Press.
- Westerink, H. (2009b). *Controversy and Challenge. The Reception of Sigmund Freud's Psychoanalysis in German and Dutch-speaking Theology and Religious Studies*. Wien: Lit.
- Weyel, B. & Gräß, W. (Hrsg.) (2006). *Religion in der modernen Lebenswelt. Erscheinungsformen und Reflexionsperspektiven*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- White, J., Joseph, S. & Neil, A. (1995). Religiosity, psychoticism, and schizotypal traits. *Personality and Individual Differences*, 19, 847-851.
- Wiedersheim, R. Albrecht, N. J. & Lüken, B. J. (Hrsg.) (1991). *Traditionelle Heilsysteme und Religionen. Ihre Bedeutung für Gesundheitsversorgung in Asien, Afrika und Lateinamerika*. Saarbrücken: Dardar.
- Wiedmaier, M. (2008). *Wenn sich Mädchen und Jungen Gott und die Welt, ausmalen... Feinanalysen filmisch dokumentierter Malprozesse*. Berlin: Lit.
- Wiedman, D. (1990). Big and little moon peyotism as health care delivery systems. *Medical Anthropology*, 12, 371-387.
- Wilbert, J. (1991). Does pharmacology corroborate the nicotine therapy and practices of South American shamanism? *Journal of Ethnopharmacology*, 32, 179-186.
- Willenborg, H. (2011). *Das Heilige zwischen Gefühl und Emotion. Die klassischen Emotionstheorien von Charles Darwin, Wilhelm Wundt, William James und William McDougall im Vergleich zu Rudolf Ottos gefühlszentrierter Religions- theorie des Numinosen*. Leipzig: Edition Kirchhoff & Franke.
- Williams, D. R., Larson, D. B. & Buckler, R. E. (1991). Religion and psychological distress in a community sample. *Social Science and Medicine*, 32, 1257-1262.
- Wills, T. A., Yaeger, A. M. & Sandy, J. M. (2003). Buffering effect of religiosity for adolescent substance use. *Psychology of Addictive Behaviors*, 17, 24-31.
- Wilson, W. P. (1998). Religion and psychoses. In H. G. Koenig (Ed.), *Handbook of religion and mental health* (pp. 161-174). New York: Academic Press.
- Wilson, W. P., Larson, D. B. & Meier, P. D. (1983). Religious life of schizophrenics. *Southern Medical Journal*, 78, 1096-1100.
- Wink, P. & Dillon, M. (2002). Spiritual development across the adult life course: Findings from a longitudinal study. *Journal of Adult Development*, 9, 79-94.
- Winkler, E. (1998). *Gemeinde zwischen Volkskirche und Diaspora. Eine Einführung in die praktisch-theologische Kybernetik*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.

- Winkler, K. (2000). *Seelsorge*. Berlin: de Gruyter.
- Winter, U. C. (2006). „*Wohin soll ich mich wenden in meiner Not?*“ *Die Rolle der Religiosität bei der Bewältigung kritischer Lebensereignisse sowie Impulse für eine pastorale Krisenintervention – eine pastoralpsychologische Studie*. Berlin: dissertation.de.
- Winter, U. C., Hauri, D., Huber, S., Jenewein, J., Schnyder, U. & Kraemer, B. (2009). The psychological outcome of religious coping with stressful life events in a Swiss sample of church attendees. *Psychotherapy and Psychosomatics*, 78, 240-244.
- Wintzer, F. (Hrsg.) (1978). *Seelsorge. Texte zum gewandelten Verständnis und zur Praxis der Seelsorge in der Neuzeit*. München: Kaiser.
- Wittchen, H. U., Nelson, C. B., & Lachner, G. (1998). Prevalence of mental disorders and psychosocial impairments in adolescents and young adults. *Psychological Medicine*, 28, 109-126.
- Wittkowski, J. (1990). *Psychologie des Todes*. Darmstadt: WBG.
- Wobbermin, G. (1913). *Die Religionspsychologische Methode in Religionswissenschaft und Theologie*. 3 Bde. Leipzig: Hinrichs.
- Wohlrab-Sahr, M. & Benthaus-Apel, F. (2006). Weltsichten. In W. Huber, J. Friedrich & P. Steinacker (Hrsg.), *Kirche in der Vielfalt der Lebensbezüge. Die vierte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft* (S. 281-329). Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Wolf, C. (2001). Empirische Befunde zum Prozess der religiösen Pluralisierung in der Bundesrepublik Deutschland. In M. Klöcker & U. Tworuschka (Hrsg.), *Handbuch der Religionen: Kirchen und andere Glaubensgemeinschaften in Deutschland, Bd. 5, Ergänzungslieferung* (S. 1-20). München: Olzog.
- Wolfradt, U. & Guerra, S. (1997). Dissoziative Erfahrungen und paranormale Überzeugungen Eine deutsch-venezolanische Vergleichsuntersuchung. *Zeitschrift für Klinische Psychologie, Psychiatrie und Psychotherapie*, 45, 393-407.
- Wolfradt, U. & Müller-Plath, G. (2003). Quantitative Methoden in der Religionspsychologie. In C. Henning, S. Murken & E. Nestler (Hrsg.), *Einführung in die Religionspsychologie* (S. 164-183). Paderborn: Schönigh.
- Wollack, S., Goodale, J., Wilting, J. & Smith, P. (1971). Development of the survey of work values. *Journal of Applied Psychology*, 55, 331-338.
- Wong, P. T. P., Reker, G. T. & Gesser, G. (1994). Death Attitude Profile – Revised: A multidimensional measure of attitudes toward death. In R. A. Neimeyer (Hrsg.), *Death anxiety handbook: Research instrumentation and application* (pp. 121-148), Washington: Taylor & Francis.

- Wood, A. M., Maltby, J., Gillett, R., Linley, P. A., & Joseph, S. (2008). The role of gratitude in the development of social support, stress, and depression: Two longitudinal studies. *Journal of Research in Personality, 42*, 854-871.
- Wood, A. W. (1970). *Kant's moral religion*. Ithaca/NY: Cornell University Press.
- Worthington, E. L. (Ed.) (1998). *Dimensions of forgiveness. Psychological research and theological perspectives*. Radnor, PA: Templeton Foundation Press.
- Worthington, E. L., & Scherer, M. (2004). Forgiveness as an emotion-focused coping strategy that can reduce health risks and promote health resilience: Theory, review, and hypotheses. *Psychology and Health, 19*, 385-405.
- Wulff, D. M. (1997). *Psychology of religion. Classic and contemporary*. New York: John Wiley.
- Wundt, W. (1905-1909). *Völkerpsychologie. Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythos und Sitte. Bde. 4-6. Mythos und Religion*. Leipzig: Engelmann.
- Yahne, C. E., & Miller, W. R. (1999). Evoking hope. In W. R. Miller (Ed.) *Integrating spirituality into treatment. Resources for practitioners* (pp. 217-234). Washington, DC: American Psychological Association.
- Zeindler, M. (2001). *Gottese Erfahrung in der christlichen Gemeinde. Eine systematisch-theologische Untersuchung*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Ziebertz, H. G. (1994). *Religionspädagogik als empirische Wissenschaft. Beiträge zu Theorie und Forschungspraxis*. Weinheim: Deutscher Studien Verlag.
- Ziebertz, H. G. (1995). Lehrerforschung in der empirischen Religionspädagogik. In H. G. Ziebertz & W. Simon (Hrsg.), *Bilanz der Religionspädagogik* (S. 47-78). Düsseldorf: Patmos.
- Ziebertz, H. G. (2001). Empirische Religionspädagogik. In N. Mette & F. Rickers (Hrsg.), *Lexikon der Religionspädagogik. Bd. 1* (S. 1746-1750). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
- Ziebertz, H. G. & Kay, W. (Eds.) (2005). *Youth in Europe I. An international empirical study about life perspectives*. Berlin: Lit.
- Ziebertz, H. G. & Kay, W. (Eds.) (2006). *Youth in Europe II. An international empirical study about religiosity*. Berlin: Lit.
- Ziebertz, H. G., Kay, W. & Riegel, U. (Eds.) (2009). *Youth in Europe III. An international empirical study about the impact of religion on life orientation*. Berlin: Lit.
- Ziebertz, H. G. & Riegel, U. (Eds.) (2009). *How teachers in Europe teach religion. An international empirical study in 16 countries*. Berlin: Lit.

- Ziemer, J. (2000). *Seelsorgelehre. Eine Einführung für Studium und Praxis. Göttingen*. Vandenhoeck & Ruprecht.
- Zimmerling, P. (2009). Krankheit und Krankenheilung. Ein Vergleich zwischen der lutherischen Agende 'Dienst an Kranken' und dem pfingstlich-charismatischen Programm der Krankenheilung. In G. Thomas & I. Karle (Hrsg.), *Krankheitsdeutung in der postsäkularen Gesellschaft. Theologische Ansätze im interdisziplinären Gespräch* (S. 563-579). Stuttgart: Kohlhammer.
- Zimmermann, M. (2006). Wie mache ich gute kindertheologische Forschung? *Jahrbuch für Kindertheologie*, 5, 69-77.
- Zimmermann, R. (2009). Krankheit und Sünde im neuen Testament am Beispiel von Mk 2,1-12. In: G. Thomas & I. Karle (Hrsg.), *Krankheitsdeutung in der postsäkularen Gesellschaft. Theologische Ansätze im interdisziplinären Gespräch* (S. 227-242). Stuttgart Kohlhammer.
- Zinnbauer, B. J. & Pargament, K. I. (2005). Religiousness and spirituality. In R. F. Paloutzian & C. L. Park (Eds.), *Handbook of the psychology of religion and spirituality* (pp. 21-42). New York: Guilford.
- Znoj, H., Morgenthaler, C. & Zwingmann, C. (2004). Mehr als nur Bewältigen? Religiosität, Stressreaktionen und Coping bei elterlicher Depressivität nach dem Verlust eines Kindes. In C. Zwingmann & H. Moosbrugger (Hrsg.), *Religiosität: Messverfahren und Studien zu Gesundheit und Lebensbewältigung. Neue Beiträge zur Religionspsychologie* (S. 277-297). Münster: Waxmann.
- Zubin, J., Magaziner, J. & Steinhauer, S. R. (1983). The metamorphosis of schizophrenia: From chronicity to vulnerability. *Psychological Medicine*, 13, 551-571.
- Zubin, J. & Spring, B. (1977). Vulnerability – a new view of schizophrenia. *Journal of Abnormal Psychology*, 83, 103-126.
- Zubin, J. & Steinhauer, S. R. (1981). How to break the logjam in schizophrenia: A look beyond genetics. *Journal of Nervous and Mental Disease*, 169, 477-492.
- Zuckerman, M. (1999). *Vulnerability to psychopathology. A biosocial model*. Washington, DC: American Psychological Association.
- Zwingmann, C. (2004). Spiritualität/Religiosität und das Konzept der gesundheitsbezogenen Lebensqualität: Definitionsansätze, empirische Evidenz, Operationalisierungen. In C. Zwingmann & H. Moosbrugger (Hrsg.), *Religiosität: Messverfahren und Studien zu Gesundheit und Lebensbewältigung. Neue Beiträge zur Religionspsychologie* (S. 215-237). Münster: Waxmann.
- Zwingmann, C., Klein, C. & Höfling, V. (2011). Messung von Religiosität/Spiritualität im Rahmen der Gesundheitsforschung: Ein Überblick über deutschsprachige Fragebogenskalen. In C. Klein, H. Berth & F. Balck (Hrsg.), *Gesundheit –*

*Religion – Spiritualität. Konzepte, Befunde und Erklärungsansätze* (S. 65-91).  
Weinheim: Juventa.

Zwingmann, C., Moosbrugger, H. (Hrsg.) (2004). *Religiosität: Messverfahren und Studien zu Gesundheit und Lebensbewältigung. Neue Beiträge zur Religionspsychologie*. Münster: Waxmann.

Zwingmann, C., Moosbrugger, H. & Frank, D. (1996). Der gemeinsame Glaube der Christen: Empirische Analysen zum Apostolischen Glaubensbekenntnis. In H. Moosbrugger, C. Zwingmann & D. Frank (Hrsg.), *Religiosität, Persönlichkeit und Verhalten. Beiträge zur Religionspsychologie* (S. 37-57). Münster: Waxmann.

Zwingmann, C., Moosbrugger, H. & Frank, D. (2004). Der gemeinsame Glaube der Christen: Empirische Analysen zum Apostolischen Glaubensbekenntnis. In C. Zwingmann & H. Moosbrugger (Hrsg.), *Religiosität: Messverfahren und Studien zu Gesundheit und Lebensbewältigung. Neue Beiträge zur Religionspsychologie* (S. 107-130). Münster: Waxmann.

Zwingmann, C., Müller, C., Körber, J. & Murken, S. (2008). Religious commitment, religious coping and anxiety: A study in German patients with breast cancer. *European Journal of Cancer Care*, 17, 361-370.

Zwingmann, C., Wirtz, M., Müller, C., Körber, J. & Murken, S. (2006). Positive and negative religious coping in German breast cancer patients. *Journal of Behavioral Medicine*, 29, 533-547.

## Anhang

**Fragenkatalog zu Todesvorstellungen Jugendlicher (vgl. Kapitel 4), entnommen aus Streib und Klein (2010)**

- **Einleitungsfrage: Erwartungen/Assoziationen zum Thema des Interviews?**
- **Wo begegnet uns der Tod? Bei welchen Gelegenheiten beschäftigst Du Dich mit dem Thema Tod?**
  - Fernsehen/Nachrichten, Filme, Computerspiele, Musik, Bücher, Werbung?
  - An welchen Orten wird man an den Tod erinnert? (Krankenhaus? Friedhof?)
  - Friedhof? Warst Du schon mal auf einem Friedhof?
  - Kennst Du verschiedene Formen der Bestattung? Welche? (Erd-, Feuer, See- etc. -bestattung)
  - Warst Du schon mal bei einer Bestattung dabei? Wie war das? Welche Bedeutung hat die Bestattung?
  - Wie könnte man damit umgehen, wenn man einen Menschen verloren hat?
- **Was passiert mit uns, wenn wir sterben?**
  - Wie könnte es nach dem Tod weitergehen? Wie stellst Du Dir das vor?
  - Was verbindest Du mit solchen Begriffen wie... ? (Himmel, Hölle, Nirwana, Wiedergeburt/ Reinkarnation, Gericht)
  - Was denkst Du – wie könnte man mit Verstorbenen in Verbindung bleiben?
  - (Vorstellungen in Bezug auf den eigenen Tod?)
  - (Vorstellungen in Bezug auf die eigene Bestattung?)
- **Kannst Du Dich daran erinnern, wie Du als Kind zum ersten Mal mit dem Tod zu tun bekommen hast?**
  - Hast Du weitere Erfahrungen mit Tod und Sterben? Welche?
  - Redet Ihr in der Familie/in der Schule über das Thema Tod? Wie? Bei welchen Gelegenheiten?
  - Hast Du mal einen toten Menschen gesehen? Wie war das für dich? (Toten berührt?)
- **Gibt es noch etwas, dass Du zum Thema Tod gern erzählen möchtest?**

## Erklärung

Hiermit erkläre ich, Constantin Klein, dass mir die geltende Promotionsordnung der Fakultät für Geschichtswissenschaften, Philosophie und Theologie bekannt ist. Ich versichere, dass

- ich die Dissertation selbst angefertigt habe, keine Textabschnitte von Dritten oder eigener Prüfungsarbeiten ohne Kennzeichnung übernommen und alle benutzten Hilfsmittel und Quellen in meiner Arbeit angegeben habe,
- Dritte weder unmittelbar noch mittelbar geldwerte Leistungen von mir für Vermittlungstätigkeiten oder für Arbeiten erhalten haben, die im Zusammenhang mit dem Inhalt der vorgelegten Dissertation stehen,
- ich die Dissertation noch nicht als Prüfungsarbeit für eine staatliche oder andere wissenschaftliche Prüfung eingereicht habe und weder diese Arbeit noch eine in wesentlichen Teilen ähnliche oder gänzlich andere Abhandlung bei einer anderen Hochschule als Dissertation eingereicht habe.

A handwritten signature in black ink, appearing to read 'Constantin Klein', is centered on a light yellow rectangular background.

(Constantin Klein)