

In: Angel, Hans-Ferdinand / Bröking-Bortfeld, Martin / Hemei, Ulrich / Jacobs, Monika / Kunstmann, Joachim / Pirner, Manfred L. / Rothgangel, Martin: Religiosität - anthropologisch, theologische und sozialwissenschaftliche Klärungen.

## Religiosität als Gegenstand empirischer Forschung

Manfred L. Pirner

### 0. Vorbemerkungen

Empirische Forschung braucht eine erkenntnisleitende Theorie, welche Fragestellungen aufwirft sowie Auswahl- und Interpretationsprozesse ermöglicht. Dieser Beitrag soll der Frage nachgehen, in welcher Weise „Religiosität“ als theoretisches Konzept nach dem gegenwärtigen Forschungsstand konstruktiv für empirische Untersuchungen genutzt wird und werden kann. Dabei werden nicht so sehr bestimmte Theorien oder empirische Studien vorgestellt, sondern es wird versucht, gleichsam *auf einer Meta-Ebene* zu skizzieren, welche Aspekte eine für die Empirie „brauchbare“ Theorie berücksichtigen müsste. Hierzu wird zwar immer wieder exemplarisch sowohl auf Theorien als auch auf empirische Untersuchungen verwiesen, wobei ein Schwerpunkt auf der soziologisch-kulturwissenschaftlichen Perspektive liegt. Ein Gesamtüberblick über die gegenwärtige empirische Forschung zum Thema Religiosität ist jedoch weder angezielt noch in dem knappen vorgegebenen Rahmen möglich.

Jedenfalls aber soll hier einer in der (jüngeren) Forschung feststellbaren Erscheinung entgegengewirkt werden, die sich als *Tendenz zum Pragmatismus* charakterisieren lässt und mit der komplexen, prinzipiell unlösbar erscheinenden Problematik einer gültigen Definition von „Religion“ bzw. „Religiosität“ (vgl. auch Bröking-Bortfeldt 2002 und in diesem Band) begründet wird. Bereits Charles Y. Glock vertrat bekanntlich die Ansicht, es gebe unter wissenschaftlicher Perspektive keine wahren und falschen Definitionen von Religion, sondern „lediglich solche, die mehr oder weniger fruchtbar und ertragreich sind“ (Barz 1992, Bd. 1, 118). Eine schon fast paradoxe Zuspitzung erfährt der Forschungspragmatismus, wenn lapidar festgestellt wird, Religiosität sei letztlich eben das, was das Untersuchungsinstrumentarium messe. Ich will hier nicht das Recht und den Sinn in Frage stellen, für empirische Untersuchungen eine jeweils zum Forschungsdesign passende Arbeitsdefinition in Anschlag zu bringen. Es soll allerdings betont werden, dass eine solche nur auf der Basis gründlicher theoretischer Reflexion so erstellt werden kann, dass Nachvollziehbarkeit gewährleistet und eine unkontrollierte „Übernahme unreflektierter Voraussetzungen“ (Pollack 2003, 29) vermieden wird. Im Folgenden werden zentrale und insbesondere – nach meinem Eindruck – tendenziell unterbelichtete Aspekte benannt.

### 1. Subjektivität und erkenntnisleitendes Interesse

Bei einem stark existenziell und emotional getönten Gegenstand wissenschaftlicher Forschung wie Religion bzw. Religiosität – zu dem man sich nicht nicht verhalten kann – kann eine Vernachlässigung der kritischen Selbstaufklärung von WissenschaftlerInnen zu problematischen Konsequenzen führen. So hat z.B. Sylvia Thonak überzeugend nachgewiesen, dass in den viel zitierten und politisch einflussreichen Shell-Jugendstudien eine forschungskonzeptionelle und -methodische Marginalisierung und Engführung des Themas Religion festzustellen ist, die teilweise in frappierendem Kontrast zur Vielfalt und Bedeutung religiöser Aspekte insbesondere der Selbstaussagen der Jugendlichen im qualitativen Untersuchungsteil stehen (vgl. Thonak 2003). Aber auch empirische Untersuchungen im Bereich von Kirche, Theologie und Religionspädagogik bedürfen einer besonders aufmerksamen Selbstaufklärung der beteiligten ForscherInnen über ihre erkenntnisleitenden Interessen, gerade weil diese WissenschaftlerInnen häufig ein enges Verhältnis zum Untersuchungsgegenstand haben. Nicht zu Unrecht fordert Heiner Barz im Anschluss an einen Forschungsüberblick: „Wenn katholische und evangelische Theologieprofessoren und kirchentreue Religionssoziologen Studien zum Stellenwert von Religion und Glauben in der heutigen Welt verantworten, sollte man genau hinschauen ...“ (Barz 2003, 30). Gleiches gilt allerdings umgekehrt für kirchen- und religionskritische ForscherInnen. Beide, religionskritische und religionsaffine WissenschaftlerInnen, neigen manchmal immer noch einerseits zu einem positivistischen Verständnis von Empirie und andererseits zu einer Überschätzung der eigenen Fähigkeit zur – die subjektiven Vorverständnisse „einklammernden“ – Distanznahme. Stattdessen legt der aktuelle Stand der erkenntnistheoretischen Diskussion viel eher nahe, dass ForscherInnen sich selbst und ihren LeserInnen die unausweichliche Perspektivität ihrer Untersuchungen eingestehen und sie bei der Interpretation der Daten in Rechnung stellen (vgl. hierzu u.a. Meinefeld 1995).

Bereits in den 1980er Jahren hat Benjamin Beit-Hallahmi sehr eindrücklich gezeigt, wie stark die Forschungen von bekannten (Religions-)Psychologen wie Freud, Fromm, Allport und Zilboorg durch deren eigene subjektive und gesellschaftlich geprägte Einstellungen zum Thema Religion/Religiosität beeinflusst waren:

„One's religious tradition is going to have an effect on one's work as a psychologist of religion in terms of the choice of questions for research, the interpretation of findings, and the formulation of a general theory of religion.“ (Beit-Hallahmi 1985, 20, zit. nach Huber 1996, 66).

Dies betrifft natürlich in besonderer Weise auch das „erkenntnisleitende Interesse“ von empirischen Untersuchungen. Die Gründe, warum man sich einem Untersuchungsgegenstand unter dem Begriff „Religiosität“ zuwendet, können sehr unterschiedlich sein und z.B. von exklusivistischen (wir brauchen „ordentliche“ Religion statt nebulöse Religiosität), inklusivistischen (es gibt mehr Religiosität als Religionskritiker denken) oder anthropologisch-apologetischen (Religiosität

ist eine anthropologische Konstante und darum auch in einer säkularisierten Gesellschaft bedeutsam) Motiven geleitet sein. Das Beispiel von G.W. Allport zeigt, dass eine ausgeprägte subjektive Religiosität und ein starkes erkenntnisleitendes Interesse sich durchaus erkenntnisfördernd auswirken können: Allports Unterscheidung von intrinsischer und extrinsischer Religiosität erwies sich als ein tragfähiges Konzept, auch wenn – oder gerade weil – es deutlich aus dem Bemühen geboren wurde, Zusammenhänge zwischen Religiosität und rassistischen Vorurteilen zu widerlegen (vgl. Huber 1996, 64f.). Dies unterstreicht zum einen die Forderung, eigene subjektive Einstellungen und erkenntnisleitende Interessen als ForscherIn möglichst umfassend und selbstkritisch offenzulegen statt lediglich die eigene Distanz und Neutralität bzgl. des Untersuchungsgegenstandes zu beteuern, auch wenn eine professionelle Distanzierungsbemühung konstitutiver Standard wissenschaftlicher Forschung bleiben muss. Zum anderen wird deutlich, dass gerade dezidierte disziplinäre (soziologische, psychologische, theologische usw.) und erkenntnisleitende Perspektiven unterschiedliche und charakteristisch-spezifische Zugänge zum Thema Religiosität eröffnen und eine facettenreiche Erforschung der Phänomene ermöglichen.

Ein positives Beispiel für den Umgang mit subjektiver Voreingenommenheit und erkenntnisleitenden Interessen geben Ziebertz / Kalbheim / Riegel, die an mehreren Stellen ihrer Studie ihre praktisch-theologische und religionspädagogische Perspektive offen legen, deren „Entdeckungs- und Verwendungszusammenhang mit dem Interesse an einer Zukunft von Religion verbunden ist“ (2003, 14; vgl. v.a. auch: Kap. 5).

## 2. Wer konstruiert „Religiosität“?

Monika Jakobs betont im Anschluss an Joachim Matthes zu Recht, dass Religiosität immer diskursiv und kontextuell zu bestimmen ist (Jakobs 2002 und in diesem Band). Für einen konkreten empirischen Forschungsansatz bedeutet dies, dass erstens über die Beteiligung und Gewichtung von „Diskurspartnern“ zu entscheiden und Rechenschaft zu geben ist und zweitens die semantischen Differentiale bei der Verwendung von Begriffen zu beachten sind.

Zum Ersten: Es lassen sich strukturanalytisch grob fünf typische Diskurspartner unterscheiden, nämlich a) die forschende Wissenschaftlerin / der Wissenschaftler / die Wissenschaftler-Gruppe, b) die „Wissenschaft“ als in sich differenziertes Diskursfeld, c) die institutionalisierten Religionen mit ihren Traditionen, d) die „Lebenswelt“ als wiederum in sich differenziertes Kommunikationsfeld des „common sense“ und schließlich e) die untersuchten Individuen. Überlegt werden muss, von welchem Diskursteilnehmer aus das Verständnis von Religiosität primär entwickelt werden soll, wie eine kommunikative Anschlussfähigkeit zwischen unterschiedlichen Begriffsverständnissen erreicht werden kann und wer schließlich das „letzte Wort“ hat. Denkbar sind eher *deduktive Modelle*, die aus der wissenschaftlichen Theorie oder von traditioneller Religion her Konzepte von Religiosität entwickeln und auf Probanden „anwenden“, ohne deren Selbstverständnis als „religiös“ oder „nicht religiös“ sowie

deren inhaltliches Verständnis von „Religiosität“ maßgeblich zu berücksichtigen. *Eher induktive Modelle* werden stärker vom lebensweltlich geprägten (Selbst-)Verständnis der Probanden bzw. von deren Beobachtung oder Selbstbeschreibung her Verbindungslinien zur wissenschaftlichen Diskussion und Definition von Religiosität suchen. Wie oben angedeutet, könnte man beispielsweise den Leitern der Shell-Studien vorwerfen, dass sie zu deduktiv von einem stark verfalls- bzw. säkularisationstheoretisch bestimmten Paradigma von Religiosität ausgegangen sind und zu wenig induktiv von den Pre-Tests und dem vorgefundenen Datenmaterial her ihre Untersuchung konzipiert sowie deren Auswertung vorgenommen haben. Auch ein grundsätzlich notwendiges *rekursives Verfahren*, das die empirischen Ergebnisse noch einmal kritisch auf das Theoriedesign zurück bezieht bzw. in einen kommunikativen Prozess zwischen Theorie und Empirie überführt, scheint hier zu wenig gegriffen zu haben. Besonders deutlich wird unter diesem Aspekt, dass solche Verfahrensmodelle durchaus mit inhaltlichen Fragen zusammenhängen, was im nächsten Abschnitt noch genauer beleuchtet werden soll.

Zum Zweiten: Es empfiehlt sich, ein besonderes Augenmerk auf die semantischen Differentiale, d.h. die unterschiedlichen inhaltlichen Bestimmungen von Begriffen in unterschiedlichen Kontexten und von unterschiedlichen Gruppen, zu richten. Dies betrifft nicht nur die Begriffe „Religiosität“, „Religion“ und „religiös“, die z.B. in der wissenschaftlichen Religionssoziologie manchmal anders verstanden werden als in lebensweltlichen Kontexten oder wie sie von bestimmten Individuen gesehen werden, sondern auch zentrale Item-Begriffe, die zur Erfassung von „Religiosität“ entwickelt werden. So neigt z.B. die theologische Wissenschaft dazu, Gott in der Frage „Glauben Sie an Gott?“ selbstverständlich als personale Größe zu verstehen, während viele unserer Zeitgenossen mit dem Namen eine eher nebulöse höhere Kraft verbinden. Ebenso lässt die Frage „Glauben Sie an ein Leben nach dem Tod“ eine ganze Bandbreite von Interpretationen zu, die von einer christlichen Auferstehungshoffnung bis zu einer östlichen Wiedergeburtsvorstellung reichen. Diese Gefahr einer fälschlicherweise unterstellten Gleichsinnigkeit von gleichen Begriffen verweist u.a. forschungsmethodisch auf die Grenzen quantitativer Befragungen.

## 3. Kultur als Referenzpunkt von „Religiosität“

„Religiosität“ ist im Kontext der soziologischen und (sozial-)psychologischen empirischen Forschung als ein begriffliches Rahmen-Konstrukt bestimmbar, das einen Spielraum für unterschiedliche inhaltliche Füllungen und Akzentuierungen lässt, also positiv gesehen Flexibilität ermöglicht angesichts der sich verändernden gesellschaftlichen Situation. Mehrere Beiträge des vorliegenden Bandes machen zudem deutlich, dass die Entwicklung des Religiositätsbegriffs selbst als Teil und Ausdruck der gesellschaftlichen Veränderungen begriffen werden kann, die meist mit Schlagworten wie Ausdifferenzierung, Pluralisierung und

Individualisierung sowie Distanzierung von traditioneller Religion gekennzeichnet wird.

Formal-systematisch lassen sich zwei Pole ausmachen, zwischen denen sich das Bedeutungsfeld von „Religiosität“ aufspannt:

*Die Kultur*, in einem weiten Sinn verstanden als die Welt der Bedeutungen, die dem Menschen vom Beginn seines Lebens an begegnet und deren Basis das soziale Zusammenleben der Menschen als Gesellschaft ist.

*Das Subjekt*, d.h. das menschliche Individuum in seiner Einzigartigkeit, das von seiner Natur und Kultur bestimmt wird, aber dennoch über einen interaktiv erpielten Freiheitsraum relativer Autonomie verfügt.

Diese Pole können nicht nur schwerpunktmäßig der soziologischen und der psychologischen Untersuchung von Religiosität zugeordnet werden, sondern aus dieser sehr groben Bestimmung lassen sich auch weitere Schlüsse für die Forschung in beiden (und anderen) Disziplinen ziehen. Eine Konzeptualisierung von Religiosität ist demnach *erstens* angewiesen auf eine Kultur- und Gesellschaftstheorie, welche eine möglichst umfassende Bandbreite und Vielfalt von „Religion“ in den Blick zu nehmen erlaubt.

Die traditionell getroffene Unterscheidung zwischen „Religion“ und „Kultur“ / „Gesellschaft“ neigt dazu, zu verkennen, dass einerseits Religion selbst eine kulturelle Größe darstellt und andererseits in einer ausdifferenzierten Gesellschaft „Religion“ zwar grundsätzlich als eigenständiger Kulturbereich in Erscheinung tritt, gleichzeitig aber auch in vielfältiger, z.T. fragmentarischer oder transformierter Weise in anderen Kulturbereichen „vorkommt“. Auch die Alternativstellung institutionalisierte Religion – individualisierte Religion tendiert zur Ausblendung der mannigfachen kulturellen und sozialen Bezüge. Die häufig zitierte christentumstheoretische Unterscheidung von Dietrich Rössler zwischen kirchlichem Christentum, gesellschaftlichem oder öffentlichem Christentum und individuellem oder privatem Christentum (Rössler 1986, 81f.) ist dagegen hilfreich, wenn und insofern sie eine weitere Differenzierung pluraler innerkirchlicher und außerkirchlicher christlicher und religiöser „Kulturen“ bzw. „Milieus“ nicht verhindert sowie die Frage nach Wechselwirkungen zwischen den drei Formen des Christentums mit impliziert. Insbesondere sind hier die Bereiche der „impliziten Religion“ bzw. der „religiösen Äquivalente“ sowie der religioiden (religionsähnlichen) Erscheinungen zu berücksichtigen (dazu unten mehr).

Theorien und Untersuchungen zur Religiosität können sich jedenfalls nicht länger ausschließlich auf „verfasste“, explizite Religion(en) beziehen, sondern müssen auch diese Arten von „kultureller Religion“<sup>1</sup> als mögliche Bezugspunkte

<sup>1</sup> Der Begriff „kulturelle Religion“ wird hier weit gehend in Entsprechung zu Rösslers Begriff „gesellschaftliches Christentum“ bzw. zum Begriff „kulturelles Christentum“ bei Ziebertz u.a. (2003, 34) verwendet mit der Intention, die vielfältige, teilweise „implizite“ Präsenz von „Religion“ in anderen Kulturbereichen als denen der verfassten Religionen zu benennen. Im englischsprachigen wissenschaftlichen Diskurs ist die Bezeichnung

ernst nehmen, die ihre eigenen Formen von „Religiosität“ ausprägen können. Dabei wird deutlich, dass hier nicht nur eine Theorie der Religion, sondern eben umfassender eine *Theorie der Kultur* benötigt wird, die es erlaubt, die vielfältigen Wechselbeziehungen von „Religion“ und (anderen Bereichen der) „Kultur“ differenziert zu erfassen, und die damit rechnen lässt, dass Individuen oder Gruppen „Religion“ in unterschiedlicher Weise gebrauchen, etwa als Modeaccessoire (z.B. Kreuzanhänger, Mariabilder auf Unterwäsche) oder zur Unterhaltung (z.B. Religion im Film). Der theoretische Ansatz, dem man sich hier zuwendet, kann erhebliche Weichenstellungen für empirische Untersuchungsdesigns implizieren. So wird etwa eine systemtheoretische Sicht eher die Eigenlogik der einzelnen Kulturbereiche betonen, während intertextuelle Perspektiven, wie sie von der Semiotik oder von den Cultural Studies her entwickelt wurden, gerade die Bedeutsamkeit der Beziehungsgeflechte von kulturellen Sphären in den Blick kommen lassen (vgl. Pirner 2003, 32ff.).

Darüber hinaus möchte ich vorschlagen, kulturtheoretisch *zwischen einem horizontalen und einem vertikalen religiösen Pluralismus zu unterscheiden*. Ein horizontaler religiöser Pluralismus ist gekennzeichnet von dem Nebeneinander von (unterschiedlichen Formen von kirchlichem) Christentum, anderen großen Religionen wie Islam, Buddhismus oder Judentum, von kleineren Gemeinschaften wie Zeugen Jehovas und so genannten „Sekten“ bis hin zu esoterischen Zirkeln und – manchmal soziologisch schwer fassbaren – „Bewegungen“. Unter den Bedingungen eines horizontalen Pluralismus kann es aktuell zu wechselseitigen Einflüssen bis hin zu synkretistischen Mischungen kommen. Unter vertikalem religiösem Pluralismus verstehe ich die *vielfache Schichtung* insbesondere von großen, traditionellen Religionen, wie sie primär unter synkretismustheoretischer Perspektive beschrieben worden ist (Siller 1991). Demnach finden sich z.B. im gegenwärtigen mitteleuropäischen Christentum sowohl „Grundschichten“ altorientalischer Götter- und Fruchtbarkeitsmythen als auch jüdischer Jahwe-Religion, Einflüsse der altgriechischen und römischen Göttervorstellungen und Religionspraxis bis hin zu germanischen Mythen und Praxen, die im Zuge der Germanisierung des Christentums von diesem assimiliert worden sind. Es gibt demnach im Grunde überhaupt keine „reine“ Religion, sondern jede Religion greift auf vorhandene kulturelle Bestände zurück und setzt – semiotisch gesprochen – die Semiose der Zeichen fort.

Für die empirische Forschung muss aus dieser Perspektive damit gerechnet werden, dass sich Schichten und Elemente, die eigentlich von einer Religion integriert worden sind, unter bestimmten Umständen neu aktualisieren und auch in Spannung zur oder geradezu gegen die Logik oder „Grammatik“ der betref-

„cultural religion“ offensichtlich von Catherine Albanese im Anschluss an Bellah's „civil religion“ zur Benennung einer solchen kulturellen Präsenz von Religion eingeführt worden (vgl. Albanese 1982, 322) und wird u.a. auf Kulturbereiche wie Sport oder Literatur angewandt (Reich 2001, Golphin 2003; in seiner älteren Zweitbedeutung meint der Begriff „cultural religion“ „Kulturellogion“ im Unterschied zu „Naturreligion“).

fenden Religion durchsetzen können. So hat z.B. Harald Wagner den Fortbestand einiger christlicher Festbräuche im säkularen deutschen Osten durch den Rückbezug dieser Bräuche auf „tiefer“ liegende, ältere Fruchtbarkeitskulte und andere rituelle Begehungen zu erklären versucht und dazu auf Ansätze der Synkretismusforschung sowie der Diskussion um das „kulturelle Gedächtnis“ (Halbwachs, Assmann) zurück gegriffen (Wagner 2000).

#### 4. Das Subjekt als Referenzpunkt von „Religiosität“

Eine Konzeptualisierung von Religiosität ist *zweitens* angewiesen auf eine Theorie des Subjekts, welche Fragen der Wechselwirkung zwischen Subjekt und Kultur (im Sinne der Entkulturation, Sozialisation, Erziehung und Bildung) mit umfasst. An dieser Stelle zeigt sich auch eine besondere Relevanz bildungstheoretischer Grundfragen und Erkenntnisse für soziologische und psychologische Forschungen (vgl. Kunstmann in diesem Band). Eine Theorie des Subjekts wird nach meiner Einschätzung insbesondere in religionssoziologischen Untersuchungen häufig vernachlässigt. In ihr entscheidet sich aber zu einem erheblichen Teil, von woher Religiosität verstanden wird und wer bestimmt, was als Religiosität verstanden wird. Es kann hier nur angedeutet werden, dass für diese theoretischen Klärungen sowohl die neueren philosophischen und theologischen Subjekttheorien eine Rolle spielen als auch der Diskurs um ein angemessenes Verständnis von Erfahrung, in dem letztlich die Problematik des Subjekt-Objekt-Bezugs thematisiert wird.

Zur Einschätzungshilfe der Tragweite einer Subjekt-Theorie für die Bestimmung von Religiosität soll hier lediglich ein grobes idealtypisches Orientierungsraster skizziert werden.

Typ 1: Das Subjekt ist autonom

Daraus folgt: Es kann frei aus dem „Angebot“ der Religionen, Weltanschauungen und Lebensstilen wählen und stellt sich in einer pluralen Gesellschaft seine „patchwork-Religion“ zusammen. In der Aneignung wird das Subjekt als aktiv-konstruktiv gesehen: Es selektiert nicht nur, sondern baut das Selektierte auch eigensinnig in seine Welt- und Wirklichkeitssicht ein; es konstruiert seine eigene Religiosität. (Religiöse) Erfahrung wird hier tendenziell auf der Basis eines unmittelbaren Selbstbewusstseins oder Selbstgefühls verstanden. Religiös ist nur, was das Subjekt selbst als religiös versteht. Das Subjekt ist sich selbst durchsichtig und über sich selbst aufgeklärt. Deshalb kann man sich auf seine Selbstaussagen verlassen. Alle Fremdzuschreibungen müssen an den Selbstaussagen überprüft werden.

Typ 2: Das Subjekt ist heteronom bestimmt

Daraus folgt: Das Subjekt ist auch in seiner Religiosität von außen (fremd)bestimmt. Es wird von seinem unvermeidlichen und oftmals unbewussten Eingewobensein in Kultur und soziale Bezüge („Lebenswelt“) geprägt. Religiosität wird insofern tendenziell als soziales Phänomen, als eine Frage der Kultur-, Milieu- oder Gruppenzugehörigkeit verstanden. (Religiöse) Erfahrung ist niemals unmittelbar, sondern immer kulturell bedingt (sozial konstruiert), sie verläuft – trotz aller Interaktivität – tendenziell von außen nach innen. Sprache und Kultur werden als Erfahrungssysteme verstanden, die bestimmte Erfahrungen erst ermöglichen. Religiös ist das Subjekt dadurch, dass es in einem oder mehreren religiösen Kontexten lebt bzw. von diesen geprägt ist. Es kann sich dessen bewusst sein oder auch – etwa im Fall impliziter Religion bzw.

Religiosität – unbewusst religiösen kulturellen Mustern folgen – was dann nur die Religiositätsforscherin von außen erkennen kann.

Typ 3: Das Subjekt ist intranom bestimmt

Daraus folgt: Das Subjekt ist in seiner Religiosität unvermeidlich von innen (fremd)bestimmt. Es wird von seinem eigenen Unbewussten umgetrieben, das es sich nur sehr begrenzt bewusst machen und kontrollieren kann. Es wird also z.B. von inneren (religiösen) Fragen und Ahnungen geleitet, erkennt diese aber nicht notwendigerweise als religiös. (Religiöse) Erfahrung wird hier als ganz wesentlich im Unbewussten bzw. Vorbewussten verankert gesehen, z.B. in den unthematisch bleibenden Erfahrungen des psychoanalytisch verstandenen „Umgreifenden“ in der frühen Kindheit. Religiös ist das Subjekt von jeher durch solche häufig unbewusst bleibenden Primärerfahrungen sowie durch ebenfalls häufig unthematisch bleibende existenzielle Grundfragen. Auch in diesem Fall ist es der Forscher von außen, der die „Religiosität“ eines Subjekts besser bestimmen kann als es selbst.

Es kann erhellend sein, gängige Konzepte der Bestimmung von Religion und Religiosität einmal nach dem Raster „kultur-orientiert“ und „subjekt-orientiert“ durchzugehen. Hier stellt man zunächst einmal eine Neigung fest, „Religion“ eher als kulturelle Größe, „Religiosität“ dagegen eher als subjektive Größe zu verstehen. So definieren z.B. Ziebertz / Kalbheim / Riegel Religiosität grundsätzlich „als individuelle subjektive Religion“ (2003, 18). Unberücksichtigt bleibt bei einer solchen Definition allerdings (zumindest zunächst) die kulturelle Perspektive, wie sie in wissenschaftlichen Begriffszusammenhängen wie „afrikanische Religiosität“, „chinesische Religiosität“ oder „Religiosität im Mittelalter“ deutlich wird (vgl. Oyibo 2004, Yang 2004, Angenendt 2000).

Bei den zu Recht als wegweisend betrachteten mehrdimensionalen Konzepten von Religiosität (vgl. v.a. Huber 1996; siehe auch Jakobs in diesem Band) zeigt sich wiederum häufig ein gewisser „Kurz-Schluss“ von Merkmalen institutionalisierter Religion auf individuelle Einstellungen und Verhaltensweisen. Wird beispielsweise die seit Glock vielfach ins Feld geführte rituelle Dimension für den christlichen Bereich ausschließlich auf den institutionalisierten Gottesdienst bezogen, bleiben sowohl individuelle und kleingruppenbezogene Rituale wie Kreuzschlagen oder Hauskreise als auch kulturell pluralisierte Formen wie die Rezeption von Fernsehgottesdiensten oder Pfarrerserien oder das regelmäßige Lesen eines Kalenderblatts unberücksichtigt. Als christlich gekennzeichnete ethische Grundhaltungen übernehmen Jugendliche möglicherweise eher aus Karl-May-Romanen oder aus der Fernsehserie „Eine himmlische Familie“ als aus den kirchlichen Katechismen oder sonntäglichen Predigten. Die aus den traditionellen Religionen abgeleitete Sicht von Religiosität vernachlässigt sowohl deren plurale kulturelle Transformationen als auch deren aktive, kreative (und somit ebenfalls oder noch einmal transformierende) Aneignung bzw. Bearbeitung durch Individuen und Gruppen. Zwar wird in der Religionssoziologie bereits seit den 1970er Jahren eine Ausweitung des Religiositätsbegriffs weg von der Engführung auf Kirchlichkeit angemahnt und auch umgesetzt; der Ansatz bei den Subjekten *und zugleich bei den pluralen kulturellen Prägekräften*, von denen diese bestimmt werden, scheint mir aber erst langsam, insbesondere in qualitativen Untersuchungsdesigns, an Boden zu gewinnen.

Wegweisend erscheint mir hier das österreichische Forschungsprojekt, dessen Ergebnisse unter dem Titel „Mega-Trend Religion“ veröffentlicht wurde (Polak 2002). Hier wird m.W. erstmals in einer empirischen Untersuchung in systematischer Weise eine Verbindung zwischen subjektiver Religiosität und der „Religionshaltigkeit“ von Kulturbereichen wie Medien, Wirtschaft, Werbung, Politik, Wissenschaft (!) und Freizeit hergestellt. Allerdings werden die Ergebnisse aus der empirisch-qualitativen Befragung von 72 Probanden und die eher hermeneutischen Analysen der kulturellen Sphären nur ansatzweise mit einander in Beziehung gesetzt. Als in dieser Hinsicht überzeugender kann die Arbeit von Tatjana Schnell zur „impliziten Religiosität“ gelten, die unten referiert wird.

### 5. Säkularisierung – Pluralisierung – Individualisierung

Mindestens zwei leidenschaftliche interdisziplinäre, primär soziologisch orientierte Diskussionen schlagen sich auch in empirischen Untersuchungen zur Religiosität nieder. Dies ist zum einen der Diskurs um Gültigkeit bzw. Brauchbarkeit des Säkularisierungstheorems, und zum anderen – und teilweise mit erstem zusammenhängend – der Streit um Wahrheit und Wert der Individualisierungsthese. Die Diskussionen können und sollen hier nicht nachgezeichnet werden; einige Problemanzeigen und Perspektiven sollen genügen, um deren Relevanz für die Entwicklung theoretischer Konzepte von Religiosität in empirischer Absicht zu verdeutlichen.

#### 5.1 Säkularisierung oder Pluralisierung?

Einen Einspruch gegenüber allzu forschen Versuchen, die Säkularisierungsthese als „modernen Mythos“ über Bord zu werfen und von „de-secularization“, „Resakralisierung“, „Wiederkehr der Religion“ usw. zu sprechen, halte ich mit Detlef Pollack für angebracht (Pollack 2003).<sup>2</sup> Beim Umgang mit dem Säkularisierungstheorem scheint in besonderer Weise die eingangs bereits angemahnte Selbstaufklärung der ForscherInnen über ihre erkenntnisleitende Interessen und über die Funktion der in Anschlag gebrachten Rahmentheorien (z.B. „Postmoderne“) notwendig. Notwendig ist nach meiner Sicht auch eine systematische und methodologisch sich ausweisende Unterscheidung zwischen einer – kaum bestreitbaren – Zunahme der Präsenz und Akzeptanz des Religiösen in unserer Gesellschaft einerseits und der verstärkten *Wahrnehmung* von Religiösem durch die Ausweitung des Religionsbegriffs sowie der entsprechenden Untersuchungsinstrumentarien, durch die man „mehr Religion“ in den Blick bekommt.

Hilfreich kann sich eine differenzierende Analyse des Säkularisierungstheorems erweisen, wie sie José Casanova (1994) vorgenommen hat. Als Unterthesen des Theorems unterscheidet er 1. die von der funktionalen Differenzierung der Gesellschaftsbereiche und somit deren Emanzipation von der Religion, 2. die vom Verschwinden der Religion am Ende dieses Prozesses und 3. die von

der Privatisierung und Marginalisierung der Religion. Während die These 1 nach wie vor richtig sei, seien die Thesen 2 und 3 neu kritisch zu prüfen und jedenfalls nicht davon auszugehen, dass die drei Aspekte der drei Thesen zwangsläufig mit einander verbunden sind, was sich mit Blick auf Länder wie USA oder Polen leicht zeigen lässt (vgl. dazu auch Pollack 2003, 4, Frank 1995, Sauer 1995).

Als Alternative zur Säkularisierungsthese hat – in Entsprechung zu Casanovas Einschätzung – die These von der Pluralisierung und Transformation (bzw. „Wandel“) von Religion immer mehr an Boden gewonnen. Für die empirische Forschung stellt sich nicht nur die Aufgabe herauszufinden, welche These am ehesten gerechtfertigt erscheint, sondern auch die Frage, von welcher These sie sich heuristisch leiten lässt. Dass die heuristischen Theorieperspektiven deutliche Unterschiede für empirische Designs und die Interpretation von Daten mit sich bringen, macht ein Vergleich der Shell-Studien mit der Untersuchung von Ziebertz / Kalbheim / Riegel deutlich. Wie oben bereits angedeutet, führt die primär säkularisierungstheoretische Orientierung der Autoren der Shell-Studien zu einer Marginalisierung von Religion bzw. Religiosität in der Studie selbst, die sich von der Datenlage her kaum rechtfertigen lässt (vgl. Thonak 2003). Ziebertz u.a. wiederum machen immer wieder explizit und pointiert deutlich, dass sie sich primär von der Pluralisierungsthese leiten lassen und stellen deren Vorzüge gegenüber der Säkularisierungssicht heraus, z.B. einen differenzierteren, unvoreingenommeneren und selbstverständlicheren Umgang mit der Vielfalt vorfindlicher Religiositäten, wie er auch dem der heutigen Jugendlichen entspricht, die ja selbst in der Regel keine diachronischen Prozesse von Säkularisierung oder „Verfall“ wahrnehmen (vgl. v.a. Ziebertz / Kalbheim / Riegel 2003, 66ff.; zu den theoretischen Grundlagen auch: Schweitzer / Englert / Schwab / Ziebertz 2002).

#### 5.2 Pluralisierung oder Individualisierung?

Auch die Individualisierungsthese, wie sie programmatisch v.a. Ulrich Beck 1986 in seinem Buch „Risikogesellschaft“ ausgearbeitet hat, ist in der Soziologie und darüber hinaus kontrovers diskutiert worden (vgl. v.a. Friedrichs 1998). Die häufig anzutreffende Gleichsetzung von Pluralisierung und Individualisierung neigt dazu, neue – und möglicherweise auch „alte“ – Formen von Vergemeinschaftung und sozialer Kommunikation zu übersehen sowie die sozialisatorischen Einflüsse von pluralen kulturellen Bereichen auf die Individuen zu unterschätzen. Solche Tendenzen zeigen sich nach meiner Einschätzung auch in empirischen Studien zur Religiosität. Soziologische Schlagwörter wie „Optionsgesellschaft“ oder „häretischer Imperativ“ unterstützen das Common Sense-Bewusstsein individueller Wahlmöglichkeiten, obwohl diese sich bei genauerem Hinsehen als stärker von Gesellschaft, kulturellen Milieus und Bezugsgruppen gesteuert erweisen als der kulturelle Mythos individueller Wahlfreiheit es glauben machen will. Ein gutes Beispiel für das komplexe Ineinandergreifen von

<sup>2</sup> Teilweise wird der „Säkularismus“ sogar als neue Religion gekennzeichnet, wobei als berechtigter Kern festzuhalten ist, dass eben auch die säkulare Sicht der Welt eine „Weltanschauung“ darstellt. Vgl. hierzu Hildebrandt / Brocker / Behr 2001.

tatsächlicher Wahlfreiheit, (sub-)kultureller Uniformität und kulturell erzeugtem Mythos von unverwechselbarer Individualität bietet die Kleidungsmode. Zudem neigen individualistische Konzepte möglicherweise dazu, sich zu sehr an Gruppen aus bürgerlichen Verhältnissen mit höherem Reflexions- und Bildungsniveau zu orientieren.

Auch unter Beachtung von theologisch-normativen Perspektiven wäre noch einmal zurück zu fragen, ob eine individualistische Bestimmung von Religiosität wirklich gleichermaßen „offen für christliche, muslimische, buddhistische oder andere Formen gelebter Religiosität“ (Hemel 2002, 8) ist. Immerhin gibt es in Islam und Buddhismus starke, theologisch motivierte und soziologisch erhebliche Tendenzen, das Individuum in vorgegebene kollektive Rituale und Übungsformen und vorstrukturierte Gemeinschaften einzubinden und gerade keine Ausbildung eigenständig-unverwechselbarer Formen von Religiosität anzustreben.

Als hilfreich für das Erkennen von Mustern und Trends von Religiosität in unserer Gesellschaft – und damit auch als Korrektiv gegen allzu individualistische Religiositätskonzepte – haben sich vorwiegend induktiv erhobene Typologien erwiesen, die z.B. zwischen Areligiösen, Durchschnittschristen, kirchlich Religiösen, engagierten Christen, Synkretisten und außerkirchlich Religiösen unterscheiden (so Pollack / Pickel 2003, 15f.).<sup>3</sup> Solche Typologien bestimmen Religiosität allerdings überwiegend auf einer Skala zwischen Nähe und Distanz zu Kirche und Christentum (so auch Polak 2002, 111; anders Zulehner / Denz 1993<sup>4</sup>). Das bringt aufschlussreiche Einsichten, birgt jedoch die Gefahr einer konzeptionellen Ausblendung des kulturellen Christentums, was teilweise zu fragwürdigen Interpretationen führen kann. So können etwa Jugendliche umso selbstbestimmter erscheinen, je distanzierter sie zu Kirche und Christentum stehen bzw. je mehr sich ihre religiösen Ansichten von christlichen unterscheiden; möglicherweise erscheinen sie aber nur deshalb selbstbestimmt, weil zu wenig berücksichtigt wird, dass andere kulturelle Bereiche durchaus sehr starke und eventuell auch uniformierende Einflüsse auf die Jugendlichen ausüben.

In jüngerer Zeit ist z.B. aus unterschiedlichen wissenschaftlichen Disziplinen auf die weltanschaulich prägende Kraft der Medienkultur aufmerksam gemacht worden (vgl. als Überblick: Pirner 2001). Gerade für Kinder und Jugendliche ist ihre Lebenswelt zu einem guten Teil Medienwelt. Die vorliegenden Analysen legen nahe, dass die in der Medienkultur auffindbaren religiösen oder religionsähnlichen Elemente, Dimensionen und Inhalte sich zu Mustern oder Tendenzen einer „Medienreligion“ (mit unterschiedlichen „Konfessionen“ oder „Sekten“) verdichten, welche insbesondere Heranwachsende in einer Art „religiöser Mediensozialisation“ prägen (Pirner 2004).

Generell zeigt sich in der Forschung zur Religiosität, wenn ich recht sehe, ein eklatantes Forschungsdefizit, was die *Frage der Herkunft von religiös-*

*weltanschaulichen Ansichten und Einstellungen* in unserer pluralisierten Gesellschaft angeht, die gerade unter religionspädagogischer Perspektive als hoch relevant gelten kann.<sup>5</sup>

Über die Relativierung der Individualisierungsthese durch die Erhebung von Typologien hinaus ist die mit ihr verbundene These von der Auflösung *sozialer Milieus* gerade für den Bereich der Religiosität in Frage gestellt worden. Zwar haben die traditionellen konfessionellen Milieus ohne Zweifel an Bedeutung verloren (vgl. Gabriel 1992; s. auch Blasberg-Kuhnke 1996, sowie Hauschildt 1998). Dennoch scheinen sie und bestimmte Sub-Milieus nach wie vor wirksam zu sein, wie sich auch an geographischen Bezügen verdeutlichen lässt (vgl. Pollack / Pickel 2003). Vor allem ist aber im Anschluss an Gerhard Schulze (1992, <sup>8</sup>2000) auch im religiösen Bereich mit der Entstehung von neuen Milieus zu rechnen, die sich vor allem an Merkmalen wie Alter, Bildung und (ästhetisch akzentuiertem) Lebensstil formen.

Erstmals wurde in der EKD-Mitgliedschaftsuntersuchung von 1997 (Engelhardt / Loewenich / Steinacker) festgestellt, dass die durch Interviews erhobene Einstellung gegenüber Kirche entscheidend davon beeinflusst war, „welchem Milieu jemand angehörte ... vom jeweiligen Bildungshintergrund, von der jeweiligen sozialen Stellung in der Gesellschaft“ (ebd., 15), dass also ein Milieu der „kleinen Leute“ von einem Bildungsmilieu in der Art der Beziehung zur Kirche (und der *Verbalisierung* dieser Beziehung) zu unterscheiden ist. Projektiv und spekulativ hat Eberhard Hauschildt (1998) darauf hin fünf kirchliche Milieus im Anschluss an die fünf von Schulze beschriebenen Milieus skizziert und zur empirischen Überprüfung aufgefordert, die aber bislang, wenn ich recht sehe, kaum voran gekommen ist.

Nur unzureichend theoretisch in den Blick genommen und empirisch untersucht erscheinen auch andere soziale Größen wie etwa „soziale Bewegungen“ (z.B. ökologische Bewegung, Friedensbewegung) und deren religiöse Bezüge, sowie innerkirchliche bzw. inter-kirchliche Bewegungen wie etwa die evangelikale oder die charismatische Bewegung.

## 6. „Denn sie wissen nicht, was sie tun“? – „Implizite“ Religiosität und das Problem der Selbst- oder Fremdattribuierung

Im vorigen Abschnitt wurde das Problem der Selbst- oder Fremdzuschreibung von Religiosität bereits unter einer subjekttheoretischen Perspektive angedeutet: Je selbstbestimmter und reflektierter das Subjekt eingeschätzt wird, desto eher wird sich die empirische Forschung auf seine Selbstaussagen verlassen, je fremdbestimmter (von außen oder/und von innen) und unreflektierter das Subjekt gilt, desto eher wird die Forscherin den Anspruch erheben, es besser zu verstehen als es sich selbst versteht. Ebenso wurde bereits angezeigt, dass durch die kulturelle Differenzierung und Dispersion von „Religion“ sowie durch die Emanzi-

<sup>3</sup> Ziebertz / Kalbheim / Riegel (2003, 395ff.) unterscheiden, bezogen auf Jugendliche, zwischen kirchlich-christlicher, christlich-autonom, konventionell-religiöser und autonom-religiöser Religiosität; vgl. zu Typologien auch den Beitrag von Ulrich Hemel im vorliegenden Band.

<sup>4</sup> Zulehner / Denz 1993 unterscheiden zwischen Kirchlichen, Kulturkirchlichen, Christlichen, Kulturchristlichen und Unchristlichen. Vgl. auch Jakobs 2002, 74.

<sup>5</sup> Es ist zu hoffen, dass Ziebertz u.a. im Rahmen ihres weiteren Forschungsprogramms diesen Aspekt mit berücksichtigen werden. Immerhin gehört nach ihrer Darstellung dazu auch die Frage, „wie junge Leute zu religiös geprägten Einstellungen und Haltungen kommen“ (Ziebertz / Kalbheim / Riegel 2003, 43).

pation der Einzelnen von traditionellen Verhaltensmustern plurale Verhaltensweisen und kommunikative Äußerungen möglich werden, bezüglich derer die Bezeichnung als „religiös“ immer wieder in Frage steht (vgl. zum Problem der Selbst- und Fremdzuschreibung auch Jakobs 2002).

In einer ersten Unterscheidung können dies entweder traditionell religiöse Elemente sein, die in nicht-religiöse Verhaltens- und Kommunikationszusammenhänge eingeführt werden (z.B. das Umhänge-Kreuz als Mode-Accessoire), oder traditionell nicht-religiöse Elemente, die in religiöse (bzw. traditionell als religiös geltende) Verhaltens- und Kommunikationszusammenhänge eingebracht werden (z.B. Fußballtrikots und -schals in einem altarähnlichen häuslichen Schrein). An einem weiteren Beispiel, der Musik, illustriert: Kirchenlieder können „rein ästhetisch“ oder rein nostalgisch-emotional wahrgenommen werden, und „profane“ Kunstmusik kann in den Rang religiöser Verehrung („Kunstreligion“) erhoben werden. Von impliziter Religion bzw. Religiosität wäre im zweiten Fall zu sprechen, d.h. es geht um Phänomene, die in der Selbstbeschreibung, im Common sense und auch in herkömmlichen wissenschaftlichen Beschreibungen nicht als religiös bezeichnet werden, aber „aus der Außenperspektive a) einer anderen Religion oder b) einer spezifischen wissenschaftlichen Disziplin ... als Religion identifiziert werden“ (Thomas 2001, 48).

In seiner umfassenden soziologischen Untersuchung zur „impliziten Religion“ bietet Günter Thomas folgende Differenzierungen für die von der Implizität betroffenen Bereiche an: Es kann ‚Religion‘

- 1.) „dem Handeln von individuellen Akteuren,
- 2.) den Selbstdeutungen dieser Handlungen der individuellen Akteure,
- 3.) den Sinnintentionen dieser Akteure,
- 4.) dem individuellen Erleben und Erfahren ... oder
- 5.) den Selbstdeutungen dieses Erlebens implizit sein“ (Thomas 2001, 47).

Beispielsweise werden das „Bekenntnis“ eines Borussia-Dortmund-Fans „Ohne meine Borussia könnte ich nicht leben“ sowie die Rituale der Fan-„Gemeinde“ von den Fans selbst in aller Regel nicht als religiös empfunden oder gedeutet, drängen aber einem religiös sozialisierten oder religionswissenschaftlich geschulten Beobachter förmlich die Parallelen zu Aussagen und Verhaltensweisen von Religionsanhängern auf (vgl. hierzu u.a. den Film von Martin Buchholz „Leuchte auf, mein Stern Borussia“, Deutschland 1997).

Während der Arbeit an diesem Beitrag erschien die psychologische Dissertation von Tatjana Schnell mit dem Titel „Implizite Religiosität. Zur Psychologie des Lebenssinns“ (2004). Trotz einiger Schwächen im theoretischen Bereich bietet diese Arbeit einen m.E. innovativen und weiterführenden Ansatz, der systematisch – und zielsicherer als die Arbeiten von Edward Bailey (vgl. Bailey 1997) – die soziologischen Befunde zur „impliziten Religion“ in eine psychologische Theorie der „impliziten Religiosität“ überführt. Dabei werden Mythen, Rituale und Transzendierungserlebnisse als drei „universalreligiöse Strukturen“ herausgearbeitet, um den funktionalen Aspekt der Sinnstiftung ergänzt und bei der empirischen Erhebung zusätzlich durch eine zumindest schwache und offene Selbstbezeichnung als „irgendwie religiös“ abgesichert. Aufschlussreich sind insbesondere die Bezüge, die zwischen religionswissenschaftlich und soziologisch erfassten kollektiven Mythen und Ritualen, deren implizit-religiöser Präsenz in „profanen“ Gesellschaftsbereichen, und psychologisch bestimmten „persönlichen“ und individuellen Mythen und Ritualen geknüpft werden. Erst wenn letztere auch eine sinnstiftende Bedeutung für die befragten Probanden haben, gelten sie als Teilaspekte von deren Religiosität. In mehreren empirischen Untersuchungen mit beträchtlichem statistisch-methodischem

Aufwand kann Schnell überzeugende Korrelationen zwischen den von ihr bestimmten Faktoren von Religiosität aufweisen und dadurch ihr Konzept stützen. Auch wenn hier manches diskussionsbedürftig bleibt, ist m.E. die zentrale Erkenntnis festzuhalten, „dass die alleinige Beachtung *explizit* religiöser Inhalte kein vollständiges Bild der Gestaltung religiösen Lebens vermitteln würde“ (141) und dass mit eigensinnigen, „idiosynkratischen“ Formen von Religiosität gerechnet werden muss, welche Individuen *weitgehend* unabhängig von institutionalisierten Religionen entwickeln.<sup>6</sup>

Ob in solchen Fällen „impliziter Religion“ oder „impliziter Religiosität“ die Zuschreibung „religiös“ angemessen ist und ob überhaupt von einer „Identifizierung“ von Religion bzw. Religiosität gesprochen werden sollte, erscheint allerdings nach wie vor fraglich.<sup>7</sup> Vier Strategien können sich als hilfreich erweisen, um der komplexen Problematik einigermaßen gerecht werden zu können. Sie kommen deshalb hier ausführlicher zur Sprache, weil sie nicht nur für das Problem der impliziten Religion bzw. Religiosität im engeren Sinn relevant sind, sondern – wie gerade die Untersuchung von Schnell zeigt – für das immer breiter und vielfältiger werdende Feld von Religiosität generell besondere Bedeutung erlangen.

#### 6.1 Der thetische Charakter der Bestimmung von Religiosität

Aus erkenntnistheoretischen Gründen ist die Rede von einer „Identifizierung“ von Religion oder Religiosität problematisch und sollte vermieden werden. Die Frage, ob etwas nun „wirklich“ Religion oder Religiosität „ist“, suggeriert eine Objektivierbarkeit von Wirklichkeit, die wir nicht zur Verfügung haben, und verkennt den konstruktiven Charakter der beiden Begriffe.<sup>8</sup> Hier ist daran zu erinnern, dass selbst naturwissenschaftliche Aussagen in der Regel den Charakter von Hypothesen haben, die durch argumentative Begründungen, empirische Unterstützungen oder fehlgeschlagene Falsifikationsversuche einen bestimmten Wahrscheinlichkeits- und Überzeugungsgrad gewinnen, der sich aber stets neuer Bewährung aussetzen muss.

<sup>6</sup> Der Einwand von Monika Jakobs, dass „das Konzept, dass es Religiöses unabhängig von Kirche und Theologie gibt, [...] offensichtlich ein rein akademisches [ist]“ (Jakobs 2002, 74), ist allerdings insoweit berechtigt, als kulturell verankerte Religion immer mehr oder weniger – und teilweise auch implizit über plurale Kulturbereiche – die Ausformung der individuellen Religiositäten beeinflussen wird. „Reine“ idiosynkratische Religiosität kann es insofern nicht geben. Vgl. auch These 7 bei Angel 2002.

<sup>7</sup> Eine elegante Lösung schlägt Ulrich Hemel vor, indem er Religiosität als „die individuelle Ausprägung eines persönlichen Welt- und Selbstverständnisses unter Verwendung religiöser Kategorien“ bestimmen will (Hemel 2002, 8). Damit würde auch die Haltung eines sich als „nicht religiös“ bezeichnenden Atheisten als mögliche Ausprägung von „Religiosität“ gelten können. Allerdings bleibt auch hier die Möglichkeit unberücksichtigt, dass jemand religiöse oder religionsähnliche Weltanschauungs- oder Verhaltensmuster verwendet, ohne sich dessen bewusst zu sein, diese also ganz ohne Rückgriff auf religiöse Kategorien beschreiben würde.

<sup>8</sup> Dies sieht auch Thomas 2001, 402ff. so, obwohl er in anderen Teilen seines Buches immer wieder einmal von einer „Identifikation“ von Religion spricht.

Darüber hinaus ist geltend zu machen, dass Religiosität in den meisten Definitionsversuchen ein konstitutives subjektives Element des „Glaubens“, der „religiösen Erfahrung“ oder der „Authentizität“ beinhaltet, das im Fall der expliziten Religiosität nur über die (nicht ohne weiteres mit „Wirklichkeit“ gleich zu setzende) Selbstbeschreibung des Subjekts, im Fall der impliziten Religiosität kaum überhaupt zugänglich ist. Wer will ein letztes Urteil darüber fällen, ob die geäußerte „unbedingte Hingabe“ an Gott (oder an den Fußball) „wirklich“ „unbedingt“ ist? Wer will ein letztes Urteil darüber fällen, ob ein Gottesdienstbesucher aus „wirklich“ „religiösen“ Gründen dorthin geht oder aus Gründen der Gewohnheit, der Tradition, des guten Rufs? Erkenntnistheoretisch und religionsphilosophisch sind hier abschließende Urteile nicht möglich, theologisch sind sie darüber hinaus nicht zulässig, weil sie Gott vorbehalten sind.

## 6.2 Übersetzbarkeit und Rekursivität

Dem thetischen Charakter der Bestimmung von impliziter Religiosität entspricht ein Vorgehen, das besonders auf Korrespondenzen und Übersetzbarkeiten zwischen (nicht-religiöser) Selbstbeschreibung und der Fremdbeschreibung als „religiös“ achtet, die subjektiven Interpretationen von Begriffen wie „religiös“ oder „spirituell“ ernst nimmt und idealerweise auch dem sich nicht als religiös bezeichnenden Subjekt die Gelegenheit zur Stellungnahme zur (Fremd-) Charakterisierung als „religiös“ gibt (Rekursivität). Dabei ist immerhin die Möglichkeit gegeben, dass ein Subjekt (oder eine Gruppe) die Fremdbezeichnung und -interpretation „religiös“ als erhellend für sich selbst erfährt und sie sich – evtl. konstruktiv-kritisch, fragmentarisch oder transformierend – zu Eigen macht. Zu beachten wird dabei sein, dass die meisten Arten von empirischer Befragung bereits reflexive Prozesse auslösen, welche das bisherige Verhältnis zum Gegenstand „Religiosität“ verändern können: Das Nachdenken über Religiosität anhand eines Fragebogens oder in einem Interview kann selbst religiösen Charakter gewinnen.

## 6.3 „Analoge“ und „potenzielle“ Religiosität

Den pluralen Nuancierungen im großen Pool der Lebensstile und Weltanschauungen, die sich in graduell unterschiedlichen Distanzen zu herkömmlicher „Religiosität“ bewegen, entspricht die Einführung der beschreibenden Kategorie „religionsähnlich“ bzw. „religionsanalog“. Bereits um die Wende zum 20. Jahrhundert hat Georg Simmel von „religiösen“ Erscheinungen gesprochen als denen, die Ähnlichkeiten mit Phänomenen aus dem Bereich der Religion aufweisen, aber im allgemeinen Bewusstsein nicht als religiös bezeichnet werden, und hat sie v.a. mit einer subjektiv getönten „Religiosität“ in Verbindung gebracht (vgl. dazu Thomas 2001, 205ff.). Die Kategorie der Religionsähnlichkeit erlaubt nicht nur, Übergangs- bzw. Unsicherheitsbereiche zwischen dem (relativ) eindeutig Nichtreligiösen zum (relativ) eindeutig Religiösen zu erfassen, sondern nimmt auch die manchmal bewusst und absichtlich gewählte „Distanz-

Beziehung“ (im Sinne einer dialektischen Gleichzeitigkeit von Verbindung und Distanz) von Individuen oder Gruppen zum Religiösen ernst: Popmusik-Titel wie „Like a Prayer“ (Madonna) oder „Like a Believer“ (Marla Glen) lassen sich als programmatische Signale für den teilkulturellen Trend insbesondere unter Jugendlichen lesen, Religiosität unverbindlich „auszuprobieren“ und im Probandeln (und Probefühlen, Probeerleben usw.) zu testen, oder eben nur Teile von Religiosität (z.B. ihre Gefühls- und Erlebnisqualität) „(ähnlich) wie ein Glaubender“ in Anspruch zu nehmen. (Inwiefern das möglich ist, ist eine andere Diskussion.)

Der Begriff des „potenziell“ Religiösen bietet ähnliche Unterscheidungsmöglichkeiten wie derjenige des Religionsanalogen (vgl. zu beiden Pirner 2001, 94f., sowie Polak 2002, 85ff.). Menschen können Phänomenen (z.B. Mythen, Ritualen, Symbolen, aber auch bestimmten Erlebnissen) begegnen oder sich ihnen zuwenden, die dem Bereich der Religionen entstammen oder bereits vielfach zu religiösen Kommunikationen geführt haben; erst wenn auch für sie diese Phänomene religiös bedeutsam werden bzw. religiös „funktionieren“ – und ihnen nicht lediglich z.B. zum ästhetischen Genuss oder zur Unterhaltung dienen – wird deren potenzielle Religiosität auch *aktualisiert*. Als potenziell religiös könnte man beispielsweise auch die jugendlichen Intensiverfahrungen bezeichnen, von denen Burkard Porzelt in seiner Studie berichtet und die die Jugendlichen in aller Regel selbst nicht als religiös benennen (Porzelt 1999).

## 6.4 Mehrdimensionale Erfassung von Religiosität

Mehrdimensionale Konzepte von Religion bzw. Religiosität erlauben die Bestimmung unterschiedlicher „Grade“ von Religionsähnlichkeit bis hin zu einer relativ klar benennbaren Religiosität. Dabei hat sich die Verschränkung von funktionalen, phänomenologisch-deskriptiven, strukturellen und substanziellen mehrdimensionalen Konzepten als sinnvoll erwiesen (vgl. z.B. Thomas 1999, Schnell 2004), auch wenn die Zahl der empirisch haltbaren Dimensionen nach wie vor umstritten ist (zur Diskussion vgl. v.a. Huber 1996, Zwingmann / Moosbrugger 2004).

Ein differenziertes und m.E. der Komplexität des Gegenstandes durchaus angemessenes Modell entwickeln die MitarbeiterInnen des bereits erwähnten österreichischen Forschungsprojekts (Polak 2002, 88ff.; vgl. auch Pirner 2002). In einer Kurzformel wird Religiosität als „Existenzvollzug mit Bezug auf Transzendenz“ gefasst. Der Existenzvollzug wird mit Fühlen, Denken und Handeln näher bestimmt, der Transzendenzbezug wird nach Inhalt und Form unterschieden:

### Inhalte von Transzendenz:

- Substanzielle Transendenzen (explizit theistisch, deistisch oder numinos)
- Analoge Transendenzen (aus säkularer Sicht profan, aus theologischer Sicht Analogien zum „Heiligen“ aufweisend)
- Funktional-analoga Transendenzen (die Funktion von Phänomenen aus dem analogen Bereich wird zum Inhalt: man sucht das Liebesgefühl, das Freiheitsgefühl, das Kontingenzbewältigungsgefühl)

- Funktionale Transzendenzen (die Funktion von Phänomenen aus dem Bereich der Religionen wird zum Inhalt: man sucht z.B. Ekstase, Schauer, Sinn, Ordnung, Ganzheit usw.)
- *Formen von Transzendenzbezug (die für unsere moderne Gesellschaft typisch sind):*
- Erleben (aktive Suche des Subjekts nach Erlebnissen)
- Erfahren (Deuten von Erlebnissen und Gefühlen)
- Entscheiden (Zustimmung zu bestimmten Handlungen oder Überzeugungen)

Verknüpft man die unterschiedlichen Ebenen, so entstehen potenziell 36 mögliche Varianten von Religiosität; die Autoren beschränken sich aus pragmatischen Gründen auf vier. Zu fragen ist allerdings, wo in dieser Matrix für unsere heutige Gesellschaft vielleicht „untypische“, aber für religiöse Kontexte durchaus typische Erlebnisse und Gefühle wie jene des Ergriffenwerdens, Beschenktwerdens oder des In-die-Verantwortung-gestellt-werdens bleiben. Das Konzept rechnet offenbar nicht damit, dass solche Muster gerade im Kontrast zu gesellschaftlichen Trends attraktiv sein könnten.

Anzumerken bleibt, dass die Phänomene religionsferner Religiosität, wie sie hier mit dem Begriff „implizite Religiosität“ angezeigt wurden, in der Forschung auch unter anderen Bezeichnungen wie „unsichtbare Religion“ oder „(säkulare) Spiritualität“ untersucht werden.<sup>9</sup> Begriffe, die m.E. ihre je eigenen Problematiken in sich bergen und die theoretisch weniger profiliert erscheinen als die Konzepte der impliziten Religion bzw. Religiosität.

## 7. Ausblick

Grundsätzlich scheint sich die Erforschung von Religiosität in modernen Gesellschaften wie der unseren erst in einem mäßig fortgeschrittenen Stadium zu befinden und dementsprechend wirken auch die bislang verfügbaren Theorien von Religiosität noch wenig ausgereift. Immerhin zeigen sich einige verheißungsvolle Ansätze und Perspektiven, die weiter verfolgt werden können. Über die bereits vorgestellten Entwicklungen hinaus lässt sich etwa auf folgende Aspekte hinweisen:

### 7.1 Plurale konfessionelle Religiosität

Die Notwendigkeit, auch *innerhalb* kirchlich-konfessioneller Milieus genauer zu bestimmen, was die Menschen „wirklich“ glauben und wie sie „wirklich“ leben, wird verstärkt gesehen und, etwa im Bayreuther Institut zur Erforschung der religiösen Gegenwartskultur, als Forschungsaufgabe begriffen.

### 7.2 Mehrdimensionalität von „religiöser Kompetenz“ und „Religiosität“

Im Zuge der religionspädagogischen Diskussion um Bildungsstandards ist eine breite Diskussion um eine mehrdimensionale Fassung von religiöser Kompetenz entstanden. Die hier entwickelten (normativen) Konzepte können möglicherweise in empirisch-beschreibende Konzepte überführt oder transformiert werden.

<sup>9</sup> Vgl. z.B. die Projekte des Instituts zur Erforschung der religiösen Gegenwartskultur an der Universität Bayreuth (siehe [www.uni-bayreuth.de/departments/irg/](http://www.uni-bayreuth.de/departments/irg/)). Vgl. auch Bochinger / Engelbrecht 2002.

So scheint mir beispielsweise Ulrich Hemels Modell von Dimensionen der Religiosität auch für die empirische Forschung brauchbar zu sein, ist aber dort bislang kaum berücksichtigt worden.

Hemel unterscheidet folgende Dimensionen (vgl. Hemel 1988, 543-680; siehe auch: Hemel 2000):

- religiöse Sensibilität (Fähigkeit zur Wahrnehmung der religiösen Dimension von Wirklichkeit)
- religiöse Inhaltlichkeit (Fähigkeit zur Argumentations- und Differenzierungsfähigkeit in religiösen Fragen)
- religiöse Kommunikation (religiöse Sprach- und Dialogfähigkeit)
- religiöses Ausdrucksverhalten (Fähigkeit, durch religiöse Handlungen oder ethisches Verhalten eigene religiöse Vorstellungen und ggf. Zugehörigkeit auszudrücken).

### 7.3 Religiosität als subjektive Theologie

Das religionspädagogische Konzept „Theologisieren mit Kindern“ hat dazu geführt, dass das eigenständige religiöse Nachdenken der Kinder und Jugendlichen und ihre eigenständig entwickelten Vorstellungen unter dem Stichwort „Kindertheologie“ empirisch untersucht wurden und werden (vgl. v.a. Büttner u.a. 2002; Büttner 2002; [Bucher u.a.] Jahrbuch für Kindertheologie 2002ff.). Bereits in seiner Untersuchung der Religiosität von BerufsschülerInnen kam Hans Schmid zu der Einsicht: „Es ist eine Religiosität, in der die Jugendlichen selbst eine Art Gotteslehre, eine ‚Theologie‘ entwickeln, bzw. in der eine vermutlich alltagsweltlich lebendige und tradierte Theologie, auf die sie zurückgreifen und die sie gestalten, enthalten ist“ (Schmid 1989, 228). Es erscheint lohnenswert, diese Arbeit empirischer Spurensicherung für alle zentralen Bereiche religionsphilosophischen und theologischen Denkens weiter zu verfolgen.

### 7.4 Religiosität und Gender

Die Gender-Perspektive scheint nach wie vor ein Stiefkind der Religiositätsforschung zu sein und auch bei der Konzeptualisierung von Religiosität kaum eine Rolle zu spielen. Zwar finden sich in Überblickserhebungen standardmäßig Geschlechterdifferenzierungen; eine systematische theoretische und empirische Fokussierung der Gender-Perspektive fehlt jedoch bislang weitgehend (vgl. auch die Fehlanzeige und Hinweise bei Schweitzer 1999, 186ff.). Offensichtlich gibt es Gender-Schwerpunkte gegenwärtig vor allem in der Islamwissenschaft (vgl. Tietze 2004) und in historischen Arbeiten über Religiosität, aber weniger in der Erforschung allgemeiner Religiosität in unserer gesellschaftlichen Gegenwart. Teilansätze finden sich u.a. bei Klein 2000 (zum Gottesbild von Mädchen), Bender 2003 (Frauen – Religion – Beruf), sowie insbesondere Sommer 1998 (Lebensgeschichte und gelebte Religion von Frauen).

### 7.5 Ganzheitliche Religiosität erfordert ganzheitliche Methoden

Gerade bei der Erhebung von Kindertheologie bei jüngeren Kindern wird die Notwendigkeit greifbar, intellektualistische Verengungen im veranschlagten Konzept von Theologie zu vermeiden; dies gilt umso mehr, wenn Religiosität im umfassenderen Sinn in den Blick genommen werden soll. In diesem Zusammenhang ist insbesondere daran zu erinnern, dass wortsprachliche Ausdrucksformen immer eine Einschränkung sowohl für das sich ausdrückende Individuum als auch für den in Frage stehenden Gegenstand mit sich bringen: Jüngere Kinder, Haupt- oder SonderschülerInnen tun sich beispielsweise schwer mit elaborierten Fragebögen oder diskursiv angelegten Interviewfragen; und in der oben angesprochenen EKD-Umfrage (Engelhardt u.a. 1997) hat sich deutlich gezeigt, wie anders verbale Äußerungen der „kleinen Leute“ gegenüber jenen von Bildungsbürgern ausfallen können und wie sorgfältig sie interpretiert werden müssen. Grundsätzlich wird damit gerechnet werden müssen, dass ästhetische, emotionale und pragmatische Aspekte von Religiosität durch sprachorientierte Erhebungsverfahren in bedenklicher Weise transformiert oder marginalisiert werden. Hier könnte man vom Einsatz von *präsentativen Methoden* in der Sozialforschung lernen, wie sie insbesondere im Umfeld der Medienpädagogik und Musiksoziologie entwickelt worden sind (vgl. z.B. Niesyto 2001, Müller 2002). Gerade unter der theologischen Prämisse einer „Option für die Armen, Schwachen und Unterdrückten“ wäre zu fordern, dass auch die „PISA-Verlierer“ mit ihrer Religiosität empirisch wahrgenommen – und dann auch gesellschaftlich, kirchlich und religionspädagogisch ernst genommen – werden.

### Literatur

- Albanese, Catherine: *America: Religions and Religion*, Belmont 1982.
- Angel, Hans-Ferdinand: Religion – Religiosität – Thesen für das Symposium in Regensburg, in: *Theo-Web. Zeitschrift für Religionspädagogik*, 1 (2002), H. 1 ([www.theo-web.de](http://www.theo-web.de)).
- Angenendt, Arnold: *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, Darmstadt 2000.
- Bailey, Edward I.: *Implicit Religion in Contemporary Society*, Kampen (NL) 1997.
- Barz, Heiner: Jugend und Religion. Bemerkungen zum religionssoziologischen Forschungsstand, in: *edition ethik kontrovers* (Jahrespublikation der Zeitschrift *Ethik & Unterricht*) 11/2003, 25–30.
- Barz, Heiner: *Jugend und Religion*, 3 Bde., Opladen 1992.
- Beck, Ulrich: *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt/M. 1986, 172003.

- Beit-Hallahmi, Benjamin: Religiously based differences in approach to the psychology of religion: Freud, Fromm, Allport, Zilboorg, in: Brown, Laurence Binet (Hg.): *Advances in the Psychology of Religion*, Oxford: Pergamon Press 1985, 18–33.
- Bender, Christiane (Hg.): *Frauen – Religion – Beruf. Zur religiösen Konstruktion der Geschlechterdifferenz*, Konstanz 2003.
- Blasberg-Kuhnke, Martina: Gruppen, Milieus und Bewegungen, in: *Jahrbuch für Religionspädagogik* 12 (1996), 91–111.
- Bochinger, Christoph / Engelbrecht, Martin: Mystik oder Dogmatik? Empirische und religionshistorische Zugänge zur religiösen Gegenwartskultur, in: *Glaube und Lernen – Zeitschrift für theologische Urteilsbildung* 17 (2002), H. 2, 114–123.
- Bröking-Bortfeldt, Martin: Empirische Annäherungen an das Konstrukt Religiosität, in: *Theo-Web. Zeitschrift für Religionspädagogik*, 1 (2002), H. 1 ([www.theo-web.de](http://www.theo-web.de)).
- Bucher, Anton u.a. (Hg.): *Jahrbuch für Kindertheologie*, Stuttgart 2002ff.
- Büttner, Gerhard: *Jesus hilft! Untersuchungen zur Christologie von Schülerinnen und Schülern*, Stuttgart 2002.
- Büttner, Gerhard / Rupp, Hartmut (Hg.): *Theologisieren mit Kindern*, Stuttgart u.a. 2002.
- Casanova, José: *Public Religions in the Modern World*, Chicago 1994.
- Engelhardt, Klaus / Löwenich, Hermann von / Steinacker, Peter (Hg.): *Fremde Heimat Kirche. Die dritte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft*, Gütersloh 1997.
- Frank, Günter: Säkularisierung. Die Säkularisierungstheorie und ihre geistesgeschichtliche Wertung, in: *Stimmen der Zeit* 120 (1995), 333–340.
- Franke, Edith u.a. (Hg.): *Frauen, Leben, Religion. Ein Handbuch empirischer Forschungsmethoden*, Stuttgart u.a. 2002.
- Friedrichs, Jürgen (Hg.): *Die Individualisierungs-These*, Opladen 1998.
- Gabriel, Karl: *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne*, Freiburg i.Br. u.a. 1996 (1992).
- Gerber, Uwe / Höhmann, Peter / Jungnitsch, Reiner: *Religion und Religionsunterricht. Eine Untersuchung zur Religiosität Jugendlicher an berufsbildenden Schulen*, Frankfurt/M. 2002.
- Golphin, Vincent F.A.: *The People's Opiate: American Cultural Religion in Literature*, 2003, im Internet unter: [http://www.nyhumanities.org/speakers/lectures/lecture.php?lecture\\_id=880](http://www.nyhumanities.org/speakers/lectures/lecture.php?lecture_id=880) (24.5.2005).
- Hauschildt, Eberhard: Milieus in der Kirche. Erste Ansätze zu einer neuen Perspektive und ein Plädoyer für vertiefte Studien, in: *Pastoraltheologie* 87 (1998), 392–404.
- Hemel, Ulrich: Die Bedeutung des Verständnisses von Religiosität für die heutige Religionspädagogik, in: *Theo-Web. Zeitschrift für Religionspädagogik*, 1 (2002), H. 1 ([www.theo-web.de](http://www.theo-web.de)).
- Hemel, Ulrich: *Ziele religiöser Erziehung*, Frankfurt/M. 1988.

- Hemel, Ulrich: Ermutigung zum Leben und Vermittlung religiöser Kompetenz – Ziele des Religionsunterrichts heute (Vortrag vor dem Europäischen Forum für Religionsunterricht, Bratislava 2000), im Internet unter: [www.rpi.at/eufres/brat0400.doc](http://www.rpi.at/eufres/brat0400.doc) (28.5.2005).
- Hildebrandt, Matthias / Bocker, Manfred / Behr, Hartmut (Hg.): Säkularisierung und Resakralisierung in westlichen Gesellschaften. Ideengeschichtliche und theoretische Perspektiven, Wiesbaden 2001.
- Huber, Stefan: Dimensionen der Religiosität. Skalen, Messmodelle und Ergebnisse einer empirisch orientierten Religionspsychologie, Freiburg/Schweiz 1996.
- Jakobs, Monika: Religion und Religiosität als diskursive Begriffe in der Religionspädagogik, in: *Theo-Web. Zeitschrift für Religionspädagogik*, 1 (2002), H. 1 ([www.theo-web.de](http://www.theo-web.de)).
- Klein, Stephanie: Gottesbilder von Mädchen. Bilder und Gespräche als Zugänge zur kindlichen religiösen Vorstellungswelt, Stuttgart 2000.
- Meinefeld, Werner: Realität und Konstruktion. Erkenntnistheoretische Grundlagen einer Methodologie der empirischen Sozialforschung, Opladen 1995.
- Müller, Renate: Präsentative Methoden zur Erforschung des Umgehens Jugendlicher mit Musik und Medien. Der MultiMedia-Computer als Erhebungsinstrument in der Jugendforschung, in: Dies. u.a. (Hg.): *Wozu Jugendliche Musik und Medien gebrauchen*, Weinheim / München 2002, 242–255.
- Niesyto, Horst (Hg.): *Selbstaussdruck mit Medien. Eigenproduktionen mit Medien als Gegenstand der Kindheits- und Jugendforschung*, München 2001.
- Oyibo, Innocent: Aspekte afrikanischer Eschatologie aufgezeigt am Beispiel des Ahnenkults bei den Igala von Nigeria. Ein Kernelement afrikanischer Religiosität als Anfrage an den christlichen Glauben, Münster 2004.
- Pirner, Manfred L.: Religiöse Mediensozialisation? Empirische Studien zu Zusammenhängen zwischen Mediennutzung und Religiosität bei SchülerInnen und deren Wahrnehmung durch LehrerInnen, München 2004.
- Pirner, Manfred L.: Werbung in theologischer Perspektive. Ein Überblick, in: Buschmann, Gerd / Pirner, Manfred L.: *Werbung, Religion, Bildung*, Frankfurt/M. 2003, 11–38.
- Pirner, Manfred L.: Megatrend Religion? Auseinandersetzung mit einem wichtigen Buch aus religionsitätstheoretischer Perspektive, in: *Theo-Web. Zeitschrift für Religionspädagogik*, 1 (2002), H. 1 ([www.theo-web.de](http://www.theo-web.de)).
- Pirner, Manfred L.: Fernsehmythen und religiöse Bildung. Grundlegung einer medienerfahrungsorientierten Religionspädagogik am Beispiel fiktionaler Fernsehunterhaltung, Frankfurt/M. 2001.
- Pollack, Detlef: Säkularisierung – ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland, Tübingen 2003.
- Pollack, Detlef / Pickel, Gert: Räumliche Aspekte als Bestimmungsgründe für religiöse Bindungen in Ostdeutschland im Vergleich zu Westdeutschland, 2003, im Internet unter: [http://www.kuwi.euv-frankfurt-o.de/~vgkulsoz/Lehrstuhl/Pickel/publikationen/RELGE\\_TX.DOC](http://www.kuwi.euv-frankfurt-o.de/~vgkulsoz/Lehrstuhl/Pickel/publikationen/RELGE_TX.DOC) (25.5.2005).

- Pollack, Detlef / Pickel, Gert (Hg.): *Religiöser und kirchlicher Wandel in Ostdeutschland 1989–1999*, Opladen 2000.
- Porzelt, Burkard: *Jugendliche Intensiverfahrungen. Qualitativ-empirischer Zugang und religionspädagogische Relevanz*, Graz 1999.
- Reich, Brian: *Our National Pastime and the Culture of Religion*, 2001, im Internet unter: <http://www.stadiummouse.com/religion/> (19.07.2006).
- Rössler, Dietrich: *Grundriss der Praktischen Theologie*, Berlin / New York 1986.
- Sauer, Hanjo: Abschied von der säkularisierten Welt?, in: *Theol.-prakt. Quartalschrift* 43 (1995), 339–349.
- Schmid, Hans: *Religiosität der Schüler und Religionsunterricht*, Bad Heilbrunn 1989.
- Schnell, Tatjana: *Implizite Religiosität. Zur Psychologie des Lebenssinns*, Berlin u.a. 2004 (Diss. Univ. Trier 2004, auch im Internet unter: [http://ubt.opus.hbz-nrw.de/volltexte/2005/297/pdf/endversion\\_opus.pdf](http://ubt.opus.hbz-nrw.de/volltexte/2005/297/pdf/endversion_opus.pdf) [25.5.2005]).
- Schulze, Gerhard: *Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart*, Frankfurt/M. 1992; 82000.
- Schweitzer, Friedrich / Englert, Rudolf / Schwab, Ulrich / Ziebertz, Hans-Georg: *Entwurf einer pluralitätsfähigen Religionspädagogik*, Gütersloh / Freiburg 2002.
- Siller, Hermann P. (Hg.): *Suchbewegungen. Synkretismus – kulturelle Identität und kirchliches Bekenntnis*, Darmstadt 1991.
- Sommer, Regina: *Lebensgeschichte und gelebte Religion von Frauen. Eine qualitativ-empirische Studie über den Zusammenhang von biographischer Struktur und religiöser Orientierung*, Stuttgart u.a. 1998.
- Thomas, Günter: *Implizite Religion. Theoriegeschichtliche und theoretische Untersuchungen zum Problem ihrer Identifikation*, Würzburg 2001.
- Thomas, Günter: *Medien – Ritual – Religion. Zur religiösen Funktion des Fernsehens*, Frankfurt/M. 1998.
- Thonak, Sylvia: *Religion in der Jugendforschung. Eine kritische Analyse der Shell Jugendstudien in religionspädagogischer Absicht*, Münster u.a. 2003.
- Tietze, Nikola: *Muslimische Religiosität in Deutschland: Welche Perspektiven hat die Forschung?* 2004, im Internet unter: [www.linksnet.de/textsicht.php?id=1149](http://www.linksnet.de/textsicht.php?id=1149) (25.5.2005).
- Wagner, Harald: *Religionen und Religiosität – Begriffliche Überlegungen und empirische Untersuchungen zum Wandel der Religiosität in der Oberlausitz und in Nordböhmen*, in: Pollack, Detlef / Pickel, Gert (Hg.) 2000, 348–370.
- Yang, Xusheng: *Immanente Transzendenz. Eine Untersuchung der Transzendenzerfahrung in der antiken chinesischen Religiosität mit Berücksichtigung des Konfuzianismus*, Diss. Univ. Tübingen, Tübingen 2004.
- Ziebertz, Hans-Georg / Kalbheim, Boris / Riegel, Ulrich: *Religiöse Signaturen heute. Ein religionspädagogischer Beitrag zur empirischen Jugendforschung*, Gütersloh 2003.
- Zulehner, Paul M. / Denz, Hermann: *Wie Europa lebt und glaubt. Europäische Wertestudie*, Düsseldorf 1993.

Zwingmann, Christian / Moosbrugger, Helfried: Religiosität: Messverfahren und Studien zu Gesundheit und Lebensbewältigung. Neue Beiträge zur Religionspsychologie, Münster u.a. 2004.