

Hermann-Josef Wagener

Das Gebetsverständnis  
junger Menschen und  
die religiöse Entwicklung

edition *Paideia*

Jena 2013

Reihe :  – Band V

herausgegeben von Anna-Katharina Szagun  
und Klaus Kießling

Bibliographische Information der Deutschen Bibliothek  
Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der  
Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische  
Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar

© Format Druckerei & Verlagsgesellschaft mbH,  
Garamond Verlag, Edition Paideia  
Druck: Format GmbH Publishing, Jena  
L<sup>A</sup>T<sub>E</sub>X-Satz: Winfried Müller

Jena 2013

ISBN 978-3-944830-00-1

# Inhalt

<b>Vorwort</b>	<b>7</b>
<b>Einführung</b>	<b>9</b>
<b>I Die Stufentheorie und die Rostocker Langzeitstudie</b>	<b>13</b>
<b>1 Kinder- und Jugendtheologie</b>	<b>15</b>
1.1 Ansatz von Jean Piaget . . . . .	17
1.2 Ansatz von Anton A. Bucher und Friedrich Schweitzer . . . . .	19
<b>2 Der Strukturgenetische Ansatz von Fritz Oser &amp; Paul Gmünder und die Modifikation durch Hermann-Josef Wagener</b>	<b>23</b>
2.1 Der Strukturgenetische Ansatz von Fritz Oser & Paul Gmünder . . . . .	23
2.2 Die Modifikation: Die Einbeziehung der Affektlogik und Psychodynamik in den Strukturgenetischen Ansatz . . . . .	27
<b>3 Die Rostocker Langzeitstudie von Anna-Katharina Szagun</b>	<b>37</b>
<b>4 Strukturgenetische beziehungsweise strukturpsychodynamische Einzelfallanalysen</b>	<b>41</b>
4.1 Zehn Probanden aus konfessionslosen Familien . . . . .	43
4.2 Sieben Probanden aus kirchlich oder konfessionell gebundenen Familien . . . . .	90

4.3	Gesamtergebnis der strukturgenetischen beziehungs- weise strukturpsychodynamischen Einzelfallanalysen . . . . .	118
<b>5</b>	<b>Die Rostocker Langzeitstudie und der strukturpsychodynamische Ansatz in der religiösen Entwicklung</b>	<b>123</b>
5.1	Die Funktion der Sozialisation und Lebenssituation in der religiösen Entwicklung und das Fehlen der Stufen 1 und 2 . . . . .	124
5.2	Stufe oder Muster? . . . . .	134
5.3	Der Beginn der Gottesbeziehung und der autonom- narzisstische Formenkreis . . . . .	141
5.4	Zusammenfassung der Befunde . . . . .	148
<b>6</b>	<b>Gesamtergebnis: Die Muster der religiösen Entwicklung</b>	<b>151</b>
6.1	Variationen des heteronom-reziproken Formenkreises . . . . .	151
6.2	Variationen des autonom-narzisstischen Formenkreises . . . . .	152
6.3	Variationen des apriorisch-homonomen Formenkreises . . . . .	161
<b>II</b>	<b>Die religiöse Entwicklung und das Grundmodell von Struktur und Freiheit sowie das Modell der Salutogenese</b>	<b>165</b>
<b>7</b>	<b>Das Grundmodell <i>Struktur und Freiheit</i> von Michael Fiedler</b>	<b>169</b>
7.1	Das Grundmodell . . . . .	170
7.2	Das Grundmodell und die Formenkreise mit ihren Verarbeitungsmustern . . . . .	173
7.3	Anfragen und kritische Würdigung . . . . .	175
<b>8</b>	<b>Die religiöse Entwicklung einiger Rostocker Probanden aus dem Blickwinkel des Salutogenese-Modells</b>	<b>177</b>
8.1	Das Modell des Kohärenzgefühls nach Aaron Anto- novsky . . . . .	177

8.2	Aaron oder: die Fixierung der heteronom-reziproken Religiosität im Kohärenzgefühl . . . . .	180
8.3	Franziska oder: der autonom-narzisstische Formenkreis im Kohärenzgefühl . . . . .	184
8.4	Lilli oder: die Ablehnung des personalen Gottes und der Glaube an das Schicksal und an magische Kräfte . . . . .	185
8.5	Horst oder: die radikale Ablehnung der Existenz Gottes . . . . .	188
8.6	Elias oder: Wenn ganz viele Menschen etwas Gutes tun, dann ist das Gott . . . . .	190
8.7	Annika oder: Gott ist wie eine Hülle oder wie eine Schale. . . . .	191
8.8	Gesamtüberblick . . . . .	192

### **III Applikation der drei Formenkreise 193**

<b>9</b>	<b>Fragebogen und Anmerkungen zur statistischen Auswertung</b>	<b>199</b>
9.1	Erläuterung des Fragebogens zum Gebetsverständnis . . . . .	199
9.2	Anmerkungen zur statistischen Auswertung . . . . .	211
<b>10</b>	<b>Die Gottesbilder und das Gottesverständnis der Probanden mit und ohne Konfession</b>	<b>243</b>
<b>11</b>	<b>Die Offenheit im und zum Beten</b>	<b>253</b>
<b>12</b>	<b>Anlässe und Situationen des Betens oder: Wie schwer fällt Beten?</b>	<b>261</b>
12.1	Die mehrheitlich schwersten Gebetsituationen und Anlässe . . . . .	261
12.2	Die mehrheitlich als leicht wahrgenommenen Gebetsituationen und Anlässe . . . . .	264
12.3	Schlussbemerkung . . . . .	271
<b>13</b>	<b>Der Kern des Gebetsverständnisses</b>	<b>273</b>
13.1	Die Art des Betens . . . . .	274
13.2	Die Wirksamkeit des Gebetes . . . . .	295
13.3	Die Gebetsziele . . . . .	315

13.4	Das Urteil über den Gebetsempfänger Gott . . . . .	334
13.5	Zusammenfassung und weiteres Vorgehen . . . . .	354
<b>14</b>	<b>Der Nachweis der drei Formenkreise</b>	<b>359</b>
14.1	Der Nachweis der drei Formenkreise . . . . .	360
14.2	Die drei Formenkreise als Subdimensionen der Gottesbeziehung . . . . .	395
14.3	Die Bewertung der drei Formenkreise hinsichtlich der Altersgruppen . . . . .	396
14.4	Die Bewertung der drei Formenkreise hinsichtlich des Geschlechts . . . . .	408
14.5	Die Bewertung der drei Formenkreise hinsichtlich der Konfessionszugehörigkeit . . . . .	413
14.6	Die Formenkreise im Vergleich – abschließende Bemerkungen . . . . .	424
<b>IV</b>	<b>Gesichtspunkte und Impulse</b>	<b>427</b>
15	Erste Gedanken, die sich aufdrängen	429
16	Konfessionszugehörigkeit	433
17	Das Gebet	441
18	Die Autonomie im Gebet und ihr Gottesbild	445
19	Die religiöse Indifferenz	447
20	Die religiösen Formenkreise	453
	Literatur	455
	Anhang I: Fragebogen Gebetsverständnis	465
	Anhang II: Häufigkeitsverteilung aller Antworten	479

# Vorwort

Wie verhalten sich Beten und religiöse Entwicklung zueinander? Wie beten Menschen in den verschiedenen Stadien ihrer religiösen Entwicklung? Wie interpretieren sie die Wirksamkeit ihres Gebetes? Wie akzentuieren sie ihre unterschiedlichen Gebetsziele? Beinhalten verschiedene Gebetsverständnisse andersartige Gottesbeziehungen? Hängt das Gebetsverständnis vom jeweiligen religiösen Entwicklungsstand ab?

All diesen Fragen gehe ich in meiner vorliegenden Untersuchung nach. Denn bis zum heutigen Tag existieren meiner Erkenntnis nach nur spärliche Forschungsergebnisse zu dem Verhältnis von Beten und religiöser Persönlichkeit beziehungsweise religiöser Entwicklung. Deshalb hat die vorliegende Arbeit zwei Schwerpunkte: Sie beschäftigt sich mit den von mir bereits in meiner früheren Arbeit entworfenen *religiösen Formenkreisen* (den religiösen Persönlichkeitsstrukturen) und deren Applikation im *Gebetsverständnis* junger Menschen mit und ohne Konfession.

Beten ist ohne Zweifel ein existentieller Ausdruck des Glaubens und ein religiöser Akt, der sich im tiefen Inneren des Menschen vollzieht. Deshalb gehe ich davon aus, dass die religiöse Persönlichkeit das Beten gestaltet, und umgekehrt auch das Beten die religiöse Persönlichkeit verändern kann. Beide sind meines Erachtens aufeinander bezogen.

Mein vorliegendes Forschungsprojekt will das Gebetsverständnis vieler junger Menschen in Deutschland erhellen und wertvolle Hilfestellungen im religionspädagogischen und pastoraltheologischen Umgang mit Beten geben. Diese Untersuchung wurde im Jahre 2012 von der Katholisch – Theologischen Fakultät der Eberhard Karls Universität in Tübingen unter dem Titel „Die religiöse Entwicklung und das Gebetsverständnis junger Menschen. Eine empirische Studie über die Applikation der drei religiösen Formenkreise“ als Dissertation angenommen. Da diese Untersuchung sich vielen Gesprächen und gemeinsamen Überlegungen verdankt, möchte ich mich von Herzen bei meinem Doktorvater, Herrn Prof. Dr. Albert Biesinger für seine wohlthuende Begleitung und konstruktive Hilfestellung bedanken. Viele Ergebnisse meiner Promotion wären zudem nicht zustan-

## GEBETSVERSTÄNDNIS

de gekommen ohne die kreativen, fruchtbringenden und unterstützenden Dialoge mit Frau Prof. Dr. Anna-Katharina Szagun, Rostock, Herrn Prof. Dr. Dr. Klaus Kießling, Frankfurt/Main, und Herrn Dr. Michael Fiedler, Rostock. Ihnen gebührt mein besonderer Dank für die konstruktive Zusammenarbeit. Besonderer Dank gilt auch Herrn Lothar Wex für seine sorgfältige und intensive Durchsicht des Manuskripts<sup>1</sup>.

- 1 Aus Gründen der besseren und flüssigeren Lesbarkeit habe ich in der vorliegenden Arbeit oft auf die weibliche Form verzichtet. Natürlich sind aber mit der Verwendung der männlichen Form auch die weiblichen Formen, wie Probandin und Autorin gemeint. Fachbegriffe in der Dissertation wurden in allgemein verständlicher Sprache ausgedrückt.

# Einführung

Was für die Kindertheologie gilt, trifft auch auf junge Menschen zu. Jeder ist das Subjekt und der Akteur seiner eigenen Theologie. Das bedeutet aber nicht, dass die ganze Religiosität oder das jeweilige Gotteskonzept der Personen nur noch rein individuell und deshalb letztlich verwirrend und unfassbar sei, sondern es zeigen sich bei allen Unterschieden klare strukturelle Gemeinsamkeiten, religiöse Formenkreise mit ihren Mustern und Niveaus. Denn Glauben ist ein *Beziehungsgeschehen*, das nicht nur inhaltlich gefüllt, sondern auch strukturell fassbar ist. Glauben-Lernen ist *Beziehungslernen* (Albert Biesinger)<sup>2</sup>. Den religiösen Bereich des Gebetes habe ich zum Forschungsgegenstand ausgesucht, weil das Gebet ein wichtiger, wenn nicht sogar der religiöse Akt schlechthin ist. Beten ist ein existentieller Ausdruck des Glaubens und betrifft den Menschen in seinem tiefen Inneren, so dass eine starke Verbindlichkeit zwischen den Beantwortungen der schriftlich gestellten Fragen und der eigenen Religiosität besteht. Beten und die religiöse Persönlichkeit hängen eng zusammen.

## Ziele der Arbeit

Meine vorliegende Forschungsarbeit will die Theorie der religiösen Formenkreise (mit ihren Mustern und Niveaus) applizieren, und zwar hinsichtlich

- Einzelfallanalysen zur Entwicklung von Gotteskonzepten,
- ihres Eingebettetseins in religiöse Sozialisation und in die Aufrechterhaltung des Kohärenzgefühls der Menschen sowie
- eines tiefen und typischen religiösen Aktes, nämlich des Betens. Hier beabsichtige ich, das Gebetsverhalten von 700 Kindern, Jugendlichen und jungen Menschen zu eruieren und ergänzende Gesichtspunkte für die Theorie der religiösen Formenkreise zu erhalten.

2 Vgl. Biesinger/Schmitt 1998, 67-85, und Biesinger/Bendel (Hrsg.) 2000, 140-151, sowie Biesinger 2010, 288-296.

- Als viertes Ziel sollen bei der Analyse des Gebetsverständnisses Unterschiede zwischen beziehungsweise Gemeinsamkeiten von weiblichen Probandinnen und männlichen Probanden, den Altersgruppen sowie den Konfessionell Gebundenen und Konfessionsfreien erforscht werden, so dass wichtige Gesichtspunkte zur Religiosität junger Menschen formuliert werden können.

An diesen vier Primärzielen orientieren sich weitgehend mein methodisches Vorgehen und der Aufbau meiner Untersuchung. Sie gliedert sich deshalb in vier Hauptteile:

### **Methodisches Vorgehen und Aufbau der Arbeit**

Im ersten Teil vergleiche ich die Stufentheorie von *Oser & Gmünder* und meine Modifikation dieser Theorie mit dem reichhaltigen Datenmaterial der Rostocker Langzeitstudie von *Anna-Katharina Szagun* zur Entwicklung eines Gotteskonzeptes (d.h. eines Gottesverständnisses und einer Gottesbeziehung) und setze sie in einen konstruktiven Dialog. Aus diesem kritischen Dialog entstehen neue Gesichtspunkte und Veränderungen in der Theorie von religiöser Entwicklung. Gleichwohl weisen die Einzelfallstudien von Probandinnen und Probanden der Rostocker Langzeitstudie wesentliche Merkmale der religiösen Formenkreise auf. Sie lassen sich damit auch stufentheoretisch auf weite Strecken nachvollziehen. So zeigen sich viele Übereinstimmungen mit *Szagun*; doch ein Dissens bleibt bestehen: Während ich von einigen einzelnen religiösen Aussagen oder Satzteilen der Probanden mit Hilfe des Kontextes auf ein ganzes damit zusammenhängendes religiöses Beziehungssystem beziehungsweise Muster zu schließen vermag, lehnt *Szagun* diese Möglichkeit ab. Dabei übersieht sie meines Erachtens, dass die einzelnen Satzstücke sich zur gleichen Zeit plausibel ergänzen und dies nur möglich ist, weil hinter den einzelnen religiösen Aussagen ein bestimmtes religiöses Muster steckt. Dieses latente System setzt die Einzelstücke sinnvoll zusammen und macht diese erst verstehbar. – Aus den Übereinstimmungen ergeben sich ferner Fragen an die klassische Stufentheorie. Um den soziologischen und psychologischen Rahmen ausreichend zu berücksichtigen, will die vorliegende Studie in ihrem zweiten Teil die Kompartibilität meiner Theorie der religiösen Formenkreise mit dem soziologischen Grundmodell von Struktur und Freiheit von *Michael Fiedler* und der Theorie des

Kohärenzgefühls, dem sogenannten Salutogenese-Modell von *Aaron Antonovsky*, überprüfen. Hier scheinen weitreichende Übereinstimmungen zu bestehen. Der dritte Teil beschäftigt sich mit der Anwendung der religiösen Formenkreise im Gebetsverständnis junger Menschen. Dazu stelle ich den Fragebogen mit den Inhalten der unterschiedlichen Formenkreise dar, werte die Bewertungen und Rückmeldungen von 700 Probandinnen und Probanden aus Ost- und Westdeutschland im Alter von 10 bis 30 Jahren zu ihrem Gebetsverständnis, ihrem Gottesbild, ihrer Offenheit zum Beten und den Schwierigkeiten bei Anlässen und Situationen des Betens statistisch aus. Sowohl bei konfessionsgebundenen als auch bei konfessionslosen Befragten lassen sich die Muster und Niveaus der religiösen Formenkreise empirisch nachweisen. Doch bei den Bewertungen der einzelnen Aussagen zum Gebetsverständnis lassen sich starke Unterschiede aufdecken. Offensichtlich bestehen gleiche Strukturen von Religiosität, trotzdem verstehen die beiden Personengruppen religiöse Begriffe jeweils anders. In diesem Zusammenhang erhält die Leserin oder der Leser wichtige Informationen zum Gebetsverständnis junger konfessionsgebundener und konfessionsfreier Menschen von heute. Dabei besteht die spannende Frage, ob sich die religiösen Formenkreise in dem Gebetsverständnis und der Konfessionszugehörigkeit bewähren. Als abschließendes Kapitel dient der vierte Teil meiner Untersuchung. Er legt wichtige Gesichtspunkte und Handlungsimpulse aufgrund der Datenanalyse, die sich aus der vorliegenden quantitativen Forschung zum Gebetsverständnis ergeben haben, dar. Typische Gebetseinstellungen, unterschiedliche Auswirkungen hinsichtlich der Konfessionszugehörigkeit, das komprimierte Gebetsverständnis, die Autonomie im Gebet und ihr Gottesbild sowie die religiöse Indifferenz und die Formenkreise als Subdimensionen von Gottesbeziehungen werden hier besprochen. Unter den Begriffen *konfessionell gebunden* oder *konfessionsgebunden* verstehe ich in unserem Zusammenhang, dass sich Menschen zu einer bestimmten Religion oder Glaubensrichtung mehr oder minder bekennen und/oder einer Religions- oder Glaubensgemeinschaft durch Bekenntnis oder Ritus angehören. *Konfessionsfrei* oder *konfessionslos* bezeichne ich demnach Menschen, die keiner Religions- oder Glaubensgemeinschaft angehören und sich zu keiner Religion oder Glaubensrichtung offiziell bekennen. In dieser Untersuchung werden die drei religiösen Formenkreise auf das Gebetsverständnis *appliziert*. Diesen Begriff der *Applikation* verstehe ich in einem weiten Sinne. Einerseits meint er die Anwendung theoretischer Konstrukte in der

## GEBETSVERSTÄNDNIS

Praxis, hier: die Anwendung der religiösen Formenkreise im konkreten Gebetsverständnis junger Menschen. Andererseits verwende ich ihn auch vor allem bei meinen empirischen Erhebungen für die umgekehrte Bewegung – von der Praxis in die Theoriebildung.

Wer sich als Leserin oder Leser für die wissenschaftstheoretischen Vorüberlegungen, die meiner vorliegenden Untersuchung zugrundeliegen, interessiert, der sei auf meine erste Promotionsarbeit „Entwicklung lebendiger Religiosität“ verwiesen<sup>3</sup>. Hier habe ich erstmals die religiösen Formenkreise definiert und beschrieben<sup>4</sup>.

3 Wagener 2002, 22-38.

4 Wagener 2002.

# Teil I

## Die Stufentheorie und die Rostocker Langzeitstudie

### Ein konstruktiver Dialog auf dem Weg zur kritischen Bereicherung

Für die Kindertheologie bleibt die religiöse Entwicklungspsychologie eine wichtige Bezugsdisziplin. Doch Stufentheorien zur religiösen Entwicklung basieren bis heute nur auf Untersuchungen in christlichen Kontexten. Zur Entwicklung von Gotteskonzepten und deren Gottesbeziehungen von Kindern und Jugendlichen aus mehrheitlich konfessionslosem Kontext liegen hingegen kaum Erkenntnisse vor. Langzeitstudien fehlen ganz. Abhilfe will nun die Rostocker Langzeitstudie schaffen, die die Gotteskonzepte von Kindern untersucht, die in mehrheitlich konfessionslosem Kontext Ostdeutschlands aufgewachsen sind. Ihr reichhaltiges Datenmaterial ermöglicht einen Vergleich mit der Stufentheorie von *Oser & Gmünder* und deren Modifikation von *Wagener*. Aus diesem kritischen Dialog entstehen neue Gesichtspunkte und Veränderungen in der Theorie von religiöser Entwicklung.



# 1 Kinder- und Jugendtheologie

In einer Erstkommunionstunde erlebte ich als Pfarrer folgende Begebenheit: Die acht neunjährigen Kinder schauen sich ihre Hände und Handflächen an und äußern, was ihnen dabei einfällt. Dann liest die Katechetin ihnen den Vers vor, dass Gott uns alle unauslöschlich in seine Hand eingeschrieben habe. Sie will damit zum Ausdruck bringen, dass wir Menschen uns in Gott geborgen und von ihm getragen wissen können. Doch als die Katechetin die Kinder auffordert, ihre Gedanken dazu zu äußern, erhält sie eigenartige Aussagen. *Sven*, der von seinem religiösen Opa religiös erzogen wird, sagt: „Wenn Gott die Hand ist und ich darauf stehe, dann quetscht er mich mit seinem Daumen kaputt. Gott straft mich, wenn ich böse bin, dann komme ich in die Hölle, doch wenn ich gut bin, in den Himmel.“ *Johanna*, die nicht kirchlich sozialisiert ist, sagt: „Dann muss Gott ganz groß sein. Aber woher wissen die Leute denn, dass Gott alles erschaffen hat!? Die waren doch nicht dabei.“ Keines der acht Kinder kommt auf die Idee, Gott als tragendes Element im Leben zu erkennen. Die Katechetin fragt sich, was in ihrer Vermittlung schief gelaufen ist. Denn sie hat den Kindern ja eigentlich nur die Geborgenheit in Gott verdeutlichen wollen.

Diese Begebenheit sagt etwas Grundsätzliches aus: *Sven* setzt den religiösen Input sofort mit seiner Gottesbeziehung gleich. *Johanna* wirft aus ihrem Gottesverständnis heraus neue Fragen auf. Doch beide beginnen den zitierten Vers der Katechetin mit ihren je eigenen Strukturen, ihrem je eigenen Wissen und Beziehungsgeflecht zu interpretieren. Der Input wird nicht einfach übernommen, sondern aufgegriffen, insofern er das jeweilige Gotteskonzept der Kinder betrifft, bestätigt oder weiterentwickelt. Die Kinder sind selbst Akteure ihrer religiösen Aussagen, ihrer religiösen Vorstellungen. Sie konstruieren ihre eigenen Gotteskonzepte und entwickeln dabei ihre eigenen subjektiven Theorien von Religion und Religiosität. Das bedeutet, Kinder gehen mit den religiösen Inputs und ihren religiösen Erfahrungen aktiv, kreativ und konstruktiv um. Sie sind keine passiven Empfänger, sondern greifen Impulse aus Dialogsituationen und/oder angebotene Wachstumsanreize ihres sozialen Umfeldes selektiv auf, verarbeiten, integrieren und assimilieren oder akkom-

modieren sie in ihre eigenen Selbstkonstrukte und Gotteskonzepte<sup>5</sup>. Das ist ein ganz normaler Vorgang in ihrer Selbstsozialisation und zeigt einen (systemischen) Lernprozess, der sich nicht durch Lehre vorwegnehmen lässt, sondern der sich selbst organisiert, sich also individuell unterschiedlich vollzieht und darum nicht vorhersagen lässt<sup>6</sup>. Mit anderen Worten: Die Kinder und Jugendlichen bringen ihre eigene *Theologie* oder *Spiritualität* hervor<sup>7</sup>. Oder kritisch distanziert gesagt: Sie artikulieren Äußerungen, in denen ein theologisches Problem (für den erwachsenen Beobachter) steckt.

Noch vor der Aufklärung war eine positive Bewertung der Kinder undenkbar, denn alle Fehler eines Erwachsenen stammten aus der Kindheit. *Jean-Jacques Rousseau* hingegen wertete das Kind in seiner Bedeutung auf und wurde damit zum Entdecker der Kindheit. Undenkbar blieb ihm jedoch die Vorstellung, dass Kinder Theologen sein könnten. Denn in den anthropomorphen Gottesvorstellungen der Kinder sah er eine Art von *Götzendienst*. Ein Wandel in der Betrachtung der Theologie von Kindern kam aber erst mit der Entwicklungspsychologie auf, die mit *Jean Piaget* in Verbindung gebracht wird. *Piaget* zufolge ereignet sich die religiöse Entwicklung des Kindes in Perioden beziehungsweise Stufen<sup>8</sup>. Auch das Modell von *Lawrence Kohlberg* zum moralischen Urteil<sup>9</sup> und das von *Fritz Oser* & *Paul Gmünder* zum religiösen Urteil<sup>10</sup> haben hier ihren Platz. Denn

5 Hier trifft genau das zu, was Klaus Kießling (2010, 242) meint. „Kindern kann ich nicht einfach weitergeben, was mir am Herzen liegt. Ihre Spiritualität bildet sich, Kinder bilden sich selber, und wer sie zu bilden versucht, macht sie zu bloßen Gebilden. Ich kann aber versuchen, sie auf ihrem Weg der Selbstbildung zu Neuem zu reizen und anzustiften. Ich kann sie nicht belehren, vielmehr lerne ich im Umgang mit ihnen, sie lernen zu lassen, denn sie sind unbelehrbar.“

6 Vgl. Kießling 2009, 30ff.

7 Vgl. Kießling 2010, 221-224: „Spiritualität erlaubt eine größtmögliche Weite, wohingegen mit Religion und Religiosität eine institutionelle Verankerung einhergeht, die für spirituelle Bewegungen nicht zwingend ist. In diesem Sinne ist Spiritualität der weitere Begriff. Menschen, die erzählen, wes Geistes Kind sie sind, aus welchem Geist, aus welchem spiritus sie leben, gewähren Einblicke in ihre Spiritualität“ (221).

8 Vgl. Piaget, Inhelder 1977: 1. Periode der senso-motorischen Intelligenz von 0 bis 2 Jahren (11-44); 2. Periode des voroperationalen Denkens von 2/3 bis 7/8 Jahren (45ff); 3. Periode der konkreten Operationen im Alter von 7/8 bis 11/12 Jahren (16-18, 71-96); 4. Periode des formalen Denkens oder der formalen Operationen ab 11/12 Jahren (97-111).

9 Kohlberg & Turiel 1978; Colby & Kohlberg 1986, 130-162; Kohlberg 1996.

10 Oser & Gmünder 1984; dies. <sup>3</sup>1992.

all diesen Modellen liegen die Wahrnehmung und Beobachtung zu Grunde, dass Kinder (wie Jugendliche) Subjekte und Akteure ihrer Wirklichkeit sind.

### 1.1 Ansatz von Jean Piaget

*Jean Piaget* zitiert in seiner Untersuchung zum Weltbild des Kindes folgende Beobachtung seines Kollegen *Dr. Naville*: „Papa, gibt es Gott?“, fragt ein neunjähriges Mädchen. Der Vater antwortet, daß er nicht ganz sicher sei, worauf das Mädchen entgegnet: „Es muß ihn doch geben, denn er hat einen Namen!“<sup>11</sup> Diese Aussage ordnet nun *Piaget* in ein entwicklungspsychologisches Konzept ein, wobei er herausstellt, dass Kinder eine spezifische Weise zu denken auszeichnet. Diese Weise benennt *Piaget* mit Begriffen, die er den Nachbarwissenschaften der Psychologie entnimmt, so zum Beispiel die Vorstellung vom Animismus der Ethnologie und für den Realismus des Namens der Philosophiegeschichte<sup>12</sup>. Hinzu kommen noch die Begriffe der Magie, der Partizipation und des Artifzialisimus<sup>13</sup>. Hinsichtlich der Anwendbarkeit dieser Begriffe auf das kindliche Denken ist sich *Piaget* bewusst, dass darüber diskutiert werden könne, doch das sei nur eine Frage der Wortwahl. Es sei durchaus möglich, dass die Begriffe beim Kind etwas anderes seien als die Begriffe bei den Naturvölkern. *Piaget* vermag zu erkennen: Obwohl sie sich unterscheiden könnten, seien sie aber einander ähnlich<sup>14</sup>.

Mit dieser Begriffszuordnung erreicht *Piaget* Folgendes: Er bestimmt die Logik des Denkens und Sprechens von Kindern als nachvollziehbar, obgleich diese sich vom logischen Denken und Sprechen der Erwachsenen unterscheiden. Damit stellt er die kindliche Logik zunächst einmal als *anders* dar, dann aber als *defizitär*, weil sie dem Standard naturwissenschaftlich geprägten Denkens von Erwachsenen nicht entspreche. *Piaget* vergleicht das Denken des jüngeren Kindes mit dem des älteren Kindes und das des älteren mit dem des jungen Erwachsenen und so fort. Gleichsam scheint diese Beobachtungsperspektive für einen Entwicklungspsychologen naturwüchsig

11 Piaget <sup>8</sup>2005, 72.

12 Vgl. Piaget <sup>8</sup>2005, 43f und 157f.

13 Vgl. Piaget <sup>8</sup>2005, 137 bis 177. Neuere Untersuchungen haben eindeutig gezeigt, dass Piaget die kognitiven Fähigkeiten von Kindern unterschätzt hat (Zimbardo, <sup>6</sup>1995, 80).

14 Piaget <sup>8</sup>2005, 125.

zu sein. Sie ist eher *erkenntnistheoretisch (epistemologisch)* auf die Form gerichtet als *religionsphilosophisch-ontologisch* auf Inhalte<sup>15</sup>.

*Piagets* Theorie liegt die erkenntnistheoretische Prämisse zugrunde, dass Menschen Wirklichkeit nicht an sich im Sinne eines Abbildes wahrnehmen, sondern vielmehr durch kognitive Strukturen. Diese Strukturen sind nicht angeboren, sondern werden vom Kind im Umgang mit seiner Umwelt aktiv konstruiert. Es bildet zuerst im konkreten Umgang mit Gegenständen Handlungsstrukturen oder -muster aus, die dann mit fortschreitender Entwicklung verinnerlicht werden und schließlich die Voraussetzung für das Denken bilden. Dieses versteht Piaget als innerliches Handeln und Umgehen mit verinnerlichten Repräsentationen von Gegenständen, Personen und Situationen<sup>16</sup>. Ferner geht Piaget davon aus, dass sich das menschliche Denken seiner Umwelt anpasst (Adaption), so wie sich auch menschliche und nicht menschliche Organismen physisch ihrer Umwelt anpassen. Zur Anpassung gehören zwei komplementäre Prozesse: die Assimilation, bei der das Individuum die Realität in die bereits ausgebildeten Strukturen einpasst, und die Akkommodation, bei der die Person die Struktur selbst verändert. Reguliert werden diese beiden Prozesse durch die sogenannte Äquilibration, also durch ein Streben aller Organismen nach einer Homöostase (einem Gleichgewicht) mit der Umwelt und mit sich selbst. Ein Gleichgewicht besteht dann, wenn die kognitive Struktur die verschiedenen Interaktionen mit der Umwelt hinreichend ermöglicht. Wird ein Gleichgewicht durch äußere oder innere Veränderungen gestört, so werden die Strukturen durch die beiden Grundprozesse der Assimilation und Akkommodation auf ein höheres Gleichgewicht hin korrigiert. So gesehen vollzieht sich die Entwicklung also als eine Abfolge von Gleichgewichtszuständen in einem stufenförmigen, irreversiblen Prozess, in dem sich immer differenziertere, der Realität angemessenere Strukturen herausbilden<sup>17</sup>.

15 Vgl. Büttner 2007, 2-11.

16 Vgl. Montada <sup>3</sup>1995, 518-560.

17 Vgl. dazu Montada <sup>3</sup>1995, 518-560.

## 1.2 Ansatz von Anton A. Bucher und Friedrich Schweitzer<sup>18</sup>

Der Beginn der Kindertheologie ist eng mit dem katholischen Religionspädagogen *Anton A. Bucher* verbunden<sup>19</sup>. Er kann als paradigmatischer Vertreter der an der kognitiven Entwicklungspsychologie orientierten Religionspädagogen angesehen werden, zu dem wohl alle Kindertheologen gehören. *Bucher* rezipiert das von Piaget entwickelte Modell der kognitiven Entwicklung beim Kind vorbehaltlos und untersucht 1989 die *Erste Naivität* von Kindern<sup>20</sup>. Einige Jahre später geht er der Frage nach, ob Kinder Theologen sein könnten und setzt dort schon die Kriterien für Kindertheologie<sup>21</sup>. Insgesamt plädiert er für einen Dialog und damit für eine Theologie mit Kindern. *Bucher* versteht Kinder als Theologen, weil sie von sich aus die letzten Fragen nach Sinn und Zusammenhang des Weltganzen oder des Universums stellen, sich eigene Antworten darauf geben und im Austausch mit der Umwelt eine *ureigene Theologie* konstruieren. *Bucher* stellt gemäß der neuen Entwicklungspsychologie das Kind ins Zentrum seiner Betrachtung. Für ihn ist Kindertheologie weniger eine Theologie *für* Kinder, sondern vielmehr eine Theologie der Kinder<sup>22</sup>.

1997 geht der evangelische Theologe *Friedrich Schweitzer* den Weg *Buchers* mit: „Heute wird viel über Kinderphilosophie und Kinder als Philosophen gesprochen. Es ist gut, wenn Kinder in ihrer Fähigkeit, philosophische Fragen zu bedenken, ernst genommen und unterstützt werden. Aber wäre es nicht Zeit, auch die Theologie der Kinder zu entdecken? Sollen wir nicht auch Kinder als Theologen

18 Neben *Bucher* und *Schweitzer* möchte ich auch noch *Albert Biesinger* (2010), *Michael Fiedler* (2008 mit *Anna-Katharina Szagun*, 2010a und 2010b), *Klaus Kießling* (2003, 2007, 2010), *Anna-Katharina Szagun* (2006, 2007a, 2007b, 2008 mit *M. Fiedler*) und *Manuela Wiedmaier* (2010) nennen, die sich mit Kindertheologie beschäftigen. Ihre Ansätze hier aufzuführen, würde den Rahmen meiner vorliegenden Arbeit sprengen. Ich beschränke mich in der vorliegenden Arbeit auf die konstruktive Auseinandersetzung mit der Rostocker Langzeitstudie von *Anna-Katharina Szagun* (Teil I meiner Arbeit) und auf die kritische Würdigung von *Fiedlers* „Grundmodell von Struktur und Freiheit“ (Teil II meiner Arbeit).

19 Der entscheidende Impuls zur Kindertheologie kam aus der Didaktik der Philosophie.

20 *Bucher* 1989, 654-662.

21 *Bucher* 1992, 19-22.

22 Vgl. *Bucher* 1995a, 8-10; ders. 1997; siehe auch Fußnoten 15 und 16.

sehen – als Menschen, die fähig sind, mit ihren eigenen Denkmöglichkeiten eigene Antworten auf Glaubensfragen zu finden?“<sup>23</sup>

Was Schweitzer hier als Frage formuliert, fordern Bucher und Gerhard Büttner programmatisch. 2002 gründet Bucher mit Büttner das Jahrbuch für Kindertheologie<sup>24</sup>.

In Analogie zur sogenannten Kinderphilosophie soll auch religionspädagogisch die Philosophie beziehungsweise Theologie von Kindern ernst genommen werden. Im Jahr 2003 erhält Buchers erster Theorieansatz von Kindertheologie eine Konkretisierung. Friedrich Schweitzer konkretisiert Buchers Vorstellungen und führt drei Dimensionen zum Programm der Kindertheologie ein: Theologie *der* Kinder, Theologie *mit* Kindern und Theologie *für* Kinder<sup>25</sup>.

Bei der Theologie *der* Kinder geht es wesentlich um die Art und Weise, wie Kinder selbst ihre theologische Welt und ihren Glauben konstruieren, sie aktiv, kreativ und konstruktiv gestalten. In der Theologie *der* Kinder werden die Kinder als Subjekte und Akteure ihrer Wirklichkeit wahrgenommen. In diesem Kontext bleibt die (religiöse) Entwicklungspsychologie eine wichtige Bezugsdisziplin der Kindertheologie. Diesem elementaren Anliegen dient unter anderem die vorliegende Arbeit.

In Analogie zum Philosophieren mit Kindern besteht eine zweite Grundbedeutung von Kindertheologie in der Theologie *mit* Kindern. „Gemeint ist ein theologisches Denken und ein Theologisieren, das sich gemeinsam mit den Kindern vollzieht – als gemeinsames Fragen und Suchen nach Antwortmöglichkeiten auf theologische Fragen und nach Lösungen für theologische Probleme wie beispielsweise die Theodizeefrage (Warum kann Gott das zulassen?)“<sup>26</sup>.“ Im Unterricht sollen die Deutungen und Argumente der Kinder ernst und deshalb beim Wort genommen werden. Die Religionspädagogin und der Religionspädagoge oder die praktische Theologin und der praktische Theologe sollen den Kindern nicht bloß etwas beibringen. Sie sollen sie vielmehr auf Gegenargumente, Beobachtungen und Einsichten verweisen, die den Kindern zugänglich sind, und die sie zu weiterführenden eigenen theologischen Einsichten gelangen lassen können. Neben der Konstruktion (Theologie *der* Kinder) paart sich

23 Schweitzer 1997, 7.

24 Jahrbuch für Kindertheologie, ab 2002.

25 Schweitzer 2003, 9-18.

26 Schweitzer, 2003, 13.

die Instruktion, die sich meines Erachtens nicht nur auf die reinen Unterrichtsmethoden beziehen muss, sondern im Ganzen gesehen auf die Didaktik und Methodik, mit denen konstruktiv Unterricht nach dem Prinzip des Theologisierens gestaltet werden können<sup>27</sup>.

Theologie *für* Kinder betrifft das Material zur Begleitung religiösen Lernens von Kindern. Hinsichtlich des konstruktivistischen Gestaltens von Theologie und Glaube stellt sich ein hoher Anspruch, ob sich das Lernmaterial in der Art und Weise kindlicher Rezeption bewährt. Dabei darf die Theologie *für* Kinder nicht mit einem Versuch deduktiver Vermittlung theologisch-wissenschaftlicher Erkenntnisse verwechselt werden, da die Selbstbildung der Kinder beachtet werden sollte.

*Bucher* bezieht sich bei seiner Theologie der Kinder auf den Strukturgenetischen Ansatz von *Oser & Gmünder*, der von mir 2002 modifiziert wurde<sup>28</sup>. Die vorliegende Arbeit will diesen Strukturgenetischen Ansatz mit der Modifikation weiterentwickeln. Sie bezieht dabei die Ergebnisse der Rostocker Langzeitstudie von *Anna-Katharina Szagun* mit ein.

27 Vgl. Schweitzer 2003, 13.

28 Wagener, 2002.



## 2 Der Strukturgenetische Ansatz von Fritz Oser & Paul Gmünder und die Modifikation durch Hermann-Josef Wagener

Anfang der 80er Jahre haben *Fritz Oser* und *Paul Gmünder* einen Strukturgenetischen Ansatz im überwiegend konfessionellen Kontext innerhalb der Religionsforschung aufgezeigt. Durch die Einbeziehung der Affektlogik und der Psychodynamik konnte ich 2002 den Strukturgenetischen Ansatz fortentwickeln<sup>29</sup>. In einem zweiten Schritt will ich nun auch den konfessionslosen Kontext auf diesen modifizierten Ansatz hin untersuchen. Die Frage stellt sich, ob der modifizierte Ansatz sich neben den konfessionellen auch im konfessionsfreien Kontext bewährt.

### 2.1 Der Strukturgenetische Ansatz von Fritz Oser & Paul Gmünder

1979 führten *Oser & Gmünder* erstmalig eine Erhebung zum religiösen Urteil durch. Dabei fiel ihnen auf, dass Personen das Interview oft zum Anlass nahmen, ihre eigenen wirklichen religiösen Interpretationen von der Welt wiederzugeben. Schließlich ließen sich aus diesen Interviews bestimmte Gesetzmäßigkeiten herausarbeiten, die nach dem Paradigma des genetischen Strukturalismus eine Stufenhierarchie des religiösen Urteils ergaben<sup>30</sup>.

Unter dem Konstrukt *religiöses Urteil* verstehen *Oser & Gmünder* die Art und Weise, „wie Personen je nach dem Grad ihrer Entwicklung ihre Selbst- und Welterfahrung einschließlich der mitmenschlichen Beziehungen deuten und ihr angesichts eines Letzten einen Sinn geben“<sup>31</sup>.

29 S. Wagener 2002.

30 Oser & Gmünder <sup>3</sup>1992, 9.

31 Oser & Gmünder 1984, 2.

Angesichts dieser konstruktivistischen Sichtweise bestehe die Religiosität eines Menschen darin, in einer konkreten kontingenten Situation auf der Basis der dynamischen Beziehung zu einem vorgestellten Letztgültigen (Ultimaten) Sinn zu konstruieren. Dieser Prozess ereigne sich ein Leben lang; er müsse gelernt, wiederholt, unter schwierigsten Umständen stets neu vollzogen werden. Somit sei der Glaube nicht nur ein Produkt, das ein für allemal fertig wäre; er sei viel eher ein Weg, ein nicht abschließbarer Prozess. Von daher werde die Beziehung zum Ultimaten oder Letztgültigen im Lebenslauf einer Person substantiell stets neu verändert, so dass in jeder Lebensphase ein neuer Gott entstehe<sup>32</sup>.

Im Kern ihrer Theorie gehen *Oser & Gmünder* davon aus, dass der Mensch, je nach Entwicklungsreife, eigene religiöse Denkstrukturen konzipiert, mit deren Hilfe er so genannte Kontingenzerlebnisse (wie Sterben, Tod, Krankheit, Glück, Schicksalsschläge . . .) kognitiv verarbeitet. Durch Akkommodation vs. Assimilation entwickelt sich dabei das strukturelle Niveau der einzelnen religiösen Urteilsstufen sukzessive und immer differenzierter fort. Insgesamt beinhaltet ihre Theorie fünf Stufen:

### **Die Entwicklung des religiösen Urteils nach Oser/Gmünder<sup>33</sup>**

**In Stufe 1** orientiert sich der Mensch an einem Letztgültigen (Gott), das direkt in die Welt eingreift, alles *macht*, schützt, führt und leitet. Es gibt Gesundheit, Krankheit, Freude oder Verzweiflung. Während der Mensch nur auf den Willen des Letztgültigen reagiert, ist das Letztgültige zum Menschen und zur Welt hin aktiv. Der Wille des Letztgültigen muss stets erfüllt werden, sonst wird die Beziehung zu ihm zerbrochen. Der Erwartungsdruck besteht nur von Gott her. Absolute Heteronomie und Deus-ex-machina sind Kernfaktoren dieser Sichtweise.

**In Stufe 2** dagegen sieht der Mensch sich fähig, Gottes Wille durch Gebete, Opfer und Einhalten von religiösen Riten zu beeinflussen und ihn dadurch für sich in Anspruch zu nehmen. Während die Person in Stufe 1 nur reaktiv auf Gott hin wirke, ist sie jetzt in der Lage, sich aktiv und präventiv auf Gott hin zu verhalten, um dafür in gleichem Maße die liebende

32 Vgl. Oser 1994, 136.

33 Vgl. die komprimierte Stufendarstellung in: Oser & Gmünder <sup>3</sup>1992, 19 und 80. Zur Stufe 6 vgl. dies, 1984, 102-104.

Zuwendung Gottes zu erhalten und bei Verfehlungen mögliche Sanktionen abzuwenden oder zu mildern. Die religiöse Person vermag den Sinn von Ereignissen und Handlungen sowie die eigene Person und die Macht des Letztgültigen miteinander zu koordinieren, oder sie kann dies verpassen. Das hängt von ihren Bedürfnissen und ihrem freien Willen ab. Sie pflegt mit dem Letztgültigen auf der Grundlage bipolarer Wechselseitigkeit (Reziprozität) ein *Do-ut-des-Verhältnis* (*Ich gebe, damit du gibst-Verhältnis*). Jetzt besteht ein wechselseitiger Erwartungsdruck.

**Die Stufe 3** ist durch die subjektive Sichtweise gekennzeichnet, dass der Mensch vollständig für sein Leben und das Geschehen in der Welt selbstverantwortlich ist. Er fällt seine Entscheidungen bezüglich Sinn, Freiheit, Glauben und Hoffnung selbstständig und sehr ichbezogen (solipsistisch). Dieser *weltliche Verantwortungsbereich* ist von dem Entscheidungs- und Aktionsbereich des Letztgültigen strikt getrennt. Es handelt sich dabei um eine Art *Zwei-Reiche-Lehre*. Der Mensch steht in einem *Deismus-Verhältnis* zum Letztgültigen: Obwohl das Transzendente sich außerhalb des Individuums befindet, repräsentiert es die Grundordnung des Lebens und der Welt.

**In Stufe 4** genügt es dem Menschen nicht mehr, sich ausschließlich an seinem Ich, seiner Eigenverantwortung und ichbezogenen Freiheit zu orientieren; vielmehr bedenkt er darüber hinaus das Letztgültige als transzendentalen Grund. Das Individuum fährt fort, sich selbst verantwortlich zu sehen, aber es fragt sich nun, welches die Bedingungen der Möglichkeit dafür sind. Es erfährt sich als entscheidungsträchtiges Selbst, das seinen Anspruch, alles aus sich selbst leisten zu können, aufgibt und innerhalb eines universellen göttlichen Planes steht, der als die Möglichkeit der Bedingung (a priori) von Leben, Hoffnung, menschlicher Begegnung, Verantwortung und Freiheit angesehen wird. Diese werden jetzt auch immer schon als Vorgegebenes erfahren.

**Stufe 5** ist durch religiöse Autonomie und unbedingte Intersubjektivität gekennzeichnet. Der Mensch nimmt einen ganz und gar religiösen Standpunkt ein, ohne sich dabei an einen göttlichen Heilsplan beziehungsweise eine religiöse Gemeinschaft zurückzubinden. Vielmehr erfährt er sich als immer schon unbedingt angenommen. Er orientiert sich an einem interak-

tiven Handeln, in dem das Letztgültige stets intersubjektiv aufscheint, sich in Gemeinschaft oder Solidarität verortet und dort seine Transparenz erhält. Transzendenz und Immanenz durchdringen sich gegenseitig. Die göttliche Wirklichkeit kann ohne den Menschen nicht gedacht werden. Selbst und Letztgültiges vermitteln sich relational so, dass kein Heilsplan (Wille Gottes, kosmische Evolution, göttliche Vorsehung, Gottesreich) mehr die Richtung weist, sondern der Ort des Letztgültigen als maßgeblicher Maßstab (*norma normans*) in die menschliche Kommunikation hinein verlegt wird. Gott trauert beispielsweise mit den Menschen. Mitten in der Trauer unter den Menschen ist die Liebe Gottes gegenwärtig. Denn nur Menschen, die sich einander liebgewonnen haben, können miteinander trauern.

**(Die sogenannte mögliche 6. Stufe**, die ein reines Postulat darstellt, orientiert sich an der universalen Kommunikation und Solidarität, sowie an dem Vertrauen auf das Angenommensein durch das Unbedingte, und zwar unter voller Beachtung und Integrierung der indikativischen Struktur. Da diese Stufe weder empirisch überprüft noch exemplarisch illustriert ist, hat sie bisher nur systemlogische, aber keine empirische Bedeutung.)

*Oser & Gmünders* konzipierte Stufentheorie des religiösen Urteils findet einerseits große Anerkennung im Religionspädagogischen Bereich, aber so gut wie keine in der Religionspsychologie<sup>34</sup>. Andererseits wird an ihrer Forschungsmethode kritisiert, sie hätten nicht die religiöse Entwicklung des Menschen erhoben, sondern *Stufen des Kontingenzbewältigungsurteils*<sup>35</sup>. Besonders kritikwürdig erscheint mir die Stufe 3 nach *Oser & Gmünder*. So auch *Herbert A. Zwergel*. Er bezeichnet die kognitive Organisation der Stufe 3 innerhalb der Entwicklung des religiösen Urteilens als „einen Neuanatz, der dann freilich als Sackgasse wieder fallen gelassen wird“<sup>36</sup> und stellt im Übergang von Stufe 3 zu Stufe 4 einen „logisch-plausiblen Bruch“ fest<sup>37</sup>. Ferner stellt *Fritz Oser* selbst eine entwicklungspsychologische Stagnation in Stufe 3 fest<sup>38</sup>. Als fragwürdig und eigenartig erachte ich

34 Vgl. Hofmann 1991, 249-290, bes. 281-284.

35 Vgl. Fetz, Bucher 1986, 221.

36 Zwergel 1989, 55.

37 Vgl. Zwergel 1989, 55.

38 Di Loreto, Oser 1996, 69-87, besonders 74.

es, dass sich überwiegend 15- bis 23-jährige Probanden im Bereich des Stufe-3-Niveaus befinden, obwohl diese große Altersspannbreite normalerweise von immens differenzierten psychischen Entwicklungsphasen geprägt ist. Müssten hier nicht die Strukturen des religiösen Urteilens unterschiedlicher und differenzierter ausfallen als bisher aufgewiesen?

Aus diesem Grunde untersuchte ich Ende der 90er Jahre die Psychodynamik des Strukturgenetischen Ansatzes bei 1157 Jugendlichen und jungen Erwachsenen im Alter von 15 bis 31 Jahren<sup>39</sup>.

## 2.2 Die Modifikation: Die Einbeziehung der Affektlogik und Psychodynamik in den Strukturgenetischen Ansatz

Durch die Einbeziehung der Affektlogik nahm ich eine Fortentwicklung des Ansatzes von *Oser & Gmünder* vor. Dabei entdeckte ich, dass die strukturgenetische Entwicklung der Stufen 1 bis 5 sich psychodynamisch in drei Formenkreise fassen und die Stufe 3 nach *Oser & Gmünder* sich in zwei Stufen 3a und 3b unterteilen lassen<sup>40</sup>.

Die religiöse Entwicklung ließ sich in ihrer Sequenz in verschiedene Formen von Gotteskonzepten (Gottesbeziehungen und -verständnissen) einkreisen. Methodisch gesprochen habe ich die Elemente der Sequenz (Emotionen, Kognitionen, Werte, Selbst- und Objektrepräsentanz, Wichtigkeitsindex, und religiöses Selbstverständnis) und deren unterschiedlichen Ausprägungen kreisförmig beziehungsweise rotierend in Beziehung gesetzt<sup>41</sup>. Dabei ergaben sich drei globale Sequenzbereiche, die ich als Formenkreise bezeichnete. Diese drei Sequenzbereiche oder Formenkreise weisen jeweils ein bestimmtes Grundkonstitutivum auf. Jedes Grundkonstitutivum charakterisiert seinen speziellen Sequenzbereich, der jeweils zwei Stufenabfolgen mit Übergängen enthält.

### 2.2.1 Die drei Formenkreise im Strukturgenetischen Ansatz

Der erste Formenkreis gestaltet sich durch die psychodynamischen Merkmale der (eindimensionalen oder bipolaren) Reziprozität und Heteronomie, weshalb ich ihn *heteronom-reziproker Formenkreis* nenne.

39 97,2 % der Gesamtmenge aller Probanden sind 15 bis 23 Jahre alt (vgl. Wagener 2002, 94ff.).

40 S. Wagener 2002.

41 Vgl. Wagener 2002, 67-69.

In ihm bilden sich die Stufen 1 (Perspektive des Deus-ex-machina) und 2 (Perspektive des Do-ut-des) nach *Oser & Gmünder* aus. In diesem Formenkreis erscheint Gott als absolute Transzendenz und als allmächtiger Lenker und Verursacher des Weltgeschehens. Der Mensch dagegen pflegt ein heteronomes, asymmetrisches Verhältnis zu ihm, er wird als (absolut) abhängig, unfrei, unterworfen und als abwartend gesehen. In einem gewissen Sinne konkurrieren Gott und Mensch miteinander, der Mensch verhandelt mit Gott. Dieser kann zum Beispiel das Leiden wieder aufheben und den Menschen daraus erlösen, indem er seinen ersten Entschluss rückgängig und seine Handlungen ungeschehen macht. Glaubenserfahrungen werden hier auf einen Gott zurückgeführt, der den Menschen belohnen oder bestrafen kann. Dagegen setzt der Mensch sein präventives und sanktionsmilderndes Verhalten. Die Gottesbeziehung des Individuums, die durch absolute beziehungsweise externale Transzendenz geprägt ist, kann nicht als formal-operatorisch bezeichnet werden<sup>42</sup>, da das Gottesverständnis durch einen starken raum-zeitlichen Konkrektismus gekennzeichnet ist. Es mangelt an Abstraktion, weshalb die Komplexität der *Zweitursache* (*causae secundae*) zum Beispiel nicht angemessen in den Blick kommt<sup>43</sup>.

Der zweite, *autonom-narzisstische Formenkreis* ist durch die psychodynamischen Faktoren der Autonomie, der Selbstkonsolidierung, der Selbstverantwortung und der gesunden Selbstbezogenheit, des sogenannten gesunden Narzissmus geprägt. Hierin entfalten sich die Stufen 3a und 3b, die ich anschließend in den beiden nächsten Abschnitten erkläre.

Der dritte religiöse Gestaltungsbereich, in dem sich die Stufen 4 und 5 nach *Oser & Gmünder* entwickeln, ist charakterisiert durch die Homonomie und Apriorität; er heißt deshalb *homonom-apriorischer Formenkreis*. Unter *Homonomie* verstehe ich nicht nur eine gleichwertige face-to-face-Beziehung, sondern auch die Erfahrung, dass die Transzendenz innerhalb der Immanenz erscheint, innerhalb von Menschlichkeit und menschlicher Freiheit. Das Gotteskonzept ist tranzendent-immanent geprägt; es sieht Gott als Begleiter und Mitleidenden, der den Menschen begleitet, der sich mit Gott verbunden weiß und gerade dann mit ihm ist, wenn der Mensch sich in Freud und Leid befindet. Aber Gott „geht nicht darin auf“. Denn er ist

42 Dies haben Johannes A. van der Ven und H.J.H. Eric Vossen empirisch nachgewiesen; vgl. dies. 1989, 204-208.

43 Vgl. Van der Ven und Vossen 1989, 202.

mehr und umfassender. Er ist reine Positivität, Apriorität (*unbedingte Annahme*) und unverdiente, rein geschenkte Gnade (Gratuität)<sup>44</sup>. Gott wird hier als in der Welt anwesend und wirksam erfahren, ohne dass er die Autonomie und Selbstverantwortung des Menschen beschneidet. „Zentral ist hier das Bild des liebevollen und nahen Gottes, mit dem eine persönliche Beziehung möglich ist und bei dem man Halt findet, ohne daß dabei an einen kausalen Zusammenhang weder zwischen Gott und dem Leiden noch zwischen Gott und einer allfälligen Änderung in der Leidenssituation gedacht wird<sup>45</sup>“.

Die Gottesbeziehung im homonomen Bereich hat nicht – wie im heteronom-reziproken Gottesbezug – Gott selbst zum Ziel, sondern die Menschen und die Welt. Die autonom-narzisstische Gottesbeziehung zielt auf die Autonomie, Selbstentfaltung (Selbstverwirklichung) und Selbstverantwortung.

### 2.2.2 Unterscheidung der Stufe 3 in Stufen 3a und 3b

Die Modifikation der Stufe 3 in zwei selbständige Stufen 3a und 3b ergab sich, weil sich meiner Einschätzung nach die Strukturgenese nicht nur allein kognitiv vollzieht, sondern affektlogisch. Damit erweitere ich den ursprünglichen Ansatz von *Oser & Gmünder* um die Strukturpsychodynamik. Sie beruht auf der Affektlogik, die ich nach der Beschreibung der Stufen 3a und 3b in Abschnitt 2.2.3 erkläre.

#### 2.2.2.1 Die Stufe 3a

Die Stufe 3a beschreibe ich folgendermaßen:

In Stufe 3a akzentuiert die Person ihren eigenen Willen und koordiniert diesen mit dem Willen Gottes. Gott und Mensch haben jeweils eigene Entscheidungskompetenzen, die fein voneinander *unterschieden*, aber nicht *geschieden* werden. Das Individuum fühlt sich autonom und souverän. Dabei wählt es aus seinem bisherigen erlernten Bezugssystem nur noch solche Glaubensinhalte aus, die seine Selbstentfaltung und – konsolidierung (narzisstisch) unterstützen. Bestimmte Glaubensinhalte werden als bedeutsam und bewegend erfahren, weil diese den persönlichen Zustand des Menschen und seinen Lebensstil fördern und damit narzisstisch bestätigen. Infolgedessen wird das erlernte Glaubenssystem – objektiv gesehen

44 Vgl. Van der Ven und Vossen 1989, 202.

45 Van der Ven und Vossen 1989, 205.

– in logisch unverbundene Einzelstücke, in sogenannte Bruchstücke zerlegt (fragmentarisiert). Auf der Basis dieser Fragmentarisierung des Glaubens lebt die Person ein sektoral akzeptierendes Verhältnis mit dem Letztgültigen. Inakzeptable Inhalte werden von akzeptablen und lebensbejahenden unterschieden; erstere werden separiert und letztere angenommen. In einem gewissen Sinne sondert der Gottesbezug somit den für das Individuum inakzeptablen Bereich *Gott-Welt/Mensch* vom akzeptablen, lebensbejahenden Sektor aus. Dabei definiert sich der Bezug des Ultimatens zur Welt wesentlich von der narzisstischen Bestätigung des Subjektes her. Das Zusammenwirken mit Gott wird deshalb synergistisch verstanden. Innerhalb der narzisstisch-religiösen Identität empfindet das Individuum konträre Emotionen wie Nähe und Ferne zu Gott. Es dankt und zweifelt zugleich. Sein Denken kennzeichnet sich durch eine bejahende Widersprüchlichkeit (affirmative Antinomie) aus. Widersprüche im seinem Glaubenssystem werden als nicht störend empfunden und stellen für das Individuum kein Problem dar. Das Subjekt lehnt seine bisher übernommene Religiosität ab und bejaht zugleich die Existenz eines personalen und /oder non-personalen Gottes. Das Fragen nach Gott und der Religiosität wird erstmals als unwichtig erachtet, da das Erlernen der Autonomie im Vordergrund steht.

In der Stufe 3a tauchen also folgende struktur-psychodynamische Hauptmerkmale auf:

- Gott und Mensch haben eigene Entscheidungskompetenzen.
- fragmentarisierender, selbstbezogener und selbstbestätigender (narzisstischer) Glaube
- bejahende Widersprüchlichkeit (affirmative Antinomie) als Denkstruktur
- narzisstische Bestätigung als wesentlicher Maßstab des Glaubens
- synergistische Vorstellung als additives, gleichsinniges Zusammenwirken von Gott und Mensch; Mitwirken des Menschen an der Erlangung des Heils.
- Zwiespalt, Indifferenz und Zweifel dominieren
- emotional-gegenläufige Tendenzen
- reflektierte Beschreibung der bejahend widersprüchlichen Selbstkonsolidierung, ein religiöses Selbst zu sein (konfliktuöse Stufenstruktur)

- keine denkerische Auseinandersetzung (Metareflexion) mit dem eigenen religiösen Erleben
- eine religiöse Bedeutung haben nicht mehr alle, sondern nur noch bestimmte Lebensbereiche.

### 2.2.2.2 Die Stufe 3b

Die Stufe 3b lässt sich so beschreiben:

In der Stufe 3b wird eine Sichtweise entwickelt, in der sich das Individuum autonom und aktiv zum Letztgültigen verhält, dabei aber dessen *Hilfe* (Rückwirkung) negiert. Das Individuum grenzt sich vom Ultimativen ab, indem es durch eine ausschließende Verbindung (Disjunktion) seine religiöse Ich-Demarkation (Abgrenzung) konstruiert. Dadurch hält das Subjekt seine narzisstische Autonomie und ichbezogene Ich-Struktur aufrecht und erlebt folglich seinen Glauben als unwirksam und sinnlos. Würde es die Rückwirkung des Letztgültigen erfahren, wäre zugleich seine eigene Selbstständigkeit und Souveränität angegriffen beziehungsweise infrage gestellt. Dementsprechend lehnt das Subjekt seine übernommene, traditionell reglementierende Religiosität und den personalen Gott ab. Das Individuum überdenkt seinen erlernten Glauben, setzt sich denkerisch mit seinen eigenen religiösen Einstellungen und Gedanken auseinander (Metakognition) und entfaltet eine extreme Ichbezogenheit (einen sogenannten Solipsismus). Es bezieht sich affekt- und emotionslos zu einem abstrakten Letztgültigen, in dem es sich trotz aller Grenzerfahrungen (durch Hoffnungs- und Sinnlosigkeit) Gott gegenüber autonom fühlt. Die Selbstidentität wird nicht mehr von außen (durch Fremdattribution), sondern von sich selbst her konstruiert (Selbstattribution). Dabei setzt das Individuum seine eigene Ich-Abgrenzung zu Gott hin ganz bewusst.

Zur besseren Übersicht fasse ich die struktur-psychodynamischen Hauptmerkmale der Stufe 3b zusammen:

- Denkerische Auseinandersetzung mit den eigenen religiösen Gedanken und Einstellungen (Selbstreflexion und Metakognition)
- entemotionalisierte Stufe
- Objektivierung (Glaube und Gott werden aus einer objektiven Perspektive betrachtet.)
- religiöse Ich-Demarkation (Abgrenzung) gegenüber Gott durch eine ausschließende (disjunktive) Inbeziehungsetzung von Gott und

Mensch. Unter der ausschließenden Verbindung (der Disjunktion oder der disjunktiven Beziehung) verstehe ich ein Verhältnis zwischen Gott und Mensch, in dem beide kontrafaktische Größen darstellen, sich einerseits einander ausschließen, andererseits aber zugleich eine Einheit bilden.

Die beiden Stufen 3a und 3b vollziehen sich wie die anderen Stufen 1 und 2 und 4 und 5 affektlogisch.

### 2.2.3 *Die Affektlogik: Das Zusammenspiel von Fühlen und Denken*

Der Begriff *Affektlogik* beschreibt eine umfassende Theorie des untrennbaren Zusammenwirkens von Fühlen (Affektivität) und Denken (Kognition, Logik). Das Konzept der Affektlogik wurde 1982 vom Schweizer Psychiater *Luc Ciompi* erstmals veröffentlicht und seither weiter entwickelt<sup>46</sup>.

#### 2.2.3.1 *Grundlagen*

Ausgangspunkt der Affektlogik ist die Erkenntnis, dass Fühlen und Denken in allen psychischen Leistungen wesentlich zusammenwirken und sich gegenseitig aufs Engste beeinflussen<sup>47</sup>. Sie stellt eine Synthese von modernen neurobiologischen, psychologischen, psychoanalytischen, soziodynamischen und evolutionstheoretischen Erkenntnissen aus systemtheoretischer Perspektive dar. Ursprünglich war das Konzept vorwiegend auf psychiatrische und psychotherapeutische Fragestellungen (zur Schizophrenie) ausgerichtet. Doch in der Folgezeit erwies es sich als allgemeingültig und entwickelte sich zu einer Metatheorie von affektiv-kognitiven Wechselwirkungen.

*Ciompi*'s Denken wurde auch von den beiden Biologen *Maturana* und *Varela*, die ihrerseits das systemische Denken in den letzten Jahren geprägt haben, stark beeinflusst. So übernimmt *Ciompi* das Prinzip der Selbsterhaltung (Autopoiese), von zentraler Bedeutung ist die Erkenntnis zur nichtlinearen Dynamik und sogenannten fraktalen – also auf Ebenen verschiedenster Größenordnung ähnlichen und gleichartigen – Struktur von komplexen Systemen und Prozessen<sup>48</sup>. So gelangte *Ciompi* zur Hypothese, dass grundsätzlich gleichartige affekt-kognitive Dynamismen und Entitäten in psychischen und/oder sozialen Phänomenen jeglicher Dimension wirksam

46 Ciompi 1982.

47 Ciompi <sup>2</sup>2007, 16.

sind. Die Schaltwirkungen der Gefühle auf Denken und Verhalten sind im Kleinen wie im Großen gleichartig, d.h. fraktal strukturiert. So beeinflussen zum Beispiel kollektive Ängste die kollektive Aufmerksamkeit, das Gedächtnis und das kombinatorische Denken von Gruppen ganz ähnlich wie das individuelle Niveau. Das Konzept der *fraktalen Affektlogik* versucht also die emotionalen Grundlagen von Denken und Verhalten in individuellen Mikro- und sozialen Makroprozessen unter einheitlich systemdynamischen Gesichtspunkten zu verstehen<sup>49</sup>.

### 2.2.3.2 Definitionen von Affekt und Denken

In der Affektlogik werden Affekte und Kognition (Denken) und Logik in einem weiten Sinne verstanden, zugleich werden sie aber scharf voneinander abgegrenzt zwecks Klärung ihrer gegenseitigen Beziehungen und Interaktionen.

#### *Affekt*

Unter dem Begriff des Affektes versteht *Ciampi* eine umfassende körperlich-seelische Gestimmtheit oder Befindlichkeit von unter-

48 Der Begriff *fraktal* stammt aus der Chaos- und Komplexitätstheorie und wird von der Affektlogik in ihre Theorie übernommen. *Fraktal* kann übersetzt heißen: *sich selbst ähnlich auf beliebiger Ebene* und bedeutet so viel wie gleichartige Grundgestalt auf allen Ebenen sowie im kleinsten wie im größten Maßstab. Nachgewiesen sind derartige Selbstähnlichkeiten in unzähligen Natur- und auch Kulturerscheinungen, von der Struktur von sogenannten Blumenkohl- oder Gewitterwolken, in denen jeder kleinste Wolkenballen ähnlich aussieht wie die ganze Wolke, über Gebirgs-, Pflanzen- und Tierformen bis zu Stadt- oder Siedlungsstrukturen und Aspekten des sozialen Verhaltens (Ciampi <sup>2</sup>2007, 32f). Schon in einem kleinsten Verhaltens- oder Argumentationsfragment, einer kleinen Andeutung, einer Geste, einer Anmerkung oder einem kleinsten Wahrnehmungsakt erscheint das Ganze einer religiösen Persönlichkeit. Sie ist ganz ähnlich wie der Stil in der Kunst, das *Größte im Kleinsten und das Kleinste im Größten*. Den größten Künstler erkennt ein kundiger Betrachter schon an einer Winzigkeit, wenn er erst sein Gesamtwerk kennt. Verschiedene Einzelercheinungen manifestieren auf unterschiedlichen Ebenen und in unzähligen Situationen ein einheitliches Gestaltungsprinzip. So taucht in den vielfältigen religiösen Argumentationen der Probanden der Rostocker Langzeitstudie eine Zeit lang immer wieder das ein und selbe religiöse Gestaltungsprinzip oder Muster auf. Oder allgemeiner gesagt: Eine religiöse Persönlichkeit kann sich im individuellen Gebet als auch in Begegnungen mit anderen Menschen mannigfaltig ausdrücken, doch immer wieder erscheint darin die eine Gestalt des ganzen religiösen Menschen.

49 Vgl. Ciampi <sup>2</sup>2007, 32-35; ders. 1999, 131-175. Affektive Operatorenwirkungen sind auf das Denken sowohl auf der individuellen Ebene als auch auf der kollektiven Mikro- und Makroebene selbstähnlich, d.h. fraktal.

schiedlicher Qualität, Bewusstseinsnähe und Dauer. Aufgrund dieser Definition ist der Mensch immer in irgendeiner Weise affektiv gestimmt, egal, ob sich dies nun in einer inneren oder äußeren Emotion zeigt<sup>50</sup>. Affekte als Oberbegriff mobilisieren und energisieren das Denken, d.h. sie sind die wesentlichen (essenziellen) *Operatoren* und *Motoren* der kognitiven Dynamik. Sie fokussieren die Aufmerksamkeit und Wahrnehmung selektiv auf bestimmte affektentsprechende Kognitionen. Sie verbinden gleich oder ähnlich konnotierte Kognitionen und bewirken eine selektive Speicherung und Aktivierung von affektkonformen Kognitionen im Gedächtnis<sup>51</sup>. Sogenannte Grundaffekte, darunter Neugier/Interesse, Angst, Wut, Freude, Trauer, Schreck, Ekel und Scham sind vorwiegend angeboren, aber kulturell moduliert. Sie sind evolutionär an lebenswichtige Verhaltensweisen wie Nahrungsaufnahme, Flucht, Kampf, Geselligkeit, Sexualität, Bewältigung von Verlusten gekoppelt und dienen der sinnvollen Anpassung von Psyche und Körper an wechselnde Umweltsituationen<sup>52</sup>. „Angst führt zu Distanzierung und eventuell zu Flucht vor als *gefährlich* konnotierten Objekten. Wut, Zorn und Aggressivität setzen in erster Linie Grenzen (*bis hierher und nicht weiter!*), beziehungsweise suchen den eigenen Machtbereich weiter auszudehnen. Evolutionär dient die Aggressivität . . . primär der Revier- und auf höherer Stufe der Identitätsverteidigung. Lustvolle Gefühle wie Vergnügen, Freude und Liebe dagegen schaffen Nähe und Bindung, die bei Verlusten durch Trauer (-arbeit) wiederum gelöst wird. Neugier, Flucht, Abgrenzung, Bindung und Bindungslösung aber sind, so lehrt die vergleichende Verhaltensforschung, lauter evolutionär als lebenswichtig selektionierte Verhaltensweisen.“<sup>53</sup>

#### *Kognition und Logik (Denken)*

*Ciampi* beschreibt Logik (im Rahmen der Affektlogik) als die „Art und Weise zu verstehen, wie einzelne kognitive Elemente zu größeren Einheiten verbunden werden.“<sup>54</sup> In diesem Sinne gibt es nicht eine einzige Logik, sondern deren viele. „Ein Beispiel: In der gereizten Atmosphäre eines Ehestreites beachte, erinnere und kombiniere

50 Vgl. Ciampi <sup>2</sup>2007, 18f.

51 Vgl. Welter-Enderlin 1998, 83-86.

52 Vgl. Ciampi, <sup>2</sup>2007, 19-21.

53 Ciampi <sup>2</sup>2007, 24-25.

54 Ciampi <sup>2</sup>2007, 22.

ich vorzugsweise alles, was mein Partner mir je Böses angetan hat, antut und antun wird, und konstruiere daraus schneidend logische aggressive Argumentationsketten, das heißt bewege mich innerhalb einer typischen Wutlogik, . . . ohne mit meinen Überlegungen die Gesetze der formalen Logik notwendigerweise zu verletzen. In einer *Logik der Liebe*, speziell der Verliebtheit dagegen sehe und bewerte ich die Welt in völlig anderer Weise, das heißt konstruiere ich mir eine ganz andere *Wirklichkeit*. Analog gibt es eine typische Logik der Angst, der Trauer, der Freude usw.<sup>55</sup>. Jede Logik entsteht aus einer spezifischen Art und Weise, wie einzelne kognitive Komponenten und Inhalte zu größeren operationalen Ganzen (einem *Denkgebäude*) zusammengebaut werden. „Der Modus der Verknüpfung von kognitiven Elementen begründet eine Logik“<sup>56</sup>. Sowohl die Auswahl als auch die Verknüpfung von kognitiven Entitäten zu einer operationalen Logik sind „immer affektiv und in einem weiten Sinn historisch-situativ mitbestimmt“<sup>57</sup>. Das kollektive Denken und Handeln kann zum Beispiel von einer *Logik des Friedens* oder einer *Logik des Krieges* geleitet sein<sup>58</sup>.

Im klaren Unterschied zum Affektbegriff ist Kognition in der Affektlogik definiert als die Fähigkeit, sensorische Unterschiede wahrzunehmen, zu erfassen und weiter zu verarbeiten<sup>59</sup>. Kognition kann in diesem Sinne auch als ein Sammelbegriff für eine Reihe von Einzelfunktionen wie Wahrnehmen, Erkennen, Aufmerksamkeit, Gedächtnis und kombinatorisches Denken verstanden werden.

Bestimmte Wahrnehmungen oder Gedanken lösen bestimmte Gefühle aus, die ihrerseits wiederum die kognitiven Funktionen – vor allem Aufmerksamkeit, Gedächtnis und kombinatorisches Denken – verändern. Kognitive Elemente mit ähnlicher affektiver Färbung werden bevorzugt miteinander kombiniert und verbunden, während gegenläufige Aspekte bevorzugt ausgeklammert oder verdrängt werden. Ähnliche Affektfärbungen wirken insofern wie ein Leim oder Bindegewebe auf kognitive Inhalte und Elemente.

55 Ciompi <sup>2</sup>2007, 24.

56 Ciompi 1999, 77f.

57 Ciompi 1999, 78.

58 Ciompi, <sup>2</sup>2007, 33-34. Die strukturgenetischen Stufen nach Oser & Gmünder bestehen auch aus kognitiven Elementen und der Logik (wie zum Beispiel dem Do-ut-des- oder Deus-ex-machina-Prinzip), die diese Elemente verbindet. Doch leider entbehren sie der affektiven Basis (vgl. und s. Wagener 2002, passim).

59 Vgl. Ciompi <sup>2</sup>2007, 21.

## GEBETSVERSTÄNDNIS

Insgesamt deutet diese Erklärung der Affektlogik an, warum sich das religiöse Urteil und die Formenkreise strukturpsychodynamisch vollziehen.

Da die Stufentheorie von *Oser & Gmünder* und meine modifizierende Erweiterung durch die Affektlogik und Strukturpsychodynamik wesentlich auf Untersuchungen in christlichen Kontexten basieren, stellt sich nun die Frage, ob und wie sich der strukturgenetische Ansatz auch zur Beschreibung der religiösen Entwicklung bei Kindern und jungen Erwachsenen bewährt, die in mehrheitlich konfessionslosem Kontext aufwachsen. Material dazu stellt uns die Rostocker Langzeitstudie von *Anna-Katharina Szagun* zur Verfügung<sup>60</sup>.

60 Szagun 2006 und Szagun/Fiedler 2008.

### 3 Die Rostocker Langzeitstudie von Anna-Katharina Szagun

Die Rostocker Langzeitstudie versteht sich als ein Beitrag zur Klärung offener Fragen der religiösen Entwicklung<sup>61</sup>. Über 4 bis 11 Jahre hinweg beobachtete *Anna-Katharina Szagun* 55 Kinder und Jugendliche in Rostock aus überwiegend konfessionslosem Kontext in ihrer religiösen Entwicklung. Mittels Interviews, Visualisierungen (Materialcollagen, Legen von Lebens- und Gottesmetaphern, Zeichnungen und Positionierungen) und Fragebögen (Fragebögen zu Gebet, Gott und Bibel sowie psychologische Tests) trug sie eine Fülle von gewonnenem Datenmaterial und von Einsichten zusammen<sup>62</sup>. Die qualitative Untersuchung begann 1999, und der größte Teil der Datenerhebung wurde 2009 abgeschlossen.

Die Kinder sind über zwei Samples verteilt, deren Zusammensetzung sich über den Untersuchungszeitraum hinweg nur geringfügig (zum Beispiel durch Schulwechsel oder Umzug) verändert hat.

Sample A besteht aus 33 Kindern dreier verschiedener Klassenstufen einer reformpädagogisch ausgerichteten nichtstaatlichen Ganztagschule in Rostock. Zu Beginn der Untersuchung, im Jahre 1999, sind die Kinder zwischen sieben und elf Jahren alt. Sie werden während der Grundschulzeit zum Teil von *Szagun* selbst (z. T. unter Mitwirkung von Studierenden) bis zu drei Jahre im Fach Religion unterrichtet; ab Klasse 5 findet Religionsunterricht nur vereinzelt statt. Nach Angaben von *Szagun* sind über ein Drittel getauft und entsprechend knapp zwei Drittel konfessionslos.

Sample B besteht aus 22 Kindern einer staatlichen Rostocker Grundschule. Sie sind zu Beginn der Untersuchung (im Jahre 2000) sechs bis sieben Jahre alt und werden von der ersten bis zur vierten Klasse von *Szagun* selbst begleitet und eine Stunde pro Woche unterrichtet. Ein Fünftel der Kinder stammt nach Angaben von *Szagun* und *Michael Fiedler* aus kirchlich oder konfessionell gebundenen Familien. Sie sind Mitglied einer Kirche oder religiösen Gemeinschaft<sup>63</sup>.

61 Vgl. Szagun/Fiedler 2008, 459.

62 Vgl. Szagun 2006.

63 Vgl. Fiedler 2010a, 312f und auch Szagun 2008, 14.

Gegenüber den Stufentheorien zur religiösen Entwicklung, die auf Untersuchungen in christlichen Kontexten basieren, liegen kaum Untersuchungen zur Entwicklung des Gottesverständnisses von Kindern aus mehrheitlich konfessionslosem Kontext vor. Langzeitstudien fehlen ganz. Zudem treffe, so Szagun, die Studie von Oser&Gmünder zwar Aussagen zur Kindheit, aber von der Anlage der Befragung her seien sie auf Erwachsene oder auf sprachfähige Jugendliche ausgerichtet. Die den Probanden vorgelegten Dilemmata entstammten ausschließlich der Lebenswelt von Erwachsenen, was die Identifikationsmöglichkeiten für Kinder erheblich einschränke und damit auch die Aussagekraft ihrer Formulierungen bezüglich der eigenen (kindlichen) Gottesbeziehung<sup>64</sup>.

Hintergrund der Langzeitstudie von Szagun ist unter anderem auch die Frage, ob Übereinstimmungen von Gotteskonzepten entwicklungs- oder sozialisationstheoretisch zu erklären sind. Ziel ihrer interdisziplinär angelegten Studie ist „zunächst, individuelle religiöse Bildungsverläufe – fokussiert auf Gottesverständnis und Gottesbeziehung – in Einzelfallstudien nachzuzeichnen und bezogen auf den sozialen, biografischen und unterrichtlichen Kontext wie unter Aufnahme der forschungsbedingten Impulse auszuwerten“<sup>65</sup>. Das Nachzeichnen der religiösen Bildungsverläufe zielt dabei nicht nur auf einen wissenschaftlichen Erkenntnisgewinn, sondern es will zugleich die Theologie *der* Kinder beziehungsweise *von* Kindern ins Bewusstsein heben, „die Wahrnehmungsfähigkeit von Lehrenden für die Heterogenität ihrer Lerngruppen erweitern und den Reichtum theologischen Denkens von Kindern sichtbar machen . . . Das Erkenntnisinteresse zielt letztlich auf eine Verbesserung der Praxis: Sowohl für eine Theologie *mit* Kindern wie für eine Theologie *für* Kinder sollen Anstöße gegeben werden, die für die religionspädagogische Konzeptbildung fruchtbar gemacht werden können“<sup>66</sup>.

Die Untersuchungen fanden ab 1999 mehrmals jährlich statt, letztmalig bei einzelnen Kindern noch im Jahre 2008. Noch 2010 gab es dokumentierte Gesprächskontakte<sup>67</sup>.

Zur juristischen Absicherung wurde von allen Kindern eine Einverständniserklärung ihrer Eltern zum Vorhaben eingeholt. Am En-

64 Vgl. Szagun 2006, 32.

65 Vgl. Szagun 2006, 27.

66 Szagun 2006, 43f.

67 Vgl. Fiedler 2010a, 313.

de der Untersuchung erhielten die Kinder die Möglichkeit, durch offene Fragen auf einem Fragebogen die Jahre des Gestaltens und Redens im Rückblick zu evaluieren. Die Untersuchung schuf eine Vertrauensbasis, die nicht nur aus Offenheit gegenüber den Kindern als positiv zu werten ist, sondern auch aus methodologischer Sicht. „Denn Vertrauen ist grundsätzlich auch entscheidend für den Umgang mit und Bewältigung der Asymmetrie sowie den damit verbundenen Erwartungen und (Gegen-)Übertragungen, wenn dem Kind bzw. seinen *Rollen*, die es einnimmt, die Forscherin und ggf. auch Lehrerin nun als empathische Gesprächspartnerin gegenüber treten will“<sup>68</sup>.

Die Rostocker Studie orientiert sich an dem qualitativ-heuristischen Ansatz von *Gerhard Kleining*<sup>69</sup>. Basis dieser Methodologie ist das Prinzip des Dialoges, das auf die Beziehung zwischen Forschungsperson und Gegenstand übertragen wird. *Kleining* formuliert folgende handlungsanleitende Forschungsregeln:

**„Regel 1:** Offenheit der Forschungsperson / des Subjektes. Die Forschungsperson soll dem Gegenstand gegenüber *offen* sein und ihr Vorverständnis ändern, wenn die Daten ihm entgegenstehen.

**Regel 2:** Offenheit des Forschungsgegenstandes / des Objektes. Die Kenntnis vom Gegenstand und seine Bestimmungen sind vorläufig und so lange der Änderung unterworfen, bis der Gegenstand *ganz* entdeckt ist.

**Regel 3:** Maximale strukturelle Variation der Perspektiven. Der Gegenstand soll von maximal verschiedenen Seiten erfasst werden. Dies geschieht durch Variation aller Bedingungen der Forschung, die von Einfluss auf die Abbildung des Gegenstandes sind oder sein könnten. Die Variation sucht strukturelle, d.h. dem Gegenstand eigene Aspekte, die aus den verschiedenen Perspektiven erkennbar werden.

**Regel 4:** Analyse auf Gemeinsamkeiten. Die verschiedenen Seiten oder Bilder des Gegenstandes werden auf ihren Zusammenhang untersucht, oder: das Verfahren entdeckt das Gemeinsame in den Verschiedenheiten.“

(Kleining 1995, 228.)

68 Fiedler 2010a, 314.

69 Kleining 1995.

Das Dialogprinzip ist nach *Kleining* ein Verfahren, das die Subjekt-Objekt-Spaltung durch Forschung zu überbrücken versuche, und zwar „durch Entdeckung des *Anderen* und gleichzeitig des Grundes für das Fremdsein und Umstände, die es begleiten“<sup>70</sup>. Die Dialektik des Dialogprinzips liegt in der Methode eines dokumentierten Frage-Antwort-Verfahrens, in dem die Neuheit der Antwort wiederum in den Fortgang des Dialoges integriert wird. Wie bei Experiment und Beobachtung, die eine *Aktivität-Rezeptivitäts-Abfolge* darstellt, wird eine Annäherung an den Gegenstand systematisch gesteuert vorangetrieben. Das Datenmaterial erhält eine *Sättigung* durch die *maximale Variation der Perspektiven* auf den Gegenstand<sup>71</sup>.

Da die Kinder sich in ihrer je eigenen Entwicklung und Sozialisation unterscheiden, ist es ein Anliegen *Szaguns*, die Vielzahl von Einzelfällen auf bestimmte Muster oder Cluster hin zu analysieren, die sich aus dem Forschungsverlauf ergeben. Ferner möchte sie zu allgemeineren Aussagen über Zusammenhänge zwischen religiöser Entwicklung und Geschlecht, Familienkonstellation, konfessionelle Bindung des Elternhauses, Bindungsverhalten und Selbstwertkonzepten gelangen. Da das Gotteskonzept der Kinder aus Gottesbeziehung und Gottesverständnis besteht, liegt ein weiteres Hauptinteresse von *Szagun* auch in der Erfassung der Gottesbeziehung, wie sie im konfessionslosen Kontext vorkommt, da die Mehrheit der Kinder aus ihrer primären Sozialisation keine Erfahrungen mit christlichem Glauben mitbringen<sup>72</sup>. Die Frage ist nun, ob sich der strukturgenetische beziehungsweise der strukturpsychodynamische Ansatz bei der Erfassung der Gottesbeziehung von in mehrheitlich konfessionslosem Kontext aufgewachsenen Kindern und Jugendlichen bewährt. Deshalb versuche ich in folgenden Einzelfallanalysen die strukturgenetische und strukturpsychodynamische Entwicklung von den siebzehn veröffentlichten Kindern der Rostocker Langzeitstudie nachzuzeichnen. Als Grundlage dienen die transkribierten und von *Szagun* veröffentlichten Interviews mit den Probanden<sup>73</sup>.

70 *Kleining* 1995, 250.

71 Vgl. *Kleining* 1995, 279f., und auch *Fiedler* 2010a, 314-316.

72 Vgl. *Szagun* 2006, 49.

73 Die transkribierten Interviews sind veröffentlicht in: *Szagun* 2006, 109-357; dies. 2008, 33-376.

## 4 Strukturgenetische beziehungsweise strukturpsychodynamische Einzelfallana- lysen von siebzehn Kindern und Jugend- lichen der Rostocker Langzeitstudie

Die Kinder und Jugendlichen der Rostocker Langzeitstudie sind mehrheitlich in Familien aufgewachsen, die offensichtlich von religiöser Indifferenz, von Volkskirche, Freikirche, von sozialistisch geprägtem Umfeld oder offenem Atheismus geprägt sind, und in denen sie sich in religiöser Hinsicht weitgehend selbst überlassen bleiben<sup>74</sup>. Sie fassen ihre religiösen Eindrücke, Gefühle, Vermutungen, Gedanken und Imaginationen meist eigenwillig und originell in unverwechselbare eigene Bilder und Worte<sup>75</sup>. „Die Kinder selbst deuten von sich aus ihre eigene Entwicklung, wenn sie aufgefordert werden, ihre Gestaltungen der Gottesmetapher aus früheren Jahren mit der jüngsten zu vergleichen“<sup>76</sup>. Dabei gilt es wertzuschätzen, dass ein Kind einem erwachsenen Gesprächspartner das anvertraut, was es denkt und fühlt bezüglich zentraler Glaubensfragen. Und genau dies ist ein Akt von Vertrauen und als solcher kostbar<sup>77</sup>. Der Gesprächspartner „bringt sich mit seiner theologischen Kompetenz und seinen Glaubenserfahrungen dort ein, wo dem Kind durch entsprechende Impulse bei Problembewältigung (klärend, neue Perspektiven aufzeigend o.ä.) geholfen werden kann“<sup>78</sup>.

Damit die Leserin oder der Leser eventuelle Unterschiede in der religiösen Entwicklung hinsichtlich der Konfessionszugehörigkeit beziehungsweise der Konfessionslosigkeit wahrnehmen kann, teile ich die Probanden in zwei Gruppen ein. Die erste Gruppe bilden die Kinder und Jugendlichen, die aus konfessionslosen Familien

74 Vgl. Szagun 2006, 8 und 12.

75 Vgl. Szagun 2006, 12.

76 Szagun 2006, 13.

77 Vgl. Szagun 2006, 23.

78 Szagun 2006, 23.

stammen. Die zweite Gruppe enthält Probanden aus kirchlich beziehungsweise konfessionell gebundenen Familien.

Die Probanden und die gesprächsleitende Person werden wie folgt zitiert:

1. *Kursiv* geschrieben = wörtliche Wiedergabe von Szagun, der gesprächsleitenden Person.
2. *Kursiv* mit doppelten Anführungsstrichen (z.B. „Ja“) = wörtliche Wiedergabe des Probanden, Originalton.
3. *Kursiv* und **fett** = betonte Worte; die Satzmelodie ist durch *kursiv fettgedruckte* Schreibweise **betonter Worte** nachzuvollziehen.
4. *Kursiv* mit einfachem Anführungsstrich, z.B. (,Ja‘) = Zitat im Zitat.
5. *Kursiv* in einfacher Klammer, z.B. (Ob man Gott hören könne?) = Fragen bzw. Hinweise oder Ausführungen, mit denen sich die gesprächsleitende Person, die Interviewerin Frau Szagun (Abk.: 1), ins Gespräch bringt, erscheinen in runder Klammer.
6. *Kursiv gedruckte runde Doppelklammer* (z.B. ((lacht))) = Erläuterung zu Handlungen oder Stimmungen des Probanden während des Sprechaktes erscheinen in runder Doppelklammer.
7. *Kursiv gedruckte Klammer* = Satzergänzung durch die gesprächsleitende Person zur Verdeutlichung einer sprachlich unvollständigen Probandenäußerung erscheinen in runder Klammer, z.B. „Weil die (Menschen) so böse sind, schickt er (Gott) einen Tsunami.“
8. An jedem Ende eines Zitates steht die Seitenangabe in Klammern (z.B.: „... einen Tsunami“ (45).) Und die jeweilige Seitenangabe bezieht sich auf das Buch KET 1 oder KET 2, in dem das Interview des entsprechenden Probanden abgedruckt ist. Der Hinweis auf KET 1 oder KET 2 steht am Ende des Probandennamen in der Überschrift (z.B.: 2.3 Norbert (KET 2)).
9. KET 1 = Szagun, Anna-Katharina (2006) Dem Sprachlosen Sprache verleihen. Rostocker Langzeitstudie zu Gottesverständnis und Gottesbeziehung von Kindern, die in mehrheitlich konfessionslosem Kontext aufwachsen (KET I), Jena.

KET II = *Szagun, Anna-Katharina; Fiedler, Michael* (2008) Religiöse Heimaten. Rostocker Langzeitstudie zu Gottesverständnis und Gottesbeziehung von Kindern, die in mehrheitlich konfessionslosem Kontext aufwachsen (KET II), Jena.

Die Reihe KET (Kinder erleben Theologie) ist herausgegeben von *Anna-Katharina Szagun* und *Klaus Kießling*.

Bei der Beschreibung werden die Merkmale der Religiosität von den Rostocker Kindern und Jugendlichen den einzelnen Formenkreisen oder Stufen zugeordnet beziehungsweise klassifiziert. Diese Zuordnung steht am Ende des Satzes in Klammern, z.B. (Merkmal des autonom-narzisstischen Formenkreises) oder (3a) oder (Merkmal der Stufe 5) oder (Merkmal des heteronom-reziproken Formenkreises).

#### 4.1 Zehn Probanden aus konfessionslosen Familien

Als erstes beschreibe ich die Religiosität von zehn Rostocker Kindern strukturgenetisch beziehungsweise strukturpsychodynamisch, die aus konfessionslosen Familien stammen. Im Anschluss daran werde ich die Religiosität von sieben Kindern analysieren, die in kirchlich beziehungsweise konfessionell gebundenen Familien aufwuchsen. Der Sinn dieser Unterteilung besteht meines Erachtens darin, zu verdeutlichen, wie unterschiedlich die beiden Gruppen ihre Religiosität zu entfalten beginnen.

##### 4.1.1 Petra (KET II)

Petra ist zierlich und hat eine 17 Monate ältere Schwester Liane. Die Mädchen wachsen bei ihrer Mutter auf, einer Lehrerin, die sich als religiös interessierte Atheistin versteht (Esoterik). Petra besuchte wegen des pädagogischen Konzeptes den katholischen Kindergarten und sang in der dritten und vierten Klasse in der Kantorei. Sie nahm in den vier Grundschuljahren am einstündigen, religionskundlich akzentuierten (ev.) Religionsunterricht teil. Ab der fünften Klasse gab es keinen Religionsunterricht mehr.

Zu Beginn der Untersuchungsreihe formuliert Petra mit **7,5 Jahren** zuerst ein externes Gottesverständnis, das dem Deus-ex-machina gleicht und sie unreflektiert ablehnt:

*Gott sei aber nicht gruselig. Wenn er im Traum erscheine bei Angst oder Traurigkeit, „dann spricht er ihnen Mut zu“. Gott*

*wohnt „nur oben“. Mit einer Leiter komme man dichter an ihn ran. Wenn Menschen etwas tun, was Gott nicht gefällt, „kommt er runter und verhindert das“. (Wie?) „Na, einfach runter steigen . . . ähnlich wie ein Gespenst“ . . . Sie merkt an, dass sie nicht an Gott glaube. Gott falle ihr höchstens zufällig ein. (141).*

Mit dieser Äußerung, dass sie nicht an Gott glaube, betont sie nicht ihre bewusste Ablehnung. Vielmehr, so meine ich, will sie damit sagen, dass sie keine Beziehung zu diesem Gott(esverständnis) hat.

Dagegen beginnt sie **ein Jahr später**, einen immanenten Gott zu benennen, zu dem sie anfangs eine zweifelnd ablehnende Haltung einnimmt, mit dem sie sich aber immer mehr im Laufe des Untersuchungszeitraumes, besonders während des Besuches der dritten Klasse, identifiziert. Szagun:

*Gott wird zu etwas Umgreifenden, in dem Leben wohnt, verbindet sich mit der Natur, wird immanent, kommt damit auch existenziell näher (202).*

Mit **8,5 Jahren** kommentiert Petra ablehnend ihren immanenten Gott:

*Die Vorstellung, dass Gott auch in ihr stecken könnte, wenn sie viel Geld hätte und es armen Menschen schenken würde, ist für Petra irritierend . . . „Ich glaub’ nicht, dass Gott in mir drin steckt, weil ich eigentlich gar nicht an Gott glaube.“ Für Petra heißt Glauben, dass jemand denkt, „dass Gott die Natur erschaffen hat. Und dass Gott armen Leuten Geld gegeben hat, in die Schuhe vielleicht steckt. Und dann konnten die ein Geschäft aufmachen oder so. Nee, so was glaube ich nicht“ (143).*

Diese mehr emotionale als kognitive Ablehnung wird im externalen, liturgisch geprägtem Gottesverständnis bewusst eingeholt, als sie mit **9,3 Jahren** an einer Taufe teilnimmt. Petra beginnt den kirchlich vermittelten Gott und den Heiligen Geist reflektiert abzulehnen (= Merkmal der **Stufe 3b**):

*(Ob irgendetwas in ihrem Leben mit Gott zu tun habe?) „Eigentlich nicht . . . weil manchmal, der Gott ist ja so ein heiliger Geist . . . Ich glaub’ nicht an Gott.“ (Was sie mit heiliger Geist meine?) „Also z.B. bei der Taufe, da heiligen sie meistens Mutter und (Kind), das sagen die da. Und denn sagt der heilige*

*Geist: „Gott wird euch beschützen, das ganze Leben lang. Und daran glaub’ ich nicht.“ Petra versteht das so, dass das heißt, dass denen nie mehr etwas Schlimmes passiert. Und das könnte nicht stimmen. „Man muss sich schon selbst verändern. Das kann nicht Gott machen“ (145).*

Deutlich treten hier die Verantwortung und die Trennung zwischen Gott und Welt/Mensch als **Merkmale des autonom-narzisstischen Formenkreises** hervor.

Dagegen kommentiert sie zwei Monate später ihr immanentes Gottesbild sehr ambivalent. Einerseits sagt sie im Vorfeld der Erklärung ihrer Gottesmetapher, dass sie nicht an Gott glaube, ohne einen Grund anzugeben. Andererseits beschreibt sie ein non-personales Gottesbild der Natur:

*„Ich glaube ja nicht an Gott. Ich wollte einfach eine Schale machen. Weil, Gott ist halt immer lieb zu den anderen. Ne Schale, da ist für mich etwas Schönes drin. Und bei Gott lebt halt Leben in der Schale.“ (Wie man das merke?) „Die Schale mit dem bunten Leben drin ist die Erde, und da lebt man einfach drin.“ (Ob Gott die ganze Schale sei?) „Ja, für andere Leute, Ich glaube ja nicht daran.“ Petra bestätigt auf Nachfragen noch einmal, dass sie, auch wenn sie nicht an ihn glaubt, sich Gott wie die Schale des Lebens denkt (146).*

Deutlich zeigt sich hier die affirmative Antinomie, die die Aussage für Petra als widerspruchsfrei erscheinen lässt (**Stufe 3a**). Andererseits kann die Schale auch als etwas Umgreifendes gedacht werden. In diesem Sinne umfängt Gott das Leben (**Stufe 4 oder 5**).

Kurze Zeit später artikuliert sie wieder die **Stufe 3b**, indem sie eine personal geprägte und heteronom-reziproke Gottesvorstellung ablehnt und ihre eigene Souveränität betont:

*(Ob es sein könnte, dass Gott ihr damals auch was ins Herz gesagt habe?) „Nee, ich mache das von allein. Ich glaube ja nicht an Gott.“ Bei Leuten, die an Gott glauben, könne es schon sein, dass sie was im Herzen hören (146).*

Doch gleich im Anschluss zeigt sie wieder eine bejahende Beziehung zu ihrem non-personalen Gottesbild:

*(Wie es Gott als Schale des Lebens gehen möge mit dem vielen Bösen in der Welt?) „Na, er versucht natürlich zu heilen,*

*und wenn es nicht geht, dass er es einfach weiter versucht, – auf jeden Fall will er nicht, dass es schlimmer wird und alles kaputt geht.“ (Wenn sie die Knetfigur wäre?) (Szagun, HJW) demonstriert mögliche Positionen, auch eine distanzierte, wo die Figur sich ganz abwendet und ausdrückt:*

*(,Gott, von dem will ich gar nichts wissen. Ich bin auch kein bisschen neugierig. Ich gucke in die andere Richtung‘) „Na, das mach ich nicht, – ich bin ja beim Chor. Ich will mich schon mal mit dem beschäftigen. Aber ich glaube halt nicht an Gott“ (146).*

Neben ihrer eigenen Souveränität kennt Petra auch den eigenen Willensbereich Gottes. Zudem bemerkt sie den eigentlichen Widerspruch nicht, sich mit Gott beschäftigen und ihn gleichzeitig ablehnen zu wollen. – Die affirmative Antinomie ist wieder geboren, die **Stufe 3a** wird aktiviert.

Mit **zehn Jahren** hat sie ihre emotionale Ablehnung Gottes aufgegeben. Petra stellt Gott und Natur unverbunden nebeneinander; beide sind gleich wichtig für sie. Petra glaubt an die Natur wie an Gott, was wiederum kein Problem für sie darstellt, die affirmative Antinomie wirkt (**Stufe 3a**):

*„Für mich ist das so, dass Gott manchmal für mich da ist. Ich bin ja ein Naturmensch. Dann sag ich immer, wenn ich etwas verloren habe: ‚Entweder hilft mir die Natur oder Gott‘,“ ja . . . es könne sein, dass Gott ihr helfe. Beim Zeltaufbauen hätten sie mal einen Hering verlegt und gedacht, man könne ihn unmöglich wieder finden. Und sie habe gesagt: ‚Dann hilf mir mal, Gott und die Natur!‘ „Und dann ging das auch schneller.“ (Ob es noch mehr gebe, was für sie als ‚Naturmensch‘ mit Gott zu tun habe?) Ja, sie stelle sich vor: „Eine Seite ist Gott, und die andere Seite ist die Natur.“ Wenn man an beides glaube, sei man stärker . . . (150).*

Nach einem halben Jahr, mit **10,6 Jahren**, beginnt Petra die Natur in Gott zu integrieren:

*(Wenn Gott die Natur sei, ob sie dann ein Stück davon sei?) „Ja, sozusagen.“ (Ob man sagen könne, in ihr sei ein Stück von Gott oder sie sei ein Stück von ihm?) „Ja, in mir drin.“ Das sei bei jedem Menschen so (151).*

Mit diesem immanenten Gott, wie er in **Stufe 3a** vorkommt, führt sie eigenartigerweise eine Do-ut-des-Perspektive (**Stufe 2**). Jeder

Mensch bekomme von Gott den von ihm mitgegebenen großen Wunsch erfüllt, wenn er selbst etwas dafür tue!

*Gott sage einem schon was, aber nur „innerlich“. (Ob Gott noch anderes tue außer zum Menschen zu sprechen?) „Na, ich glaube, er hat jedem von uns einen Wunsch mit auf den Weg gegeben . . . und ich weiß auch genau, dass der erfüllt wird, ein Pferd.“ (Jeder bekomme seinen großen Wunsch erfüllt?) „Nicht jeder“, nur wer sich darum kümmere. Man müsse etwas dafür tun. Befragt, ob dies auch z.B. für Kinder in Palästina gelte, meint Petra, da seien „die Leute zu arm“, das sei ein „unglückliches Land sozusagen . . . Da ist in der Natur wenig von Gott drin“(151).*

In der fünften Klasse erlangt Petra, jetzt **elf Jahre** alt, eine positive Beziehung zu ihrem nicht religiösen Vater. Anders als früher schätzt sie ihn jetzt – so das semantische Differential von Petra<sup>79</sup> – ähnlich positiv ein wie ihre Mutter und Gott<sup>80</sup>. Und auch ihr gesamtes Gottesbild korrespondiert sehr effektiv mit ihren eingeschätzten Elternbildern<sup>81</sup>. Unterschiede zeigen sich nur in folgenden Punkten: Für Petra ist Gott weniger aktiv als ihre Eltern, viel milder als ihr Vater und weder nah noch fern, dafür aber weitaus schenkender<sup>82</sup>. Damit erlebt sie ihren Gott distanzierter als bisher, was sie auch zur Sprache bringt:

*„Ich denke nicht so an **Gott**, aber mehr an **Wunder!**“ . . .  
Wenn plötzlich etwas Gutes passiere, das seien Wunder. Und das habe ein bisschen mit Gott zu tun (155).*

Doch wieder gibt sie die *autonom-narzisstisch* geprägte Religiosität auf und greift auf ihr altbewährtes *reziprokes* Muster zurück, das beim Suchen und Finden von Verlorenem zum Ankerpunkt für Spuren

79 Vgl. Szagun/Fiedler 2008, 159.

80 Der Koeffizient der Korrelation von eingeschätztem Vater- und Mutterbild beträgt:  $r = 0.962$  (bei einer Signifikanz von 0,000). Zu 92,5 % stimmen beide Bilder überein. Vgl. dazu das Semantische Differential in Szagun/Fiedler 2008, 159.

81 Die Berechnung für den Zusammenhang von Vaterbild und Gottesbild weist einen Koeffizienten von  $r = 0.761$  (bei einer Signifikanz von 0,004) aus, also eine Übereinstimmung von 58 %. Ebenso hängen Mutterbild und Gottesbild hoch signifikant zusammen ( $r = 0,822$ , Signifikanz: 0.001); sie klären sich zu 67,5 % einander auf. Vgl. dazu das Semantische Differential in Szagun/Fiedler 2008, 159.

82 Vgl. Szagun/Fiedler 2008, 159f. Dies sind die einzigen Differenzen, die das semantische Differential (159) offen legt.

von Gottes Gegenwart in ihrem Leben auf den Plan gerufen wird. Folgende göttliche Eigenschaften bewertet sie für wichtig bis sehr wichtig: „Gott vergibt den Menschen ihre Übeltaten“ wie es auch ihre Eltern tun; „Gott beeinflusst Menschen so, dass sie gut zueinander sind.“ Dagegen erachtet sie die Autonomie des Menschen (in der autonom-narzisstischen Religiosität) für weniger wichtig<sup>83</sup>. All dieses zeigt doch, wie die *Heteronomie und Reziprozität* in ihrem Gottesbezug (wieder) deutlich hervortreten und sich gegen die Loyalität gegenüber ihren Eltern durchsetzt.

Die Perspektive des Do-ut-des (**Stufe 2**) hält Petra noch mit **12,3 Jahren** aufrecht:

*Petra wünscht von Gott für ihren Papa, „dass er ihn vielleicht so sieht, wie er wirklich ist. Aber das sieht er bestimmt, wenn, ja, wenn Papa an Gott glaubt“ (166)<sup>84</sup>.*

Gleichzeitig formuliert sie wieder Gott als Kraft der Natur (166). **Acht Monate später** beginnt sie diese Gottesvorstellung etwas anzuzweifeln:

*(Ob Gott in ihrer Gestaltung enthalten sei?) „Na, vielleicht ist er ja die Natur? Kann ja sein. Weiß ich nicht“ 168).*

Trotz Zweifel behält sie noch mit **13,4 Jahren** ihre immanente Gottesvorstellung im Auge:

*(Ob sie meine, eine übernatürliche Kraft sei zugleich in der LIEBE, in der ENERGIE, in der QUELLE DES LEBENS und in der INNEREN STIMME enthalten, etwas, das einen hält und trägt?) „Ja, weil das LICHT, die LIEBE muntert einen auf . . . die helfen dir dann“ (177).*

Petra scheint sich auf etwas Göttliches einzulassen, das ermutigt, trägt, Trost, Sicherheit, Kraft und Orientierung gibt (177f).

Als Petra **14,7 Jahre** alt ist, lehnt sie bewusst Gott und Glaube ab (**Stufe 3b**):

*„Ich bin weit weg, weil ich ja nicht gläubig bin. Aber ich finde auch alte Dinge interessant (abgewandelt 2x wiederholt) . . .*

83 Vgl. Szagun/Fiedler 2008, 161.

84 Aber von einem Aspekt der „unbedingten Annahme“, wie Szagun/Fiedler 2008, 166, es meinen, kann hier keine Rede sein. Was Petra früher wegen ihrer Eltern abgelehnt hat, das scheint sie jetzt zu bejahen.

*z.B. mit Luther und der Kirche. Aber ich bin jetzt überhaupt nicht gläubig, dass ich . . . bete jetzt oder so“ (184).*

Hier gleicht sie sich ihrem Vater an, der ebenfalls an nichts glaubt (185). Petra trennt Gottesbereich von dem der Welt und der Menschen, negiert die göttliche Dimension und betont ihre eigene Souveränität (Stufe 3b): Die Welt ist für Petra allein entstanden, und Gott hat damit nichts zu tun. Petra denkt, so Szagun, „dass ihr eigenes Verhalten nichts mit Gott zu tun habe und falsches Tun vielleicht von Eltern oder Polizei, nicht aber von Gott gestraft werde“ (188).

Doch diese Vorstellung beginnt sie ein Jahr später zu hinterfragen; zögerlich und zweifelnd sieht sie mit **15,7 Jahren** Göttliches wieder in der Natur. Petra bewegt sich wieder zur **Stufe 3a** hin:

*„Ich denke – so richtig Gott, weiß ich nicht – aber auf jeden Fall ist der Urknall da und deshalb auch die NATUR und eine gewisse KRAFT, die einem immer wieder hoch hilft . . . Und dann die LIEBE. Die ist auch nicht ganz gewöhnlich, weil es ja schon doll ist, dass man sich findet.“ Im Anfang von allem Entstehen des Kosmos und der Naturgesetze könne ((zögernd)) „vielleicht“ etwas Göttliches enthalten sein. „Ich weiß es nicht, aber es ist vielleicht so. Vielleicht ist alles auch nur so entstanden.“ Sie lässt es in der Schwebe. Das mit der Liebe findet sie aber schon verwunderlich, allerdings „man weiß ja nicht, ob es wirklich einen Gott gibt“. Irgendeine Kraft gebe es da aber schon (189).*

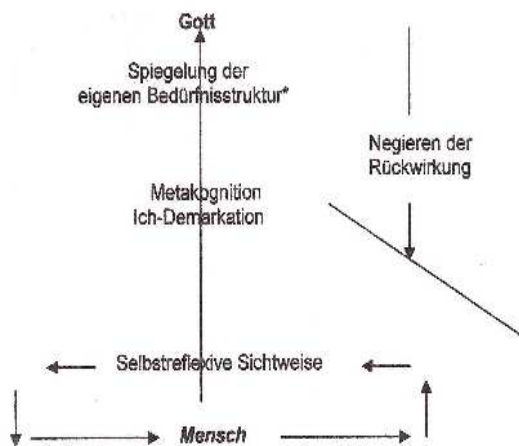
Fassen wir die Beobachtungen und Analysen zusammen, so lässt sich konstatieren, dass Petra sich überwiegend im autonom-narzisstischen Formenkreis artikuliert. Petra kann sich dem Gedanken anschließen, Gott als Kraft des Lebens zu denken. Über die Entwicklung hinweg weist Petra immer mehr eine differenzierte, fragende Haltung auf, wobei sie die kritischen Positionen ihres familiären Umfeldes aufnimmt und zu durchdenken versucht (197). Trotz der artikulierten Merkmale der Stufe 3a zeigt Petra keine synergistische Vorstellung.

Um ihre Loyalität zu ihren nicht religiösen Eltern, insbesondere zu ihrer Mutter zu gewährleisten und jede Verwechslung mit dem abzulehnenden kirchlichen Gott auszuschließen<sup>85</sup>, beginnt Petra, ihr Konzept so zu überdenken, dass sie den Begriff „Gott“ in

85 Vgl. Szagun/Fiedler 2008, 202.

## GEBETSVERSTÄNDNIS

eine übernatürliche Kraft umbenennt (Pantheismus?) und damit eine Gottesbeziehung schafft, die ihren eigenen Bedürfnisstrukturen gerecht wird. Petra möchte besonders dem Glauben ihrer Mutter entsprechen, die selbst an eine Kraft in sich und an eine Kraft des Lebens in der Natur glaubt<sup>86</sup>. Deshalb spiegelt Petras Gottesbeziehung ihre Loyalität zu ihrer Familie, insbesondere zu ihrer Mutter wider. Strukturell gesehen bildet Petra im autonom-narzisstischen Formenkreis einen, bisher noch nicht festgestellten *spiegelnden und deckungsgleichen (bijektiven) Modus* von Religiosität aus, der sich innerhalb ihrer selbstreflexiven Sichtweise der Stufe 3b ergibt. Gott entspricht der Bedürfnissen der Person. Diese Beziehungsstruktur lässt sich folgendermaßen verdeutlichen:



Das Gottesbild entspricht genau den Bedürfnissen des Menschen. Sie hängen voneinander ab.

### 4.1.2 Liane (KET I)

Liane ist die ältere Schwester von Petra, sie ist groß, kräftig und früh entwickelt. Ihre Mutter ist Lehrerin und Esoterikerin. Liane besuchte wegen des pädagogischen Konzeptes den katholischen Kindergar-

<sup>86</sup> Vgl. Szagun/Fiedler 2008, 200.

ten. Sie hat drei der vier Grundschuljahre an einer katholischen Schule verbracht.

In der dritten Klasse thematisiert Liane mit **8,10 Jahren** eine bereits reflektierte Gottesbeziehung, die klar zwischen weltlichem und göttlichem Bereich trennt (Merkmal des **autonom-narzisstischen Formenkreises**) und dabei den in Schulandachten und Unterricht kennengelernten personalen Gott ablehnt (= **Stufe 3b**):

*Wenn in einem Busch etwas??? (. . . brennt? Hängt?), denke ich, dass die Natur sich hilft und nicht, dass Gott dahinter steckt. Der Wind wird es machen (142).*

Mit **elf Jahren** kommentiert sie ihre Gottesmetapher einerseits in einer phantasierten Glaubenswelt mit einem Deus-ex-machina (= Merkmal der **Stufe 1**), einem externalen, anthropomorphen Gott (= Merkmal des **heteronom-reziproken Formenkreises**) oder mit mehreren Göttern. Andererseits leugnet sie (diesen) Gott (= **Stufe 3b**), weil sie um die eigene Fähigkeit weiß, selbst zu entscheiden, was sie glaubt (Merkmal des **autonom-narzisstischen Formenkreises**): Der Gott des Wachstums

*„sieht so aus wie ein alter Mönch.“ Sie stellt ihn sich oben vor, „so auf Wolken“. Und: „Der sät mit der Hand . . . mit Samenkörnern und dann gießt er das auch ganz normal durch den Regen . . .“ Mit dem Menschen habe dieser Gott gar nichts zu tun, die anderen Götter auch nicht, „nur einer, aber der muss immer gegen den Teufel kämpfen . . . der ist auch mit da oben.“ Er sei wie ein Gott sozusagen, „nur für das Böse“. (Keiner der Götter habe mit Menschen zu tun?) „Na, vielleicht einer, der sich ein bisschen darum sorgt, für die Armen und so . . . Ja, dann macht er, dass Eltern da kommen und das aufnehmen“, also adoptieren. – Insgesamt sei alles, was sie erzählt habe, nur so eine Traumvorstellung. Denn „eigentlich gibt es gar keinen Gott, also nur den, der gekreuzigt wurde vielleicht . . . Jesus.“ Jesus habe gelebt, „das ist klar. Aber ob der im Himmel ist und die ganze Welt gemacht hat irgendwie, also . . . weiß ich auch nicht, ob ich das glauben soll oder nicht.“ Liane denkt, dass sie entscheiden kann, was sie glaubt . . . „Für mich gibt es so richtig keinen Gott, so wirklich einen, der auf uns aufpasst. Das glaube ich nicht.“ Auch keinen Schöpfer. Sie denkt eher, dass die Natur alles allein gemacht hat (147f).*

Liane scheint über Gott und Jesus als den Deus-ex-machina (**Stufe 1**) enttäuscht zu sein, was dazu offensichtlich führt, dass sie Gott ablehnt (**Stufe 3b**, 'Enttäuschungsatheismus'):

*„Aber ich glaube kaum, dass Gott jetzt irgendwie im Himmel sitzt oder Jesus.“ Wenn es so wäre, meint Liane, wäre der Reichtum auf der Welt nicht so ungleich verteilt. Gott und Jesus würden auch sonst was ändern in der Welt. Sie frage sich: „Warum (2x) macht er das nicht? Und darum kann ich das nicht glauben“ . . . Gott habe Jesus nicht gerettet, „weil er wollte, dass der in den Himmel kommt“ . . . (Man könnte denken, dass es die Aufgabe der Menschen sei, die Welt in Ordnung zu halten.) „Das glaube ich nicht. Weil, er hat vor seinem Tod gesagt – das stand in der Bibel – dass er immer gut aufpassen wird . . . der Sinn und Zweck von Gott ist auch irgendwie, dass er aufpassen soll.“ (Vielleicht sollten die Menschen als ‚Hände‘ Gottes in der Welt wirken?) „Glaub‘ ich nicht ((Pause))“ (148).*

Eine synergistische Vorstellung, wie sie in der Stufe 3a normalerweise vorkommt, entwickelt Liane nicht.

Als Liane **dreizehn Jahre** alt ist, grenzt sie sich explizit zum christlichen Gott ab, hält aber am Modell einer anthropomorph vorgestellten Jenseitsperson fest, ebenso an einer Existenz nach dem Tod. Dabei betont sie die Vorherbestimmung, die offensichtlich nicht im Widerspruch zur eigens erlebten Freiheit steht (**Stufe 3a**):

*„Nee“, sie glaube nicht an Gott. Sie stelle sich eher „eine andere Person vor . . . Ich kann keinen Namen nennen. Und ich kann sie mir auch nicht richtig vorstellen. Es ist einfach eine Person, die es so richtet, dass es schon vorgeplant ist, was passiert . . . Und dass – wenn einer stirbt – dass er dann auch hoch kommt oder runter oder wo auch immer er hin kommt.“ (157).*

**Einhalb Jahre später** (14,5) artikuliert Liane zu ihrer Lebensmetapher hinduistische Gedanken:

*„Also, ich denke nicht so an Gott . . . Ich habe zwar auch einen Glauben, aber ich glaube nicht (2x) direkt an Gott. Und ich glaube auch nicht, dass Gott irgendwas gemacht hat . . . Ich denke, das hat alles einen Zusammenhang mit Salzwasser . . . Und ich habe trotzdem einen Glauben, und zwar, dass man öfters auf der Welt lebt.“ Das gebe es im Hinduismus, aber nicht nur dort (171f).*

Dabei betont sie wieder die Vorherbestimmung, die aber offenbar nicht zu ihrer eigenen Entscheidungskompetenz steht (**Stufe 3a**):

*Liane denkt, ihr Tun und Ergehen werde vom Schicksal gelenkt. (Wer oder was das Schicksal sei?) „Ich weiß nicht, von wem das gelenkt wird, aber ich denke schon an so eine Kraft irgendwo.“ Das sei kein Mensch „oder einer, der schon mal da war oder Gott, sondern für mich ist das eine Kraft, eine unnatürliche“ . . . (Ob nur gute Ereignisse vorherbestimmt seien oder auch schlimme?) „Ich denke, dass auch Kriege vorherbestimmt sind, weil man ja auch daraus lernt“ (172).*

Deutlich zeigt sich, wie diesem Denken die **affirmative Antinomie (Stufe 3a)** zugrunde liegt. Szagun resümiert zu Recht:

*Lianes Konstrukt enthält logische Widersprüche (z.B. zwischen der Allwissenheit Gottes und menschlicher Freiheit), die für sie aber „nebensächlich“ sind (174).*

Mit **14,9 Jahren** betont Liane weiterhin das Schicksal als „Objekt“ ihres Glaubens:

*Sie glaube an die „SCHICKSALS-KRAFT . . . Es gibt Schicksal. Alle Sachen, die wir tun, sind vorbestimmt . . . also an Gott, genau an diese Person, glaube ich nicht wirklich, aber ich denke, dass es irgendwo Kräfte gibt, – na, nicht Zufall sondern . . . Bestimmung . . . Das, was wir tun, ist vorbestimmt“ (182).*

Dabei trennt sie diese unbeschreiblichen Kräfte vom „kirchlichen Gott“ deutlich ab (**Stufe 3b**):

*„Aber ich würde nicht sagen, dass die Kraft Gott heißt. Und ich würde nicht sagen, dass dieser Gott der ist, dem wir das Leben zu verdanken haben. Also ich glaube nicht an den kirchlichen Glauben“ . . . (Was sie denke, wie man von der Erschaffung der Welt ‚kirchlich‘ reden müsse?) „Na, am ersten Tag geschah das und das, hat Gott das erschaffen. Und dann hat er das Licht erschaffen. Und dann hat er . . . ich weiß jetzt nicht die genaue Reihenfolge – und dann Adam und Eva . . . Aber so dieses, dass Gott kam und das, das und das alles auf einmal erschaffen hat, das glaube ich nicht. Ich glaube nicht, dass es eine Person gemacht hat oder dieser Gott, sondern ich glaube, dass es Kräfte sind . . . Außer stark an die Natur glaube ich an nichts“ (182f).*

Plötzlich mit **sechzehn Jahren** bekommt das Schicksal ein Gesicht. Liane glaube zwar

*„nicht, dass es Gott gibt, aber dass es jemanden gibt, der über uns wacht und der uns bestimmt. Und ich bete auch manchmal . . . wenn ich Sorgen habe“ (186).*

Offenbar schwankt sie zwischen den **Stufen 3b und 2**.

In der letzten Untersuchungsphase beschreibt Liane, jetzt **17 Jahre** alt, eine immanente Gottesvorstellung, der sie treu bleibt:

*„Ich denke schon, dass es eine Kraft auf der Erde gibt. Aber ich würde sie nicht als Gott bezeichnen oder als VATER IM HIMMEL, sondern eher als das SCHICKSAL betiteln“; sie bestätigt, eine Kraft zu meinen, die sich in der LIEBE, der INNEREN STIMME, der Natur, der sich immer wieder erneuernden ENERGIE äußert bzw. auch im inneren LICHT, das neue Zuversicht gebe (192).*

Zusammenfassend lässt sich festhalten: Liane legt viel Wert auf ihre eigene Autonomie (192,194), andererseits fühlt sie sich im Schicksal und der Vorherbestimmung geborgen. So verwundert es nicht, dass Liane sich hauptsächlich im autonom-narzisstischen Formenkreis bewegt. Offen und fraglich bleibt, ob Lianes Schicksalsmacht nicht doch zeitweise ein Deus-ex-machina ist, der direkt ins Weltgeschehen eingreift und die Menschen bestimmt. Vielleicht stimmt Szaguns Anmerkung: „Letztlich scheint der Gedanke einer himmlischen Herrscherfigur, die direkt in die Geschicke dieser Welt eingreifen kann und dies auch tun sollte, immer noch die Hintergrundfolie zu bilden, . . . die man – wesentliche Attribute von ihr übernehmend – privat und ‚familienadäquat‘ für sich adaptiert (Liane)“ (197).

#### 4.1.3 Norbert (KET II)

Norbert ist Einzelkind, konfessionslos und lebt bei seiner Mutter und ihrem Lebensgefährten. Er liebt und akzeptiert ihn als seinen Vater. Norbert ist intelligent und verfügt über bemerkenswertes Allgemeinwissen. Schon in der ersten Klasse hat er mehrere Auslandsreisen unternommen. Mit seiner mangelnden Anpassungsbereitschaft eckt er oft an. Norbert singt ab der dritten Klasse in einer Kantorei.

In der ersten Klasse legt Norbert seine erste Gottesmetapher. Als er mit **6,11 Jahren** diese eindrucksvoll erklärt, artikuliert er wesentliche Merkmale der **Stufe 1** nach Oser&Gmünder: Gott wird oben

verortet (externales Gottesbild); Gott ist der Deus-ex-machina und greift unvermittelt in das Weltgeschehen ein:

*Gott merke, was unten passiere, greife auch ein. „Wenn die traurig sind, fliegt er nach unten und macht sie wieder fröhlich.“ Gott mache „mit Zauberei, dass der ihn beleidigt hat oder gehauen, zurück kommt und sagt ‚Entschuldigung‘.“ (Ob sich ein Mensch dagegen wehren könne, dass Gott ihn zum Guten verzaubere?) Norbert ist unsicher, denkt eher ‚nein‘, „weil Gott die Seele von den Menschen steuert.“ Trotzdem bleiben die Menschen aber streitsüchtig. Gott kann „auch die Tierseelen steuern und hilft den Pflanzen zu wachsen“ (34).*

Mit **7,9 Jahren** kommentiert Norbert seine Zeichnung „Höhle des Herzen“ dahingehend, dass Gott als nährende Kraft in seinem Leben präsent sei (36). Aus einem zwei Monate später ausgefüllten Fragebogen geht hervor, dass Norbert eine intensive Gebetspraxis entwickelt habe, so Szagun (36).

Als Norbert **8,1 Jahre** alt ist, betont er das Gespräch mit Gott und damit die bipolare Reziprozität, den Erwartungsdruck und das vermittelte Wirken Gottes, wie sie für die **Stufe 2** nach Oser&Gmünder typisch ist:

*(Die Ähnlichkeit zwischen Einhornvipser und Gott?) „Eine Einhornvipser ist sehr stark, genauso wie Gott. Und sie ist auch sehr gefährlich!“ Man könne mit ihr spielen, wenn sie klein sei. Das gehe mit Gott nicht, „aber dafür kann man mit Gott sprechen!“ (Ob Gott auch zu Menschen spreche?) „Ja, im Gedächtnis . . . hört man eine Stimme, z.B. ‚Übe noch fleißig, damit du die Prüfung schaffst!‘ . . . Müll auf die Blumen zu werfen, finde Gott „schlecht, sehr schlecht“, . . . „weil er sie erschaffen hat“ . . . Norbert denkt, dass Gott handelt, indem er Menschen ins Herz/in den Kopf spricht (36f).*

Gleichzeitig artikuliert er schon **erste Ansätze des autonom-narzisstischen Formenkreises**, denn Norbert traut Gott nur positive Botschaften zu und weiß um die Verantwortung im Umgang mit der Schöpfung. Gott handelt durch Menschen, die ihm Orientierung, Ermutigung und Trost geben, ihn also narzisstisch bestätigen (36f).

**Ein Jahr später** zeigt Norbert ein Gebetsverständnis, das auf synergistischen Vorstellungen (Merkmal der **Stufe 3a**) basiert (40). Zudem beginnt er in seinem Gottesbezug seine Selbstkonsolidierung und Autonomie (Merkmale der **Stufe 3a**) zu artikulieren:

(Warum Gott uns im Trainingscamp üben lasse?) „Weil er immer mit **anderem** beschäftigt ist, . . . dann kann man sich **selber helfen!**“ (Was wir trainieren?) „Selbstverteidigung zum Beispiel.“ . . . (Ob man von Gott während des Trainings etwas spüren könne?) „Ja! Dass Gott einen auch liebt!“ (Wie man das merke?) „Dass man plötzlich was sehr gut kann“, besser als man vorher gedacht habe (40f).

Doch bei der Vorstellung, wie Gott wirke, fällt Norbert wieder in die **Stufe 2** zurück:

(Ob Gott einem das direkt sage oder eher Menschen schicke zur Ermutigung?) „Nee, dass er es selber sagt!“ Ins Herz rein sage er das (41).

Offensichtlich hält diese **Stufe 2** in der vierten Klasse noch an, denn Norbert artikuliert in seiner Gottesmetapher mit **9,11 Jahren** die bipolare Reziprozität, die Heteronomie und den Erwartungsdruck, dem er widerstehen oder nachkommen kann:

(Ob das bedeute, Gott gebe es nicht mehr, wenn man schwer krank werde?) „Doch. Dann hilft er einem, wieder **gesund** zu werden.“ Und bei Ermutigung **muntere er ihn auf, mahne ihn**, mehr zu **üben** und „gibt ihm ein paar **Tipps**, die er dann bei der nächsten Arbeit nehmen kann“ (45).

Zur gleichen Zeit ist er motiviert, seine Autonomie und Selbstkonsolidierung, wie sie im **autonom-narzisstischen Formenkreis (Stufe 3a)** deutlich wird, weiter einzuüben, weil Gott „mal woanders ist“ (46). Dabei scheint er enttäuscht zu werden, so dass er Gott aus seinem Leben (fast gänzlich) negiert (**Stufe 3b**):

Was Gott tun könnte, dass sich die Hoffnungen erfüllen, „**weiß ich nicht**“, er denkt: „Eigentlich nichts ((leise)).“ (Gott könne gar nichts tun in der Welt?) „Na **schon**, aber so was . . . ist ja eigentlich nur meine **eigene** Angelegenheit. Das muss ich **selber schaffen**.“ (Ob Gott ihn dabei unterstützen könne?) „Na, eigentlich **gar nicht**.“ (Eventuell durch Botschaften?) „Vielleicht ermutigen“ als „ganz kleine“ Hilfe (47).

Norbert zeigt hier seine eigene Entscheidungskompetenz gegenüber Gott.

Diesen Willensbereich des Menschen (**Stufe 3a**) aktiviert er in seiner Lebensmetapher mit **12,9 Jahren**.

*Gott leitet über das Gewissen und den Glauben nur die Menschen, die ihn bei sich einlassen, ihm Raum geben (56). Wenn die Menschen Gott zu sich durchlassen . . . , dann leite er sie auch zum Guten (54).*

Doch trotz dieser Erkenntnis, dass der Mensch eigene Entscheidungskompetenzen besitzt, artikuliert er noch eine **heteronom-reziproke Gottesbeziehung**, die Gott zum Ziel hat und nicht die Autonomie des Menschen:

*Gott bemühe sich, zu den Menschen zu dringen – und die Menschen sollten sich mühen, zu Gott zu dringen (54).*

Insgesamt zeigt sich, dass Norbert im Alter von 6 bis 13 Jahren eine Religiosität entwickelt, die sich überwiegend zwischen den Stufen 2 und 3a bewegt. Auffällig ist, dass seine bipolare reziproke Gottesbeziehung keine ausdrückliche Do-ut-des-Perspektive ausbildet.

#### 4.1.4 Katharina (KET II)

Katharina ist konfessionslos und wächst in der Hausgemeinschaft einer Mehrgenerationenfamilie mit älterer Schwester, jüngerem Bruder, Cousin und Cousine auf. In der dritten und vierten Klasse nimmt sie am einstündigen Religionsunterricht teil, danach steht das Fach nicht mehr auf ihrem Stundenplan. Katharina singt ab Schulbeginn in einer Kantorei, die Gottesdienste mitgestaltet.

Katharina äußert mit **9,7 Jahren**, dass das Wirken Gottes mittels seines Willens geschehe, der im Herzen der Menschen spürbar sei, sofern sie sich nicht dagegen entscheiden oder abschotten:

*Gott mache das „durch seinen Willen irgendwie, dass es nicht klappt.“ (Wie man Gottes Wille erfahre?) „Die Guten . . . spüren das irgendwie: Jetzt will Gott etwas von mir . . . und die Bösen, die wollen das nicht mitkriegen“ (61).*

Katharina kennt den Willensbereich Gottes wie den der (bösen) Menschen. Damit erkennt sie ein Wesensmerkmal der **Stufe 3a** oder des **autonom-narzisstischen Formenkreises**.

**Ein Jahr danach** betont sie in ihrer Gottesmetapher die Perspektive des Do-ut-des mit seinem Straf-Lohn-Schema (**Stufe 2**); die moderaten Strafen Gottes erfolgen in heilspädagogischer Absicht. Tun und Ergehen des Menschen korrelieren (Stufe 2):

*„Gott macht ihm dann eine Strafe oder ein Glück“ zur Belohnung, etwa so, „dass er ihm einen Freund gibt und die Strafe, dass er einen Tag lang Pech hat“ . . . „Gott bestraft sie nicht so, dass sie jetzt nur noch gut sind, . . . eine leichtere Strafe“ zur Veränderung (62f).*

Mit **11,7 Jahren** ist Katharina die **Autonomie** bezüglich der Deutungen religiöser Inhalte wichtig; sie grenzt sich deutlich von den Vorstellungen der Stufe 2 beziehungsweise des heteronom-reziproken Formenkreises ab. Dabei überdenkt sie ihren Glauben (Metakognition) und macht sich zum letzten Maßstab von Gottesvorstellungen (**Stufe 3b**):

*„Ich glaub' nicht so, wie es in der Kirche beschrieben wird . . . also jeder kann sich eine eigene Vorstellung machen, wie Gott aussehen soll“ (64).*

Gleichzeitig thematisiert sie den immanenten Gott (Stufe 3a):

*Katharina kann sich Gott „schon irgendwie anwesend“ in der Welt vorstellen, aber nicht als menschliche Figur, eher „dass er überall drin ist . . . Es kann ja sein, dass er auch in Maschinen drin ist“ Gott sei vielleicht in den Atomen (64).*

Dann schwankt sie zwischen Gläubigkeit (**Stufe 3a**) und atheisierenden Gedanken (**Stufe 3b**):

*Sie glaube eigentlich nicht an Gott, aber wenn sie gottgläubig wäre, „könnte ich es mir schon vorstellen. Ich würde mir vorstellen, er ist in mir drin und ich könnte in meinem Kopf mit ihm reden. „Der glaubende Mensch habe die Möglichkeit, in seinen Gedanken mit Gott zu sprechen.“ Der Nicht-Glaubende vielleicht auch“, wenn er die Gottesvorstellung nicht völlig ablehne, sondern es eben mal versuche. „Ja. Ein Philosoph sagt nie NIE. Auch wenn ich sag' „Der existiert nicht“, man kann trotzdem, wenn man jemanden braucht, mit dem man reden kann, in Gedanken reden. Man kann versuchen, mit sich selbst zu reden, aber man kann sich vorstellen, das kann auch Gott sein. Warum nicht?“ (65).*

**Ein Jahr später** berichtet Katharina von permanentem Nägelkauen und hat sich in den letzten Monaten immer wieder durch Ritzen verletzt. Gott komme jetzt nicht mehr in ihrem Leben vor (68).

Damit artikuliert sie deutlich **Stufe 3b**. Trotzdem singt sie in der Kantorei weiter (68).

Zwei Monate später bekräftigt Katharina, **12,9 Monate** alt, bezüglich ihrer Lebensmetapher, dass Gott nicht zu dem gehört, was hält, nährt und trägt (**Stufe 3b**).

Diese atheisierenden Gedanken (**Stufe 3b**) pflegt sie noch Jahre später. Mit **vierzehn Jahren** betont sie, dass die Metapherbildungen zu Gott beziehungsweise zum Leben etwas mit den eigenen Vorstellungen zu tun haben,

*weniger mit Gott, weil „ich glaub’ ja nicht so an Gott“ (73).*

Katharina zögert, sich zu Gottessymbolen zu positionieren.

*„Da ich nicht wirklich an Gott glaube, ist das ein bisschen schwierig . . . eigentlich würde ich ihn nicht Gott nennen, hier den Ursprung ((stellt die QUELLE DES LEBENS relativ dicht zu ihrer Figur)). Ich denk’ schon, dass da irgendwas oder irgendjemand ist, der alles erschaffen hat und . . . dass dieser jemand eben auch mit der LIEBE zu tun hat.“ Den VATER IM HIMMEL entfernt Katharina ganz. „Dass Gott im Himmel ist, glaub’ ich überhaupt nicht, das ist für mich irgendwie Show.“ Aber wenn es um den Sinn des Lebens geht, „dann denk’ ich schon, ob da jemand ist“. Gott habe am ehesten mit Nachdenken zu tun, mit existentiellen Fragen (74f).*

Mit dem Sinn des Lebens versucht sie, in den **homonom-apriorischen Formenkreis** vorzugreifen, doch bleibt sie im **autonom-narzisstischen Gedankengut** verhaftet. Im Fragebogen bejaht sie deutlich Aussagen, die der Stufe 3a zuzuordnen sind: Katharina stimmt den religiösen Aussagen zu, dass Gott jedem Menschen andere Begabungen gegeben hat; jeder soll aus seinen Talenten etwas machen. Gott wirkt durch die Liebe von Menschen. Menschen sind seine Hände. Als Katharina **15,10 Jahre** alt ist, bringt sie ihr Glück mit ihrer ersten Liebe nicht mit Gott zusammen. Dabei grenzt sie sich explizit gegenüber dem kirchlich vermittelten (theistisch gedachten) Gott ab (**Stufe 3b**): Sie habe ihrem Freund kürzlich gesagt,

*dass er ihr Schutzengel sei, weil er sie ‚Engel‘ genannt habe . . . „Dieser Engel, das ist jetzt nicht der Gottesengel, . . . weil an diesen christlichen Gott, der Engel auf die Erde schickt, glaube ich nicht“ (78).*

In einem Fragebogen, den Szagun ihr vorlegte, sind ihr wieder Aussagen wichtig, die der **Stufe 3a** zugeordnet werden können (85f): Item (3):

*Gott kann man nicht sehen oder hören, aber im Herzen spüren, wenn man das Herz dafür aufmacht; Item (11): **Gott gibt Menschen Kraft, Mut und innere Sicherheit. Das hilft ihnen, schwere Situationen durchzustehen**; Item (13): Gott kann zu uns auf vielfältige Weise sprechen, z.B. durch andere Menschen, durch Ereignisse oder durch eine Stimme im Herzen.*

Ferner hält Katharina einerseits die Aussage, dass Gott sie mit ihrem Aussehen und ihren Fähigkeiten gewollt und sie lieb hat so wie sie ist, für wichtig. Andererseits bewertet sie die Ansichten, dass Gott als Kraft des Lebens und der Liebe bei uns wohnen will, als unwichtig. Damit zeigt sich **Katharinas Ambivalenz zum homonom-apriorischen Formenkreis**.

Insgesamt gesehen bewegt Katharina sich im autonom-narzisstischen Formenkreis. Ihre atheisierenden Gedanken könnten meiner Einschätzung nach aufgelöst werden, wenn sie dazu angeleitet würde, ihre Erfahrungen mit „Liebe“ homonom-apriorisch zu deuten. Dabei zeigt sich wieder, dass ihre Abgrenzung vom kirchlich vermittelten (theistisch gedachten) Gott eigentlich eine ausschließende Verbindung (Disjunktion, Stufe 3b) darstellt. Denn diese „theistischen Gottesbilder“ lehnt Katharina ab, obwohl sie daran gleichzeitig festhält. Denn mit 12 bis 15 Jahren bewertet sie eine Aussage des heteronom-reziproken Formenkreises für wichtig: *Gott vergibt den Menschen ihre bösen Taten, wenn sie sie ehrlich bereuen*. Würde sie dagegen ihren „theistischen Gott“ loslassen können, bestände meines Erachtens die Möglichkeit, sich einer anderen apriorischen und homonomen Gottesvorstellung zu öffnen. Damit würde ihre Lebenssituation religiös adäquater erfasst als mit dem naiv-theistischen Gottesbild.

### 4.1.5 Lilli (KET I)

Lilli ist Einzelkind. Ihre nicht verheirateten konfessionslosen Eltern trennen sich am Anfang ihrer Grundschulzeit, was Lilli – ein „Papa-kind“ – dauerhaft belastet. Wichtig ist für Lilli ihre Beziehung zur Oma, mütterlicherseits. Sie wirkt in der Grundschulzeit unauffällig, verspielt, notfalls kann sie sich in der Gruppe durchsetzen. Lilli hat

Talent im Zeichnen und Modellieren. Für die Gespräche mit der Interviewerin, Frau Szagun, nimmt sie sich viel Zeit.

Mit **8,9 Jahren** erzählt sie, wie Gott zaubern kann und direkt in die Welt hinein wirkt (**Stufe 1** nach Oser&Gmünder):

*„Und wenn wir z.B. mal hinfallen, dann, habe so gedacht, dass er auch ein bisschen zaubern kann, aber das benutzt er nur zu den wichtigen Zwecken, z.B. wenn wir jetzt hinfallen, dann zaubert er, dass es nicht so doll weh tut, wenn ich das Knie aufgeschlagen habe“ (207).*

Als sie Gott(es Willen) nicht richtig versteht, bildet sie die bipolare Reziprozität und die Do-ut-des-Perspektive in ihrem Gottesbezug (Merkmale der **Stufe 2** nach Oser&Gmünder) aus:

*„Ja, z.B. habe ich eine Stimme gehört, da müsste er gesagt haben: ‚Lilli, pass auf, da vorn ist ein Stein, und wenn du jetzt nicht auf mich hörst, dann stolperst du und schlägst dir das Knie auf‘. Und das habe ich dann auch gemacht. Ich habe den nämlich nicht verstanden“ (208).*

Gleichzeitig verortet sie Gott nicht mehr in den Wolken, sondern bei sich:

*„... irgendwie habe ich . . . das Gefühl, dass Gott in den Spiegel guckt und mich dann so sieht, dass Gott mit reinguckt und mit rausguckt aus dem Spiegel . . . Und ich habe das Gefühl, dass Gott von dem einen Spiegel zum anderen wandert und dass er dann aus dem Spiegel herausguckt“ (208).*

Ein Jahr später artikuliert Lilli, jetzt **9,9 Jahre** alt, noch immer Merkmale des heteronom-reziproken Formenkreises; gleichzeitig betont sie aber auch autonom-narzisstische Merkmale. Zuerst schildert sie ihre Gottesbeziehung in einer bipolaren Reziprozität, in der Do-ut-des-Perspektive, und erkennt, dass Gott in Herzen, Gefühlen und Gedanken, also vermittelt wahrgenommen wird (**Stufe 2**). Dann formuliert sie klar und deutlich, wie Gott und die Menschen ihren eigenen Willen haben (**Stufe 3a**):

*Gott wirkt für Lilli auch in die Welt hinein, „irgendwie so, dass er von da oben alles sieht und hört und dann probiert, die Wünsche zu erfüllen, aber nicht so, dass er den anderen Leuten dabei weh tut“. Gott rede irgendwie im Herzen, in den*

## GEBETSVERSTÄNDNIS

Gefühlen, in den Gedanken. Die Leute können danach handeln, z.B. sich vertragen, aber sie müssten das nicht: „Wenn sie das nicht wollen, denke ich, probiert es Gott weiter. Aber wenn die Leute wirklich einen starken Willen dagegen haben, dann kriegt Gott das auch nicht hin . . .“ (209).

. . . (Ob und . . . wo sie Gott spüre?) „Ich denke manchmal, wenn ich in Omas Garten bin, dass er . . . sich in eine Seele von einer . . . Blume verwandelt hat. Dass er dann von oben runtergekommen ist in eine Blume und uns zuhört“ (210).

Wieder ein Jahr später, mit **10,8 Jahren** bildet Lilli ihre affirmative Antinomie in ihrem Gottesbezug heraus (**Stufe 3a**); ihr Zweifel an Gott schwankt zwischen Bejahung und Verneinung:

„Also ich glaube nicht immer an Gott, aber ich glaube auch nicht gar nicht an Gott . . . wenn ich glücklich bin, danke ich einfach . . . Gott ist für mich ausstrahlend, wärmend, wunderschön, innen und außen.“ Gott sei für sie „in den Blumen und in der Natur und im Himmel“ (215).

Szagan resümiert:

Gottes Wirken in der Welt wird . . . nicht mehr als direktes gedacht. Gott wirkt über Träume, Gedanken. Lillis Vertrauen auf Gott hat abgenommen, sie zweifelt häufig (216).

Mit **11,11 Jahren** führt sie neben dem personalen Gott eine höhere Macht ein (**Stufe 3a**), wobei sie wiederum **heteronom-reziproke Merkmale** aktiviert:

Manche dächten, Gott sei oben im Himmel über den Wolken. Das sei für sie „nicht unbedingt **realistisch**, nicht unbedingt **mein Glaube**“. Sie denkt sich, dass Gott „vielleicht in **unbewohnten Wäldern** so geht und vielleicht jedem **Tier**, jeder **Person** hilft und auch andere Gestalten annehmen kann. Aber die normale Gestalt ist halt so eine geistliche“ (216f).

. . . Die Hilfe durch Gott stellt sie sich einerseits magisch vor, z.B. bei Pflanzen durch Berührung, „dass ein Geist auch Zauberkräfte einsetzen kann“ oder bei Menschen durch Worte. Ein synergistisches Wirken mit Menschen kann sie sich aktuell nicht vorstellen. Gott handle direkt, bringe „Zeit auf für die

ganzen Geschöpfe“ . . . Wenn der Mensch mit Gott beispielsweise in der Gestalt des Postboten spreche, dann „würde er das vielleicht spüren . . . , dass eine höhere Macht einem geholfen hat . . . und dass man jetzt dran glaubt und alles wieder gut wird.“ (217).

Nach einem guten dreiviertel Jahr (12,9) personifiziert sie Gott nicht mehr so stark; vielmehr begegnet er für Lilli als Quelle und in der Natur, dort, wo es schön ist. Gott – als narzisstisches Objekt – ist für sie mit den positiven Lebensereignissen und Erfahrungen verbunden (**Stufe 3a**). Wo was Schlimmes passiert, ist Gott nicht anwesend. Lilli schließt die negativen Aspekte der Welt und Gottes aus (Stufe 3a):

*„Manchmal, da ist er – glaube ich – halt nicht da, weil auch so viele schlimme Dinge passieren.“ Gott müsse für sie nicht ein Mann sein, irgendwo oben. „Es könnte etwas anderes sein, vielleicht irgendwas wie eine Quelle . . . Gott hat irgendwie zwei Bedeutungen für mich. Einmal vielleicht, dass es die Natur ist, weil, überall, wo Natur ist, da ist es schön . . .“ (222).*

Gleich im Anschluss ruft sie eigenartigerweise wieder Merkmale der **Stufe 2** (die Do-ut-des-Perspektive, bipolare Reziprozität) auf den Plan:

*„Aber weil es so viele Leute gibt, die die Natur zerstören, da schlägt er halt zurück, z.B. wie mit der Flut. . . Die andere Seite ist wie ein guter Engel, der einen immer beschützt und immer sieht und leitet . . . und dass er halt auf einen aufpasst, dass einem nicht zu viel passiert. . .“ (222).*

Lilli versteht die Flut als eine Handlung göttlichen Wirkens, weil Menschen unvernünftig mit der Natur umgehen.

Zwei Monate danach (12,11 Jahre) erfährt Lilli Gott wieder in den positiven Erlebnissen des Glücks und der Liebe (**Stufe 3a**):

*Lilli erinnert sich, im Vorjahr (11,11, HJW) Gott als weiblichen Geist in der Natur gestaltet zu haben, eine Gestalt, die man bei Glück sehen könne, dass diese „die Gebete immer hört . . . Aber sie kann sie nicht erfüllen, weil sie wahrscheinlich nicht die Kraft dazu hat. Aber dass sie Leben wieder aufbauen kann in der Natur“ (225).*

*Lilli glaube auch nicht, „dass Gott das Schicksal beeinflussen kann, aber ich glaube, dass . . . man im Paradies . . . geliebt wird . . . Ich glaube, dafür war Gott verantwortlich . . .“ (226).*

Gott sei „in der Liebe und so im Schutz“ (226).

Lilli erkennt die Unterscheidung zwischen göttlichem und menschlichem Verantwortungsbereich (**Stufe 3a**). Mit **14,3 Jahren** formuliert sie mit Hilfe der affirmativen Antinomie das Verhältnis von Schicksal (Vorherbestimmung) und Freiheit (**Stufe 3a**). Lilli erkennt keinen Widerspruch zwischen Schicksal und eigener Verantwortung. Beides besteht widerspruchsfrei nebeneinander. Das Schicksal dient Lilli zur Selbstkonsolidierung:

*Lilli glaubt nicht an Zufälle.*

*„Ich glaube, dass alles vorgeschrieben ist . . . , dass das Schicksal oder die Zukunft von den Menschen schon besteht.“ (Wie sich das anfühle, wenn das Schicksal vorherbestimmt sei?) „Also es macht mich sehr neugierig, dass ich halt unbedingt weiterleben will, und ich glaub‘, dass . . . für jeden noch was Besonderes im Leben passiert . . . Und das macht mich mehr neugierig auf meine Zukunft“ (231).*

*. . . (Wenn alles vorherbestimmt sei, ob Menschen dann für ihr Handeln noch verantwortlich seien?) „Ich glaube, dass die Verantwortung mir vorgeschrieben ist. Mit vorbestimmt ist, dass jeder sagt: Jeder ist seines eigenen Glückes Schmied.“ . . . Wenn es jetzt eine schlechte Entscheidung ist, dann hat das Schicksal das vorherbestimmt, dass man daraus was lernt. Aber wenn es eine gute Entscheidung ist, hat das Schicksal das für mich auch vorherbestimmt, dass man etwas hat, was einen glücklich macht (232).*

Gleichzeitig lehnt Lilli die Perspektive des Do-ut-des (Stufe 2) deutlich ab. Sie identifiziert sich mit der eigenen Verantwortlichkeit (**Stufe 3a**) und betont die eigene Entscheidungskompetenz:

*(Ob man sein Schicksal positiv verändern könne durch bestimmtes Handeln?) „Nein . . . , denk‘ ich nicht, weil, dann wäre es ja kein Schicksal mehr . . . Also man ist schon verantwortlich für seine Zukunft, dass man sich dafür entscheidet.“ (232).*

*. . . „Also, ich glaub‘ nicht, dass das Schicksal existiert in materiellen Dingen . . . Bei Schicksal würde ich mir ein großes Buch*

*vorstellen. . .“.* (Ob es nicht eine Einschränkung der menschlichen Freiheit sei, wenn alles schon im Buch stehe?) *„Man weiß es ja selber nicht, was da steht. Also hat man ja die Freiheit, selber zu entscheiden“* (232).

Schließlich entscheidet sich Lilli dazu, den personal-biblischen Gott und die göttlichen Qualitäten von Kraft und Natur abzulehnen (**Stufe 3b**):

*„Also Gott . . . , da glaub’ ich eigentlich nicht dran. Ich glaube mehr an gewisse Kräfte, die z.B. von den Elementen kommen. Oder das Schicksal ist für mich eine Kraft oder der Schutz . . . , so einzelne viele Sachen, aber ich glaube nicht, dass es einen Gott gibt. Ich glaube nur, dass hier viele magische Kräfte drinstecken . . . , Kräfte aus den Elementen, aus der Natur, von den Tieren“* (233).

Lilli trennt vollständig zwischen Transzendenz und Immanenz. Kräfte sind Kräfte, mehr nicht. Deshalb gibt es nichts Oberes mehr:

*„Ja, weil ich nicht an Gott glaube, weil, ich . . . hab’ halt so meine anderen vielen Dinge, die Kräfte, die Mächte, die Magie . . . Also Gott taucht in meinem Leben eigentlich gar nicht auf . . . Die Kräfte ja, aber Gott im Himmel . . . Nö . . . Gott ist für mich auch keine Kraft, sondern die Kraft ist halt eine Kraft. Oder die Mächte sind halt Mächte. Das ist für mich kein Gott . . . Also es gibt halt nichts Oberes“* (234).

Lilli negiert ganz offensichtlich den personal-biblischen Gott:

*(Die Kraft, die Jesus gemeint habe, sei heute noch genauso da in der Liebe?!)* Lilli wendet dagegen ein: *„Für ihn war ja Gott materiell. Es war ja für ihn eine männliche Person. Er hat an einen Gott geglaubt im Himmel . . . Ja, . . . er hatte ja Vorstellungen von Gott. Und ich hab’ halt keine . . . , also ich hab’schon Vorstellungen, aber er hat sich das bildlich irgendwie vorgestellt . . . Nein, aber . . . er hat daran geglaubt, dass es etwas gibt, was die Menschen schützt . . . aber für mich ist es nicht so. Ich kann mich da irgendwie nicht reinversetzen, nicht in diese Zeit und nicht in Jesus“* (235).

Nach einem knappen halben Jahr, mit **14,8 Jahren**, schreibt Lilli den Kräften wieder übersinnliche Qualität zu. Sie versucht, sich übersinnliche Kräfte dienstbar zu machen. Dabei nimmt sie die Ablehnung der Rückwirkung des Ultimatens auf die Welt, wie sie für die

Stufe 3b typisch ist, zurück, so dass Lilli ihre Religiosität wieder in **Stufe 3a** artikulieren kann: Die höheren Kräfte dienen der narzisstischen Bestätigung ihres Selbst. Lilli beauftragt die Kräfte so, dass sie ihre eigene Souveränität behält:

*„Na ja, ich bete nicht darum, dass es passiert, ich sage, dass es passieren soll . . . also, ich beauftrage sozusagen das Element Wasser, dass es mir helfen soll . . . Es gibt Dinge, die, die mir manchmal wieder Hoffnung geben . . ., wie z.B. Magie . . . Bei Magie ist man sozusagen mehr oder weniger sein eigener Herr, aber es gibt natürlich noch höhere Kräfte, die dazu was beisteuern oder . . . helfen, wie Wasser . . . Alleine kann man so was nicht, auch wenn man viel Energie oder Magie hat . . . Ja, und beim Beten macht man ja eigentlich selber nicht viel. Also man betet drum, dass es passiert, und . . . dann wird das wahrscheinlich gemacht oder nicht.“ (239).*

Damit lehnt sie deutlich den heteronom-reziproken Formenkreis ab, denn sie hat

*die Herrschaft über die Sachen, nicht wie beim Beten die höhere Macht, die für einen positiv oder negativ entscheide, während man selbst passiv bleibe. Dass sie bestimmt, was passiert, ist für Lilli sehr wichtig (240).*

Lilli lehnt Gott als höhere Macht ab, andererseits glaubt sie an eine höhere Macht in der Natur. Dies drückt sie in der affirmativen Antinomie (**Stufe 3a**) aus:

*„Nee. . ., an Gott glaube ich ja gar nicht . . . An Gott glauben heißt, dass es eine höhere Macht gibt, sozusagen . . .“ (Ob sie an die Liebe glaube?) „Ja, und eine etwas höhere Macht – finde ich – die steht mir ganz nah ((Quelle des Lebens)), die finde ich in der Natur, weil hier so viele natürliche Sachen drin sind. Das ist die QUELLE DES LEBENS . . . und hier sind so die Elemente drin vorhanden . . ., mit Feuer, Wasser und Erde, Luft . . . Es gibt zwar Sachen, die mich ein bisschen halten, aber es gibt jetzt keine obere Macht oder keine ganz wichtige Sache, die . . . ich vergöttere, weil sie mir immer Hoffnung gibt und die mich so hält . . . Ja, Magie kommt für mich aus der Natur, wegen den vier Elementen.“ Dieser Macht vertraue sie (243).*

Ein Jahr später (15,9 Jahre alt) artikuliert Lilli noch immer die affirmative Antinomie der **Stufe 3a**, besonders hinsichtlich der Vorherbestimmung und ihrer Freiheit:

*„ . . . aber das Voraussehen und die Verbundenheit mit erhöhten Wesen und so, da glaube ich eigentlich dran . . . Und ich glaub' ganz doll an das Schicksal, dass alles so vorherbestimmt ist und . . . dass das Schicksal einem dann auch Zeichen gibt und so was“ (249).*

Insgesamt gesehen, bewegt Lilli sich (in den letzten Jahren) im autonom-narzisstischen Formenkreis, mit dessen Hilfe sie den Umgang mit ihrem Schicksal und ihrer Magie artikuliert. Treffender als in Szaguns Kommentar lässt sich Lillis Stufe 3a nicht beschreiben:

*„Dass die vielfältigen Denkfiguren logisch nicht zueinander passen (z.B. Vorherbestimmung versus menschliche Freiheit und Verantwortlichkeit), dass kein konsistentes Ganzes entsteht, wird von Lilli nicht als störend empfunden, ja, taucht als Problem gar nicht auf“ (253).*

So bleibt sie der Magie verhaftet. Ihr magischer Gott scheint offensichtlich eine narzisstisch bestätigende Größe darzustellen (Stufe 3a).

#### 4.1.6 Nora (KET I)

Nora wächst mit ihrem acht Jahre älteren Bruder auf. Ihre Eltern sind konfessionslos und beide erwerbstätig. Sie besuchte seit ihrem zweiten Lebensjahr den Kindergarten und wurde mit sieben Jahren eingeschult. Nora ist eine fürsorgliche, aufmerksame, pflicht- und verantwortungsbewusste Schülerin. Sie ist offen für die Gottesfrage, hat sich aber offenbar damit vorher noch nie befasst. Sie hat daher Mühe, die für ihr Denken und Empfinden passenden Worte zu finden (130). Deshalb greift sie die sprachliche Unterstützung in der Gesprächssituation bereitwillig zur Entfaltung ihrer eigenen Vorstellungen auf.

Mit **7,8 und 8 Jahren** behauptet Nora, dass Gott unsichtbar bei den Menschen sei, mehr im Herzen als in den Ohren. Böses in der Welt gebe es, weil Menschen

*„vielleicht nicht an ihn glauben oder so.“ Vielleicht machten sie auch ihr Herz zu (130).*

Damit betont sie das eigene Verhalten der Menschen zu Gott hin. Andererseits artikuliert sie Gottes Verhalten zu den Menschen und Tieren:

*„Und da hatte ich das Gefühl, dass Gott dem Hund sagt, dass er damit aufhört, weil der in einem bestimmten Moment abgesprungen ist von mir und aufgehört hat“ (131).*

Und:

*„einmal hat mich mein Meerschweinchen gebissen, aber da hatte ich das Gefühl, dass Gott ihm gesagt hat, es soll nicht so doll beißen . . . und da hatte ich das Gefühl, dass Gott ihm das sagt, dass es das nicht so doll machen soll“ (131).*

Offenbar beginnt Nora am Anfang dieser Gesprächssituation die eigene Entscheidungskompetenz (des **autonom-narzisstischen Formenkreises**) anzudeuten. Im Anschluss scheint sie sich in der eindimensionalen Reziprozität, der Heteronomie und der Perspektive des Deus-ex-machina, also in der **Stufe 1** zu befinden, bei der Gott der aktiv Handelnde ist und Nora beziehungsweise das Tier auf Gott nur reagiert.

Erst **ein Jahr später** bildet Nora durch die bewusste Verbalisierung der Interviewerin, Frau Szagun, drei **Merkmale der Stufe 3a** des autonom-narzisstischen Formenkreises aus: die Immanenz Gottes, das synergistische Wirken des Menschen mit Gott und der eigene Entscheidungsbereich des Menschen vor Gott:

*(Ob Gott dann die Gestalt von anderen Menschen habe?) „Ja, nur halt, dass er unsichtbar ist ((wiederholt dies mehrmals)) . . . , nur diese Leute sehen ihn halt.“ (Die denken, da komme ein helfender Mensch?) „Ja, die da, die kennen ihn ja nicht. Weil die ja auch ganz woanders leben.“ (Ob sie meine: Da komme ein freundlicher Mensch und bringe Essen. Und in Wirklichkeit sei es Gott gewesen?) „Ja! ((kurz und überzeugt)) Richtig, das ist richtig! (Ob Gott auch in ihrer Gestalt kommen könne, dass er ihr ins Herz gebe, dass da Menschen in Not sind, und Gott sei sozusagen in ihr drin und bringe durch sie den Menschen Hilfe?“ „Mmm! ((zustimmend)) So meinte ich das auch! Ja, das ist richtig. So meinte ich das auch.“ (I vergewissert sich: Gott könne in Menschen wohnen und sie – mitfühlend – anregen, anderen Menschen Hilfe zu bringen?) „Ja. Das ist richtig. So meinte ich das.“ (Gott wirke über die Hände von Menschen, die ihn in ihr Herz rein lassen?) „Richtig. Hab’ich mir alles so richtig überlegt, dass das so ist.“ (Und je mehr Menschen Gott in sich rein lassen, umso mehr Hilfe gibt es?) „Mmm! ((zustimmend)) Für Leute, die nicht so viel haben“ (133).*

Diese synergistische Sichtweise des Wirkens Gottes bestätigt sich wenige Wochen später, als Nora im Rahmen der Unterrichtseinheit zum Symbol „Hand“ ein Arbeitsblatt ausfüllt (134).

Doch diese synergistische Vorstellung wird mit **9,9 Jahren** aufgegeben, und Nora artikuliert die Do-ut-des-Perspektive (**Stufe 2**):

*„Das oben ist mir . . . wirklich wichtig, also dass Gott mir . . . hilft, meine Mutter zu überzeugen, dass ich das da oben wirklich bekomme, weil meine Mutter möchte, dass ich unten bleibe ((meint im bisherigen Zimmer)) . . ., da hoff' ich ganz doll, dass Gott sie davon überzeugt, dass ich da mein Zimmer bekomm' . . .“ (136).*

Nora und Gott sind jeweils für sich aktiv; Gott hilft Nora bei ihrem Versuch, die Mutter für sich zu gewinnen.

Doch dann betont Nora schließlich wieder die Entscheidungskompetenz und Souveränität der Menschen (**Stufe 3a**). Als ihre Interviewerin, Frau Szagun, hinsichtlich ihrer Gottesmetapher „Gott ist für mich wie eine große Muschel, die auf die Perlen aufpasst“ etwas nachfragt, antwortet sie:

*„Weil Gott ja auch auf die ganze Welt aufpasst, dass alles in Ordnung ist! (Woran man merke, dass Gott aufpasse?) Na, ich hatte mir das **so gedacht**, dass wenn jetzt irgendwo **ein großer Streit** . . . ewig schon geht, wo die Kinder . . . sich überhaupt nicht vertragen, wo die sich **immer wieder** streiten, dass Gott dann sozusagen **kommt** und denen das . . . so im **Hinterkopf** sagt, dass sie sich wieder vertragen sollen.“ Nora wiederholt noch zweimal, dass Gott „zu ihnen spricht, dass sie das dann so im **Hinterkopf** haben! Dass sie sich wieder mit diesen Kindern **vertragen** sollen.“ Auf die Frage, ob dies eine Hilfe zum Vertragen oder Zwang sei, geht Nora zunächst nicht ein, meint zur erneuten Frage nach der Freiheit dann: „Die können sich dann **entscheiden**“ (137).*

Die Do-ut-des-Perspektive verlässt Nora und beginnt den Gedanken zu formulieren, dass Menschen sich in ihrer Gottesbeziehung entscheiden können.

Mit **10,7 Jahren** artikuliert sie bei der Besprechung ihrer Gottesmetapher Merkmale der **Stufe 1**, an die sie Merkmale der **Stufen 2 und 3a** sukzessive anhängt: Nora denkt, dass Gott bei der Geburt eines Menschen sofort merkt, ob dieser ein guter Mensch werde oder

## GEBETSVERSTÄNDNIS

nicht. Dementsprechend schenke er ihm einen inneren Schutz- und Ruheraum, wobei jedoch der Einfluss des Menschen auf Gott nicht erwähnt wird, was der Stufe 1 ähnelt:

*„Wenn er (Gott, HJW) das Gefühl hat, das wird kein lieber Mensch, der sich um andere kümmert, dann schenkt er das denen auch nicht, aber wenn er merkt, das wird ein liebes Kind, ein netter Mensch, dann schenkt er denen so was“ (142).*

Anschließend tritt der Gedanke auf, dass der Mensch die Beziehung zu Gott auch aktiv gestalten kann. Die Erfüllung des Wunsches hängt davon ab, ob der Mensch sich entsprechend verhält oder nicht (Stufe 2):

*(Ob andere auch die Chance bekämen, so einen Raum zu erhalten?) „Wenn sie einen Gedächtnisschub oder so was bekommen, dass sie sich . . . total verändern, dann haben sie schon die Chance . . ., aber nur, wenn sie sich dementsprechend verhalten und auch zeigen, dass sie es wirklich **wollen**“ (142).*

Mit letzter Bemerkung zeigt Nora an, dass sie um ihre Eigeninitiative und um ihr Wollen in ihrer Beziehung zu Gott weiß (**Stufe 3a**):

*(Ihre Sehnsucht danach müsse spürbar sein? Sich zu ändern sei schwer.) „Deswegen . . ., wenn sie es wirklich **wollen** und die Sehnsucht nach so einem ((Ruheraum)) da ist, wenn z.B. bei ihnen jemand gestorben ist . . ., dann gibt Gott ihnen das auch“ (142).*

In diesem Zusammenhang betont Nora ihre Souveränität (**Stufe 3a**) in ihrer Gottesbeziehung:

*„Vielleicht weil hier beim Ende“ (eines Satzes, HJW) steht: ‚von Gottes Stimme leiten‘. Vielleicht hört sich das so an, dass Gott von einem das ganze Leben leitet . . . Weil sich das für sie so anhört, als ob er das ganze Leben bestimmt von einem . . . als ob man keine Kontrolle mehr über seinen Körper hat (147).*

Mit **10,9 Jahren** tritt bei Nora ihre Selbstkonsolidierung stärker hervor. Welchen Anteil habe ich selbst in der Gottesbeziehung?, wird sie sich fragen. Diese scheint sie von nun an stärker vom eigenen Erleben her zu gestalten und damit auch zu hinterfragen und zu relativieren. Sie beginnt, zwischen sich und Gott stärker als bisher zu trennen. Ihre Abhängigkeit von Gott schwächt sie durch das Hervorheben ihrer eigenen Souveränität und Lebensmöglichkeiten (**Stufe 3a**):

*(Ob sie meine, dass man sich leicht selbst betrüge, indem man sich einbilde, es sei Gottes Stimme und in Wirklichkeit sei man es selbst gewesen?) „Ja, genau, und dass man da etwas Falsches tut, weil man daran unbedingt glaubt“ (148).*

Nora erkennt: Gott ermutigt zum Handeln und zum Sein, wodurch deutlich ihre narzisstische Bestätigung zum Vorschein kommt (Stufe 3a). Gleichzeitig findet Nora Gott nur im Positiven des Lebens, zum Beispiel im Glück. Offensichtlich erscheint hier Gott als narzisstisches Objekt (Stufe 3a). Dazu äußert Szagun:

*Gott als INNERE STIMME ist für sie (Nora, HJW) nun eine Ermutigungsquelle, keine autoritäre Gewissheiten vertretende Instanz . . . Gott ist als ENERGIE präsent in Situationen des Glücks (152).*

Im **elften Lebensjahr** erlebt Nora Gott in ihren narzisstisch positiv besetzten Objekten:

*„Gott sei in den Menschen und Tieren, die sie begleiten und auffangen, anwesend“ (154).*

**Folgende Perspektiven des Do-ut-des und Deus-ex-machina im heteronom-reziproken Formenkreis werden deutlich von Nora abgelehnt:**

*„Gott hat Schuld, wenn es Krieg, Hunger oder Krankheit gibt.“ „Gott bestraft die Bösen streng und belohnt die Guten durch Gesundheit“. „Gott vergibt Menschen ihre Übeltaten. Sie dürfen neu anfangen, wenn sie bereuen.“ „Gott ist groß und mächtig und regiert die Welt“(157).*

Insgesamt gesehen schwankt Nora zwischen dem heteronom-reziproken Formenkreis und der Stufe 3a des autonom-narzisstischen Formenkreises hin und her. Anfangs scheint sie die Stufe 3a wohl nur durch die Hilfestellung der Interviewerin auszubilden. Dabei fällt Nora „zurück“ in die Stufen 1 und 2 nach Oser&Gmünder. Schließlich – mit zehn, elf Jahren – beginnt sie, ihre eigene Souveränität, Eigeninitiative, Freiheit und ihren Willen in ihrer Gottesbeziehung konstant zu aktivieren, während sie die Perspektiven des Do-ut-des immer mehr relativiert und ablehnt. Gott ist in den Menschen und Tieren anwesend, die sie positiv bestätigen. Aspekte der Stufe 3a werden auf den Plan gerufen.

4.1.7 *Torsten (KET II)*

Torsten ist begabt, aber bequem. Seine Lehrkräfte der Grundschule behaupten, er tue nur das Notwendigste. Wegen seiner Freundlichkeit und Ausgeglichenheit wird er von Gleichaltrigen und Lehrkräften akzeptiert. Torsten hat noch einen älteren Bruder. Seine Eltern sind akademisch gebildet und freiberuflich tätig, beide sind konfessionslos. In der zweiten bis vierten Klasse nimmt Torsten am einstündigen, religionskundlich ausgerichteten Unterricht der Privatschule teil. Ab der fünften Klasse steht dieses Fach nicht mehr auf seinem Stundenplan.

In der zweiten Klasse artikuliert Torsten, **8,8 Jahre** alt, in seiner Gottesmetapher eine Sichtweise des Deus-ex-machina, wie sie in **Stufe 1** nach *Oser&Gmünder* vorkommt: Gott ist ein Macher, der stets aktiv wirkt und steuert, während die Menschen nur reagieren können auf sein Einwirken:

*Außerdem hat Gott noch Lichter und „Antennen, dass er den Menschen steuern kann“. Wenn Gott denke, „der soll jetzt das machen, dann machen die das . . . Sie können sich nicht unter Kontrolle haben . . . eigentlich hat Gott sie unter Kontrolle.“ . . . Torsten berichtet ein Beispiel: „Ich war mal im Auto mit meiner Mutter. Da war ein Reh vor uns, und dann ist Gott schnell gekommen und hat das Reh gerettet.“ (Fast sei ein Unfall passiert?) „Wir hatten Glück, dass vor uns, hinter uns, neben uns keine Autos waren. Das war Gott, weil er wusste, dass da ein Reh ist . . . Dann hat Gott gemacht, dass wir die einzigen sind“ (93f).*

Torsten entwirft ein Gotteskonzept, bei dem Gott noch zwei Kollegen habe, den Wettergott und den Teufel. Diese ständen mit Gott in Kommunikation. Mit dem Teufel müsse er sich auseinandersetzen, mit dem Wettergott absprechen. Wie die Artikulationsstrukturanalyse offenlegt, scheint diese Art von Kommunikation entsprechend der **Stufe 2** nach *Oser&Gmünder* zu verlaufen: heteronom-reziprok und präventiv:

*„Wenn Gott sagt: ‚Heute soll es regnen‘, aber (der Wettergott) sagt: ‚Nee, ich möchte nicht‘, dann darf er schon Sonnenschein machen.“ Die beiden seien eher Kollegen. (Ob es weitere Kollegen gebe?) Torsten ergänzt: „Der Teufel, weil wenn jetzt z.B. jemand . . . immer ganz böse war, dann hat er mit dem Teufel*

*... zu tun, dass der ihn dann bestrafen kann.“ Torsten bejaht, dass der Teufel für ihn ähnlich mächtig wie Gott sei (94).*

Deutlich tritt der Tun-Ergehen-Zusammenhang (**Stufe 2**) hervor.

Mit **9,8 Jahren** artikuliert er noch immer die Perspektive des Deus-ex-machina (**Stufe 1**):

*Gott könne mit dem Apparat . . . die Welt beeinflussen. Die Münzen neben dem Ei sind für Torsten „eine Fernbedienung . . . Hiermit steuert er das, was jetzt auf der Erde passieren soll.“ . . . „Bei manchen kommt das im Herzen an, bei manchen im Kopf, was man gerade benutzt.“ (Ob Gott auch ursächlich für traurige Ereignisse sei?) „Ich denke eher, dass der Teufel Gott irgendwie durcheinander bringt . . . Dann kommt das.“ Es direkt zu machen, habe der Teufel nicht die Macht . . . „Ich wurde operiert . . . Da war ich ein bisschen weiter weg, da hat er mich nicht davor bewahrt, dass ich den Gallenstein gekriegt habe . . . Na ja, ich bin durchgekommen, aber erst hat er mir den Gallenstein gemacht“ (96).*

Unklar bleibt in den folgenden ergänzenden Aussagen, ob Torsten eine bipolare Reziprozität (Merkmal der Stufe 2) oder ein synergistisches Wirken mit Gott (Merkmal der Stufe 3a) im Gottesbezug entwickelt:

*(Ob auch Menschen Gott helfen können?) „Ja . . . eigentlich schon, indem sie einfach die bösen Sachen, die Gott (durch den Teufel durcheinander gebracht) eben denkt, versuchen nicht zu machen“. Torsten stimmt zu, dass Menschen mit ihrem Tun des Guten Gott helfen (96).*

Ein Jahr später (**10,8 Jahre** alt) beginnt Torsten deutlicher **Merkmale der Stufe 3a** zu formulieren. Er bemerkt seine eigene Entscheidungskompetenz und sein eigenes Wollen im Gottesbezug:

*Gott könne zwar die Herzen öffnen, aber Menschen können „wenn sie es richtig wollen, sich krampfhaft dagegen wehren“. Böse Menschen „haben so was aufgebaut, so eine Abwehrkraft gegen die Gedanken“ Gottes (100).*

Oder:

*„Ich denk’ mir, er“ (Gott, HJW) plant jede einzelne Sekunde auf der Welt. Er plant, wie die ablaufen soll. (Ob der Mensch dann*

noch Handlungsfreiheit habe?) „Ja, manche sagen dann eben zu sich: ‚Ich möchte mal ein bisschen gucken und Sachen selber tun, wirklich selber entscheiden und sonst niemanden da drin haben, auch nicht Gott‘. Der Kopf und das Herz geben dann Signale an Gott. Der weiß das dann“ (101).

Nach diesen Aussagen ruft er wieder die wunschorientierte Reziprozität der **Stufe 2** des heteronomen Formenkreises hervor:

„(Und) irgendwann, wenn das nicht geklappt (hat), sagen das Herz und der Kopf wieder: ‚Hilf mir mal bitte wieder.‘ und dann macht der das.“ (Es gebe in beiden Richtungen zwischen Gott und Mensch ein Sprechen, ein Beten?) „Ja, bloß, dass manche nicht merken, wie das passiert.“ Er wisse und merke das. „Die Bösen beten eigentlich auch (2x). Dann sagt eben der Kopf und das Herz: ‚Lass mich in Ruhe. Ich will nichts mit dir zu tun haben‘. Dann tut er das“ (101).

Mit letztem Satz scheint Torsten den Willen wieder zu betonen, ruft er den autonom-narzisstischen Formenkreis auf den Plan. Gleichzeitig bleibt unklar, ob Torsten das Zusammenwirken des Menschen mit Gott als ein synergistisches (Stufe 3a) oder vermitteltes, heteronom-reziprokes (Stufe 2) Wirken mit Gott versteht:

Torsten denkt, „dass, wenn Minister oder so Kriegsgedanken haben, dass Gott dann mit aller Kraft versucht, an dieser Abwehr, die sie aufgebaut haben, vorbeikommen.“ (Ob Menschen Gott dabei helfen können?) „Manchmal kann die Polizei dabei helfen oder eben auch die Frau von ihm.“ Gott handle da durch Menschen . . . Menschen werden nur vermittelt durch Schutzengel zu Mitarbeitern Gottes. Wenn ein Mensch einen anderen in Not sehe, dann gebe ihm – vermittelt durch Gott – sein Schutzengel Signale ins Herz und sagt: ‚du musst dem helfen‘! Oder ‚Du musst das verhindern‘! (101f).

Dieses **Schwanken zwischen heteronom-reziproken und autonom-narzisstischen Formenkreis** trägt sich bis zu seinem vierzehnten Lebensjahr durch. Beispielsweise äußert er mit **11,10 Jahren** in einem Atemzug einen heteronomen und narzisstischen Gedanken:

(Woher der Mensch wissen könnte, welches Verhalten sich Gott von ihm wünsche?) „Es reicht einfach, entweder seinem Rat zu folgen“, oder Gottes Bestätigung wahrzunehmen . . . „Was

*Gott möchte, kann man nicht genau herausfinden. Man muss eben so handeln, wie man handeln soll.“ . . . „Es gibt so eine riesengroße Schreibtafel irgendwo. Da ist jedes Menschenleben vom Anfang bis zum Ende (drauf) . . . auch jedes Katzenleben . . . und dann hat jeder seine eigene große Schreibtafel, und dann kann man da auf den Knopf drücken . . . und in dieses Leben geht man dann.“ (Wer das entscheide, Gott oder Menschen?) „Das entscheiden wir selber“ (104f).*

Mit **14,2 Jahren** hat er voll und ganz den autonom-narzisstischen Formenkreis entwickelt. Torsten betont den immanenten Gott und die narzisstische Bestätigung durch Gott als Merkmale der **Stufe 3a**, überdenkt seinen Glauben als eine subjektive Wahrheit und betrachtet sich selbst als letzte Instanz bei der Entstehung seines Glaubens. Deutlich tritt die ichbezogene Ich-Struktur in seinem metakognitiven Glauben hervor – dies sind alles Merkmale der **Stufe 3b**:

*(Ob in dem, was ihn hält und trägt, Gott enthalten sei?) „Na, ich würde sagen, dass ich **meinen** Gott habe, und dass ich mich mit dem gut verstehe. Und dass der in so ziemlich allen Sachen drin ist, die mir Freude machen.“ . . . Vor der 7. Klasse habe er gedacht, „dass es einen Gott für alle gibt, dass irgendwie einer alle befehligt. Aber dann irgendwann in der 7. Klasse habe ich gedacht, dass jeder seinen eigenen Gott, sein eigenes Bild von Gott hat. Und dass jeder sich eigentlich mit dem versteht.“ . . . „Ich glaube nicht, dass **mein** Gott das alles erschaffen hat. Ich glaube, dass eher ich meinen Gott selber geschaffen habe sozusagen, weil er ja sozusagen mein Grund ist, - für meine Vorstellung.“ . . . „Na ja, was heißt erschaffen? Er ist da. Er ist für mich da!“ . . . „Ich glaube, dass jeder seinen eigenen Gott hat. Ob es noch irgendetwas darüber gibt, das weiß ich nicht. Aber ich glaube, dass jeder erst mal sein eigenes Bild von Gott hat und das auch haben soll und darf“ (118f).*

In dieser ichbezogenen Argumentationsstruktur taucht im Ansatz die Struktur auf, dass Gott die Bedingung der Möglichkeit von Torstens Vorstellungen ist (**Stufe 4**).

Ein halbes Jahr danach betont Torsten mit **14,8 Jahren** Aspekte der **Stufe 5**. Er verortet Gottes Präsenz in zwischenmenschlichen Zuwendungen:

*„Na ja, ich denke, dass Gott so ein bisschen im Leben wohnt . . . und irgendwie so seine Wärme abgibt.“ Gott sei in dem, was er*

*durch die Eltern, die Freunde oder auch die Katzen an Freude und Zuwendung bekomme, sozusagen anwesend. [. . .] Torsten beginnt beim Symbol der LIEBE, „weil ich eben denke, dass die Liebe der Menschen durch Gott entsteht“ (123f).*

Andererseits akzentuiert er seinen immanenten Gott und sieht nur die positiven Aspekte seines Lebens mit Gott verbunden, wie es der **Stufe 3a** entspricht:

*Torsten hat sein Konzept zum direkten Einwirken Gottes auf die Welt ganz aufgegeben, ebenso seine Kontrollvorstellungen. Gott gibt Menschen Freiheit und wirkt durch Menschen . . . „Na ja, ich denke, dass Gott so ein bisschen im Leben wohnt . . . und irgendwie so seine Wärme abgibt.“ Gott sei in dem, was er durch die Eltern, die Freunde oder auch die Katzen an Freude und Zuwendung bekomme, sozusagen anwesend . . . Gott versteht er in die positiven Aspekte seines Lebens verwoben. Dunkle Seiten des Lebens werden nicht mit Gott in Zusammenhang gebracht. Sie kommen als Denkproblem nicht in den Blick (123).*

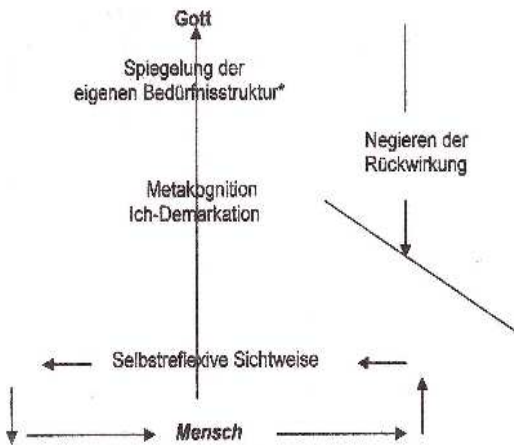
Mit **16,10 Jahren** schwankt Torsten immer noch zwischen dem **homonom-apriorischen Formenkreis (Stufen 4 und 5) und der autonom-narzisstischen Religiosität (Stufen 3a und 3b)**. Zuerst erwähnt er die Stufe 5, nach der Gott in zwischenmenschlichen Beziehungen auftaucht. Danach artikuliert er wieder den immanenten und/oder non-personalen Gott (Stufe 3a), die Metakognition und seine ichbezogene Ich-Struktur (Stufe 3b) im Gottesbezug. Schließlich betont er Gott als Symbol menschlicher Fähigkeit zur Liebe (Stufe 4). Abschließend erwähnt er den immanenten Gott wieder und grenzt sich von dem heteronom-reziproken Formenkreis deutlich ab:

*„Besonders dicht habe ich jetzt hier Gott als LIEBE zwischen Menschen, dann Gott als INNERE STIMME, als LICHT und als KRAFT. Und dieser Klotz steht dafür, dass Gott auch eine Art Metapher ist für mich, nämlich insofern, dass sich jemand diesen Gott mehr oder weniger ausgedacht hat, aber praktisch so als Sinnbild, dass wir dadurch alle nett zueinander sein sollen. Und ich glaube auch, dass Gott in uns allen lebt und dass es eine höhere Kraft gibt in irgendeiner Weise. Aber ich glaube nicht, dass Gott irgendwie praktisch ((zeigt auf VATER IM HIMMEL)) über uns thront und uns erschaffen hat. Aber ich denke, dass es doch eine KRAFT gibt, die in uns lebt“ (131).*

Als Resümee lässt sich festhalten: Über die gesamte Entwicklung hinweg artikuliert Torsten (teilweise sukzessive) wesentliche Merkmale aller drei religiösen Formenkreise.

In der achten Klasse beginnt er sich von seiner Familie und seinen Katzen abzulösen<sup>87</sup>. Dabei scheint er in seiner Selbstreflexion den spiegelnden und deckungsgleichen (*bijektiven*) Modus, den ich schon bei Petra entdeckte (siehe Abschnitt 4.1.1), auszubilden. Sein Gottesbild stillt von nun an Torstens emotionale Bedürfnisse, die er zuvor bei seiner Mutter und seinen Katzen fand. Er kompensiert den Verlust der Zuwendung durch seine Familie und seinen Katzen durch die empfundene Nähe Gottes.

Seine affektlogische Beziehung zu Gott lässt sich strukturell in einem Schaubild verdeutlichen:



Das Gottesbild entspricht genau den Bedürfnissen des Menschen. Sie hängen voneinander ab.

Dabei erlebt er die Präsenz Gottes wie eine Hülle, die immer mitgeht und ihn und sein Leben umgreift (**Stufe 4**)<sup>88</sup>. Bei der Deutung seiner

87 Vgl. Szagun/Fiedler 2008, 118.

88 Vgl. Szagun/Fiedler 2008, 118.

Lebensmetapher bestätigt Torsten, eine persönliche Beziehung zu Gott zu spüren:

*„Na, manchmal unterhalte ich mich abends mit ihm. Und sonst ist er ja ständig bei mir eigentlich“ (118).*

In den folgenden Jahren greift Torsten wichtige Elemente der **Stufen 4 und 5** (wie Gottesbilder als Symbole, Intersubjektivität als Verortung Gottes) auf, bleibt jedoch zeitweise in seinem Solipsismus (**Stufe 3b**) stecken und mit seinem immanenten Gott (**Stufe 3a**) verbunden. Deshalb schwankt er zwischen dem autonomen und homonomen Formenkreis hin und her.

#### 4.1.8 Aaron (KET I)

Aaron ist Bluter und wurde deshalb von klein auf überbehütet. Er ist begabt im bildnerischen Gestalten, hat aber Probleme mit logischen Operationen. Sein Sprach- und Selbstständigkeitsverhalten ist gehemmt beziehungsweise retardiert. Seine Eltern sind vermutlich konfessionslos; Aaron weiß nichts dazu. Er hat zwei sehr viel ältere Schwestern.

Aaron beginnt in seiner Gottesbeziehung mit **7,3 Jahren** die Do-ut-des-Perspektive mit ihrem Präventivverhalten zu aktivieren. Damit bildet er Merkmale der **Stufe 2** nach Oser&Gmünder beziehungsweise des heteronom-reziproken Formenkreises aus:

*„Wenn Menschen Böses tun, strafe Gott sie mit Blitz, Donner und Regen. Er zerstöre z.B. dadurch auch den Drachen, den ein Bösewicht steigen ließe . . . Wenn einer böse ist, dann kommt Blitz und Donner. Wenn einer ganz lieb ist, dann kommt Sonne, und dann schwitzen wir“ (113).*

Gleichzeitig ergänzt Aaron seine Do-ut-des-Perspektive durch das Prinzip des Deus-ex-machina, das der **Stufe 1** nach Oser&Gmünder entspricht: Unvermittelt macht Gott den Donner und den Blitz. Er greift direkt in das Weltgeschehen ein, indem er Aarons Drachen zerstört.

*„Er zerstöre z.B. dadurch auch den Drachen, den ein Bösewicht steigen ließe“ (113).*

Ein halbes Jahr später artikuliert er mit **7,7 Jahren** eine durch Enttäuschung motivierte atheisierende Haltung Gott gegenüber (**Stufe 3b**

nach Wagener oder Merkmal des **autonom-narzisstischen Formenkreises**). Aaron ist frustriert über den nicht helfenden Gott:

*„Es gibt gar keinen Gott, das ist Babykram!“ Aaron weiß es, „weil er mir noch nie geholfen hat! . . . Ich habe immer Pech, auch beim Drachensteigen . . . Den Gott gibt es gar nicht . . . Ich könnte meinen Pullover zerreißen, weil mich Gott so wütend macht . . ., weil er mir nicht hilft . . . beim Drachensteigen . . .“ (114).*

Wut und Enttäuschung hinterfragen sein Gottesbild, wobei es ihm aber nicht um die grundsätzliche Ablehnung der Existenz Gottes geht, sondern um eine Zurückweisung seiner enttäuschenden Gottesvorstellung. Doch diese Frustration bewirkt ein neues Gotteskonzept.

Mit **acht Jahren** (8,1 und 8,3) negiert er das unvermittelte, direkte Eingreifen Gottes in die Welt. Stattdessen verhandelt er mit Gott. Die bipolare Reziprozität mit ihrem Erwartungsdruck und ihren Wünschen wird formuliert. Merkmale des **heteronom-reziproken Formenkreises** beziehungsweise der **Stufe 2** nach Oser&Gmünder treten damit (wieder) in Erscheinung:

*Aaron kreuzt zunächst ein Gebetsverständnis an, „bei dem Gott direkt und konkret in die Welt eingreift“. Er hat dies (im Fragebogen, HJW) durchgestrichen. . . In jedem Fall versteht er Gottes Hilfe als sichtbar-konkrete, z.B. Gesundung. Aaron gibt an. . . zu beten, um sein Leben mit Gott zu besprechen (114f).*

*Dass „Gott durch Menschen handeln könne, denen er etwas ins Herz/den Kopf sage“ (115). „Da wollte ich ‘ne Zwei kriegen, da hab’ ich denn auch ‘ne Zwei gekriegt!“ (115).*

Diese **reziproke Gottesbeziehung** führt Aaron im Alter von **neun Jahren** (9,3 bis 9,5) weiter aus. Manchmal artikuliert er die Perspektive des Deus-ex-machina (Stufe 1); ein andermal gestaltet er seine Gottesbeziehung in der Perspektive des Do-ut-des (Stufe 2). Aaron äußert Gott gegenüber Wünsche, die von ihm erfüllt werden sollen. Innerlich pflegt Aaron einen Dialog, der durch ein wechselseitiges Verhältnis zwischen ihm und Gott nach der **Stufe 2** geprägt ist:

*„Wenn ich in Mathe eine Fünf bekomme und Mama meckert dann . . ., denn sag’ ich immer so: ‚Bitte mach‘, dass Mama nicht mehr meckert.‘ Und einmal hat es auch gewirkt.“ Er rede dann innerlich mit Gott (117).*

## GEBETSVERSTÄNDNIS

*Gott hauche ihm mit dem Schein ein, dass er das **nie wieder** mache . . . „Menschen, die „**nicht artig** gewesen sind und . . . dann **sterben**, kommen zum **Teufel**“, die anderen in den **Himmel** . . . Gott fällt ihm am ehesten bei elterlichem Streit ein: „Wenn sie sich streiten, dann hoffe ich . . ., dann sage ich Gott, dass ich ganz doll will, dass er macht, dass sie aufhören zu streiten!“ Gott helfe aber auch bei anderen **Problemen** . . .“ (117f).*

*Gott Bitten und Wünsche zu sagen, ist für Aaron das Wichtigste am Gebet (118).*

Zu Beginn seines **zehnten Lebensjahres** beginnt er wohl sein eigenes Selbst stärker in seiner Gottesbeziehung zu thematisieren, unterliegt dabei aber noch der Heteronomie (**Stufe 2**):

*Bezüglich Gott fragt er: „Warum habe ich Gott auf meiner Seite? Mich mag doch keiner“ (119).*

*Aaron sagt, „dass Menschen unterschiedliche Begabungen von Gott bekämen und jeder gucken solle, wozu er die Kräfte brauchen könne“ (120).*

Kurze Zeit später lehnt Aaron mit **10,1 Jahren** in einem Fragebogen die Aussage über die in Jesus präsente Liebe Gottes, die über die Liebe von Menschen auch heute wunderbare Veränderung bewirken kann, radikal ab. Dabei beginnt er wieder die Existenz Gottes zu hinterfragen:

*Gibt es Gott wirklich? (121).*

Wahrscheinlich negiert Aaron Gott, weil Gott mit Liebe in Verbindung gebracht wird und er in Liebe und Annahme enttäuscht wurde. Offensichtlich erzeugt die Erfahrung, dass sich die liebende Präsenz Gottes in seinen Eltern und Bezugspersonen nicht bewahrheitet, den enttäuschungsmotivierten und atheisierenden Verarbeitungsmodus (**Stufe 3b** nach Wagener, 122).

Statt Liebe scheint Gott für Aaron ein Raum zu sein, in dem er seine Wut auslassen kann:

*Er selbst sei dieser Vulkan, der manchmal ausbreche „vor Wut“ . . . In ihm wohne ganz viel Wut. Die Sonne, „das ist Gott“. Der guckt zu, „wie ich ausbreche“. Gott schaut freundlich*

*auf den Vulkan. Gott habe auch damit zu tun, dass es diesen Vulkan mit der Energie und Wärme gebe . . . Damit nicht Schlimmes dabei herauskomme, sei es gut, „mit Gott darüber zu reden“ (121).*

Offenbar fühlt Aaron sich mit seiner Wut bei Gott gut aufgehoben, die er adäquater in einer **heteronom-reziprok geprägten** Gottesbeziehung (**Stufe 2** nach Oser&Gmünder) als in einer autonom-narzisstischen artikulieren kann:

*„Wenn ich wütend bin, bin ich nicht so nah an Gott, weil . . . ich Gott dann beleidige, irgendwie“ (123).*

Der zehnjährige Aaron

*wünscht, dass **Gott ihn trotzdem lieb hat**, auch wenn Mama und Papa gerade ganz **wütend** auf ihn sind (125).*

Deutlich tritt die **Perspektive des Do-ut-des** der Stufe 2 über einen längeren Zeitraum hervor. Selbst mit 10,6 Jahren lehnt er die Vorstellung „Gott wirkt durch die Liebe von Menschen: Menschen sind seine Hände“ völlig ab (126). Die Religiosität in einer Form der Stufe 3a des autonom-narzisstischen Formenkreises kann sich nicht herausbilden.

Resümierend lässt sich festhalten, dass Aaron den heteronom-reziproken Formenkreis bevorzugt. Mit seiner Wut kann er offenbar adäquater in einer heteronom-reziproken Gottesbeziehung umgehen als in einer autonomen-narzisstischen. Deshalb scheint sich die Stufe 3a nicht ausbilden zu können. Eine synergistische Vorstellung, wie sie in Stufe 3a normalerweise auf den Plan gerufen wird, lehnt er ab. Stufe 3b aktiviert Aaron situationsbedingt, sobald er von Gott enttäuscht wird oder es um die liebende Präsenz Gottes in oder an Menschen geht.

#### 4.1.9 Damian (KET I)

Damians Familie ist konfessionslos. Er gibt im Fragebogen an, niemals mit seinen Eltern, Großeltern oder Freunden über Gott, Religion oder Glauben zu sprechen. Darüber spreche er nur mit sich selbst. Trotz Lernschwierigkeiten scheint er ein relativ stabiles Selbstwertgefühl zu haben. Obwohl er leistungsschwach ist, ist er hochmotiviert, selbständig arbeitend, fleißig und sorgsam. Seine erste Gottesmetapher baut Damian, nachdem er vier Wochen in der zweiten Klasse

am Religionsunterricht teilgenommen hat. Er wiederholte eine Klasse.

Mit **9,6 Jahren** entwickelt er ein **typisches Merkmal der Stufe 3a**: die affirmative Antinomie. In seiner Gottesbeziehung stehen die Vorstellungen von der Existenz und Nicht-Existenz Gottes nebeneinander. Dabei stellt dieses Nebeneinander für ihn keinen problematischen Widerspruch dar:

*„Die Strommaschine liefere die Energie für die Welt. Das Ganze der Gestaltung sei wie Gott: ‚Das ist ja die Welt, wo Gott wohnt . . . und wo er auch gelebt hat.‘ Er denkt, Gott sei schon tot, reagiert betroffen, als er mit dem Gedanken konfrontiert wird, dass dann die Welt . . . auch keine Energie mehr bekäme. Sein Ausweg: ‚Hier ist dann auch so ein kleiner Kasten. Und da ist auch Strom drin . . . ‘“ (161).*

Erst durch das Nachfragen von Szagun wird Damian auf den Widerspruch aufmerksam. Doch er findet sofort eine Lösung, indem er die Antinomie aufrechterhält: Es gibt einen Ersatzgott, obwohl Gott tot ist.

**Ein Jahr später** artikuliert Damian in seiner Religiosität die narzisstische Bestätigung seiner Selbstkonsolidierung (**Stufe 3a**): Positive Erlebnisse werden mit Gott narzisstisch verbunden, die negativen werden ausgeblendet. Er „ist insgesamt offen, positive Ereignisse seines Lebens als Gaben Gottes zu deuten“ (Szagun, 166). Damian erlebt Gott mitten in der Lebensfreude und im Gutsein unter Menschen. Sein Gottesbild dient der narzisstischen Homöostase:

*„Gott sei wie diese Disco, aber wie eine, wo die Leute ‚lieb sind‘“ (167).*

Szagun:

*„Gott ist für ihn der Raum, wo der Mensch frei ist in Lebensfreude, wo man sich gut fühlt und gut ist“ (168).*

Als er **elf Jahre** alt ist, beginnt Damian über Gott zu reflektieren. Neben der affirmativen Antinomie tritt die Metakognition auf; Zweifel bestehen (**Übergang von Stufe 3a nach Stufe 3b**): Damian lässt seinen fiktiven Martin (als Symbol für ihn) nachdenken,

*„ob es Gott wirklich gibt und was Gott gerade tut. Und er fragt sich, ob Gott nicht anders heißt?“ . . . „Gott ist für mich wie*

*die Seele, wie das Nachdenken bei einer Arbeit. Gott ist für mich das Zuhause, das schöne Leben, die Natur und das schöne Essen.“ Ihm fällt ein, „dass Gott nicht anders heißt, dass es Gott nicht gibt. Aber in meinem Kopf ist Gott“ (168).*

Gleichzeitig verbindet er Gott wieder mit seinen positiven Ereignissen seines Lebens, mit Glück und Helligkeit (169). Damian macht sich schließlich wegen der Streitereien der Eltern ernsthafte Sorgen und hofft auf Gottes verbindende Kraft hinsichtlich dieser Beziehung (Szagun, 169).

Mit **11,3 Jahren** negiert Damian das direkte Eingreifen Gottes in die Welt (also Stufe 1); er denkt, dass Gott nicht verhindere, dass man gegen eine Mauer fährt, wenn es rutschig ist, aber er helfe einem dann, wenn es passiert sei (170). Dabei erkennt Damian, dass Gott und die Menschen jeweils eigene Entscheidungsbereiche haben (**Stufe 3a**); Damian betont die Entscheidungskompetenzen in den Gottesbeziehungen:

*Wo ist Gott? „... Ja. Überall . . . , außer in Bösen. Da ist Gott nicht drin, nee.“ „Nee, manche glauben nicht an Gott und darum . . . lassen sie auch Gott nicht rein . . . Ja, und manche . . . denken an Gott, aber sie sind zu böse. Und Gott . . . darf rein, aber Gott geht nicht rein, weil sie so böse sind.“ (Was das dem Menschen helfe, wenn Gott in einem drin ist?) „Dass man gute Zensuren schreibt, dass man mehr denkt, und dass man nicht so viel Unsinn macht.“ (171).*

Für Damian ist Gott jetzt nicht mehr jenseitig, sondern im Menschen drin (**Stufe 3a**). Gott ist – entsprechend der Stufe 3a - der narzisstische Inbegriff von Glück und Lebensfreude (172). Gott ist nur auf der Seite des Guten: Gott ist überall, außer im Bösen. Er ist als narzisstisches Objekt mit der Lebensfreude verbunden, dient zur Selbstkonsolidierung und scheint die Negativseite des Lebens auszublenken. Denn des fröhlichen Blickes Gottes auf sich ist Damian sich sicher. Doch seine Defizite tauchen in seiner wenig differenzierten Innenseite beziehungsweise der Perspektive Gottes auf ihn nicht auf:

*Damian stimmt zu, dass es auch sein könne, dass man dadurch (dass Gott im Menschen drin sei, HJW) ein bisschen fröhlicher sei . . . , weil Gott fast gar nicht traurig ist, sondern nur glücklich . . . , dass der Mensch auch dadurch ein Stückchen fröhlicher sei, wenn er dann nicht so alleine mit sich selber sei, wenn Gott in ihm wohne (171).*

. . . „Ich glaube, dass Gott mich auch so sieht.“ . . . „Na fröhlich, lustig“ (172).

Erst bei dem Erlebnis von seiner Angst und Wut verlässt Damian den autonom-narzisstischen Formenkreis. Diese Gefühle bewältigt er in seiner Gottesbeziehung **heteronom-reziprok**. Er entwickelt eine Do-ut-des-Perspektive, wie sie für die Stufe 2 nach Oser&Gmünder typisch zu sein scheint:

„Wenn ich Angst habe, hab' ich Angst, dass Gott mich schimpft, weil ich was Falsches gemacht habe . . . Der Wütende stehe noch näher, weil Gott ihm dann vielleicht helfe, indem er ihm sage, „was ich machen soll, wo ich ganz, ganz wütend bin““ (172).

Dagegen artikuliert er seine Traurigkeit und Fröhlichkeit wieder in **Stufe 3a** des autonom-narzisstischen Formenkreises: Der Traurige stehe

„fast ganz hinten, weil ich vielleicht eine schlechte Zensur habe und Gott mir vielleicht nicht helfen will' bzw. nicht geholfen habe.“ . . . „Wo ich fröhlich bin, spielt vielleicht Gott mit mir, weil ich Spaß haben will“ (172f).

Insgesamt betrachtet, artikuliert Damian vom seinem neunten bis elften Lebensjahr seine Religiosität wesentlich in der Stufe 3a des autonom-narzisstischen Formenkreises. Gottes Beistand, wie er ihn sieht, ist innerer Art (179). Nur der Umgang mit Angst und Wut scheint noch mit der Stufe 2 nach Oser&Gmünder zu korrespondieren und einen Tun-Ergehen-Zusammenhang in der Gottesbeziehung zu erzeugen, den Damian aber auf Dauer und im Ganzen gesehen ablehnt. Seine Selbständigkeit prägt sich nicht nur im Leben, sondern auch in seiner Gottesbeziehung aus.

In diesem Kontext muss meines Erachtens auch sein Motiv des Helfens verstanden werden. Es tut Damian im Sinne einer Selbstwertsteigerung gut, anderen beizustehen, ihnen etwas geben zu können, weil er sich dann als stark erfährt und dadurch eine narzisstische Bestätigung erlebt (170). Der scheinbaren Heteronomie, dass Gott ihn zum Helfen auffordere, stehen sein persönlicher Einsatz und seine Eigeninitiative gegenüber. Damit scheint das häufig auftretende Motiv des Helfens wohl viel eher im Dienste der Selbstkonsolidierung zu stehen als mit Gott reziprok zu kommunizieren und das „Do-ut-des“-Prinzip zu aktivieren.

## 4.1.10 Erwin (KET I)

Erwins Eltern sind konfessionslos, es bestehen aber Reste einer religiösen Prägung beziehungsweise religiöses Interesse. Im Untersuchungszeitraum geht die Ehe seiner Eltern auseinander. Erwin ist begabt im technisch-mathematischen Bereich, doch er hat Konzentrations- und Antriebsschwächen. Er scheut körperliche Auseinandersetzungen, ist von klein auf Einzelgänger und verschlossen. Erwin erhielt Religionsunterricht in den Klassen 2 bis 4. Seit der Klasse 5 kamen religiöse Aspekte nur gelegentlich im Geschichtsunterricht vor. Nach der Klasse 8 wechselt er von der Privatschule an ein staatliches Gymnasium.

Zu Beginn meiner strukturgegenetischen beziehungsweise strukturspsychodynamischen Analyse fällt mir bei Erwin sein hohes Reflexionsvermögen in seinen Gotteskonzepten auf. Das überrascht mich, denn mit fast acht Jahren (7,10) denkt er Gott schon in Abhängigkeit von seinem eigenen Geschlecht. Für Erwin sieht Gott ein bisschen aus wie ein Mann, weil er ein Junge sei. Wäre er ein Mädchen, könnte Gott auch wie eine Frau aussehen (255).

Gleichzeitig ersetzt er Gott als Schutzfigur durch seine Eltern, weil er ihn seiner Einschätzung nach eigentlich nicht mehr als Schutz in der Nacht benötigt. Trotzdem fühlt Erwin sich von Gott bewacht:

*„Am Tag, denk'ich, dass mich meine Eltern überwachen . . . Früher dachte ich, dass Gott mich über Nacht beschützt. Da hatte ich immer keine Angst, [weil] er uns eben alle beschützt. Daran denke ich heute nicht mehr (255).“ Jetzt brauche er Gott eigentlich nicht mehr als Schutz: „Aber trotzdem bewacht der mich eigentlich.“ Weil Gott „jeden Menschen einzeln bewacht und jedes Haus . . . , fliegt er immer ganz schnell hin und her“ (255).*

Offensichtlich schwankt Erwin hier zwischen eigener Autonomie (Selbständigkeit, Selbstkonsolidierung, **Stufe 3a**) und Abhängigkeit von Gott (Heteronomie). Die Art, wie Gott beschützt, erklärt Erwin in der Do-ut-des-Perspektive. Auf die Frage von Szagun, wie Gott ihn beschütze, antwortet er:

*„Na, dass er die Leute bestraft, die mir ohne Grund etwas zu Leide tun. Sie kommen dann in die Hölle des Teufels. Sonst kommt man nämlich in den Himmel zu Gott“ (255).*

Einerseits entwickelt er als fast Achtjähriger eine bipolare Reziprozität im Gottesbezug, also Merkmale der **Stufe 2** des heteronom-

reziproken Formenkreises. Erwin kann den Sinn von Handlungen so mit Gott koordinieren, dass das Gutsein und das Einhalten von Regeln in einem linearen Verhältnis zu Heil und Unheil stehen. Für ihn scheint die Beeinflussung auf Gott präventiven, sanktionsmildernden oder auch begünstigenden Charakter zu haben (**Stufe 2**). Die Interviewerin Szagun fragt Erwin, ob er erst nach dem Tod etwas von Gott merke. Darauf antwortet Erwin:

*„Zwischendurch wird Strafgeld gezahlt“, wenn man etwas falsch mache im Leben: „Die Strafe von Gott kommt nach dem Tod“ (256).*

*„Also, wenn Menschen anderen Menschen Böses antun, dann kommen sie in die Hölle“ (256).*

Andererseits spürt er den Zweifel in seiner Gottesbeziehung. Er ist unsicher, ob er noch an Gott glaube. Denn jetzt denke er immer, dass ihn seine Eltern beschützen würden und nicht mehr direkt Gott (256, **Stufe 3a**). Dabei kombiniert (reflektiert) er auf Anfrage, dass Gott wie Ersatzeltern sei:

*„Ist er ja eigentlich auch, beschützt ja alle, auch die Erwachsenen . . . Das ist wie Ersatzeltern oder Gehilfe der Eltern“ (256).*

Erwin reflektiert sein Gotteskonzept. Gerade diese Selbstreflexion fällt im Gespräch mit Szagun auf. Erwin merkt selbst, dass viele seiner Aussagen nicht zusammenpassen, deshalb überdenkt er diese Dissonanzen und versucht eine größere logische Stimmigkeit in seinem Gotteskonzept herzustellen, und zwar so, dass es seinen Bedürfnissen voll entspricht. Obwohl er angeblich nicht an Gott glaubt (257), nimmt er eine heteronome Gottesbeziehung ein. Mit **8,5 Jahren** bestätigt er wieder,

*dass Gott etwas mit seinen Wünschen zu tun habe und er denke, es sei ein gutes Gefühl, wenn Gott seine Wünsche höre und mit ihm sei (257f).*

Diese Merkmale der **Stufe 2** des heteronom-reziproken Formenkreises halten noch vier Monate später an. Deutlich tritt die Do-out-des-Perspektive hervor:

*„Gott ist eben sehr grimmig über mich . . . Ich war nämlich heute Morgen stinksauer.“ Erwin glaubt, dass Gott „das irgendwie gebracht hat . . . Er guckt, was sie machen und bringt*

*ihnen . . . das, was sie gerade im Moment wollen und was sie auch machen können.“ . . . Die fühlten, dass das Gewünschte angekommen sei (258).*

Dabei nimmt er ein Merkmal der **Stufe 1** auf, dass alles von externalen Kräften geleitet, geführt und gesteuert ist; Gott ist aktiv und der Mensch reaktiv, eine Beeinflussung lehnt Erwin in diesem Zusammenhang ab:

*Erwin denkt, dass Menschen verschiedene Stimmungen hätten, d.h. mal sauer und mal fröhlich seien, so, „wie es Gott einem schickt“. Aber er verneint, dass Gott damit die Menschen beeinflusse: „Nee, eigentlich nicht. Der Mensch wünscht sich das eben in seinem Inneren, aber er merkt nicht, dass er sich das wünscht . . . Nur Gott merkt es und die Seele oder der ganze Körper vielleicht.“ Und die Seele steht in Verbindung zu Gott (258f).*

Gleichzeitig hat der Mensch Macht über Gott. Wenn die Menschen im Streit miteinander liegen, teilt sich für Erwin Gott in mehrere Teile (Götter). Sobald die Menschen wieder miteinander einmütig seien, setze sich Gott zur Einheit zusammen (260). In Erwins Vorstellung kommt deutlich der Tun-Ergehen-Zusammenhang der **Stufe 2** nach Oser&Gmünder zum Vorschein.

In den folgenden Jahren, **bis zum zwölften Lebensjahr**, halten die Perspektiven des Do-ut-des (**Stufe 2**) und des Deus-ex-machina (**Stufe 1**) bei Erwin an:

*„Und der Gott kann fast alles außer . . . die Toten neu . . ., sonst kann er alle Sachen, außer den Krieg, also nur das Gute kann er halt machen.“ Erwin ist unschlüssig, ob Gott böse Sachen machen kann, meint erst: „nein!“, dann vielleicht doch durch das kleine Kabel, dadurch „macht er auch was Böses. Aber nur zu denen, die wirklich auch böse sind.“ Die strafe Gott . . . (264).*

Oder:

*Wenn Erwin böse oder unfreundlich sei, dann kriege er das wieder, so als kleine Strafe (268).*

Oder:

*Das bedeute, dass Gott wisse, „dass ich Kraft brauche, also von Gott selbst kommt Kraft . . . und wenn Gott sagt, dass ich*

## GEBETSVERSTÄNDNIS

*ein bisschen Hilfe brauche, dann schickt er mir einen Strahl runter“ . . . Dass Erwin auch von anderen Menschen Kraft bekommt, glaubt er nicht (274).*

Als er anschließend über den Sinn seines Lebens nachdenkt, beginnt Erwin seine Autonomie im Gottesbezug – entsprechend der **Stufe 3a** – zu artikulieren. Er erlebt sich jetzt selbst als entscheidungskompetent:

*„Wo ich hin will . . ., das entscheide ich nach meinem Willen. Und das andere überlasse ich Gott, der mir dabei hilft“, die richtigen Entscheidungen zu treffen (274).*

*„Es reicht, wenn ich den Willen habe, den Strahl“ (Gottes Angebot, Botschaft, HJW) textitanzunehmen. Die Annahme des Angebots sei seine Freiheit, der Strahl sei das Angebot von oben. „Wenn ich jetzt darüber nachdenke . . ., eigentlich entscheide ich ja selbst und nicht die da oben“ (Schutzengel oder Untergötter, HJW). Er habe die Freiheit, die gute Botschaft in sich reinzulassen oder zu sagen, sie solle draußen bleiben: „Das mache ich aber nie“ (275).*

**Zehn Monate später** und auch noch mit **13,9 Jahren** artikuliert Erwin wieder die Perspektive des Deus-ex-machina (**Stufe1**):

*„Wenn dann gerade . . . mein Untergottschutzengel nicht aufgepasst“ hat oder ein bisschen müde war, dann hab' ich eben ein Fahrradunfall. Der kann allerdings, wenn er das noch rechtzeitig mitkriegt . . ., noch verhindern, dass es doll ist (279).*

Obwohl Erwin sein metaphysisches System immer weiter entfaltet, hält er an der Perspektive des Deus-ex-machina fest:

*„Da gibt es die Vertreter von Gott und die Vertreter vom Teufel. Die Vertreter von Gott sind . . . Schutzengel . . . Während (der Schutzengel) mich beschützt, kann der . . . Vertreter vom Teufel nicht an mich ran . . . Der Böse muss nicht so richtig schlafen, aber der Schutzengel . . . Dann schläft der . . . eine Zeit lang, und in dieser Zeit kann der Teufel irgendetwas Böses machen. Und er möchte natürlich immer das Schlimmste. Und dann kommt der Schutzengel und kann die Sache nur noch besänftigen. Er kann sie nicht ganz wegmachen“ (287).*

Gleichzeitig beginnt Erwin, die Entscheidungskompetenz in Gott zu verorten, aber seine eigene auszublenden. Wenn er an einem Tag etwas ganz Schlechtes gemacht habe, dann entscheiden „die da oben“ (287). Doch er selbst müsste einen Stups zur Besserung bekommen, so dass er „lernt, dass er so was nicht machen darf“ (287).

Statt seine eigene Entscheidungen in die Beziehung zu Gott einzubinden, betont er den Zeigefinger des „pädagogischen Gottes“. Selbst in der Thematik der Vorherbestimmung und Freiheit weicht Erwin auf Selbstdisziplin aus. Als Szagun ihm sagt, dass Vorherbestimmung die Entscheidungsfreiheit aufhebe und deshalb viele Leute sagen könnten: *„Na ja, kann ich nichts dazu, war eben so vorherbestimmt“* (288), antwortet Erwin:

*„So denke ich eigentlich auch nicht . . . also, ich sag' jetzt nicht: ‚Das ist vorherbestimmt!‘ und: ‚Ach, ich kann ja gar nichts dafür!‘, sondern ich denke eher so: ‚du musst echt aufpassen!‘“* (288).

Doch kurze Zeit später erkennt er seine eigene Entscheidungskompetenz wieder, führt sie aber nicht in den Bezug zu Gott ein, wie es für die **Stufe 3a** eigentlich typisch ist:

*„Ich sag' mir ja nun auch nicht: ‚Ich lehn'mich jetzt zurück, Gott wird schon machen!‘ ((lacht)), sondern dass ich doch alle ‚Entscheidungen selbst treffe, nur dass eben Gott irgendwie bei so ein paar Sachen eingreift . . ., irgendwas geschehen lässt . . ., und ich selbst muss darauf kommen, dass ich das irgendwie als Tipp sehen muss: ‚Guck mal, was du da gemacht hast, pass mal in Zukunft auf!‘“* (288).

Letztlich kommen wieder der Deus-ex-machina der **Stufe 1**, die bipolare Reziprozität, die Erwartungshaltung, das Präventivverhalten oder die Sanktionsmilderung und der „pädagogische Gott“ der **Stufe 2** des heteronom-reziproken Formenkreises zum Vorschein.

Mit **13,9 Jahren** bewertet Erwin Unglücksfälle als Handlungen göttlichen Wirkens, weil sich Menschen falsch verhalten haben (**Stufe 2**):

*„Und wahrscheinlich hat Gott mit den ganzen Naturkatastrophen schon versucht, uns (etwas) klar zu machen, aber es ist eben nie etwas passiert. Und dann könnte man denken, jetzt hat Gott gesagt: Jetzt passt aber mal auf hier . . ., ihr macht euch noch die ganze Erde kaputt“* (289).

Zugleich versteht Erwin Gottes Wirken auch als ein direktes Einwirken (**Stufe 1**). *Szagun* resümiert:

*Synergistische Vorstellungen – wie sie in Stufe 3a gedacht werden – sind Erwin fremd. Gott ist nicht Teil des/der Menschen und wirkt durch sie: Menschen sind jeweils nur Empfänger göttlicher Impulse (Stufe 1), nicht – wie in Stufe 3a – Hände Gottes (293).*

Insgesamt gesehen, verläuft Erwins Religiosität in erster Linie von dem heteronomen Formenkreis in das Niveau I des autonomen Formenkreises. Zeitweise erprobt er einen Vorgriff auf Stufe 3a hin, wo er seine eigene Verantwortung und Entscheidungskompetenz auf den Plan zu rufen versucht. Doch letztlich kommt es nicht dazu, diese seine Entscheidungskompetenz mit dem freien Willen Gottes zu koordinieren. Er blendet sie aus seiner Gottesbeziehung aus (288). Dadurch entsteht ein struktureller Mangel, der zur Folge hat, dass Erwin in der Abhängigkeit zu Gott verhaftet bleibt und immer wieder in die Heteronomie zurück verfällt. So schwankt er zwischen Autonomie und Abhängigkeit hin und her, was wiederum erhebliche kognitive Dissonanzen in seiner Religiosität erzeugt. Diese löst er, indem er dieses Schwanken kraft seines hohen Reflexionsvermögens überdenkt und den „spiegelnden und deckungsgleichen (bijektiven) Modus“ (wenigstens ansatzweise) artikuliert. Erwin versucht seinem Gotteskonzept eine größere logische Stimmigkeit zu geben, und zwar dadurch, dass er ein Gotteskonzept entwickelt, das seinen Bedürfnissen voll entspricht. *Szagun* urteilt: „Sein metaphysisches Konstrukt wirkt völlig passend zu seiner Bedürfnisstruktur . . . auf die vielfältigen familiären Unklarheiten und Turbulenzen antwortet Erwin mit dem Bedürfnis nach klaren Erwartungen, Zuständigkeiten und Abläufen. Genau diese Bedürfnisse befriedigt sein Konstrukt“ (297). Erwins Gott möchte das perfekte Leben (287). Dabei scheint seine enge personale Gottesbeziehung die Lücke der ihm fehlenden verlässlichen positiven menschlichen Beziehungen und damit die Defizite an nahen menschlichen Kontakten teilweise zu kompensieren (295f).

#### **4.2 Sieben Probanden aus kirchlich oder konfessionell gebundenen Familien**

Wie bei den vorherigen Beobachtungen der konfessionslosen Kindern und Jugendlichen wurde auch bei den Kindern aus kirchlich

oder konfessionell gebundenen Familien eine Vielzahl von visuellen Gestaltungsformen als Erhebungsinstrumente entwickelt und eingesetzt. Neben den Materialcollagen wie Gottes- und Lebensmetaphern und Zeichnungen (Lebenswelt) wurden Aufstellungsübungen als sogenannte Positionierungen verwendet<sup>89</sup>.

#### 4.2.1 Horst (KET II)

Horst kommt aus einer kirchlich gebundenen Familie. Sein Großvater war Pfarrer, sein Vater ist kirchlicher Mitarbeiter (Diakon). Seine Eltern trennen sich in der Vorschulzeit ihrer drei Söhne. Alle drei Brüder leben bei der sorgeberechtigten Mutter.

Als Horst knapp **zehn Jahre** alt ist, legt er seine erste Gottesmetapher. Dabei artikuliert er eine Religiosität, die **wesentliche Merkmale des autonom-narzisstischen Formenkreises** aufweist. Er lehnt aus eigener Erfahrung ein direktes Einwirken Gottes in die Welt (Stufe 1) ab, was ihn nicht daran hindert, an Gott zu glauben. Dabei weiß Horst in seiner Gottesbeziehung um den eigenen Willensbereich der Menschen und den Gottes (Stufe 3a). Der Mensch ist frei, auf Gott zu agieren; umgekehrt setzt Gott uns frei (Stufe 3a). Horst trennt reflektiert zwischen Gott und Mensch (**Stufe 3b**):

*(Ob Gott etwas bewirke in der Welt?) „Das weiß ich nicht. Ich merke ja nie etwas. Ich kann es dann auch nicht behaupten . . . aber ich glaube an ihn.“ . . . (Ob Gott in der Welt etwas verändern könne . . .?) „Na, Gott hat die Menschen ja so erschaffen. Und dann machen die eben ihr eigenes Ding, also machen, was sie eben denken.“ (Ob Gott das Leben von Menschen bestimme?) „Nein. Sonst wären wir ja Roboter sozusagen. Wir sind wir. Gott hat uns erschaffen. Und dann kam für uns das Leben, und dann lässt er uns frei.“ . . . Ich bin ich. Keiner kann beweisen, ob es ihn gibt oder nicht! (210).*

Eigenartigerweise greift er anschließend auf den theistisch-wunschorientierten Glauben der **Stufe 2** nach Oser&Gmünder zu:

*(Ob es auch gute Seiten habe, an Gott zu glauben?) „Na ja, manchmal erfüllt mir Gott auch Bitten, z.B. dass die Tür auf sein soll, wenn ich keinen Schlüssel dabei habe. Das passiert manchmal“ (210).*

89 Vgl. Szagun/Fiedler 2008, 16ff.

Die Interviewerin *Szagun* bemerkt dazu zu Recht, dass Horsts theistisches Konzept kaum kognitiv durchgearbeitet, aufgesetzt und angelernt wirke und mit der besonderen Betonung von Autonomie äußerlich kontrastiere, was von der psychischen Dynamik her aber stimmig sei (211). Wahrscheinlich beginnt Horst, seinen eigenen Glauben selbst zu gestalten und sich von seinem erlernten Glauben abzulösen.

Unsicher und zweifelnd betrachtet Horst mit **11,2 Jahren** seinen eigenen Glauben; so pendelt er **zwischen den Stufen 3a und 3b** hin und her:

*„Also, ich weiß nicht, ob es Gott gibt. Ich glaube es nicht. Ich glaube es auch wieder. Also sage ich nichts. Ich würde es eigentlich nicht glauben, weil, wo soll er denn da oben sein? Ich meine, da kannst du ja mit einem Düsenjet hinfliegen, siehst du ihn ja auch nicht.“ . . . Mit seinem Leben habe Gott nichts zu tun, „ich wüsste nicht, wo. Na gut, meine Familie glaubt an ihn, ich nicht ganz so“ (217).*

Beim Erklären der Gottesmetapher mit **11,10 Jahren** artikuliert Horst explizit die Deus-ex-machina-Perspektive der **Stufe 1** nach *Oser&Gmünder*. Dabei wird aber offensichtlich, dass Horst im „man“ spricht und nicht mehr im „ich“ - wie zuvor mit zehn oder elf Jahren:

*(Ob es . . . Verbindung zu Gott gebe?) Wenn jemand bete. „Oder wenn er in die Kirche gehe! Weil in der Kirche, das sagen ja alle, das ist ein Gotteshaus, dass man mit Gott vielleicht spricht in Gedanken!“ (Ob Gott auch zu uns spreche?) „Das weiß man nicht. Vielleicht kann man sich das irgendwie so denken und hoffen! Genau weiß ich es ja nicht! Also bei mir hat er das nicht gemacht! Aber wahrscheinlich macht er das sozusagen stumm!“ Gott tue dann irgendwie was, lasse z.B. das Flugzeug nicht abstürzen. „Dass er das, was du dir wünscht, vielleicht manchmal in die Tat umsetzt! Ja, so ‚spricht‘ er eigentlich zu uns.“ (Ob Gott Menschen auch Gedanken in den Kopf schicke?) Zunächst: „Keine Ahnung!“ dann: „Ja! Ich denke, wenn jemand am Verzweifeln ist, dass jemand vielleicht krank ist, dass er dem die Hoffnung schickt, dass der wieder gesund wird!“ (219).*

Sehr persönlich äußert Horst sich, wenn er versucht, sich vom theistisch erlernten Glauben abzugrenzen. Seinen Kampf zwischen er-

lerntem und persönlichem Glauben kommt deutlich bei der Passage zur Konfirmation zum Ausdruck:

*Seine Knetfigur stimmig in Distanz und Haltung aufzustellen, fällt Horst schwer. „Ich **weiß** nicht! Ich gehe eigentlich nicht in die Kirche . . . ((Pause)) Na gut! Ich will ja auch **Konfirmation** machen. Ich denke, dann bin ich **etwas näher**, weil ich ja dann auch in die **Kirche** gehe, weil das **muss man**“ (219).*

Diesen Zwiespalt erkennt auch die Interviewerin Szagun, wenn sie behauptet, dass Horst im Fragebogen ein synergistisches Gebetsverständnis (**Stufe 3a**) hat, obwohl er jetzt auch ein direktes Eingreifen Gottes ins Geschehen (**Stufe 1**) für möglich hält (220f).

Später, nach eineinhalb Jahren, hinterfragt er mit **12,8 Jahren** explizit seinen erlernten, theistischen Glauben und lehnt diesen ausdrücklich ab (**Stufe 3b**):

*„Gott . . . ist ja in meiner Familie sozusagen, weil meine ganze Familie sozusagen **christlich** ist . . . Na ja ich bin es eigentlich **nicht so richtig** . . . Mich interessiert das nicht so! Weil, ich denke, man **muss** ja nicht an Gott glauben, und ich **tu’ es** auch nicht! . . . Wer weiß, ob es Gott wirklich **gibt** ((2x)) und dann das mit Jesus, dass der in den Himmel hochgestiegen ist, das kommt mir **auch** ein bisschen komisch vor! Wie er diesen großen **Felsbrocken** weggeschoben hat und all diese Sachen; wie er dann wieder auferstanden ist . . . Es gibt ja solche Sachen auch **so nicht!** Und dann denke ich, dass es bei so besonderen Menschen **auch nicht geht!** Und Gott kann ja sozusagen alles sein.“ Gott habe die **Welt erschaffen** oder es war ein Urknall. Er glaube eigentlich „nichts von beiden, aber mit Gott das noch ein bisschen weniger, weil: Wo sollte der auch **herkommen?**“ (224).*

Nach zwei Monaten füllt er einen Fragebogen aus, in dem er sowohl das Beten als auch Aussagen der Bibel zu Gott als unwichtig oder falsch betrachtet (**Stufe 3b**).

Mit **13,6 Jahren** hält Horst seine Klassenkameraden bis auf eine Ausnahme durchweg für Atheisten.

*Horst geht in seiner negativ konnotierten Distanz zum christlichen Glauben (**Stufe 3b**) konform mit seiner schulischen Bezugsgruppe, verhält sich konventionell, auch hinsichtlich der Jugendweihe (234): „Manche können ja glauben an den, der*

## GEBETSVERSTÄNDNIS

*Israel erlösen muss. Das ist mir egal . . . Können sie machen, wie sie denken“ (234).*

Bei der Erklärung seiner Lebensmetapher mit **14,7 Jahren** erläutert Horst wieder dezidiert, wie er den christlichen Glauben ablehnt. Ausdrücklich betont er, dass er Gott nie gespürt habe in seinem Leben. Für ihn bestehe eine tiefe Trennung zwischen Gott und seinem Leben (**Stufe 3b**):

*„Gott symbolisiert für mich nichts. Ich hab‘ einfach gesagt, dass ich ihn nicht brauche, dass er für mich im Leben keine Rolle spielt. Deswegen hat es für mich keinen Zusammenhang.“ Gott sei für ihn nicht da . . . An eine Zeit, wo er Gott gespürt habe, kann sich Horst nicht erinnern. (Wer nichts spüre, sage eines Tages: ‚Man hat mir was erzählt, ich habe darauf vertraut, aber ich merke nichts davon. Darum gebe ich die Vorstellung auf?)*  
*„Genau“, meint Horst. Diese Beschreibung treffe auf ihn zu. „ich habe halt Gott nicht als einen Teil meines Lebens gesehen, dass ich ihn unbedingt brauche.“ Er könne vielleicht sagen, „okay toll: ‚er existiert‘. Aber ich stehe mit meinem Eindruck nicht dahinter“ (237).*

Dementsprechend stellt er bei der Aufforderung, Gottessymbole zu seiner eigenen Person zu positionieren, all diese an die Seite unter ein schwarzes Tuch. Horst, jetzt **14,8 Jahre** alt, lehnt weiterhin den christlichen Glauben energisch ab (**Stufe 3b**):

*„Gott existiert bei mir nicht.“ Deshalb wolle er sich nicht hier irgendwo hinstellen zu GOTT VATER, der ENERGIE o.Ä. er lasse alle an der Seite stehen und sage: „Klasse, ich grenze mich davon ab.“ (Dabei sei es egal, was für Symbole das seien?)*  
*„Genau!“ vielleicht sind manche Symbole wie etwa die KRAFT DER LIEBE wichtig, aber „in Bezug auf Gott gibt es das für mich nicht“ (238).*

Desgleichen tut er im Fragebogen. Alle Aussagen zu Gott werden hier mit der Begründung abgelehnt, dass er nicht an Gott glaube und sich darüber keine Gedanken mache. Horst gibt an, nie zu beten.

Mit **16,10 Jahren** hat sich ein äußerer wie innerer Wandel vollzogen.

*Horst fühlt sich – dies drückt auch seine Positionierung aus – von der LIEBE getragen, voller ENERGIE, nahe dem LICHT*

*und der INNEREN STIMME, die ihm in den anstehenden Entscheidungen hilft (253).*

Horst wird offen für eine mögliche Beziehung zu Gott, und zwar im zwischenmenschlichen Bereich (**Stufe 5 des homonom-apriorischen Formenkreis**). Er akzeptiert wieder die Existenz Gottes, bemerkt dabei, dass es an ihm selber liegt, ob er den Kontakt zu Gott will oder nicht. Deutlich zeigt sich hier in der neu gefundenen Religiositätsstruktur, dass die auf den Stufen 3a und 3b internalisierte Autonomie nicht aufgegeben, sondern im homonom-apriorischen Formenkreis integriert wird. Wahrscheinlich beginnt Horst seine Freiheit und Selbstbestimmung wieder mit Gott so konstitutiv zu koppeln, dass Gott als konstante Objektrepräsentanz auch da ist und erfahrbar wird in gelingenden zwischenmenschlichen Begegnungen, in Solidarität und in Gemeinschaft. Denn Horst scheint Gott in intersubjektiven Beziehungen zu verorten. Damit hat seine Gottesbeziehung nicht primär Gott zum Ziel, sondern den Menschen<sup>90</sup>. Sie orientiert sich am Menschen und an der Bibel. Und alle diese **Merkmale** entsprechen exakt der **Stufe 5** nach Oser&Gmünder:

*„Und Gott (= VATER IM HIMMEL) für mich, na ja, ich komme öfters mal mit ihm in Kontakt mit so Leuten oder mit der Bibel oder jetzt dann im FSJ, tippe ich mal auch. Ich habe das jetzt mal nicht so gemacht zum Angucken, weil es halt so ein Vorbeilaufen ist. Man sieht ihn, sieht diese Sache . . . sie ist da, ja, begegnet mir öfter oder eher manchmal, deshalb steht er auch etwas weiter weg, aber er ist auch da.“ (Gott schaue an ihm vorbei?) „Nee, das würde ich nicht so sehen. Der Bezug fehlt sozusagen“, aber das sei eine Sache von ihm selbst, nicht eine von Gott. Von Horst aus gesehen sei der Kontakt nicht da. Auf Nachfrage teilt Horst mit, dass er im letzten Sommer wieder mit der Jungen Gemeinde in Holland war und es gut fand. Vielleicht fahre er dieses Jahr erneut mit (253).*

Impulse dieses neuen religiösen Denkens und Empfindens scheint ihm sein Opa zu geben. Jedenfalls bewertet er ihn im Fragebogen als „sehr starken“ Impulsgeber (257).

90 Hier wird der Unterschied zwischen dem heteronom-reziproken und homonom-apriorischen Formenkreis deutlich: Im erstgenannten Formenkreis, also in den Stufen 1 und 2 ist Gott der Grund und zugleich das Ziel, während Gott in den Stufen 4 und 5 des homonom-apriorischen Formenkreises primär der Grund und der Mensch primär das Ziel ist.

Als Resümee zeigt sich, dass Horst vom neunten bis zum fünfzehnten Lebensjahr den autonom-narzisstischen Formenkreis durchläuft, dabei grenzt er sich oft in seinen atheisierenden Gedanken von seinem erlernten theistischen Glauben ab. Erst mit sechzehn Jahren beginnt er die Stufe 5 des homonom-apriorischen Formenkreises vollständig zu entfalten.

#### 4.2.2 Reinhard (KET II)

Reinhard ist der ältere Bruder von Horst. Beide kommen aus einer kirchlich gebundenen Familie. Reinhard ist eineinhalb Jahre älter als Horst. Reinhard ging in die räumlich entfernte Sekundarstufe, als Horst in die dritte Klasse kam.

Zu Reinhard ließ sich zunächst schwer ein Kontakt herstellen, bedingt durch die familiären Turbulenzen, die den Jungen sichtlich verstörten. Die Gesprächsbeziehung entwickelte sich erst allmählich.

Reinhard's Klassenleiterin erzählt, dass sein Selbstvertrauen nach wie vor gering sei. Er habe massive Probleme mit Lesen und Schreiben. Laut *Szagun* meint die Klassenlehrerin:

*Er lasse sich von den Klassenkameraden völlig mitreißen, sei total zu im Beisein anderer Jungen. Die Kinder seien oft allein zu Hause . . . Reinhard leide unter der Trennung vom Vater (209).*

Zu Beginn der Untersuchung mit **10,8 Jahren** legt er seine erste Gottesmetapher, wobei er deutlich macht, dass er sich Gott noch nie nahe gefühlt und noch niemanden davon sprechen gehört habe. In seiner Lebenswelt komme Gott nicht vor (208).

Mit **12,6 Jahren** beginnt er **Anzeichen von Stufe 2** des heteronom-reziproken Formenkreises zu artikulieren. Seine Gottesbeziehung scheint wunschorientiert zu sein:

*Manchmal wünsche er sich schon, dass Gott wegschaue . . . Gott ist für ihn „im Himmel“ und der ist „über den Wolken“, nicht in ihm drin oder um ihn herum. (Ob Gott auch etwas mit der Welt zu tun habe?) „Ja, manchmal hat man ja einen Glückselengel bei sich, z.B. als ich hier ((zeigt auf die Stirn)) einen Hockeyschläger gegen gekriegt habe, hab'ich Glück gehabt, dass ich den nicht gegen das Auge gekriegt habe. Daran denkt man auch manchmal so.“ Reinhard bejaht, sich da von Gott geschützt gefühlt zu haben. Zur Frage, wie Gott Menschen*

*schütze, meint er: „Weiß ich doch nicht. Nee, keine Ahnung!“ (214).*

Als die Interviewerin, Frau Szagun, nachfragt, entscheidet sich Reinhard für ein ‚Modell‘ göttlichen Schutzes, wo Menschen helfend in die Situation eingreifen. Entwickelt er hier ein synergistisches Wirken Gottes mit den Menschen, also ein **Merkmal der Stufe 3a**?

*Dass Gott ihm überhaupt in Zusammenhang mit seinem Leben einfallen könnte, scheint ihm verwunderlich. Er zeigt sich überrascht, dass er ein Geschehen in seiner Lebenswelt mit Gott verknüpft hat. Dass er seine Knetefigur . . . nach dem Ausprobieren verschiedenster Positionen recht dicht an seine Gestaltung stellt, könnte darauf hindeuten, dass bei Reinhard – real oder als Sehnsucht – eine größere Nähe vorhanden ist, als er sich eingestehen kann (215).*

Als er **14,8 Jahre** alt ist, behauptet er, dass er glaubt, aber er weiß nicht genau, wo sein Gott verortet werden kann. Gott sei zwar „irgendwo“ in seinem Leben mit drin, aber mit keinem spezifischen Orten und Zeiten verbunden (230). Spürt er hier den immanenten Gott, wie es für die **Stufe 3a** typisch ist? Doch gleich im Anschluss artikuliert er seinen Gottesbezug mit Merkmalen des heteronom-reziproken Formenkreises. Er formuliert die Perspektive des Deus-ex-machina (Stufe 1):

*(Ob Gott Menschenleben beeinflussen könne?) „Ja, sicher.“ (Wie?) Reinhard überlegt einen Moment: „Ich weiß nicht, na, irgendwie so.“ (z.B.?) „Z.B. wenn jemand krank ist, dann macht es Gott so, dass der Mensch darüber nicht sehr traurig ist. Er lässt den Menschen nicht darüber nachdenken. Er hilft ihnen, darüber weg zu kommen“ (230f).*

Sein Gebetsverständnis sieht er in der Perspektive des Do-ut-des (**Stufe 2**). Für Reinhard ist es wichtig, die eigenen Wünsche im Beten Gott zu sagen und auf die Erfüllung zu warten. Gott wird als fern, aber auch als bestrafend (wenn auch mild) und vergleichsweise passiv erlebt (231).

Mit **sechzehn Jahren** lehnt Reinhard die Vorstellung, dass Gott die Menschen beeinflussen könnte (Stufe 1), strikt ab:

*„Also, er kann nicht irgendwie das Leben leiten, glaub‘ich“ (242).*

Stattdessen scheint er Merkmale der **Stufe 3a** des autonomen narzisstischen Formenkreises zu artikulieren. Reinhard beginnt Gott apersonal zu verstehen und dementsprechend die Natur als göttlich zu betrachten. Gleichzeitig führt er den immanenten Gott an, alles Kennzeichen der Stufe 3a:

*„Ich denk' eher an die Natur, dass Gott die Natur ist . . . (die) halt immer mehr kaputt geht.“ Reinhard stimmt zu, dass es eher ein leidender Gott sei. „Als Mensch oder irgendetwas anderes, was übermenschlich ist – die Natur ist auch übermenschlich . . . und die ist auch nicht ganz erforscht. Man weiß nicht, was da passiert. Und ich glaub' jetzt irgendeine Person, die was leiten kann . . . Ich glaub', Menschen kann sie nicht beeinflussen.“ Reinhard hält die Vorstellung, dass etwas von Gott im Menschen drin sei und dort wirke, für möglich (243).*

Reinhard's Gotteskonzept ist diffus und widersprüchlich, obwohl er das nicht merkt (243). Die affirmative Antinomie der **Stufe 3a** scheint hier wohl vorzuliegen.

Das non-personale Gottesverständnis der **Stufe 3a** zeigt sich bei Reinhard noch mit **18,8 Jahren**. Er lehnt Gott als VATER IM HIMMEL, als ENERGIE, als LIEBE und als QUELLE DES LEBENS ab und begründet dies damit,

*dass er keine Ahnung habe, was er damit anfangen solle. Er verstehe Gott nicht als Liebe. Da er Gott nicht als Vater sehe, verstehe er nicht, wie er zu ihm LIEBE und ENERGIE aufbauen solle. „Man kann doch Liebe nur zu lebenden Dingen aufbauen“ (254).*

Stattdessen behält er

*„Gott als Natur, Umwelt (Matrioschka), als INNERE STIMME und als LICHTQUELLE . . . die irgendwie Wegweisend ist, mehr so moralmäßig“ (254).*

Dabei bleibt Reinhard aber – entsprechend der **Stufe 3a** - zweifelnd und unsicher:

*Aber das „Ding ist, dass ich nicht wirklich weiß, ob es einen Gott gibt bzw. wenn es ihn gibt, dann sehe ich ihn bisher nur in der Natur.“ . . . Die Natur sei – auch wissenschaftlich gesehen – so komplex, da müsse es irgendein „Überwesen geben, das dies so geordnet hat.“ Und das könne für ihn Gott sein (255).*

Als er dann Gott noch als Moral zu verstehen beginnt, scheint er offensichtlich einen apriorischen Gedanken als ein Merkmal der **Stufe 4** nach Oser&Gmünder zu formulieren; Gott ist der Grund und die Bedingung seines Gewissen, dass der Mensch gut handelt:

*„Und als Moral verstehe ich Gott auch, weil ich nicht weiß, was mich davon abhält, etwas zu tun, was man nicht tun darf: Es gibt immer etwas, das mir sagt: ‚Das darfst du nicht machen!‘. . . Der Staat ist es nicht, die Gesetze sind es auch nicht, es ist mein Gewissen.“ Und die Ursache seines Gewissen sei für ihn Gott (255).*

Doch Gott in der zwischenmenschlichen Liebe als präsent und sich ereignend zu denken, lehnt er ab. Reinhard mag sich dem Gedanken der Stufe 5 des homonom-apriorischen Formenkreises nicht anschließen (255):

*Wenn er einen anderen Menschen lieben würde, dann würde er darauf sehen, was ihn mit dem Gegenüber verbindet und nicht an Gott denken. Er räumt mangelnde Erfahrung damit ein. „Ich habe – glaube ich – noch nicht Liebe empfunden zu einem weiblichen Wesen, und darum kann ich das alles nicht zuordnen“ (255).*

Betrachten wir die Entwicklung von Reinhard im Ganzen, so zeigt sich, dass Reinhard wohl überwiegend die **Stufe 3a** zu artikulieren versucht. Diese Stufe scheint ihm dazu zu dienen, Gott als in der Natur präsent zu erleben. Mit fast neunzehn Jahren stellt er noch fest, dass sich sein Gotteskonzept „bestimmt wie ein Widerspruch an“ (hört, HJW), „sei für ihn aber keiner“ (255). Die affirmative Antinomie der **Stufe 3a** wird damit wieder sichtbar. Andererseits zeigt er mit 18/19 Jahren Bestrebungen, Gott als Grund seines Gewissens zu verorten und damit ein Artikulationsschema der **Stufe 4** auf den Plan zu rufen.

Seine anfänglichen Schwierigkeiten, als Glaubender Gott in seinem Leben irgendwo zu verorten, wurden im Laufe seiner Entwicklung überwunden. Reinhard hat gelernt, Gott in der Natur und im Gewissen zu erblicken. Dabei löst er sich in seiner Gebetspraxis und seinem Gotteskonzept aus dem heteronom-reziproken Formenkreis, den er im Anfang der Untersuchungsreihe artikuliert.

## 4.2.3 Annika (KET II)

Annika und ihr zwei Jahre ältere Bruder Elias wachsen gemeinsam in einer kirchlich geprägten Familie auf. Ihre Eltern stammen aus Pfarrersfamilien und sind theologisch gebildet. Annika, die nur eine Klassenstufe von Elias trennt, nimmt wie ihr Bruder am einstündigen Religionsunterricht teil. Die Ehe wird im Untersuchungszeitraum geschieden. Die Geschwister leben in 14-tägigem Rhythmus abwechselnd bei Mutter oder Vater.

Mit **7,1 Jahren** spürt Annika Gott ganz nahe. Er ist für sie

*„im Menschen drin und überall. Er lässt Pflanzen und so wachsen“. Gott mache immer alles neu. In ihr sei auch Frühling. Im Menschen fühle sich das warm an und so, dass man fröhlich sei (271).*

Offensichtlich führt Annika zwei unterschiedliche Gottesvorstellungen an. Den immanenten Gott und den sogenannten „Macher-Gott“, den sie aber anscheinend nicht in der Perspektive des Deus-ex-machina (Stufe 1) artikuliert, sondern zu ihrer Selbstkonsolidierung benötigt. Sobald Gott alles neu mache, empfinde (!) sie (oder die Menschen) dieses Wirken Gottes in ihrer empfundenen Wärme und erlebten Fröhlichkeit. Damit wird deutlich, dass Annika ihren „Macher-Gott“ immanent erfährt und nicht transzendent, was als ein Merkmal der **Stufe 3a** des autonom-narzisstischen Formenkreis gelten kann. Zudem formuliert sie exakt die menschliche Ebene, und dabei betont sie schon die eigene Selbstwahrnehmung, was auch für eine Artikulation des autonom-narzisstischen Formenkreises sprechen könnte.

Nach einem Jahr zeigt sich schon deutlicher, wie Annika ihre Gottesbeziehung strukturiert. Sie verlässt die Sichtweise des immanenten Gottes und betont mit **8,1 Jahren** den transzendenten Gott sowie die Perspektive des Deus-ex-machina. Gott wirkt direkt (unvermittelt) auf das Innere des Menschen und verändert ihn innerlich (**Stufe 1**):

*„Ich denke, dass Gott von ganz oben auf die Erde guckt und dann, wenn er etwas Böses sieht, das einfach einsperrt.“ (Wie er das mache?) „Ja, er verzaubert irgendwie die Menschen, das innen . . . Z.B. hatten wir einen in der Klasse, der war früher ziemlich unfreundlich. Und dann hat er eine Zahnsperre gekriegt. Und dann hat er sich ganz verändert. Man konnte plötzlich mit ihm reden“ (275).*

Im Anschluss daran thematisiert sie einen Gott, der sie zur Selbstverwirklichung bestätigt (**Stufe 3a**):

*(Ob Gott bei Streit oder Kummer in der Schule oder zu Hause helfen könne?) „Ja, aber bei mir sagt er, dass wir es auch mal allein versuchen sollen.“ (Und kann er das unterstützen?) „Ja, er kann uns Mut geben. Auch Vorschläge, Kompromisse“ (276).*

Dabei scheint Annika den eigenen Willensbereich Gottes (**Stufe 3a**) anzuerkennen:

*„Na, voriges Jahr war das Böse noch ein bisschen frei. Da ist Gott noch nicht so weit gewesen, dass er schon auf die Idee gekommen ist, es einzusperren“ (276).*

Ein Jahr später, mit **9,1 Jahren** ruft Annika wieder die Perspektive des Deus-ex-machina auf den Plan. Gott greift direkt, d.h. unvermittelt beim Menschen ein, der dann darauf nur reagiert (**Stufe 1** nach Oser&Gmünder):

*Wie könnte man sich hilfreiches Eingreifen Gottes vorstellen? Gott lässt einen Baum umfallen? Einen Blitz niederfahren?) „Nee, beides nee.“ (Gott lässt Erwachsene aufmerksam werden auf den Mann, so dass sie die Entführung vereiteln?) „Ja, das könnte ich mir vorstellen“ (283).*

Als Annika **9,7 Jahre** alt ist, erfüllt sich ihre Hoffnung nicht, dass Gott die familiäre Katastrophe, die Trennung ihrer Eltern, abwendet oder rückgängig macht. Aus diesem Grunde scheint sie Gott nun abzulehnen (**Stufe 3b**):

*„Ich glaub', ich will gar keinen (Punkt für Gott ins Bild, HJW) aufkleben.“ Gott habe mit ihrem Leben nichts zu tun, mit dem, „was ich darauf gemalt habe, nicht. Und ansonsten fällt mir auch nichts ein“ (286).*

**Nach einem halben Jahr** beginnt Annika die Perspektive des Deus-ex-machina (**Stufe 1**) wieder mit ihrer anfänglichen Selbstkonsolidierung und Selbstverwirklichung (**Stufe 3a**) unvermittelt zu verbinden:

*(Wo Gott sei?) „In der Landschaft (Gestaltung) und sonst in mir drin“. (Ob und wie Gott handle in der Welt?) „Ich würde*

## GEBETSVERSTÄNDNIS

sagen: Nett.“ . . . Nett bedeutet für sie hilfreich o.Ä. (Wie Gott helfe? . . .) „Ich glaube, der würde mir eher so viel **Verstand** geben, dass ich mir zu **helfen** wüsste“ (289).

Mit **11,7 Jahren**, so berichtet ihre Mutter, habe Annika

*Gott mit einer Hülle verglichen, in der sie lebe und der sie alles erzähle. Sie denke, dass sie dadurch Kraft bekomme, ihre Probleme zu lösen* (308).

Offensichtlich scheint Annika nun ein non-personales Gottesvorstellung dem theistischen Gottesbild beziehungsweise dem „Macher-Gott“ vorzuziehen (**Stufe 3a**).

Denn als Annika **12 Jahre** alt ist, beginnt sie sichtbar, sich von dem personalen Gott abzuwenden und non-personale Gottesbilder zu favorisieren (**Stufe 3a**):

*Den VATER IM HIMMEL hat Annika unter das Tuch gestellt. „Das ist so, als wenn Gott eine Person wäre. Ich finde eher, dass ist . . . ja, LIEBE und LICHT sozusagen“, keine Person* (310).

Doch **7 Monate später** scheint sie zweifelnd Gott aus ihrem Lebensbereich auszugrenzen (Merkmal der **Stufe 3b**). Als Lebensmetapher verwendet sie eine Schale, die für Annika bedeutet,

*„dass ich nicht alleine bin, sondern dass mich jemand sozusagen festhält, dass ich Halt habe“. Sie selbst sei die Kugel. (Was an ihr ähnlich sei mit einer Kugel?) „Das weiß ich nicht. Ich fand das Symbol (passend), wenn die andern so meine Schale sind, dass ich mich so da rein legen kann.“ (Wer die Schale sei?) „Gott vielleicht. Ich weiß es nicht. Und ((3x)) meine Familie und . . . Freundinnen, die auch alle reiten“* (313).

Beten versteht Annika später mit **13 Jahren** als eine Art Nachdenken, wobei sie ihre Souveränität betont und Gott aus diesem Nachdenken ausgrenzt (**Stufe 3b**):

*Für sie sei Beten eine Art Klärung der eigenen Situation, wo man auch Lösungen finde. Annika stimmt zu, dass man die Lösungen als Geschenk Gottes interpretieren könne oder als selbst gefundene Lösungen. Sie versteht die Lösungen als selbst gefundene. „Na ja, das ist ja kein Gespräch . . . das ist halt eher nur so nachdenken“* (320).

Wahrscheinlich grenzt sie den personalen Gott aus, weil sie an keinen Gott als Person glauben kann, sondern Gott nur noch non-personal versteht (**Stufe 3a oder homonom-apriorischer Formenkreis**):

*„Am meisten ist Gott für mich eben LIEBE und LICHT und WÄRME . . . Also, dass es einem KRAFT gibt, deshalb kommt die ENERGIE dann auch als nächstes. ENERGIE und KRAFT ist ja dasselbe.“ . . . Den VATER IM HIMMEL hat sie (Annika, HJW) schwarz verhängt, „weil ich nicht glaube, dass Gott eine Person ist. Ich denke eher, dass das so eine Art KRAFT ist. Also, dass es eine Person ist, das kann ich mir nicht vorstellen.“ . . . „Wenn er (Gott, HJW) keine Person ist, dann kann ich mir auch nicht vorstellen, dass man ihm begegnet und dann – weiß nicht – ist mir das irgendwie zu absurd, dass es eine INNERE STIMME sein könnte“ (318ff).*

Aber genau diese non-personale Gottesvorstellung bringt sie weiter in ihrer religiösen Entwicklung.

Denn mit **15 Jahren** artikuliert Annika in ihrer Gottesbeziehung die Perspektive der **Stufe 5** nach Oser&Gmünder; der homonom-apriorische Formenkreis wird sichtbar: Gott verortet sich jetzt für Annika in der Verbundenheit und Liebe zwischen Menschen:

*„Ich denke, dass Gott eher die LIEBE so zwischen Menschen ist oder ENERGIE oder so, aber nicht so was Personifiziertes wie jemand, der auf der Wolke sitzt“ (327) . . . LICHT, ENERGIE und VERBUNDENHEIT unter Menschen, eben dass man in Gemeinschaft sei, aus der KRAFT entstehe, das repräsentiere für sie am stärksten Gott. Gott zeige sich so (329).*

Konsequent in ihrer Vorstellung von non-personalen Gottesbildern lehnt Annika den personalen Schöpfer-Gott, den Deus-ex-machina ab. Sie trennt zwischen dem Bereich Gottes und dem der Welt, weil sie offenbar keine Korrelation zwischen beiden erkennen kann (**Stufe 3b**):

*„Ich glaube nicht, dass Gott alles erschaffen hat, also die Tiere und so . . .“ (327). Für Annika hat die Entstehung von Welt und Leben nichts oder bestenfalls „vielleicht ein bisschen“ mit Gott zu tun, auf jeden Fall nicht direkt . . . Ich kann da nicht richtig einen Zusammenhang sehen (327).*

Resümierend lässt sich sagen, dass Annika bis zu ihrem zehnten Lebensjahr eine eigenartige Religiosität entwickelt. Sie verbindet die

Perspektive des Deus-ex-machina mit ihrer Selbstkonsolidierung, also mit einem wesentlichen Merkmal der **Stufe 3a** des autonom-narzisstischen Formenkreises. Dabei kann sich aber die Autonomie im Gottesbezug nicht (vollständig) ausbilden, weil der Erwartungsdruck des heteronom-reziproken Formenkreises fehlt. Im Grunde wird der Fortschritt hinsichtlich einer Selbstartikulation und der Möglichkeit, dem Erwartungsdruck Gottes zu widerstehen oder zu widersprechen, also mit Gott zu verhandeln, übersprungen. Mit elf Jahren beginnt sie sich vom personalen Gott abzulösen. Vier Jahre später befindet sich Annika schließlich in der **Stufe 5** des homonom-apriorischen Formenkreises.

#### 4.2.4 Elias (KET II)

Elias wächst in einer kirchlich geprägten Familie auf. Seine Eltern stammen aus Pfarrerrfamilien und sind theologisch gebildet. Er wurde verspätet eingeschult und wechselte mit der zweiten Klasse in eine Privatschule. Hier legt er, **9,3 Jahre** alt, zum ersten Mal seine Gottesmetapher.

Gott gebe ihm Kraft, wenn er nicht weiter wisse. Er gebe ihm Mut, wenn er etwas entscheiden müsse (272), könne Gott auch helfen. Und wenn Gott etwas böse findet,

*„bestraft er mich nicht. Ich denke, das wird dann so sein, dass ich mich hinterher schäme“ (272).*

Damit artikuliert Elias Merkmale der **Stufe 3a** des autonom-narzisstischen Formenkreises. Denn, wenn man jemandem Mut und Kraft gibt, bedeutet dies, ihn narzisstisch zu bestätigen und ihn in seinem Sosein zu unterstützen. Gleichzeitig lehnt Elias den Gedanken der Strafe Gottes (Stufe 2) ab und betont sein eigenes Erleben, seine Scham, die seinem Verhalten Grenzen setzt (Merkmal der **Stufe 3a**). Dabei wird seine eigene Entscheidungskompetenz und sein synergistisches Wirken mit Gott aktiviert (Merkmale der **Stufe 3a**), dass Gott das Böse mit der Scham bekämpfe (272).

Mit **10,3 Jahren** betont Elias den Willen Gottes. Er sieht also eine klare Unterscheidung zwischen seinem Willen und dem Gottes, was für die **Stufe 3a** typisch ist. Er stellt sich

*„Gott so vor . . . das, was böse ist, will er reinigen . . . dass Gott das Schöne haben will“ (277).*

Dabei lokalisiert er Gott in der Immanenz:

*„ich stelle mir vor, dass er die Kraft hat und uns lenkt, aber nicht so wie ein Roboter, sondern dass er uns den Weg freiräumt . . . mit seiner Kraft und Liebe . . . Bei mir, innen drinnen, oder auch bei anderen Leuten“ (277).*

Unklar bleibt, ob Gott für den **elfjährigen** Elias in der Hilfe zum Versöhnen (**Stufe 3a**) **oder** in der Versöhnung selbst, also in hilfreichen zwischenmenschlichen Beziehungen (**Stufe 5** nach Oser&Gmünder) präsent ist **oder** ob er das ganz allein mache (**Stufe 3b**):

*„Gott ist immer für mich da. Aber wenn ich mich vertrage, ist er ganz besonders zu merken, dann muss man nicht die ganze Zeit schmoren.“ . . . (ob Gott bei der Versöhnung geholfen habe oder man das allein mache?) „Das kann ich schwer sagen . . . Ja. Ich kann sagen: ‚Er ist da gewesen.‘ So kann ich das sagen“ (282).*

Jedenfalls bekräftigt er wieder mit **11,3 Jahren** die oben genannten Merkmale der **Stufe 3a** in seiner geschilderten Vorstellung vom Handeln Gottes in der Welt:

*„Man kann das nicht Handeln nennen, würde ich sagen . . . er ist da und beschützt . . . immer wenn ich was Schwieriges habe . . . und dann neue Kraft krieg‘, neuen Mut, dass man motiviert wird“ (285).*

Für Elias findet das Handeln Gottes im menschlichen Fühlen und Denken statt, aber nicht so, dass Gott dies bestimmt, sondern „derjenige selbst die Freiheit hat, zu entscheiden“ (285). Insofern brauche Gott die Mitarbeit des Menschen (285).

Ein halbes Jahr später (**11,9 Jahre** alt) lokalisiert Elias Gott in helfenden Menschen, also immanent (**Stufe 3a**):

*„Aber meistens denke ich, dass er in allen Menschen ist . . . nicht irgendwo. Und wenn ich traurig bin und dann zu jemand hingehe, dass er mir dann hilft, dann ist der ein Stückchen Gott für mich . . . Ja, weil er in jedem Menschen sein kann“ (288).*

Mit **zwölfteinhalb Jahren** springt Elias in den **homonom-apriorischen Formenkreis**; er entwickelt den Gedanken, dass Gott mitten in der Gemeinschaft auftaucht und präsent ist. Elias bestätigt damit das wesentliche Merkmal der **Stufe 5** nach Oser&Gmünder, nach dem das Transzendente im Immanenten verortet ist und in zwischenmenschlichen Beziehungen oder in Solidarität gegenwärtig ist:

*„Wenn ganz viele Menschen etwas zusammen machen . . . etwas Gutes . . . etwas Schönes oder einfach nur zusammenhalten, dann ist das Gott . . . wenn viele Leute einander helfen.“* Denn dass Gott *„hilft, neue Wege zu gehen, das ist ja alles mit drin in diesem, wenn Menschen zusammenhalten. Dann kann man sich auch gegenseitig helfen.“* . . . (Ob Gott als menschliche Verbundenheit etwas Neues bei ihm sei oder vorher auch schon das?) *„Das ist eher etwas Neues. Das denke ich jetzt so seit einem halben Jahr.“* . . . (Wenn Gott das sei, was die Menschen zusammenhalte, dann sei das eine Kraft) *„Ja, dann – stimmt! Ja! Wenn Gott jetzt hier sozusagen das Gummi ist, das Band, was hilft, zusammenzuhalten. Zusammen finden müssen sie selber“* (291).

Ein Jahr später (**13,3 und 13,5 Jahre**) hält Elias diese **Stufe 5** noch aufrecht: Glück, Zufriedenheit –

*Das habe mit Gott zu tun. . . , denn „Gott ist eher nur, wenn man mit jemandem was zusammen macht“, wenn man etwas teilt (298). Für ihn ist „Gott dann eher diese Gemeinschaft, die alles zusammenhält. Und diese Gemeinschaft, die alles zusammenhält . . . also Gott existiert dadurch mehr im Gehirn als woanders. Aber dadurch sind alle verbunden.“* . . . *„Gott ist hier in diesen beiden Dingen . . . wie so ein Netz!“* Er fügt noch (in seine gestaltete Lebensmetapher, HJW) ein rotes Netz ein und setzt fort, es sei Verbundenheit da, *„aber trotzdem noch, dass es frei schwebt . . . nicht ran gebunden“*. Alles gehöre innen drin *„zusammen, aber nicht zu fest“*, sonst würde man die Freiheit verlieren . . . *„Und jetzt stelle ich mir eher vor, dass eben das alles Gott ist! Und nicht, dass Gott das will, sondern dass Gott das ist!“* (301-302).

Als Elias mit **fünfehn** Jahren sehr intensiv über seinen Glauben nachdenkt, akzentuiert er seine Metakognition und kommt zum Ergebnis, dass sein Glaube und Gott von ihm selbst, von seinem Denken und Entscheiden allein abhängig ist. Nicht die zwischenmenschliche Begegnungen oder die Apriorität im Gottesbezug ist jetzt für ihn letzter Maßstab seiner Beurteilung, sondern allein sein ichbezogenes Ich, das die **Stufe 3b im autonom-narzisstischen Formenkreis** artikuliert:

*„Erst einmal hab' ich so gedacht: ‚Für mich gibt es Gott!‘. Also ich habe gesagt: ‚Gott gibt es!‘ und dann habe ich gedacht, wenn*

*es Gott geben würde und ich an ihn glaube, ist es für mich eine Kraft. Jemand, dem ich etwas erzählen kann, einfach so. Der einem Kraft gibt. Und vor allem gibt er einem Kraft, weil man weiß, dass ganz, ganz viele Menschen an ihn glauben. Auch wenn es alle anders tun, aber es glauben viele daran. Wenn ich mir vorstelle, dass ganz viele an ihn glauben, dann muss er wirklich Kraft haben und was Besonderes sein. Aber ich denke natürlich (auch) für mich im Hinterkopf: ‚Den gibt es nicht!‘ Aber ich kann ihn mir vorstellen, obwohl ich weiß, dass es ihn nicht gibt, und trotzdem mit ihm, zu ihm reden. Und dann kann Gott mir trotzdem Kraft geben, weil ich weiß, dass er so vielen Menschen Kraft gibt. Irgendwo weiß ich, dass es ihn nicht gibt. Aber das ist für mich unwichtig, weil ich an ihn glaube. Und wenn ich daran glaube, dann gibt es ihn auch ein bisschen“ (321-322).*

Diese ichbezogene Ich-Struktur als Merkmal der **Stufe 3b** kommt mit **16,5 Jahren** noch deutlicher zum Ausdruck:

*Seine Idee sei . . ., „dass wir eigentlich sowieso nicht begreifen können, was Gott ist und ich auch nicht weiß, ob es Gott gibt oder nicht, und dass ich nicht dafür etwas tun muss. Sondern, wenn ich es sowieso nicht begreifen kann, dass es dann nur mir was bringen soll. Also, von der anderen Seite aus. Es muss mir etwas bringen, begreifen kann ich es sowieso nicht . . . Und dann ist es eigentlich gleich, ob ich mir Gott nur ausgedacht habe – was ich für sehr wahrscheinlich halte, dass es keinen Gott gibt, sondern dass es nur eine Idee ist – aber dass das überhaupt nicht relevant ist, da es, selbst, wenn ich es mir nur ausgedacht hab’oder wenn es nur eine Idee für mich ist, mir dann hilft . . . Es hilft mir. Und es ist für mich. Und ich bin nicht für Es da, sondern Es ist für mich da“ (325).*

Sein Gottesbild diene ihm nur dazu, sich daran festzuhalten (326), aber es würde ihn nicht zur Veränderung der Welt motivieren. Wie man sich in der Welt zu verhalten habe,

*das habe sich durch die Veränderung seines Gottesbildes „nicht so verändert. Das lernt man von seinen Eltern . . ., aber die Grundidee, würde ich sagen, dass das die Eltern vermittelt haben“ (326).*

Insgesamt zeigt sich: Elias Gotteskonzept ist im Alter von 11 bis 13,5 Jahren deutlich vom **Übergang der Stufe 3a zur Stufe 5** gekennzeichnet

net. Dies wird dadurch ersichtlich, dass er Gott nicht mehr im Menschen lokalisiert, sondern in zwischenmenschlichen Begegnungen verortet. So lässt er mit zwölf bis vierzehn Jahren die Transzendenz in der Immanenz aufscheinen. Später mit fünfzehn Jahren beginnt er, sich mit seiner elterlichen Erziehung auseinanderzusetzen (326). Dadurch akzentuiert er seine eigene Selbständigkeit und seinen Solipsismus im Glauben. Damit befindet er sich schließlich in **Stufe 3b**.

#### 4.2.5 Joel (KET I)

Joel hat zwei Brüder und wächst in einer konfessionsgebundenen Familie auf. Er ist vielseitig talentiert, zeigt jedoch von der ersten Klasse an ein geringes Selbstwertgefühl. Joel rastet leicht aus, insbesondere wenn er beim Spielen verliert. Er spielt ein Streichinstrument und singt in der Kantorei mit, die auch Gottesdienste mitgestaltet.

Mit **7,10 Jahren** versteht Joel das schützende und helfende Wirken Gottes in der Welt als ein direktes und unmittelbares Eingreifen (185). Dies entspricht der **Stufe 1** nach Oser & Gmünder. Gott könne zu Menschen sprechen, aber er habe es noch nicht ausprobiert, dass er zu Gott spreche (185). Damit wird deutlich, die bipolare Reziprozität der Stufe 2 nach Oser & Gmünder scheint in diesem Alter bei Joel noch nicht ausgebildet zu sein.

Erst einige Monate später mit **8,11 Jahren** beginnt Joel die bipolare Reziprozität der **Stufe 2** in seinem Gottesbezug zu artikulieren; dabei denkt er jedoch das direkte Eingreifen Gottes (Stufe 1) noch mit:

Wenn

*„jemand sich nicht so gut fühlt, dann geht der zu Gott . . . Und dann kann man Gott (2x) praktisch **alles erzählen**, und er macht das dann **gut!** Er **versucht** das zumindest“ (189).*

Zwischen Streitenden stecke Gott immer eine Scheibe.

*„Die steckt er dann immer vor den, der den anderen ärgern möchte und den, der geärgert wird! . . . Und dann kommt da praktisch so eine Mauer hin, dass man da nicht mehr durchgehen kann, nur Gott kann da durch!“*

Die Streitenden könnten sich dann nichts mehr antun (189f).

Als Joel **9,7 Jahre** alt ist, bildet er eine **selbstkonsolidierende, autonom-narzisstische Vorstellung** im Sinne der **Stufe 3a** aus, dass

der Mensch selbst mit seinen von Gott geschenkten Kräften Böses abwehren kann:

*„Ja, also er gibt uns geheime **Kräfte**, die uns das **abwehren** lassen.“ Joel meint, man werde innen stark gemacht (195).*

Bei diesem Gottesbezug hält Joel aber noch immer an der Vorstellung fest, dass sein Gott selbst Schutz braucht und – wie er – sich ständig gegen Feinde wehren muss. Gott erscheint hier als Spiegelbild seiner eigenen Verletzlichkeit, Ohnmacht und Bedürftigkeit (190, 195f).

Einen Monat später mit **9,8 Jahren** beginnt Joel in seiner eigenen Gotteserfahrung die Trennung zwischen ihm und Gott deutlich zu artikulieren. Dabei negiert er deutlich die Rückwirkung Gottes auf die Welt oder Menschen (**Stufe 3b**):

*(. . . Was er **denke**, wie **Gott** ihn sieht?) „Hm, weiß ich nicht.“ Auch, wie er sich wünscht, dass Gott ihn sehe, „kann ich eigentlich nicht **sagen**“ . . . (Ob Gott alle Menschen fröhlich machen könne?) „Hm, eigentlich nicht. Nee, mich kann er jetzt z.B. **nicht** fröhlich machen, na, den Rest meines Lebens nicht, also . . . eigentlich nicht **richtig**“ (197f).*

Joel ist enttäuscht, dass Gott seine Traurigkeit nicht wegnehmen kann (196) und seine kranke Oma keine Hoffnung auf Genesung mehr hat (198).

Überraschend schreibt Joel mit **9,10 Jahren** Gott Funktionen zu. Er nimmt Gott wieder in Anspruch:

*Gott hilft ihm beim Nachdenken über Mathematikaufgaben, wirkt mit bei der Entscheidung bezüglich der richtigen Lösung. Und wenn Joel etwas ausgefressen hat, soll Gott ihm sozusagen als innerer „Kumpel“ helfen, sich nicht selbst zu verpetzen (201).*

Joel thematisiert deutlich sein Zusammenwirken mit Gott. Der synergistische Gedanke von Gott und Mensch als ein wichtiges Merkmal der **Stufe 3a** tritt bei Joel hervor.

Mit **zehn Jahren** spielt Gott in der Gestaltung seiner Lebensmetapher keine Rolle mehr. Joel grenzt Gott aus seinem Leben (Merkmal der **Stufe 3b**):

*(Ob Gott in seiner Gestaltung enthalten sei?) „Eigentlich nicht“ (203).*

Zusammenfassend lässt sich zu Joels religiöser Entwicklung sagen, dass er eher sein Gottesverständnis thematisiert als seine Gottesbeziehung. Hinsichtlich seiner Gottesbeziehung artikuliert er anfangs Merkmale des heteronom-reziproken Formenkreises. Dabei entwickelt er ein Gottesverständnis, das wesentlich durch einen projektiven Glauben geprägt ist. Denn sein Selbstbild entspricht seinem Gottesbild. Später beginnt er autonom-narzisstische Merkmale der Stufen 3a und 3b zu entwickeln.

### 4.2.6 Franziska (KET I)

Franziska ist die dritte von vier Töchtern. Ihre beiden Eltern stammen aus Pfarrerrfamilien, verstehen sich als aktive Christen und erziehen ihre Kinder theologisch reflektiert. Franziska singt wie ihre Schwestern über Jahre in einer Kantorei, die Gottesdienste mitgestaltet. Franziska nimmt regelmäßig an den Chorfreizeiten teil.

Franziska ist **7,8 Jahre** alt und stellt sich vor, dass Gottes friedvolles Wirken im Herzen der Menschen wahrgenommen werden kann. Und wenn die Menschen auf das Wirken Gottes im Herzen hörten, könnten sie auch Frieden machen (300). Ansatzweise taucht die eigene Entscheidungskompetenz, das Hören wollen, im Gottesbezug auf. Zusätzlich bahnt sich ein synergistisches Wirken des Menschen mit Gott an. Damit scheinen der autonom-narzisstische Formenkreis tangiert und Merkmale der **Stufe 3a** (Entscheidungskompetenz, Wollen, synergistisches Wirken) aktiviert zu sein.

Mit **8,9 Jahren** lehnt Franziska ein direktes Eingreifen Gottes in die Welt (Stufe 1) ab. Stattdessen erkennt sie im anderen Menschen oder in ihrem eigenen Selbst einen Teil von Gott. Gott begegnet in der Immanenz (**Stufe 3a**):

*Manchmal bilde man sich vielleicht ein, dass Gott direkt zu einem rede. Aber so denke sie sich das nicht, „sondern wenn man auf sich selber hört, dann hat man auf Gott gehört, auf einen Teil von Gott. Oder wenn man auf andere Menschen hört, dann hat man auch auf einen Teil von Gott gehört.“ (Ob Gott uns durch den Teil in uns sage, was gut und böse ist und was man tun sollte?) Ja, aber auch andere Menschen oder die Bäume oder der Hund könnten das tun . . . Da „kommt nicht auf einmal ein Männchen an und sagt: ‚Na, hier jetzt guten Tag, ich bin Gott‘, sondern das kann nur innen passieren“, dass man Gott höre (301f).*

Gleichzeitig betont sie, dass Gott nur immanent wahrgenommen werden kann und er in seiner Macht abhängig ist von den Entscheidungen der Menschen (**Stufe 3a**):

*„Gott hat Macht, aber er hat auch wieder keine Macht . . . Weil, wenn sich jetzt ganz viele Menschen zusammen tun würden und sagen: ‚Wir führen jetzt Krieg gegen Gott‘, dann geht das ja nicht, weil er in ihnen drin ist . . . Und weil wir zusammen wissen, dass Gott unbesiegbar ist, deswegen ist er mächtig. Aber er ist auch nicht mächtig, weil ganz viele Menschen nicht denken, dass Gott in ihnen drin ist.“ . . . Mächtig sei er nur bei denen, die auf ihn hörten. Wenn jetzt alle Menschen wüssten, dass der in einem drin sei und jetzt alle auf ihn hören würden, dann würde sich die Welt ganz doll verändern (302f).*

Wahrscheinlich beginnt Franziska hier den Gedanken zu entwerfen, dass Gott nicht pantheistisch oder durch etwas vermittelt wahrgenommen wird, sondern er in allem Lebendigen anwesend ist, ohne darin völlig aufzugehen. Sie konstruiert einen immanenten Gott, dessen Transzendenz teilweise in der Immanenz konkret greifbar ist und darin involviert ist<sup>91</sup>. Dieser Gottesvorstellung liegt der **Stufe 3a** zugrunde und tritt deutlich zum Vorschein, als Franziska **9,10 Jahren** alt ist:

*Gott ist für Franziska in den Gestalten von Natur, Mensch, Stein drin, „um etwas Gutes zu machen oder mal zu sagen, was Sache ist, sozusagen . . . Aber du merkst die Anwesenheit von Gott.“ . . . Und in der Natur falle ihr nur die Natur ein, aber Gott „ist da sozusagen versteckt“ (306).*

Doch im gleichen Augenblick hinterfragt sie dieses Gotteskonzept. Franziska beginnt darüber nachzudenken. Indem sie die Metakognition in **Stufe 3b** artikuliert, trennt sie Gott von den menschlichen Erfahrungen:

*Andere Menschen bekämen auch Liebe. Sie müssten aber nicht dran glauben, dass das mit Gott zu tun hat: „Andere stellen sich das vielleicht ganz anders vor. Und die können dann gar nicht ein Gespür dafür haben, dass es Gott ist“, der zu ihnen*

91 Dieses konkretistische Denken besagt, dass Transzendenz und Immanenz zusammenwachsen, greifbar werden und dass sich die Transzendenz stets auf etwas Bestimmtes (Immanentes) bezieht und darin anschaulich oder sogar vergegenständlicht wird.

spreche. (Wie man Menschen helfen könne, dafür ein Gespür zu entwickeln?) „Das will ich gar nicht machen, weil, man braucht ja nicht unbedingt an Gott zu glauben, um trotzdem Liebe zu erfahren“ . . . Franziska mag es nicht, wenn alles mit einer Deutung auf Gott hin erklärt wird . . . (Ob man sich deshalb lieber nicht mit biblischen Geschichten beschäftigen sollte, in denen ja immer Erfahrungen der Menschen mit Gott erzählt werden?) Nein, aber „ich würde das nur jetzt so machen, dass man nicht sagt: ‚Das ist alles Gott.‘ Das kann ja auch was ganz anderes sein . . . Aber ich finde, das könnte ja auch mal ein Mensch machen. Also, das könnte ja auch ein Mensch sein, der die Wunder tut oder so . . . Ja, stimmt. Jesus war ein Mensch, der das konnte“ (306f).

Mit **10, 10 Jahren** führt Franziska wieder ihr immanentes Gotteskonzept der **Stufe 3a** an: „Für mich kann Gott in einem Menschen erscheinen, der ein Mensch zu mir ist, und dann denke ich, der gehört zu mir irgendwie . . ., und das hat ihm Gott gegeben“ (310). Auf Nachfragen der Interviewerin beginnt Franziska plötzlich einen Gedanken einzuwerfen, der die Transzendenz in zwischenmenschlichen Beziehungen oder in Verbundenheit mit Tieren und mit der Natur zu verorten. Die Transzendenz scheint für sie hierin auf. Damit aktiviert sie ein wesentliches Merkmal der **Stufe 5** nach Oser&Gmünder:

(Ob sich Gott für sie in ihrer Verbundenheit zu Menschen, Bäumen oder Tieren äußere?) „Ja . . ., das ist ungefähr so, wenn ich bei einem Baum liege oder wenn ich im Baum sitze, dann denke ich immer an solche Sachen . . .“ (Ob das für sie ein Stückchen Gottesbegegnung sei?) „Ja.“ (Ob sie denke, dass alle Menschen Gott begegnen könnten im Spüren von solcher Verbundenheit?) „Ja, ja, könnten . . ., ich denke, das ist für manche, die nicht an Gott glauben . . . was anderes, irgendwie“ (310).

So gleich reflektiert sie ihre Erfahrung und vergleicht diese mit denen anderer Menschen, wobei sie bei letzteren deutlich die Trennung zwischen Gott und Welt/Mensch artikuliert (**Stufe 3b**):

(Ob sie meine, dass sie es nicht auf Gott hin deuten?) „Ja, die deuten es anders . . ., aber die freuen sich genauso wie ich“ (310).

Betrachte ich nun Franziskas Gebetsverständnis, so fällt auf, dass sie den autonom-narzisstischen Formenkreis verlässt und typische

Aussagen der **Stufe 2** nach *Oser&Gmünder* formuliert. Ihr Gebetsverständnis belegt die mehrfachen Aussagen, dass sie sich Gottes Wirken als durch andere Geschöpfe vermittelt vorstellt:

*Das Handeln Gottes in der Welt geschieht für Franziska „durch Menschen . . . , durch Tiere, Bäume, Pflanzen“ (310).*

Dabei konstruiert sie kein synergistisches Wirken mit Gott (Stufe 3a), sondern eine reine Vermittlung (**Stufe 2**). Eigentlich passen diese Gedanken nicht zu ihrem sonst vertretenen Gotteskonzept<sup>92</sup>. Als Franziska **11,10 Jahre** alt ist, betont sie die **Apriorität (der Stufen 4 und 5)** im Gottesbezug:

*„Ja! Das ist immer, dass Gott mich hält“ (314).*

Gott sei, so *Szagan*, der, der kontinuierlich halte, nähre und trage und die positiven wie negativen Aspekte des Lebens (Zerbrechlichkeit wie Festigkeit, Heil-Sein wie Gespalten-Sein) umfängt (315). Er drücke sich in vielfältigen Beziehungen aus (**Stufe 5**).

Mit **12,6 Jahren** thematisiert sie wieder ihren immanenten Gott (**Stufe 3a**):

*„Ja, und ich denke auch . . . dass er alles **geschaffen hat und auch für alles verantwortlich ist** . . . Ja, das kann ich **nicht** so sagen, sondern dass **es eher so ist, dass er auch in der Natur ist** . . . weil ich denke, dass er überall ist und dass er in jedem drin sein kann und . . . und auch durch Menschen handelt“ (316).*

Der letzte Satz „auch durch Menschen handelt“ lässt offen, ob Franziska dieses Wirken Gottes – entsprechend der Stufe 2 - als vermittelt durch Menschen versteht, oder ob sie ein synergistischer Gedanke im Wirken Gottes (Stufe 3a) formuliert.

Die Einstellung ihrer atheistischen Klassenkameraden, Gott bewusst beziehungsweise willentlich abzulehnen, konstruiert sie deutlich im Niveau der **Stufe 3b**. Doch persönlich weiß sie darum, dass Gott auch ihre Schulkameraden liebt. Greift Franziska hier schon in den apriorisch-homonomen Formenkreis vor?

*„Ja, weil ich denke, dass diese Sorte Mensch nicht denkt, dass sie von Gott geliebt werden, aber ich denke, dass Gott sie auch liebt . . . Wenn man von seinen Eltern nichts erzählt bekommt*

92 Vgl. Szagan 2006, 314.

*vom Glauben, dann kommt das, dass man nicht daran glauben will“ (317).*

An ihrem immanenten Gott der **Stufe 3a**, aber auch an dem Überdenken ihres Glaubens (Metakognition der **Stufe 3b**) hält sie in den folgenden Jahren (**13. und 14. Lebensjahr**) fest.

Als Gesamteindruck lässt sich festhalten, dass Franziska über eine großes Potential an Artikulationsschemen verfügt. Hauptsächlich bewegt sie sich im autonom-narzisstischen Formenkreis und greift in den letzten Jahren auf den apriorisch-homonomen Formenkreis vor, der aber nicht vollständig ausgebildet wird. Als Relikte tauchen manchmal noch Aussagen der **Stufe 2** auf, die eigentlich nicht in ihr Gotteskonzept passen. Wahrscheinlich stimmt Szaguns Erkenntnis, dass auch Franziskas theologisch reflektierter Denkraum offensichtlich im Hintergrund von traditionellen christlichen Lehren ausgekleidet ist, die man als eine Art von „kultureller Tapete“<sup>93</sup> bezeichnen könnte (318). Ihr konkretistisches Denken, dass Gott immer irgendwo drin zu sein scheint, aktiviert oft das Schema der Stufe 3a. Würde Franziska den Konkretismus verlassen, ihre problematischen Beziehungserfahrungen in ihrem nahen Bezugsfeld zum Positiven verändern und die Anwesenheit Gottes symbolisch verstehen lernen, wäre ihr meines Erachtens die Möglichkeit gegeben, den apriorisch-homonomen Formenkreis vollständig auszubilden.

#### 4.2.7 Hella (KET I)

Hella ist wie ihr Bruder getauft; beide lassen sich während des Untersuchungszeitraumes konfirmieren. Sie wächst in einer Patchworkfamilie auf. Ihre Eltern leben nicht mehr zusammen, als sie mit elf Jahren in der vierten Klasse zum ersten Mal eine Collage zur Gottesmetapher erstellt. Ihr Vater ist therapeutisch tätig und ließ sich als Erwachsener taufen. Ihre Mutter ist Krankengymnastin und wünscht sich für ihre Kinder eine religiöse Bildung. Hella hat einen Bruder

93 Um den Begriff „kulturelle Tapete“ zu erläutern, benutzt Anna-Katharina Szagun gleichnishaft die Schichten eines Stick-Bildes, das sie auf ihrem Dachboden fand: Die oberste Schicht symbolisiert einen Glauben, der in die Existenz eingewebt ist, also lebensrelevant ist und trägt. Und dieser Glaube gibt etwas weiter. Die Schicht darunter hat zwar noch das gleiche Muster, aber es ist nur oberflächlich vorhanden. Es trägt die Existenz nicht mehr. Diese oberflächlichen Bilder und Formen, die zwar allgegenwärtig vorhanden sind, aber weder wirklich verstanden und bezüglich der eigenen Existenz Tiefenwirkung haben, nennt Szagun „kulturelle Tapete“ (persönliche Mitteilung am 27. Juli 2011).

und mehrere ältere beziehungsweise jüngere Halbgeschwister aus anderen Verbindungen ihrer Eltern. Die Familie lebt ohne Auto und Fernseher.

Hella, **elf Jahre** alt, artikuliert in ihrer ersten Gottesmetapher eine Gottesbeziehung, die für sie Ressource in manchen Verzweiflungssituationen ist und ihr Halt und Hoffnung schenkt:

*„Manchmal bin ich furchtbar verzweifelt wegen irgendetwas, und dann scheint es mir so, als wäre Gott eine Brücke, die mich dann hält . . . (Ob sie das innen spüre oder außen, dass Gott wie eine Brücke oder wie ein Netz sei in Verzweiflungssituationen?) Manchmal außen, also wenn ich ganz verzweifelt bin und dann erfahre ich etwas . . . es passiert etwas, manchmal aber auch innen . . ., dass ich fühle, dass es doch wieder gut geht“ (331).*

Hella bringt diese inneren wie äußeren Wenden ihres Lebens mit dem Wirken Gottes in Verbindung, dass sie sich synergistisch vorstellt (Merkmal der **Stufe 3a**):

*Menschen seien zwar tätig, aber eigentlich sei ‚Gott die Ursache . . . Dass Menschen hungerten, sei nicht Gott anzulasten, sondern den Menschen. Sie sollten hilfreich eingreifen. In der Geschichte habe Jesus auch gesagt: ‚Gebt alles, was ihr habt‘(331f).*

Für Hella ist Gott die zentrale Orientierungsinstanz in Entscheidungssituationen. Deshalb spielt ihre eigene Entscheidungskompetenz hinsichtlich ihrer Selbstkonsolidierung eine wichtige Rolle (Merkmal der **Stufe 3a**):

*„Wenn man einen Beruf wählt, weiß man auch nicht gleich, was zu einem passt, was man wirklich können wird . . . Ich denke, das schafft man ohne die Hilfe von Gott nicht.“ . . . Diese vielen Entscheidungen haben für sie mit Gott zu tun (334).*

Mit **12,3 Jahren** formuliert Hella ihren immanenten Gott und ihr synergistisches Wirken mit Gott (Merkmale der **Stufe 3a**):

*„Gott ist hier sozusagen überall“, auch in den Geschöpfen, „aber so, das ist alles eins. Das sind nicht ganz viele Götter . . ., das ist eben einer und einer ist immer überall“. (Ob überall ein Stück von Gott drin sei?) „Ja. Aber das sind keine Stücke, das*

*ist alles zusammen, ohne Stücke.“ . . . Und ohne Gott „würde das Böse . . . das gute übermannen“. Gottes schützende Wirkung finde im Menschen statt, sodass das Böse im Menschen nicht überhand nehme. Gott handle in der Seele von Menschen (335).*

Mit **dreizehn Jahren** beginnt Hella über ihren Glauben zu reflektieren. Sie bemerkt, wie ihr Glaube von ihr allein abhängt (**Stufe 3b**):

*„Gott gibt es, wenn ich an Gott glaube . . .“ (Ob sie meine, indem sie glaube, werde Gott zum Gegenüber?) „Ja . . .“ (338).*

Hella bildet die Metakognition aus und formuliert gleichzeitig ein Apriori in ihrer Gottesbeziehung:

*„Man muss dran **glauben** . . . Ja! . . .“ „Na, ich **denke** mal auf alles, was ich **mache**: Ich kann nicht wirklich was **falsch** machen! Ich kann **nicht ins Bodenlose** fallen!“ (340).*

Hella scheint den autonom-narzisstischen Formenkreis zu verlassen, indem sie die Apriorität - ein wesentliches Merkmal der **Stufe 4** nach Oser&Gmünder beziehungsweise des homonom-apriorischen Formenkreises - zu artikulieren beginnt.

In den nächsten beiden Jahren pendelt sie in den beiden **Stufen 3b und 4** hin und her. Mit **14,1 Jahren** betont sie ihre Selbständigkeit und Selbstverwirklichung und negiert dabei die Rückwirkung Gottes auf ihr eigenes Leben (Stufe 3b nach Wagener). Um ihr Leben zu finden, klammert sie Gott aus ihrem Lebens- und Entscheidungsbereich aus:

*„**Leben** ist für mich **auch** sehr wichtig! . . . Ja . . ., ich bin zuzusagen dabei, meinen Platz im Leben zu suchen . . ., den **Sinn** in meinem Leben . . ., und das ist für mich z.Z. auch sehr wichtig! . . . Und auch spannend, das zu entdecken . . ., das eigene Leben . . ., die Vorstellungen“ . . . „Ja, augenblicklich möchte ich **selbst** leben, selbst auch mal **glücklich** sein . . ., das tun, was man **selbst** möchte“ (342). Durch ein überdenkendes Nachfragen durch die Interviewerin Szagun entwickelt Hella eine religiöse Sichtweise, dass die Transzendenz in der Immanenz erscheint, ein wesentliches Merkmal der Stufe 4 wird artikuliert. Rein weltliche Begriffe bekommen göttlichen Bezug: (Ob es bei ihr so etwas Übergeordnetes gebe, was alles zusammenbindet?) „**Glücklichsein** . . . und das Glück **weitergeben!**“ (Ob dieses Zusammenhalten irgendwo auch mit*

*Gott für sie zu tun habe?) Hella denkt eine Weile nach. Das sei nicht einfach, „vielleicht ist das Gute Gott? Ehrlich gesagt: Da habe ich noch nicht so drüber nachgedacht“ (343).*

Anderthalb Jahre später (**15,7 Jahre**) hält Hella dieses Pendeln zwischen dem autonomnarzisstischen und homonom-apriorischen Formenkreis aufrecht. Hella bezweifelt für sich (!) die Aussage, dass Gott das ist, was nährt, hält und trägt. Um ihre Selbstverwirklichung zu fördern, betrachtet sie ihr eigenes Leben nur für sich. Sie trennt Gott aus ihrem Lebensbereich (**Stufe 3b**):

*Na . . . wenn man irgendwie Gott beschreiben soll, dann könnte man auch sagen, Gott ist was, was hält, nährt und trägt, aber . . . ich weiß nicht, ob das so direkt für mich zutrifft. Ob ich das für mich sagen würde . . . Ich denke, dass man selbst ganz viel mitentscheidet, wo man steht im Leben, dass man sich selbst Freunde sucht, und diese Freunde eben auch vielleicht das sind, was einen hält, nährt und trägt. Aber dass die eben nicht von Gott geschickt wurden, sondern dass man sich selbst Freundschaften erarbeitet hat (349).*

Gleich anschließend formuliert sie die Ablehnung eines personalen Gottes und befürwortet ein abstraktes Gottesverständnis. Damit zusammenhängend artikuliert Hella - wieder durch Nachfragen - ein Apriori in ihrer Gottesbeziehung, wobei die Transzendenz in der Immanenz erscheint (**Stufe 4**):

*Ich denke gar nicht, dass Gott so persönlich ist. . . , dass er . . . keine Person ist, sondern einfach dieses . . . große Universum und die Grenze des Universums. . . , Regeln dieses Universums. Und die Regeln sind, wie sie sind, und das trägt. Und . . . das trägt mich. Für mich hat alles eine Ordnung, und darauf kann ich mich verlassen. . . (Ob für sie Gott diese große Ordnung sei, aus der alles kommt?) „Ja“ . . . „Genau“ . . . (Ob Gott in dem Tragenden dann auch mit drin sei?) „Ja, klar.“ (349).*

Betrachten wir ihre gesamte religiöse Entwicklung, so zeigt sich, dass Hella mit sechzehn Jahren einen Gott gefunden hat, der im Universum und seinen Regeln gegenwärtig ist (**Stufe 4** nach Oser&Gmünder). Sie vermag Gott aber nicht in zwischenmenschlichen Beziehungen, die man sich auch erarbeitet, auszumachen (**Stufe 5** nach Oser&Gmünder)<sup>94</sup>. Mit **17,3 Jahren** ist es Hella wichtig,

*„dass es immer jemanden gibt, der mich hält, der mich trägt. Ob es nun meine Freunde, meine Familie . . . oder ob es Gott ist, all diese Instanzen . . . tragen mich, und ich bin froh, dass sie mich tragen“ (352).*

Offensichtlich sieht sie in Gott das Apriori von Welt und Leben, aber sie scheint diese Apriorität noch nicht voll in ihrem Leben existenziell auszuprägen. Insofern greift sie immer nur in den homonom-apriorischen Formenkreis vor. Gleichzeitig bleibt sie von ihrer autonom-narzisstischen Religiosität ergriffen<sup>95</sup>.

### **4.3 Gesamtergebnis der strukturgenetischen beziehungsweise strukturpsychodynamischen Einzelfallanalysen**

Als Gesamtergebnis komme ich zu dem Schluss, dass die Einzelfallstudien wesentliche Merkmale der Formenkreise aufweisen und sie sich damit auch stufentheoretisch auf weite Strecken nachvollziehen lassen. Dabei bewährt sich meine Modifikation der Stufe 3 nach *Oser&Gmünder* in die Stufenabfolgen 3a und 3b, denn sie bringt Licht in so manches Dunkel des vorliegenden Materials der Rostocker Langzeitstudie. Mit strukturgenetischem Instrumentarium konnten tieferliegende Strukturen, Muster oder Stufen freigelegt und in ihrer entwicklungsbedingten Relevanz analysiert werden. Konfessionslosigkeit bedeutet nicht Religionslosigkeit. Petra, Torsten und Erwin scheinen einen neuen, bisher unbekanntem spiegelnden und deckungsgleichen (*bijektiven*) Modus im Bereich der Stufe 3b (Abschnitt 6.2.2) auszuprägen.

Trotz dieser positiven Befunde stellen sich Anfragen an die klassische Stufentheorie. Die folgende Tabelle stellt uns die Problematik plastisch vor Augen. Die Tabelle zeigt auf, welche Formenkreise (beziehungsweise Stufen) die Rostocker Probandinnen und Probanden durchlaufen haben:

94 Vgl. Szagun 2006, 350f.

95 Vgl. Szagun 2006, 357.

Name	konfessionslose Familie	konfessionell bzw. kirchlich gebundene Familie	HRF	ANF	HAF
Horst		+	(+)	+	+
Reinhard		+		+	+
Annika		+		+	+
Elias		+		+	+
Franziska		+	(+) Relikte	+	+
Hella		+		+	+
Joel		+	+	+	
Liane	+			+	
Petra	+			+	
Katharina	+			+	
Lilli	+			+	
Norbert	+		+	+	
Aaron	+		+	+	
Nora	+		+	+	
Damian	+		(+)	+	
Erwin	+		+	+	
Torsten	+		+	+	+

Legende:

**HRF** = heteronom-reziproker Formenkreis (Stufe 1 und/oder Stufe 2);

**ANF** = autonom-narzisstischer Formenkreis (Stufe 3a und/oder Stufe 3b);

**HAF** = homonom-apriorischer Formenkreis (Stufe 4 und/oder Stufe 5)

1. Außer Joel und Franziska entwickeln alle Probanden, die aus kirchlich gebundenen Familien stammen, einen autonom-narzisstischen Formenkreis mit wenigstens einem Vorgriff auf die Stufen 4 und/oder 5. Teilweise wird der homonom-apriorische Formenkreis vollständig entfaltet (vgl. Horst, Elias). Dieser Befund widerspricht der klassischen Stufentheorie, die behauptet, dass jede religiöse Entwicklung in der Stufe 1 nach *Oser&Gmünder* beginnt. Nur Joels Religiosität bildet die Perspektive des Deus-ex-machina und eine bipolare Reziprozität aus, worauf dann die Stufen 3a und 3b folgen. Bei Franziska tauchen beim Gebetsverständnis noch Aussagen der Stufe 2 als Relikte auf, die eigentlich nicht mehr in ihr autonom-narzisstisches und homonom-apriorisches Gotteskonzept hineinpassen. Betrachten wir alle Probanden, dann beginnen mindestens 8 von 17 beobachteten Kindern der Rostocker Langzeitstudie ihre Religiosität nicht in Stufe 1 oder 2, sondern in Stufe 3a zu entwickeln. Das heißt: Religiosität muss nicht

zwangsläufig in Stufe 1 nach *Oser&Gmünder* beginnen, sondern kann auch – wie die Untersuchung zeigt – in anderen Stufen ihren Anfang finden.

2. Die Kinder aus konfessionslosen Familien teilen sich in zwei Gruppen auf. Die eine Gruppe artikuliert sowohl den heteronom-reziproken Formenkreis als auch den autonom-narzisstischen Formenkreis. Die zweite Gruppe gestaltet ihre Religiosität ausschließlich im autonom-narzisstischen Formenkreis. Eine Ausnahme bildet Torsten. Er artikuliert alle drei Formenkreise. Von daher lässt sich auf die Existenz von unterschiedlichen Entwicklungsverläufen schließen. Während die einen ihre Religiosität im heteronom-reziproken Formenkreis zu formulieren beginnen, artikulieren die anderen Kinder sie im autonom-narzisstischen Formenkreis.
3. Mindestens die Hälfte der beobachteten Probanden beginnen am Anfang des Untersuchungszeitraums ihre Religiosität in den Stufen 3a und/oder 3b des autonom-narzisstischen Formenkreises zu entfalten. Nur sechs Probanden formulieren klar ihre Religiosität anfangs im heteronom-reziproken Formenkreis. Doch dabei bilden drei Probanden ihre Perspektive des Do-ut-des nur schwach (Erwin) beziehungsweise überhaupt nicht (Joel, Norbert) aus, was wiederum der klassischen Stufentheorie widerspricht. Der Deus-ex-machina der Stufe 1 scheint häufig mit dem Schöpfergott zu korrelieren. Kann es sein, dass gewisse Gottesverständnisse bestimmte Gottesbeziehungen aktivieren beziehungsweise bevorzugen? Darauf gibt die klassische Stufentheorie bisher keine Antwort.
4. Auffallend ist, dass fast alle Kinder ohne konfessionelle Anbindung keine Religiosität nach dem homonom-apriorischen Formenkreis artikulieren. Eine Ausnahme bildet hier nur Torsten. Diese Beobachtung entspricht den Ergebnissen der empirischen Untersuchung von van der Ven und Vossen: Weder Kinder noch Adoleszente und Erwachsene, die nicht religiös sozialisiert sind, bilden bei der religiösen Deutung des Leidens ein immanent-transzendentes Gotteskonzept nach dem homonom-apriorischen Formenkreis (den Stufen 4 und 5 nach *Oser&Gmünder* aus<sup>96</sup>. Offenbar beginnen fast nur Probanden,

96 Vgl. Van der Ven und Vossen 1989, 205-208.

die kirchlich gebunden sind, diesen Formenkreis zu artikulieren.

5. Auffällig ist die empirische Feststellung, dass Probanden, die aus konfessionell gebundenen Familien stammen, den homonom-apriorischen Formenkreis erreichen. Dagegen verweilen die Kinder aus konfessionslosen Familien im autonom-narzisstischen Formenkreis.

Unabhängig von diesen Erkenntnissen bleibt meines Erachtens noch eine Problematik offen. Denn es stellt sich die Frage, ob die oben genannten sechs Probanden (Punkt 3) nicht eher ihr Gottesverständnis thematisieren als ihre Gottesbeziehung. Höchstwahrscheinlich ist Szagun's Beobachtung Recht zu geben, dass viele Kinder zwar durch Impulse der ‚Kulturellen Tapete‘ oder auch durch familiär oder schulisch intendierte religiöse Unterweisung ein mehr oder weniger differenziertes Gottesverständnis aufweisen, aber kaum eine (ausgeprägte) Gottesbeziehung, die das Leben zu bewältigen hilft<sup>97</sup>. Für Kinder, die aus konfessionslosen Familien stammen, liegt der Zugang primär beim Gottesverständnis (vgl. Norbert, Katharina, Damian, Nora und Erwin). Sie werden dazu angeleitet, dazu persönlich Stellung zu beziehen, in der Hoffnung, dass sich daraus eine Gottesbeziehung entfaltet. *Eine Gottesbeziehung scheint nach den Rostocker Befunden da zu beginnen, wo ein Kind in Bezug auf seine dringliche Lebensthematik Gott als Bewältigungshilfe wahr- und in Anspruch nimmt*<sup>98</sup>. Dies lässt sich bei Norbert, partiell bei Petra, bei Nora, Aaron, Damian und Erwin nachvollziehen.

All diese Erkenntnisse sind es wert, in einem Dialog mit Szagun vertieft zu werden.

97 Szagun 2008, 411.

98 Szagun 2008, 411.



## 5 Die Rostocker Langzeitstudie und der strukturpsychodynamische Ansatz in der religiösen Entwicklung – ein Gespräch<sup>99</sup>

*Szagun* beobachtete über 4 bis 11 Jahre lang 55 Kinder und Jugendliche aus überwiegend konfessionslosem Kontext in ihrer religiösen Entwicklung und trug eine Fülle von gewonnenem Datenmaterial und von Einsichten zusammen<sup>100</sup>. Daneben veröffentlichte ich 2002 meine Befunde zur religiösen Entwicklung Jugendlicher und junger Erwachsener<sup>101</sup>. 2007 versuchte ich – wie oben in Kapitel 4 dargestellt –, siebzehn Personen der Rostocker-Langzeitstudie mit Hilfe seines strukturgenetisch-psychodynamischen Entwicklungsmodells einzuordnen. Dabei kam ich zunächst zum Ergebnis, dass sich diese Einzelfallstudien stufentheoretisch auf weiten Strecken nachvollziehen ließen.

Um ihre Erkenntnisse mit meinen vertiefend abzugleichen, trafen sich *Szagun (S)*, *Fiedler (F)*<sup>102</sup> und ich (*W*) Ende 2007 in Rostock zu einem fruchtbaren Dialog, der Gemeinsamkeiten, Unterschiede und neue Perspektiven zur Sprache brachte. Das vierstündige Gespräch wurde mitgeschnitten und als Protokoll transkribiert<sup>103</sup>.

Die Themen des Gespräches kreisen wesentlich um die Funktion der Sozialisation, um das Fehlen der Stufen 1 und 2 des heteronom-

99 Erstveröffentlichung in: Transformationen. Pastoralpsychologische Werkstattberichte, 10, 2008, 59-106. Dieser Artikel wurde für die vorliegende Arbeit nur leicht überarbeitet und anders formatiert. Abschnitt 5 Ausblick in der Erstausgabe wird hier in Kapitel 6 verarbeitet und ergänzt. Ebenso erhielt der erstveröffentlichte Abschnitt 5.4 Zusammenfassung der Befunde am Schluss eine Ergänzung.

100 Szagun 2006.

101 Wagener 2002.

102 Doktorand an der Theologischen Fakultät der Universität Rostock.

103 Das Transkribieren nahm Anna-Katharina Szagun (2007) vor; die Systematisierung der Textpassagen stammt von mir (2008). In diesem Zusammenhang möchte ich darauf hinweisen, dass Anna-Katharina Szagun zwei Jahre später ein Streitgespräch über die Bedeutung der Stufentheorien religiöser Entwicklung mit Anton A. Bucher führte, der die klassische Stufentheorie nach Oser&Gmünder vertritt. Dabei kam es zu keiner konstruktiven Annäherung (Szagun/Bucher 2009, 368-378).

reziproken Formenkreises in der religiösen Entwicklung von in mehrheitlich konfessionslosem Kontext erzogenen Kindern und um den konstitutiven Bezug der Lebenssituation zu den Gestaltungen der religiösen Muster oder Stufen (Abschnitt 5.1). Dabei werfen wir die wichtige Frage auf, ob es sich bei der Gestaltung der religiösen Persönlichkeit um sukzessive Stufen oder vielmehr um Muster und Formenkreise handelt (Abschnitt 5.2).

Weiter ergibt sich das Thema, wie sich bei einem konfessionslos erzogenen Kind der Beginn seiner Gottesbeziehung zeigt und wie sich hierbei der von *Wagner* geschilderte autonom-narzisstische Formenkreis modifiziert (Abschnitt 5.3).

Im abschließenden Kapitel 6 formuliere ich aus meiner Perspektive ein Gesamtergebnis über die Variationen der drei Formenkreise, wie sie sich nun nach meiner vorliegenden Analyse (neu) ergeben.

### **5.1 Die Funktion der Sozialisation und Lebenssituation in der religiösen Entwicklung und das Fehlen der Stufen 1 und 2**

Wie oben in der strukturgenetischen Analyse bereits erwähnt, durchlaufen nur zwei religiös sozialisierte Kinder (Joel und Franziska) der Rostocker Langzeitstudie die Stufen 1 und 2 nach *Oser&Gmünder*. Die anderen beginnen ihre Religiosität im autonom-narzisstischen Formenkreis auszubilden. Einige davon enden im Enttäuschungsatheismus (Stufe 3b), andere wiederum konstruieren schließlich eine apriorisch geprägte Gottesbeziehung (Stufe(n) 4 und/oder 5). Obwohl Joel sich im heteronom-reziproken Formenkreis bewegt, formt er keine Do-ut-des-Perspektive (Stufe 2) aus.

Ähnlich beginnen Kinder, die in einem nichtkonfessionellen Kontext aufwachsen, ihre Religiosität mit Elementen des autonom(-narzisstischen) Formenkreises (der Stufen 3a und 3b) zu entwickeln. Die anderen setzen dagegen im heteronom-reziproken Formenkreis an, aber nur zwei von ihnen (Aaron und Nora) argumentieren ausdrücklich mit einer Do-ut-des-Perspektive (Stufe 2). Erwin und Torsten bilden sie nur schwach aus. Horst argumentiert als Einziger unter den konfessionslosen Probanden nach Stufe 5 des homonom-apriorischen Formenkreises.

Insgesamt gesehen beginnen mehr als zwei Drittel aller Probanden, die in mehrheitlich konfessionslosem Kontext aufwachsen, ihre Religiosität im autonom-narzisstischen Formenkreis zu entfalten.

Damit wird wohl deutlich erkennbar, dass die Sozialisation für die Entwicklung und Ausprägung von Gotteskonzepten eine viel wichtigere Rolle spielt als die strukturgenetische Theorie bisher annimmt. Die klassische Vorstellung, dass die Religiosität mit den Stufen 1 und 2 nach *Oser&Gmünder* beginnt, bestätigt sich nur bei einigen in mehrheitlich konfessionslosem Kontext aufgewachsenen Probanden. Dagegen lässt sich der heteronom-reziproke Formenkreis bei einem großen Teil der untersuchten Personen nicht nachweisen<sup>104</sup> :

**S:** Ich bringe das sehr eng mit den Sozialisationsformen und –inhalten in Verbindung. Kinder vertrauen ihren nächsten Bezugspersonen. Das sind Modellpersonen. Wenn sie zu Hause religiös sozialisiert werden, werden sie zunächst in das mit hinein genommen, wie und was die Eltern verstehen und leben. Und das ist eben bei Annika, Elias und Franziska um Lichtwelten anders als bei Horst und Reinhard bzw. noch mal wieder extrem anders als bei Damian. Und je nachdem, was da jetzt vorgeformt ist, wird das mitgebrachte Grundmuster unterschiedlich sein. Bei den drei Erstgenannten ist das ein ungegenständlicher Gott, ein Gott, dem man sich mitteilt einschließlich der Ängste, Wünsche, Sorgen, aber es ist kein Gott, den man beeinflussen kann. Das ist von vornherein nicht drin. Und Gottes Wirken ist von vornherein so vorgestellt, dass es ein intrapsychisches oder interpersonelles Geschehen ist. Das ist bei allen drei Kindern drin. Und das ist auch der Ansatz, dem ich im Religionsunterricht gefolgt bin. Damian hat gar nichts anderes kennen gelernt. Er ist gar nicht auf die Idee gekommen, Gott könnte da irgendwo dran drehen im Sinne eines Eingreifens in das Weltgeschehen. Diese oder eben auch ganz andere Denkmuster werden wesentlich durch Erwachsene vorgegeben und prägen sich dem kindlichen Denken ein oder auch nicht. Sie werden unter Umständen auch liturgisch eingeübt bei Leuten, die in einer Gemeinde aufwachsen. Die für Stufe 1 und 2 typischen Denkmuster entfallen dann aber, wenn man Kinder erst gar nicht in dieser Weise sozialisiert.

**F:** Und die allgemeinen Entwicklungszüge liegen dann ja auch gar nicht so stark auf dem Religiösen, sondern allgemein auf der psychischen bzw. kognitiven Entwicklung, z.B. dort, wo das Kind seine Autonomie entdeckt, sich stärker auf autonomen

104 Vgl. Szagun 2007a, unveröffentlichte Transkription (Gesprächsprotokoll), 5.

Wegen bewegt. Und das kann je nach Sozialisation und sonstiger psychischer Verfassung bezüglich der Religiosität aber ganz anders ausfallen.

**W:** Ich würde jetzt formulieren: Je stärker die Autonomie wird, desto stärker prägt sich auch die Autonomie im Gottesbezug aus.

**S:** Kinder wie Damian oder Norbert haben zur Gottesfrage nichts vorgegeben bekommen von zu Hause, sondern sie haben im Religionsunterricht von vornherein ein breites Spektrum von Denkmöglichkeiten kennen gelernt. Und wenn nichts reglementiert vorgegeben ist, gibt es auch keinen Grund, jetzt bestimmte Vorstellungen abzulehnen, weil sie in ihrer Entscheidung ja von vornherein autonom waren, etwas für sich als Angebot wahrzunehmen oder aber es nicht wahrzunehmen. Und das ist doch ein anderer Ausgangspunkt.

**W:** Ja, sicherlich . . .<sup>105</sup>

**S:** Ja, das (d.h. Sozialisation) ist ein wechselseitiger Prozess, der auch retroaktiv laufen kann, also z.B. familiäre Folgen haben kann. Nachdem z.B. eine meiner Doktorandinnen erst nach der Pubertät zum Glauben kam, entwickelten sich ihre Eltern auch in diese Richtung, ebenso lief es bei Erwin, dessen Mutter sich zwischenzeitlich taufen ließ . . .

**F:** . . . Bei der Sozialisation sehe ich vom Blickfeld der Gesellschaft her auf den Prozess, bei der Entwicklung schaue ich vom Kind her drauf unter dem Gesichtspunkt der Individuation<sup>106</sup>.

Unter dem Gesichtspunkt der religiösen Sozialisation zeigt sich sogar, dass konfessionslos erzogene Personen sich autonom zu einer heteronom geprägten Religiosität entscheiden können. D.h. sie beginnen ihren Gottesbezug aus freiem Entschluss in den Stufen 1 und/oder 2 auszubilden, die in dem von ihnen gewählten sozialen Kontext, d.h. von ihren Modellpersonen, gelebt werden. Gegebenenfalls überarbeiten sie dann durch Elemente des autonom-narzisstischen Formenkreises (Autonomie, Selbstreflexion, kognitive Antinomie) diese Muster:

105 Szagun 2007a, unveröffentlichte Transkription (Gesprächsprotokoll), 9.

106 Szagun 2007a, unveröffentlichte Transkription (Gesprächsprotokoll), 15f.

- F:** Ich denke gerade an einen „sehr guten“ Freund, der sich erst später „bekehrt“ hat. Er kommt aus einem Haus ohne erkennbare konfessionelle Prägung. Als er Teenager wurde, hat er nach eigenen Wegen gesucht – es war also eine autonome Bewegung da im Sinne von ‚ich will mal selber schauen, welcher Weltanschauung ich mich anschließen möchte‘ und hat dann zunächst eine Gottesbeziehung aufgenommen, die völlig heteronom war. Das liegt natürlich wiederum an den Kreisen, von denen er nun sozialisiert wurde – pietistische Kreise –, und das hat als erstes eine ganz heteronome Beziehung bei ihm ausgebildet, obwohl er gegenüber seinen Eltern, seinem bisherigen Kontext sehr autonom war.
- W:** Das ist sicher wichtig. Und da müsste man mal genauer nachgucken. Das interessiert mich jetzt auch, wie die Außenwelt, das Umfeld die Gottesbeziehung prägt. Das haben Sie ja gerade noch mal gesagt, dass durch bestimmte religiöse Sozialisationsformen bestimmte Gottesbeziehungen zustande kommen. Aber die müsste man noch mal konkreter fassen.
- S:** Aber genau das kann man doch so gut an den Kindern ablesen, z.B. dieser Torsten: Er hat konfessionslose Eltern und Großeltern. Aber die Mutter besuchte als Grundschülerin zeitweise die Christenlehre, nur kurz. Das schien ohne Folgen zu sein. Aber als ihr erstes Kind im Babyalter Meningitis bekam und zwischen Tod und Leben hing, hat sie auf ihre Christenlehreerfahrungen zurück gegriffen und hat – wie sie erzählte – tage- und nächtelang im Gebet um dieses Kind gerungen. Und das Kind ist gesund geworden. Es ist nichts von der Meningitis zurück geblieben. Ich habe mich bei Torsten, dem jüngeren Bruder dieses Jungen, von Anfang an – in Klasse 2 lernte ich ihn kennen – gewundert, welches starke Gottvertrauen er hatte, ein ganz starkes Gottvertrauen, verbunden mit einem ganz naiven Gottesbild. Und ich habe Torsten begleitet – er ist jetzt in Klasse 10 – und mich gewundert, dass er so anhaltend bei diesem Gottvertrauen blieb. Torsten hat konfessionslose Eltern. Er behauptete, nicht zu wissen, wie seine Eltern zu Gott stehen, kein Mensch aus der Familie geht in die Kirche . . . da habe ich gedacht, du musst bei ihm zu Hause mal diesem Rätsel näher kommen. Ich habe mit der Mutter ein zweistündiges intensives Gespräch geführt, wobei sie mir zu ihrer eigenen Kindheit und auch von der Meningitis des älteren Sohnes erzählte. Auf die

Frage, wann ihr zweiter Sohn wohl erstmals von Gott gehört habe, hat sie erzählt, sie hätten in seiner Kleinkindzeit in der Nähe einer Kirche gewohnt, wo es häufig geläutet habe. Und dieses Läuten sei erklärungsbedürftig gewesen, und damals habe sie dem Jungen etwas gesagt. Das, was sie Torsten da mitgegeben hat, ist quasi durch Gefühlsansteckung bei ihm drin. Er weiß all das offenbar nicht mehr, hat jedenfalls von der Krankheit seines Bruders nie erzählt, weiß nichts vom damaligen Gebet seiner Mutter oder davon, ob sie eventuell auch heute noch manchmal betet. Und trotzdem hat er aus den frühen Zeiten dieses Vertrauen, aber auch ihr völlig naives Gottesbild auf dem Christenlehreniveau der 3./4. Klasse übernommen. Dabei hat die Mutter studiert, ist eine gebildete Frau. Sie hat diese naiven religiösen Vorstellungen offensichtlich schon in Torstens Vorschulzeit transportiert, was er völlig verdrängt hat, aber in ihm ist das weiter gelaufen. Darum denke ich, dass das, was Erwachsene kognitiv wie emotional stiften, ganz nachhaltig sein kann: Es war bei Torsten über Jahre eingekapselt und hat sich als Motivation erhalten bis heute. Inzwischen hat er das im Sinne von Autonomie und Selber-Denken überarbeitet, aber als Motor ist das, was die Mutter so früh vermittelt hat, immer noch spürbar. Die Grundmuster sind emotional wie kognitiv aus meiner Sicht wesentlich durch die Sozialisation bestimmt<sup>107</sup>.

In diesem Zusammenhang stellt sich die noch ungeklärte Frage: Müssen erst sukzessive Stufen ausgebildet sein, bevor die Person je nach Bedarf und Lebenssituation auf vorherige Muster zurückgreifen kann? Oder ist es vielmehr so, dass Personen, die ihren Gottesbezug im autonomen Formenkreis zu entwickeln beginnen, die ersten beiden Stufen 1 und 2 nicht durchlaufen bzw. diese erst gar nicht ausbilden? Dass traditionell erzogene Kinder dagegen gerade diese und die nachfolgenden Stufen durchlaufen:

**W:** Worin ich mich von Oser deutlich unterscheide, ist, dass ich behaupte, . . . dass die Menschen – je nach Lebenssituation – im positiven Sinne religiös regredieren können. Das lehnt Oser strikt ab. Aber der springende Punkt für mich ist: Die Stufen müssen erst entwickelt werden, bevor man darauf zurückgrei-

<sup>107</sup> Szagun 2007a, unveröffentlichte Transkription (Gesprächsprotokoll), 9f.

fen kann. Also man muss erst auf 3a sein, dann kann man auf 2 oder 1 zurückgreifen.

**S:** Das sagen Sie im Unterschied zu Oser, dessen eigene Ergebnisse für die alten Leute ja deutlich für die Möglichkeit einer Regression sprechen, was er dann anders (Kohorten usw.) interpretiert. Aber Sie gehen mit Oser konform, dass die Stufen von unten her erst alle ausgebildet werden müssen?

**W:** Ja.

**S:** Das ist der springende Punkt: Damian kommt in Klasse 2 in den Religionsunterricht und hat vorher noch nie etwas von Gott gehört. Und nach vier Wochen Religionsunterricht ist die Metapherübung dran, und er baut ‚Gott ist wie eine Strommaschine für die Welt‘, und Sie setzen ihn in Ihrer eigenen Beurteilung auf Stufe 3a an. Geht das eigentlich nach Ihrem eigenen Konzept?

**W:** Sicherlich.

**S:** Aber Damian hat die vorigen doch gar nicht gehabt.

**W:** Ja, aber die kamen da ja auch gar nicht zur Sprache.

**S:** Aber er hat vorher doch gar nie etwas vom Glauben gehört. Was ist dann? . . . Damian kommt aus einer seit Generationen konfessionslosen Familie, die bildungsmäßig und sozial am Rande der Gesellschaft lebt. Er erhält neunjährig (in der Förderschule vorher gab es das Fach nicht) erstmals Religionsunterricht.

**W:** Da muss man auch oft unterscheiden: Beschreibt er nur seinen Glauben, was er mal gehört hat, als Wissen, oder argumentiert er in dieser Stufe. Das muss man immer unterscheiden. Denn manche Kinder sagen dann: ‚Gott gibt es nicht, habe ich gehört‘. Aber wenn man dann nachfragt: ‚Wie ist das wirklich bei dir? Glaubst du auch nicht?‘, dann kommt plötzlich etwas Anderes. Ich erlebe solches Auseinanderklaffen oft bei den 16jährigen Firmlingen. Da nehme ich immer das Paul-Dilemma. Damit teste ich das. Die haben von der Schule her ein Wissen. Wenn ich aber persönlich nachfrage, ändert sich das plötzlich. Und dann kommt ihre wirkliche, persönliche Gottesbeziehung heraus. Und deshalb muss man beim Interview unterscheiden, ob jemand etwas beschreibt oder argumentiert.

## GEBETSVERSTÄNDNIS

Wenn Damian also auf 3a argumentiert, dann muss ich annehmen, (weil ich noch nicht erlebt habe, dass jemand direkt, ohne 1 und 2 auszubilden, auf Stufe 3a ankommt), dass er vorher die anderen Stufen ausgebildet hat . . . blicherweise erlebe ich ja die Reihenfolge 1, 2, 3a. Und deshalb würde ich zu Damian sagen: Der muss die durchlaufen haben aufgrund der Erfahrungen mit den anderen . . .

- S:** Aber wo sollen sie (einige Probanden) die durchlaufen, wo und wie?
- W:** Im Vorfeld schon. Sie müssen das nicht festmachen an einer Jugendgruppe, einem Religions- oder Konfirmandenunterricht, sondern die Leute . . . Ich habe selbst ein Kommunionkind, das sich mit 10 Jahren schon in Stufe 3b artikuliert. Der Junge lehnte Gott ab und konnte mir klar und deutlich sagen, wie er früher gedacht hatte, und war enttäuscht von seinen früheren Glauben an Gott. Ich finde das ja toll, dass Sie die Enttäuschung als Motivation aufdecken. Ja, der Junge war so enttäuscht über seine Vorstellungen, gerade über Stufe 2: ‚Ich zünde da Kerzen an und habe da was gesagt. Und das kam denn net.‘ Sein Wunsch ging nicht in Erfüllung. Und sein Vater will nichts von Religion hören, seine Mutter wohl ja. Aber er steckte in diesem Zwiespalt drin. Ich habe gemerkt, dass er 3b entwickelt hat, weil er vorher so frustriert war von Gott. Er fragte immer: ‚Wofür? Wofür? Wofür?‘ Der ist 9 oder 10 Jahre alt, und dann ist der schon so weit! Und er hat mir dann von seinen Stufen erzählt, die er vorher gehabt hat. Und er war enttäuscht davon.
- S:** Diese Enttäuschung kann man gut an Aaron . . . anschauen, der auch so einen Wünsche erfüllenden Gott beigebracht gekriegt hatte, und der funktioniert dann nicht – trotz Gebet steigt der Drache nicht hoch –, und Aaron rastet deshalb in Klasse 2 schon aus: Gott ist Babykram usw. Und für Aaron würde ich die Stufen 1 und 2 auch annehmen. Aber wann sollte Damian wo diese Stufen durchlaufen haben Ihrer Ansicht nach? . . . Von zu Hause bringt er absolut nichts an Religiosität mit und baut trotzdem nach vier Wochen Religionsunterricht diese Strommaschine, die er auch nirgends abgesehen haben kann, weil kein anderes Kind aus der Klasse so etwas gebaut hatte . . .
- W:** Was ich noch festhalte – das ist vielleicht mein Vorurteil –, dass ich wirklich erst einmal diese Phasen durchlaufen haben muss,

bevor ich dann auch wieder darauf zurückgreifen kann. Es kann nicht sein, dass jemand von 2 auf 5 springt, ohne die anderen zu durchlaufen.

**F:** Dann sagen Sie: wir haben das eben nicht mitbekommen, haben die Stufen dazwischen nicht analysieren können.

**S:** Vielleicht haben sie die Stufen aber gar nicht gehabt. Ich greife auf Damian zurück, den ich vom ersten Tag seines Religionsunterrichts an begleitete. Der hatte vorher nie Religionsunterricht. Damian hat die anderen Stufen definitiv nicht durchlaufen! Also muss es möglich sein, mit den Glaubensvorstellungen gleich auf einer abstrakten Ebene anzusetzen. Damian hatte auch noch nie gebetet. Er kannte all so etwas gar nicht.

**F:** Es könnte natürlich sein, dass er im Kindergartenalter etwas gedacht hat, was wir gar nicht wissen. Ich halte das allerdings für unwahrscheinlich.

**S:** In einem sozialistischen Kindergarten kommt etwas Religiöses oder gar Gott (mit größter Wahrscheinlichkeit) nicht vor.

**W:** Aber das heißt doch noch lange nicht, dass er nicht irgendwann schon einmal daran gedacht hat.

**S:** Aber wie kann ich das annehmen, ohne das untersucht zu haben?

**F:** Das geht natürlich nicht.

**W:** Das ist jetzt natürlich meine Annahme aufgrund anderer Erfahrungen, dass Leute diese Stufen durchlaufen. Von daher schließe ich dann auf Damian und sage: Er muss – bevor er auf 3a kommt – die anderen Stufen durchlaufen haben.<sup>108</sup> . . .

**S:** Für Horst und Reinhard kann ich mir so etwas auch vorstellen, weil die im Mitlaufen eine ganz traditionelle religiöse Erziehung genossen haben in der Kleinkindzeit<sup>109</sup>.

Aufgrund dieser Beobachtungen können wir festhalten: Die Muster 1 und 2 des heteronom-reziproken Formenkreises finden wir hauptsächlich in der Orthopraxie der Kirchengemeinden und im

108 Szagun 2007a, unveröffentlichte Transkription (Gesprächsprotokoll), 2ff.

109 Szagun 2007a, unveröffentlichte Transkription (Gesprächsprotokoll), 18.

## GEBETSVERSTÄNDNIS

Gottesdienst, in der Liturgie vor, während sie im nichtkonfessionellen Kontext fehlen:

- W:** Gehen wir noch mal zurück auf die Stufen 1 und 2. Da würde ich jetzt sogar sagen, dass ich das relativiere, weil gerade im kirchlichen Kontext diese beiden Stufen besonders stark ausgeprägt sind. Und vielleicht sind die Leute, die kirchlich sozialisiert sind, gerade so geprägt worden, während das bei anderen – wie z.B. Damian – eben dann total wegfällt. Und dass er dann – in Ihrer Richtung – die Autonomie erlebt und diese Autonomie auch in der Gottesbeziehung aktualisiert.<sup>110</sup> . . .
- S:** Für Horst und Reinhard könnte ich mir vorstellen, dass sie Vorstellungen wie die von Stufe 1 und 2 mal gehabt haben. Leugnen würde ich dies aber für Annika, Elias, Franziska oder Damian, dass die diese klassischen Muster je gehabt haben. Und dies aus verschiedenen Gründen.
- W:** Ich bin sehr offen für Ihre Interpretation, wo Sie sagen, dass eine bestimmte religiöse Sozialisation eben auch direkt bestimmte Muster, bestimmte Formenkreise ausprägen lässt, ob nun den autonom-narzisstischen oder den autonom-apriorischen Formenkreis, weil sie nie vorher heteronome Religiosität kennen gelernt haben. Das wäre zu prüfen, das wäre wirklich interessant. Weil ich schon sage: Die Autonomie ist schon stärker bei den Kindern da, und dementsprechend werden sie auch die Gottesbeziehung anders ausprägen. Von daher müsste man da mal genauer hinschauen. Da bin ich offen.
- S:** Das ist im Grunde genommen der Punkt, der mich am stärksten beschäftigt hat in der Auseinandersetzung mit Ihren Einsortierungen, weil ich die Kinder ja nun so lange begleitet habe und nun an diesem Punkt einfach sagen muss: Die Einsortierungen entsprechen nicht unbedingt dem, was ich vom jeweiligen Kind weiß. Für mich war das ein partielles Rausgreifen eines Satzes, der dann automatisch ergänzt wurde durch Aspekte, die sich im Oserschen Schema finden, die aber hier gar nicht generell zutreffen, bei einzelnen Kindern durchaus, und zwar überall da, wo eine traditionelle religiöse Erziehung etwa durch eine kirchliche Oma oder ein entsprechendes Elternhaus

110 Szagun 2007a, unveröffentlichte Transkription (Gesprächsprotokoll), 9f.

vorlag. Aber damit ist auch klar: Dieses Phänomen ist sozialisierungstheoretisch zu erklären. Da gibt es bestimmte Inputs. Und entsprechend bilden die Kinder dann eben entsprechende Vorstellungen aus – hinsichtlich des Wirkens Gottes in der Welt und hinsichtlich des Bildes Gottes, was dann sehr anthropomorph ausfällt bis hin zum physischen Anthropomorphismus, teilweise nur bis zum psychischen, aber das sind für meine Begriffe Inputs von Erwachsenen und stellt für mich die Frage, wie wir weiterhin in der religiösen Erziehung verfahren wollen. Sie sehen das ja selbst als Krise an, was da in 3b passiert. Diese Krise ist aber doch weitgehend auch selbstgemacht. Wenn man die den Stufen 1 und 2 entsprechenden Inhalte so heranträgt, ist es ja kein Wunder, dass es in 3a und 3b dann so abläuft. Und da wäre aus meiner Sicht jetzt gemeinsames Ringen angesagt, zu schauen, wie man es anders machen kann.<sup>111</sup>

Denn wenn konfessionslose Kinder die Stufen 1 und 2 nicht durchlaufen, fehlen ihnen Anknüpfungspunkte in der Kirche:

**S:** Das findet sich schon gut sichtbar bei Franziska und Hella, die eben von vornherein jenseits des theistischen Bildes Gott denken. Auch bei denen kann man sehen, dass sie die Stufen 1 und 2 nicht haben. Und die sind nachher heimatlos in der Kirche. Wo sind für Kinder und Jugendliche wie Franziska, Hella, Annika und Elias die Andockstellen in der Kirche? Das ist das Problem!

**W:** Das finde ich auch. Die gibt es fast nicht!

**S:** Man darf solche jungen Leute genau genommen gar nicht in einen Gottesdienst schicken. Da kommen sie nur irritiert wieder heraus. Und so habe ich auch Ihre Dissertation gelesen, dass Sie das ganz ähnlich sehen.

**W:** Ja, ja. Das ist so. Im Gottesdienst wird heteronom vermittelt, ein heteronomes Gottesbild.

**S:** Ja, ein theistisches Gottesbild: Gott wirkt immer fraglos irgendwo hinein.

**W:** Richtig!

**S:** Hier mal ein Wunder und da mal ein Wunder.<sup>112</sup> . . .

<sup>111</sup> Szagun 2007a, unveröffentlichte Transkription (Gesprächsprotokoll), 18f.

**W:** Ja, dieses Problem existiert ganz deutlich. Ich habe mal mit Hauptamtlichen aus der Gemeinde versucht, Gebete zu formulieren auf den Stufen 4 und 5 für den apriorischen Formenkreis, und gesehen, wie schwer es denen fällt, das überhaupt zu formulieren, sich da überhaupt hinein zu begeben. Diese Formen findet man im Gottesdienst nicht.

**S:** In Dorothee Sölles Lyrik könnten Sie ordentliche Vorlagen finden. Wirklich. In ihrer Theopoesie ist vieles drin in dieser Richtung, auch bei Rilke, wo aber dann das Zwischenmenschliche fehlt, wie Sie das ja auch beschrieben haben. Auch Hilde Domin oder Marie-Luise Kaschnitz bieten Vorlagen.

**W:** Gut, gut.

**S:** In der Lyrik sind solche Gottesbilder schon lange da . . . Ja, was machen wir jetzt aus unseren Überlegungen? Schmeißen wir jetzt alles zusammen und machen etwas Neues? Muster beschreiben?

**W:** Ja, Muster beschreiben.

**S:** Muster, die man nebeneinander haben kann und wo man je nach Lebenssituation in das eine oder andere Muster hinein geht<sup>113</sup>?

## 5.2 Stufe oder Muster?

Die konkrete Stufenein- oder Musterzuordnung des Probanden erschließt sich empirisch-theoretisch-kontextuell. Der partielle beobachtete Teil wird in einem bestimmten, hier: christlich-kulturellen Kontext erhoben, wird durch ihn durchdrungen und damit auch theoretisch ergänzt, so dass sich der ganze Sinn einer Stufe oder eines Musters nicht ohne Kontext erschließt. Dabei sind Vorannahmen nicht auszuschließen, sondern offen zu legen:

**S:** Was kennzeichnet für Sie Stufen?

**W:** Erst einmal sind es ja Tiefenstrukturen. Also man darf das nicht einfach mit Beschreibungen des Glaubens verwechseln, sondern das sind Argumentationsstrukturen, die tief in einem liegen und die das Denken, das Handeln und die Argumentation

112 Szagun 2007a, unveröffentlichte Transkription (Gesprächsprotokoll), 22.

113 Szagun 2007a, unveröffentlichte Transkription (Gesprächsprotokoll), 23.

prägen. Das ist sozusagen ein Netz. Wir haben in der Predigt gelernt, dass jeder die eingebrachten Inhalte unterschiedlich versteht. Wenn gesagt wird: ‚Gott liebt mich‘, kann der eine das so verstehen, dass er meint: ‚Ich muss 10 Kerzen anzünden und 30x das Vaterunser beten, und dann liebt mich Gott‘. Und der andere versteht den Inhalt eben so: ‚Gott liebt mich so, wie ich bin.‘ Das wäre dann Stufe 4, ohne Vorleistung, dass man sich einfach von Gott her angenommen weiß. Und so sind das eben Argumentationsstrukturen, Muster, Netze, die Inhalte verstehbar machen für andere und für sich selber . . .

**F:** Wo sind die verortet? Kann man das biologisch beschreiben oder genetisch?

**W:** Die sind nicht biologisch nachweisbar. Das sind Tiefenstrukturen, die man in bestimmten Argumentationen erschließt. Das ist so wie z.B. bei *Fritz Riemanns* „Grundformen der Angst“. Diese sind ja auch Tiefenstrukturen, die sozusagen hinter dem Denken, Fühlen und Verhalten liegen und nur tiefenpsychologisch zu erschließen sind. Es ist nicht mit Wissen zu verwechseln.

**S:** Oser beschreibt bei seinen Stufen jeweils eine Ganzheit. Zur Stufe 1 gehört mit dem Deus-ex-machina, dass Gott in die Welt hinein wirkt, der Mensch aber nichts dazu beiträgt. Wenn er allerdings dem Willen Gottes nicht entspricht, dann wird die Beziehung zum Letztgültigen zerbrochen. Das ist ja ein wesentliches Merkmal. Würden Sie jetzt sagen, das ist eine Tiefenstruktur?

**W:** Ja.

**S:** Wenn das Kind sagt: ‚Gott macht das Gewitter‘, dann würden Sie daraus schließen, dass der Rest der Vorstellungen auch da ist?

**W:** Ja!

**S:** Und genau an dem Punkt sitzt meine kritische Anfrage.

**W:** Das ist ja das Problem. Das gebe ich ehrlich zu. Wenn ich jetzt versuche, diese Struktur aufzufinden, zu beschreiben und darzulegen, dann habe ich in den Vorlagen wie den Ihren immer nur partielle Äußerungen, von denen her ich dann auf das Vorliegen einer Stufe schließe. Den Rest, den setze ich voraus,

dass der dabei ist, so in dem Sinne: Wenn wir weiter fragen würden, dann würde der auch kommen.

**S:** Aber für mich ist gerade das der springende Punkt, weil das, was Oser da erhoben hat, ja aus einem bestimmten Kontext kommt: Er behauptet, er habe aus seinen Voruntersuchungen dort diese Ganzheiten jeder Stufe herausgefunden. Jetzt sind wir hier aber in einem anderen Kontext, wo die Kinder nicht katholisch sozialisiert sind. Und da fand ich es in Ihrer Dissertation schon sehr spannend, dass die evangelischen Berufsschülerinnen und Berufsschüler offenbar schon merklich anders ‚ticken‘ als die katholischen, das kam ja deutlich heraus. Wir sind hier in einem Kontext, wo Kinder deutlich anders groß werden. Was berechtigt jetzt dazu, das in diesem Kontext Gefundene so zu ergänzen, wie Oser das für seinen Kontext beschrieben hat?

**W:** Was das berechtigt ist, dass es sinnvoll ist, dass letztlich der Sinn dieses ganzen Denkens durch die Ergänzung klar wird, also klar wird, wie der Proband das wirklich versteht. Was also dazu berechtigt, das ist das Erfassen des Sinnes einer ganzen Stufe. Der Sinn von Stufe 1 wäre also, dass der Mensch von Gott her alles gemacht bekommt und der Mensch nur reagiert. Das wäre der Kern dieser Aussage. Bei der zweiten Stufe ist es umgekehrt. Jetzt wird nämlich der Mensch freier, er wird selbst etwas in die Beziehung zu Gott hinein geben, er wird sich mehr lösen von dem Reaktiven, er wird selbst aktiv, fängt an zu handeln.

**S:** Aber das sind ja Vorannahmen, die mit dem, was wir hier antreffen, überhaupt nicht übereinstimmen.<sup>114</sup>

Bei der Stufeneinteilung wurde deutlich, dass Kinder wie Katharina, Franziska, Hella, Damian, Horst oder Elias überhaupt nicht anfangen, Betrachtungsweisen des Deus-ex-machina – oder Do-ut-deus-Prinzips auszubilden. Katharina zum Beispiel, konfessionslos erzogen, beginnt ihre religiöse Entwicklung mit 9,7 Jahren in Stufenmuster 3a zu artikulieren:

*Gott habe eine gute und eine schlechte Seite, bringe Glück wie Unglück . . . (Wie man Gottes Wille erfahre?) „Die Guten . . . spüren das irgendwie: Jetzt will Gott etwas von mir . . . und*

114 Szagun 2007a, unveröffentlichte Transkription (Gesprächsprotokoll), 1f.

die Bösen, die wollen das nicht mitkriegen“ . . . Bei Wut sei sie (die Nähe Gottes, HJW) ganz fern. „Und wenn ich fröhlich bin, ganz nah<sup>115</sup>.

Zwei Jahre später sagt sie:

„Ich glaub ja nicht so doll an Gott als irgendwie so einem Mann, der die Erde erschaffen hat“ . . . Also jeder kann sich eine eigene Vorstellung machen, wie Gott aussehen soll.“ Gott kann sich Katharina „schon irgendwie anwesend“ in der Welt vorstellen, aber nicht als menschliche Figur, eher „dass er überall drin ist . . .“ Sie stimmt zu, dass die Vorstellung von Gott als Kraft des Lebens ihr näher sei als die Vorstellung von einem persönlichen Gott . . . Sie glaube eigentlich nicht an Gott, aber wenn sie gottgläubig wäre, „könnte ich es mir schon vorstellen. Ich würde mir vorstellen, er ist in mir drin und ich könnte in meinem **Kopf** mit ihm reden<sup>116</sup>.

Franziska, die theologisch-reflektiert erzogen wurde, argumentiert anfangs mit 8,9 Jahren in Stufe 3a; deutlich treten hier die Merkmale der affirmativen Antinomie, der Selbstkonsolidierung und des immanenten Gottes hervor:

Dass Gott nur im Himmel sei, wie es oft heißt, glaubt Franziska nicht: „Gott ist da zwar auch drin, aber der ist eben überall drin. Und deswegen ist der Mensch ein Teil von Gott.“ . . . Manchmal bilde man sich vielleicht ein, dass Gott direkt zu einem rede. Aber so denke sie sich das nicht, „sondern wenn man auf sich selber hört, dann hat man auf Gott gehört, auf einen Teil von Gott“ . . . (Ob Gott uns durch den Teil in uns sage, was gut und böse ist und was man tun sollte?) Ja, aber auch andere Menschen oder die Bäume oder der Hund könnten das tun . . .

Der innere Gott sei manchmal gnädig und manchmal nicht . . . „Wenn es nicht so schlimm ist, dann sagst du zu dir: ‚Na ja, das mache ich nicht noch einmal.‘ Und dann hat das Gott zu dir gesagt, dass er dir vergibt. Aber wenn du immer noch selber denkst: ‚Das war ja ganz dumm von mir!‘, dann dauert das noch. Aber irgendwann vergibt einem Gott dann immer.

115 Szagun 2008, 61.

116 Szagun 2008, 63-65.

*Weil, irgendwann, dann vergisst man das dann auch.“ Man sei wieder locker und frei, „wenn man sich dann selbst vergeben hat sozusagen“ . . .*

*Gott hat Macht, aber er hat auch wieder keine Macht . . . Weil, wenn sich jetzt ganz viele Menschen zusammen tun würden und sagen: ‚Wir führen jetzt Krieg gegen Gott‘, dann geht das ja nicht, weil er in ihnen drin ist . . . Und weil wir zusammen wissen, dass Gott unbesiegbar ist, deswegen ist er mächtig. Aber er ist auch nicht mächtig, weil ganz viele Menschen nicht denken, dass Gott in ihnen drin ist . . . Mächtig sei er nur bei denen, die auf ihn hörten<sup>117</sup>.*

Schließlich drängte sich im Gespräch die alles entscheidende Frage auf: Handelt es sich bei der religiösen Entwicklung um sukzessive Stufen oder um bestimmte darstellbare Muster, die zwar keiner Reihenfolge unterliegen, aber doch konstitutive Elemente der Formkreise aufweisen? Doch eins wird dabei erkennbar, dass bestimmte Emotionen (Affekte), die durch unterschiedliche Lebenssituationen aktiviert werden, gewisse religiöse „Stufenmuster“ hervorrufen.

**F:** An der Stelle waren mir Ihre Studien, Herr Wagener, auch am hilfreichsten, da fand ich sie am wertvollsten, dort wo ich solche Muster beschrieben habe . . . Für eine Stufentheorie ist es schon wieder zu differenziert, finde ich. Dazu ist zu viel Regression drin, zu viele Brüche, zu viele Fragezeichen. Aber um der Wirklichkeit noch angemessener gerecht zu werden, da ist noch zu viel Stufe da. Da werden wieder zu viele Aspekte ausgeblendet. Aber wenn man die Stufen erst mal ausblendet und sich auf die Beschreibung der Muster konzentriert, dann wäre das stärker greifbar.<sup>118</sup> . . .

**S:** . . . Es spielen die unterschiedlichsten Faktoren in diesem Gewebe mit, und deshalb finde ich Muster besser, weiterführender. Bei Stufen assoziiert man ein Höhersteigen, eine Unumkehrbarkeit, strukturierte Ganzheiten, qualitative Verschiedenheit usw. Muster können vielfältig sein, lassen aber trotzdem überindividuelle Gemeinsamkeiten ausdrücken. Das, was Sie bereits erarbeitet haben, würde in ein solches Konzept ja auch gut hinein passen.

117 Szagun 2006, 301ff.

118 Szagun 2007a, unveröffentlichte Transkription (Gesprächsprotokoll), 23.

**W:** Ja, ja. Und ich bin sehr offen dafür, was daraus wird. Das, was sich durch unterschiedliche Sozialisation an Formenkreisen ergibt, herauszuarbeiten, wäre schon wichtig und spannend. Und ich sage ja auch, dass Osers Stufen aus einem rein christlichen Kontext heraus entstanden sind, und dass die nicht allumfassend überall auf der Welt existieren.<sup>119</sup> . . .

**W:** Reinhard hat mich so fasziniert, weil er mal an einer Stelle so viele Argumente in verschiedenen Stufen gebracht hat. Er beginnt zu zweifeln (3a), dann war Gott gar nichts mehr für ihn (3b), dann erwähnt er die zwischenmenschliche Beziehung, wo für ihn die Liebe wichtig ist und Gott vielleicht in der menschlichen Beziehung auftaucht (5), der hat im Grunde alle Stufen abgeklopft und wusste dann nicht mehr, was für ihn von der Gefühlswelt her stimmt, wo er sich jetzt niederlassen sollte. Aber er hat alles bis zu Stufe 5 argumentativ gebracht. Doch er konnte nicht in Stufe 5 bleiben, auch nicht in Stufe 4, er war so im Zwiespalt mit sich, dass er dann letztlich Stufe 3a als Kompromiss gebildet hat. Und wissen Sie warum? Weil er das Gefühl des Zweifels viel stärker hat als alle anderen Emotionen. Und das ist es, was mir an diesem Prozess der Stufenbildung klar wurde: Die jeweilige Gefühlswelt ist . . . letztlich mitbestimmend für die Bildung einer tatsächlichen Stufe, in der man über einen längeren Zeitraum argumentiert. Also wenn man sehr stark zweifelt, kommt plötzlich diese Stufe 3a zum Vorschein und die 3b. Aber wenn man Angst hat, Schuldgefühle, dann kommt die Stufe 2 hervor.

**S:** Dann stimmen Sie mir zu, dass man nebeneinander je nach Lebenssituation ganz verschiedene Gottesbilder hat?

**W:** Ja, je nach Lebenssituation andere, je nach den stark ausgeprägten Gefühlen . . . Ich erlebe das im Krankenhaus bei Menschen, die angeblich mit Gott nichts mehr zu tun haben und nun erfahren, dass sie krebskrank sind oder einen Infarkt haben, sich z.T. auch daran schuldig fühlen (weil sie z.B. zu viel gearbeitet haben). Und die fangen plötzlich an, weil sie Angst und Schuld erleben, in der Stufe 2 zu argumentieren.

**S:** Wäre es dann nicht angemessener, von einem Stil oder Muster statt von einer Stufe zu sprechen? Bei einer Stufe ist das

119 Szagun 2007a, unveröffentlichte Transkription (Gesprächsprotokoll), 23.

Weiterschreiten und Hinter-sich-lassen irgendwie mitgedacht. Sie beschreiben aber eigentlich etwas anderes, etwas, das sich auch in unseren Daten zeigt. Es geht doch eher um Stufen im Sinne von Erich Kästner: Dass man sozusagen das eigene Gewordensein mit allen Erfahrungen in sich trägt – wie dies auch die Psychoanalyse sagt – und in bestimmten Lebenssituationen bestimmte Gefühle, Haltungen, Sichtweisen wieder aktualisiert, z.B. Hilflosigkeit empfindet wie ein zweijähriges Kind und klammert. So verschiedene Situationen aktualisieren zu können, ist ja auch eine pädagogische Chance. Sollte man nicht vielleicht einen anderen Begriff dafür wählen als ‚Stufe‘?

**W:** Ich will mich nicht festlegen bei dem Begriff Stufe. Es Phase zu nennen, ist auch etwas problematisch.

**F:** Auch das setzt eine Folge voraus<sup>120</sup> . . .

**S:** . . . Nach all dem, was wir jetzt schon miteinander besprochen haben, denke ich, ist das, was ich jetzt vor mir sehe – bei Horst, wo Sie mit 3a anfangen, und dann kommt 1 und dann 2 und dann 3b –, . . . dass Sie das nicht als Stufen ansehen, sondern als verschiedene Muster, auf die man in verschiedenen Lebenssituationen zurückgreift.

**W:** So ist es.

**S:** Dann hätten Sie die klassische Stufenlehre verlassen.

**W:** Ja. Obwohl ich das einerseits bejahe, bin ich mir andererseits noch unklar, ob sich diese Stufen nicht doch zuerst nacheinander bilden, bevor ich dann nachher auch auf 1 oder 2 zurückgreifen kann<sup>121</sup>.

In diesem Kontext wurde klar, dass sich die drei Formenkreise, die ich als unterschiedliche Gestaltungen von religiöser Persönlichkeit entdeckte, auch als Muster verstehen lassen:

**S:** . . . Und Sie – denke ich – müssen ja auch nicht unbedingt an den Formulierungen von Oser kleben, zumal Sie ja auch nicht daran kleben, dass das eine Stufe sein muss, sondern sich . . .

120 Szagun 2007a, unveröffentlichte Transkription (Gesprächsprotokoll), 4

121 Szagun 2007a, unveröffentlichte Transkription (Gesprächsprotokoll), 18.

F: . . . entsprechend Ihrem Formenkreis ein Muster . . .

S: . . . ja, ein bestimmtes Muster vorstellen können. Und im konfessionslosen Kontext oder aber in einem theologisch reflektierten Kontext kann das Grundmuster, die Ausgangslage, eben jeweils eine andere sein.<sup>122</sup> . . .

F: Man müsste auch überlegen, was der Formenkreis für das einzelne Kind jeweils bedeutet. Dass mit der Pubertät eine Zunahme von Autonomie erfolgt, finde ich plausibel. Aber ich frage mich, was das für ein stark kirchlich sozialisiertes Kind bedeutet bzw. für ein konfessionsloses? Ein stark kirchlich sozialisiertes Kind wird sicher die übernommenen Inhalte und Formen dann stark in Frage stellen. Aber jemand, der atheistisch groß geworden ist, wird vielleicht gerade das in Frage stellen, so dass es dann in der narzisstisch-autonomen Phase gerade zu einer starken Aufnahme von Gottesbeziehungen kommen kann. Das habe ich jedenfalls beobachtet. Weil die Autonomie gerade das Andere will, das, was man bisher nicht bekommen hat.

W: Ich stimme zu. Es gibt ja keine atheistischen Stufen. Es gibt ja nur eine Argumentation, die irgendwann auftritt, wo man Gott ablehnt . . . Deshalb ist der Atheismus, die Ablehnung Gottes, auch ein religiöses Phänomen und nicht ein Phänomen, was für sich allein besteht.

F: Das sehe ich auch so: Atheismus ist eine Haltung, die nur von einem religiösen Kontext her verständlich ist, nämlich von einem theistischen Weltbild her.

W: Und deshalb muss dieses Denken auch in der religiösen Entwicklung auffindbar sein. Das gehört dazu!<sup>123</sup>

### **5.3 Der Beginn der Gottesbeziehung und der autonom-narzisstische Formenkreis**

Viele Rostocker Probanden, die konfessionslos erzogen sind, zeigen weder eine Erwartungshaltung in der Gottesbeziehung, noch ein

122 Szagun 2007a, unveröffentlichte Transkription (Gesprächsprotokoll), 9.

123 Szagun 2007a, unveröffentlichte Transkription (Gesprächsprotokoll), 6.

erfüllungsmotiviertes Gebetsverständnis und ein Einwirken-Wollen auf Gott. Sie beginnen ihre religiöse Entwicklung im autonomen Formenkreis:

- S:** Aber wenn jetzt Personen, die in einem nichtgläubigen Kontext aufwuchsen . . ., einem versichern, sie hätten diese Vorstellungen niemals gehabt, sondern gleich woanders begonnen, dann kann man das doch nicht unter den Tisch kehren. Bei Reinhard ist das klar: Der wächst in einem traditionell ausgerichteten kirchlichen Milieu auf. Aber Annika, Elias und Franziska, deren Eltern unter ihrer z.T. engen Pfarrhaussozialisation gelitten haben, wurde von vornherein ein ungegenständliches Gottesbild vermittelt und ebenso ein nicht erfüllungsmotiviertes Gebetsverständnis, wo Gebet darin besteht, dass man Gott etwas erzählt. Bei diesen Kindern weiß ich das auch durch die Elterngespräche ganz genau. Die Kinder sind doch gar nicht mit solch einer Erwartungshaltung, wie sie sich in den Stufen 1 und 2 spiegelt, an die Gottesfrage herangegangen. Und ich finde in den acht Jahren, in denen ich diese Kinder begleitet habe, nichts von dem, was in den Stufen 1 und 2 vorausgesetzt wird. Dieses Einwirken-Wollen auf Gott fehlt völlig. In den Aufzeichnungen der Gespräche mit den Eltern von Annika und Elias kommt das ja auch ganz deutlich heraus, dass sie solche Sackgassen des Denkens und Empfindens auch vermeiden wollten, weil sie solche naiven Konzepte eben auch als sehr einengend erlebt haben.
- F:** Ich sehe da in gewisser Weise eine Art Patt-Stellung aus empirischer Sicht. Wir gehen ja über die Auskünfte von Heranwachsenden heran, also z.T. auch über ihre Erinnerungen. Wollte man wirklich sicher gehen, hätte man die Kinder mittels irgendwelcher Methoden von Geburt an untersuchen müssen, um sagen zu können: ‚Da war wirklich auch insgeheim nirgends etwas davon‘.
- S:** Ab Klasse 1 habe ich sie gehabt.
- F:** Wir wissen nicht mit Sicherheit, was davor war. Phantasieweise kann man wohl mal daran gehen. Empirisch lässt sich aber weder das eine noch das andere belegen. Man kann nur fragen, welches Modell dann plausibler ist: Ob man dann sagt: ‚Wir gehen davon aus, dass es im Sinne einer solchen Tiefenstruktur

war, orientiert an kirchlich sozialisierten Kindern' oder ob wir stärker von der Sozialisation des Subjekts her denken . . . – dem letzteren Modell würde ich mich eher anschließen.

- W:** Ich bin ja auch etwas anders an die Entwicklung herangegangen. Ich habe zuerst die sogenannten Formenkreise entwickelt. Die waren zuerst da. Und die haben bestimmte Kennzeichen. Und dann gucke ich da tiefer nach. Aber vielleicht kann es ja sein, dass die Menschen nicht alle Formenkreise ausprägen, sondern – wie bei Damian – nur diesen zweiten Formenkreis, den autonom-narzisstischen Formenkreis. Und der kann sich dann auch konkreter gestalten. Es könnte sein, dass er durch die religiöse Sozialisation, durch die kulturelle Sozialisation anders ist. Und dann müsste man zudem fragen, inwieweit die Formenkreise einander bedingen. Denn wenn Damian wirklich in einem areligiösen Kontext aufwuchs, dass er vielleicht wirklich auch nur die Autonomie, die Selbstwahrnehmung, den Bezug ohne Gott gelebt hat . . .
- S:** Die Stufen 1 und 2 müssen dann gar nicht da sein, sondern es ist möglich, der Religiosität erstmals auf Stufe 3 zu begegnen, sie wahrzunehmen und sich dafür zu öffnen.
- W:** Ja, und auch bestimmte Sozialisationsformen und Begebenheiten, Situationen, in denen er lebt, würden bestimmte Formenkreise bevorzugen.
- F:** Sozialisatorische und psychische Bedingungen bzw. Situationen.
- S:** Bei Damian zeigt sich das Fehlen von Stufe 1 und 2 deutlich, weil er eben von dem Zeitpunkt, als er Glauben überhaupt kennen lernte, begleitet wurde, und bei Annika, Elias und Franziska weiß ich durch die Elterngespräche, wie die herangeführt wurden, und dass auch bei denen eine Do-ut-des-Haltung überhaupt nie da war. Diese Stufen 1 und 2 muss man ganz stark anfragen bezüglich solcher Kontexte, wo Kinder entweder überhaupt keine religiöse Sozialisation im engeren Sinne hatten oder aber eine bewusst andere (als die ‚kulturelle Tapete‘) erhielten, weil die Eltern selbst überzeugt waren, dass die traditionelle religiöse Erziehung die Kinder in Sackgassen führt. Ihrem Buch entnehme ich, dass Sie das ganz ähnlich sehen<sup>124</sup>.

## GEBETSVERSTÄNDNIS

Wenn jetzt die Stufen 1 und 2 wegfallen, modifizieren sich die Stufen 3a und 3b. Die Autonomie, das Bruchstückhafte des Musters, die kognitive Antinomie und narzisstische Zufuhr (3a) sowie die Selbstreflexion (3b) bleiben erhalten; die Negation des theistisch geprägten Gottesbildes (in Stufe 3b) entfällt:

**S:** Sie (haben) ja schon gesagt, dass Sie sich da öffnen für eine andere Sichtweise. Bei 3a und 3b, wenn Sie sich jetzt mal uns da anschließen könnten probeweise und sagen: ‚kann sein, dass Stufe 1 und 2 gar nicht da sind‘, was würde das für Konsequenzen haben? Dann brauchen wir doch 3b nicht mehr.

**W:** Das ist richtig. Das habe ich eben auch schon gedacht. Dann geht das nicht mehr, weil man . . . oder . . . nein, normalerweise könnte das auch wegfallen, ja.

**S:** Wie sieht dann Stufe 3 aus? Wenn b entfällt, brauchen wir auch kein a. Wie ist dann Stufe 3?

**W:** Ich würde die so narzisstisch lassen. Wenn die Autonomie betont wird, würde ich schon denken, dass die ausgewählten Aspekte das eigene Leben bestätigen. Das würde ich schon lassen. Weil das ja gerade der Ansatzpunkt ist, warum Jugendliche, Leute in diesem Alter die Religiosität noch beibehalten, weil sie ihr eigenes Leben bestätigt.<sup>125</sup> . . . Und das ist auch ein Schritt für die narzisstische Homöostase, für das Gleichgewicht. Deshalb meine ich ja gerade bei ihnen diese Korrelationsmotiviertheit, die Kompensationsmotiviertheit und Enttäuschungsmotiviertheit, diese Aspekte kommen im narzisstischen Formenkreis ganz deutlich zum Tragen. In 3b wäre diese Enttäuschungsmotiviertheit, während die Kompensationsmöglichkeit eventuell auch in 3a drin wäre . . .

**S:** Dann könnte man – wenn man 1 und 2 entfallen lässt, weil der Zugang ein anderer ist – Muster 3 bestimmen als wesentlich das, was Sie unter 3a beschreiben, 3b könnte entfallen, und dann ginge von dort der Schritt nach 4, müsste aber nicht, Elias geht gleich zu Muster 5 über.<sup>126</sup> . . .

124 Szagun 2007a, unveröffentlichte Transkription (Gesprächsprotokoll), 5.

125 Szagun 2007a, unveröffentlichte Transkription (Gesprächsprotokoll), 20.

126 Szagun 2007a, unveröffentlichte Transkription (Gesprächsprotokoll), 20f.

**W:** Was wir nicht vergessen dürfen, das wäre der Aspekt der sogenannten Metakognition, also dass die Leute über ihren Glauben selber nachgedacht haben, also dass da auch die Religionskritik mit hinein kommt. Das gehörte auch mit zu 3b, diesen Abstraktionsgrad zu haben. Und der ist auch wichtig für die Stufen 4 und 5. Und von daher könnte man nicht sagen: Der darf Stufe 3b nicht durchlaufen.

**S:** Das hat ja auch niemand gesagt. Aber er muss diese Stufe nicht durchlaufen.

**W:** Aber was ist mit dieser Religionskritik, was ist mit dieser ganzen Selbstreflexion?

**F:** Das kann doch trotzdem da sein. Wenn man die Struktur jetzt so vor sich hat und sagt, da muss es jetzt rein, dann ist es die und die Stufe. Das kann ja da sein, unabhängig davon, welche Interpretation ich da jetzt heran trage.<sup>127</sup>

Neben der Modifikation zeigt das Rostocker Datenmaterial auch auf, wodurch eine Gottesbeziehung entstehen kann:

**S:** Ja. Es ist spannend, diesen Prozess zu beobachten. Es ist auch spannend zu sehen, wie Kinder, die keine Gottesbeziehung haben – und das trifft ja für viele konfessionslose Kinder zu –, an einem Kernthema, was lebensrelevant für sie ist, ansetzen. Und wenn sie diese Lebensproblematik in Zusammenhang bringen mit Gott und das als Ressource erleben, dann kann es sein, dass sie erst mal nur von diesem Bereich her eine Gottesbeziehung aufbauen und dass diese sich dann von dort aus auch ausbreiten kann über andere Bereiche. Das kann man an Norbert gut beobachten, an dem einsamen Norbert, der das Gebet für sich entdeckt als eine Ressource. Er ist so viel allein. Papa ist auf See, Mama ganztätig berufstätig, er wird abgelehnt von den Klassenkameraden, hat kaum Freunde, und der Dialog mit Gott ist für ihn eine unglaublich wichtige Ressource. Und von dieser Ressource her wird er selbst aktiv, tritt in die Kantorei ein, in der er heute noch singt. Am letzten Sonntag hat er im Gottesdienst das Evangelium vorgelesen . . . Ich denke schon, dass man eine ganze Menge Dinge sagen kann, die verallgemeinerungsfähig sind, wobei die Kernthematik immer eine

127 Szagun 2007a, unveröffentlichte Transkription (Gesprächsprotokoll), 21.

andere ist oder sein kann, aber der Prozess ist dann ähnlich. Aber ich würde ganz davon absehen zu sagen: In dem Alter ist das so, und in dem Alter ist es so! Wenn Sie sich Elias anschauen, dann ist der zwölfjährig in Stufe 5, und andere sind 17jährig in Stufe 2.<sup>128</sup> . . .

**W:** Der springende Punkt ist doch: Was aktiviert jemanden, eine Gottesbeziehung auszubilden? Welchen Impuls braucht jemand dazu?

**S:** Bei Norbert, der so viel allein ist, ist dies der Aspekt, dass er Gott alles mitteilen kann. Das erfüllt und beglückt ihn.

**F:** Dann muss mal eine Erfahrung stattgefunden haben, wo er das mal erlebt hat.

**S:** Ja, und das ist der Unterricht zum Thema Gebet gewesen. Die ‚unsichtbare Stimme‘, die er bei der Fantasiereise zum Thema Schöpfung kennen gelernt hatte, die konnte er bei der Fantasiereise in die Höhle des Herzens in sein Herz einladen und mit ihr reden. Das tut er auch. Und er malt hinterher ein Bild, wo Gott in seinem Herzen ist und ihm etwas zu essen anbietet. Er sitzt also mit Gott am Tisch und wird von ihm genährt. Bei einer späteren Gruppenarbeit dieser Unterrichtseinheit geht er in die Gruppe, wo man sich in Kinder hineinversetzen kann (Rollenspielangebot), die in einer bestimmten Lebenssituation beten. Und er empfindet dies offenbar als etwas ganz Befreiendes. Er schreibt später in den die Unterrichtseinheit abschließenden Fragebogen, dass ihm dies am Thema Gebet am allerbesten gefallen habe. Und von da an hat er selbst das offenbar praktiziert; man sieht das an seinen Ankreuzungen im Gebetsfragebogen. Und seine Gebetspraxis entwickelt sich von diesem Ansatz her zunehmend. Ich denke, dass seine Einsamkeit, die er ja auch immer wieder ausdrückt, eine ganz starke Motivation dazu ist. Er geht ja dann auch von sich aus in diese Kantorei und holt sich von da das, was er zu Hause nirgends kriegt.

**F:** Es braucht quasi Impulse, die von wo auch immer ausgehen können, und auf der anderen Seite Freiräume, wo er diese Impulse entfalten kann. Das können institutionalisierte Dinge sein, dass

<sup>128</sup> Szagun 2007a, unveröffentlichte Transkription (Gesprächsprotokoll), 12.

er z.B. eine Gemeinde findet, wo er Freiräume hat, es kann aber auch eine einzelne Person sein, mit der er wirklich reden kann.<sup>129</sup> . . .

**S:** Das war das Spannende an der Arbeit von Astra Dannenfeldt, die in Lettland Kinder aus verwahrlosten Familien untersuchte und feststellte, dass Kinder, die nie irgendeine warme, tragende Beziehung erlebt haben, auch nicht in der Lage sind, sich für eine Gottesbeziehung zu öffnen. Es muss irgendwo einmal erfahren worden sein, dass Beziehung etwas Positives ist, etwas Tragendes, Nährendes. Wenn so etwas fehlt, kann zwar ein Gottesverständnis ausgebildet werden, aber es trägt nichts positiv zum Leben bei.<sup>130</sup>

In diesem Zusammenhang fällt das abstrakte Gottesbild bereits von Kindern auf, das nicht mit der kognitiven Reife korreliert, sondern intuitiv vorhanden ist:

**S:** Ja, die gibt es. Die mit dem Alter zunehmende Tendenz, ein abstraktes Gottesbild zu haben, würde ich ebenso wenig leugnen wie die Tendenz zu einer wachsenden Autonomie. Aber ich würde leugnen, dass abstraktere Gottesbilder mit der kognitiven Reife korrelieren. Das sieht man z.B. an Damian mit seiner Strommaschine bzw. dem in die Mauer gesetzten Auto oder an Claus mit seinem Bild vom Schiffbrüchigen, den Gott dort hat stranden lassen, wo er im Schrott die Teile finden kann, die er braucht, um sein Boot zu reparieren. Das sind Bilder von einem ganz starken Gottvertrauen, es ist aber aus meiner Sicht etwas ganz Abstraktes hinsichtlich der Ausdrucksform. Lebenssituation und Gott werden ineinander geschoben: Gott lässt mich nur dort scheitern, wo ich Möglichkeiten habe, mein Lebensschiff wieder flott zu machen. Oder: Gott verhindert nicht, dass ich mein Lebensgefährt gegen die Wand setze. Aber er ist da, wenn das geschieht. Und ich kann weiter machen. Das sind ganz tiefe abstrakte Bilder, aber Kinder sind in dem Alter nicht in der Lage, das zu verbalisieren. Ich entdecke an vielen Kindern solche hoch abstrakten Bilder, die nicht verbalisiert werden können bzw. erst ganz viel später begrifflich zugänglich sind. Das heißt aber: Kinder können ganz früh ein

129 Szagun 2007a, unveröffentlichte Transkription (Gesprächsprotokoll), 13.

130 Szagun 2007a, unveröffentlichte Transkription (Gesprächsprotokoll), 14.

abstraktes Gottesverständnis haben, ohne das verbal einholen zu können. Die Einsichten sind im Bild drin. Man kann sie mit ihnen auch nur auf der Ebene der Bilder kommunizieren. Sie könnten das nicht in abstrakte Worte übersetzen.

**F:** Im Bereich der Sprache entwickelt sich etwas.

**S:** Ja, die kognitive Reife ist nötig, um so etwas versprachlichen zu können. Aber sie ist nicht nötig, um solche Bilder zu konstruieren, d.h. sie zu haben.

**W:** Das sind die Affekte.<sup>131</sup>

### 5.4 Zusammenfassung der Befunde

Bei der bisherigen Auswertung des reichhaltigen Datenmaterials der Rostocker Langzeitstudie drängt sich folgende, begründete und berechtigte Hypothese auf:

Bei den Stufen der religiösen Entwicklung handelt es sich eigentlich nicht um sukzessive Abfolgen, sondern um konturier- und definierbare Muster, die keiner *zwangsläufigen* Reihenfolge unterliegen. Sie werden stark durch die Lebenssituation mit ihren dominanten Emotionen (Affekte) und Werten aktiviert.

Passender als das Bild einer Spirale oder Treppe mit vorgegebenen Stufenfolgen „erscheint die Ausbildung von Mustern, die vielfältiger aufeinander verweisen, aufeinander folgen und ineinander übergehen können, als es eine Stufenfolge erlaubt, die sich naturwüchsiger gibt, als sie gemacht ist“.<sup>132</sup> Allerdings verschwinden die konstruierten Muster nicht einfach mit einer neuen Konstruktion, sondern alles Neue benötigt einen Anschluss, eine Koordination oder eine Rekonstruierung mit schon Vorhandenem. Und nur ein Muster, das anschlussfähig ist und in unsere neue Lebenswelt übersetzt werden kann, können wir Menschen als hinreichend passend für uns erleben.

Während in der klassischen religiösen Sozialisation sich die drei Formenkreise bilden, beginnt die religiöse Entwicklung für viele Probanden, die im nichtkonfessionellen Kontext aufwachsen, mit dem autonomen Formenkreis. Die religiöse Entwicklung nicht weniger

<sup>131</sup> Szagun 2007a, unveröffentlichte Transkription (Gesprächsprotokoll), 11f.

<sup>132</sup> Kießling 2008, 3.

Rostocker Probanden nimmt in der *Bruchstückhaftigkeit* des Gotteskonzeptes (Muster 3a/b) ihren Anfang und bildet (später) die differenzierteren Muster 4 und/oder 5 aus. Die religiöse Entwicklung im traditionell-klassischen Kontext weist dagegen eine Ganzheit des heteronomen Gotteskonzeptes (Muster 1 und 2), dessen *Fragmentarisierung* (Muster 3a und 3b) und dann die *Differenzierung* in Muster 4 und 5 auf.

Zudem taucht in der Rostocker Langzeitstudie das strukturelle Problem auf, dass Probanden (Franziska, Hella, Annika und Elias), die eine ausgeprägte christlich-theologisch reflektierte religiöse Erziehung erhielten, gar nicht anfangen, Aspekte des Deus-ex-machina- und des Do-ut-des-Prinzips auszubilden, wie sie für den ersten Formenkreis typisch sind. Auch bei ihnen fehlen die Stufen 1 und 2 nach *Oser&Gmünder*. Deshalb lässt sich wenigstens konstatieren, dass sie in den persönlichen Gesprächen zu ihren Gotteskonzepten und -beziehungen über Jahre hinweg nicht auffindbar sind.

	Muster 1 und 2	Muster 3 (a/b)	Muster 4 und 5
Gotteskonzept/ -beziehung der im <b>konfessionslosen</b> Kontext aufgewachsenen Probanden Ostdeutschlands	nicht auffindbar/ nicht vorhanden	↔ ↔ ohne Negation Gottes; keine Fragmentarisie- rung, sondern Integration <sup>133</sup>	
Gotteskonzept/ -beziehung der im <b>theologisch-reflektierten und konfessionell gebundenen</b> Kontext erzogenen Probanden Ostdeutschlands	nicht auffindbar/ nicht vorhanden	↔ ↔ ohne Negation Gottes; keine Fragmentarisie- rung, sondern Integration <sup>134</sup>	↔ ↔
Gotteskonzept/ -beziehung der im <b>traditionell-klassischen</b> Kontext erzogenen Probanden Westdeutschlands	↔ ↔	mit und ohne Negation Gottes ↔ ↔ Fragmentarisie- rung	↔ ↔
	Heteronom- reziproker Formenkreis	autonom- narzistischer Formenkreis	honom- apriorischer Formenkreis

Die einzelnen religiösen Muster als Verarbeitungsvarianten lassen sich wie folgt definieren.

133 Siehe dazu das nächste Kapitel 6

134 Siehe dazu das nächste Kapitel 6



## 6 Gesamtergebnis: Die Muster der religiösen Entwicklung<sup>135</sup>

Aufgrund der obigen Befunde, der Erkenntnisse von Szagun und Oser & Gmünder sowie meiner Modifikationen und Erweiterungen lassen sich in den drei verschiedenen Formenkreisen unterschiedliche religiöse Verarbeitungsvariationen aufzeigen. Sie werden je nach persönlicher Beziehungskonstellation und Lebenssituation mit ihren dominanten Emotionen und Werten auf den Plan gerufen und bilden die einzelnen Artikulations- oder Persönlichkeitsmuster aus. In einem ersten Versuch möchte ich hier die Verarbeitungsmodi mit ihren Mustern konturieren und ansatzweise definieren:

### 6.1 Variationen des heteronom-reziproken Formenkreises

Dieser Formenkreis tritt am häufigsten in der kirchennahen, traditionell geprägten religiösen Sozialisation und Umwelt auf. Sein heteronom-reziprok gestalteter Glaube ist wesentlich *wunscherfüllungsorientiert*<sup>136</sup> und *zugehörigkeitsmotiviert*<sup>137</sup>. Er orientiert sich an den beiden Perspektiven des „Deus-ex-machina“ und „Do-ut-des-Prinzips“. Dabei wird Gott als *ambivalent* erlebt, der in die Welt (physisch) eingreift, ohne oder mit Beeinflussung des Menschen.

Weil hier die ambivalente Gottesbeziehung ausgeprägt wird, bleibt sie mit Angst und Furcht bestückt. Die Person ist sich nicht sicher, wie Gott sich jeweils entscheiden wird und sich zu ihr verhält; deshalb muss er (oft) gnädig gestimmt werden.

135 Erstveröffentlichung in: Transformationen. Pastoralpsychologische Werkstattberichte, 10, 2008, 91-106. Dieser Artikel hieß ursprünglich „Ausblick“ und wurde für den vorliegenden Beitrag überarbeitet und durch Beispiele sowie weiteren Ergänzungen erweitert.

136 Vgl. Szagun 2006, 128: „Aaron bringt . . . ein gängiges Gotteskonzept mit, kombiniert mit einem auf die Erfüllung äußerer privater Wünsche fixierten Gebetsverständnis.“

137 Vgl. Szagun 2006, 328.

- Der **eindimensionale Modus** (Perspektive des „Deus-ex-machina“):

In der Gottesbeziehung ist Gott aktiv und der Mensch *reaktiv*. Dieser reagiert auf Gottes Anweisungen und ist so *heteronomes Vollzugsorgan* Gottes („Gott weiß schon, warum er dies tut und was er tut.“). Das Reaktive wird als *Erwartungsdruck* interpretiert. Gott *macht* alles unvermittelt<sup>138</sup>.

*Bedingung*: Dieser Modus tritt auf, wenn der Mensch sich nach Gott *sehnt* und seinen Glauben für *lebenswichtig* erachtet. Deshalb muss der Mensch ihm gegenüber *gehorsam* sein.

- Der **reziproke Modus** (Perspektive des „Do-ut-des“):  
Der Mensch verhandelt mit Gott. Sein Gottesbezug ist geprägt von gegenseitiger Beeinflussung, von Sanktionsmilderung und -vermeidung, von Erwartungsdruck, Präventivverhalten und Reziprozität<sup>139</sup>.

*Bedingung*: Dieser Modus wird aktiviert, wenn der Mensch seinen Glauben für *notwendig* und *bedeutsam* hält und wenn innerhalb der Reziprozität sowohl die Gefühle von Geborgenheit als auch Angst und Furcht auftreten. Angst kann man durch das Vertrauen oder die Geborgenheit mildern.

## 6.2 Variationen des autonom-narzisstischen Formenkreises

In diesem Formenkreis schwankt die Person zwischen hoffender Suche nach Gott, dem Zweifel an Gott und dem Ausblenden von Gott.<sup>140</sup> Dabei besitzen die *narzisstischen Bedürfnisse* eine wichtige beziehungsstiftende Funktion. Sie sind in entscheidendem Maße am Gelingen einer Gottesbeziehung beteiligt. Gott dient als narzisstisches Objekt. Die narzisstische Selbstbestätigung ist der Maßstab, ob der Glaube als wirksam erfahren wird oder nicht. Der Glaube der autonom-narzisstisch geprägten Person *korreliert positiv oder negativ (ablehnend)* mit ihrer Lebenssituation und Befindlichkeit oder

138 Dieser Modus bzw. das daraus resultierende Muster ist identisch mit der Beschreibung der Stufe 1 nach Oser&Gmünder,<sup>3</sup>1992, 81ff.

139 Dieser Modus mit dem daraus resultierenden Muster gleicht der Beschreibung der Stufe 2 nach Oser&Gmünder,<sup>3</sup>1992, 84ff, und der psychodynamischen Erweiterung von mir (Wagener 2002, 39, 93-166, 180f, 213f).

140 Vgl. dazu Szagun 2006, 143.

er *kompensiert* bestimmte Defizite in ihrem Leben bzw. ihrer Persönlichkeit.<sup>141</sup> Daneben kann der positiv besetzte Glaube eine Ressource fürs Leben bilden. *Akzeptierte* religiöse Inhalte *bestätigen* und unterstützen die Selbstentfaltung des Individuums. Gott akzeptiert (bestätigt) und nimmt die Entscheidung des Menschen an.

### 6.2.1 Die Variationen der Bruchstückhaftigkeit und der Fragmentarisierung – Niveau I

In dieser Sichtweise entsteht kein konsistentes Ganzes eines Glaubenssystems. Die vielfältigen Denkfiguren passen logisch nicht zueinander (z.B. Vorherbestimmung und menschliche Freiheit) und widersprechen sich. Doch all dieses wird von den Personen nicht als störend empfunden und taucht als Problem auch gar nicht auf. Die so auftretende *affirmative Antinomie* ist ein wesentliches konstitutives Merkmal dieser Variationen. Die Gottesbeziehung scheint punktuell und bereichsspezifisch, also in bestimmten Situationen, auf. Und Gottes Anwesenheit im Leben sieht die Person nicht insgesamt, sondern nur partiell.

Die in diesem Formenkreis befindlichen Menschen verstehen sich selbst als *autonom* gegenüber Gott; ihre Eigeninitiative, Selbsttätigkeit und Selbstständigkeit motivieren ihre Beziehung zu Gott. Ihr Glaube steht im Dienste ihrer *Selbstkonsolidierung*.

Als *narzisstisches Objekt* wird Gott nicht so sehr in seinen eigenen Anliegen, Wünschen und Forderungen erlebt, sondern oft unthematatisch vorausgesetzt als jemand, der einfach da ist und die persönlich getroffene Entscheidung und das selbst initiierte Verhalten der Personen *bestätigt und akzeptiert*<sup>142</sup>. Darin liegt die Hoffnung der Individuen. Denn die Personen sind sich ihrer Gottesbeziehung im Ganzen und auf Dauer gesehen *unsicher*. Das Gotteskonzept und die Gottesbeziehung werden wesentlich begleitet von der Emotion des *Zweifels*. Die Variationen sind dadurch gekennzeichnet, dass das Individuum Gott abwechselnd abstößt und sich an ihn bindet und ihn sowohl als *nah* als auch als *fern* empfindet.<sup>143</sup>

141 Vgl. Szagun 2006, 2006, 159: "Gott gibt das, was in ihrer (Noras, H.J.W.) primären Beziehung offenbar defizitär war." Vgl. auch dort 328.

142 Vgl. Wagener 2002, 41ff.

143 Vgl. Wagener 2002, 41ff.

Gott wird im Grunde positiv als Ermutigungsquelle und nicht als eine autoritäre Gewissheit vertretende Instanz erfahren.<sup>144</sup> Die Personen entwickeln immer stärker ihre eigenen *Entscheidungskompetenzen* und erleben Gott mehr *immanent* als transzendent. Im narzisstischen Objekt wird Gott bereits als abstrakt apriorisch nonverbal, intuitiv auf den Plan gerufen, aber noch nicht kognitiv eingeholt und thematisch zur Sprache gebracht bzw. in den Argumentationen mit thematisiert.

- Der **fragmentarisierende Modus** (Sichtweise eines fragmentarisierten Glaubenssystems):

Im *fragmentarisierenden* Muster beginnt die als traditionell religiös erzogene Person sich vom heteronom-reziproken Formenkreis zu lösen, indem sie ihr Selbstsein (Selbstkonstituierung, Selbständigkeit, Selbstbestimmung und Selbstverantwortung) entwickelt. Dieses Selbständige und Eigene relativiert die Heteronomie und ermöglicht den Ablösungsschritt aus dem heteronom-reziproken Formenkreis. Das Individuum sagt immer häufiger von sich: Ich stelle mir Gott vor als . . . oder: Für mich ist Gott wie . . . Dabei wird das eigene, narzisstisch besetzte Gottesbild zum Leitbild des Subjektes. Die religiöse Person denkt jetzt immer weniger von Gott her, also: Wie wird er agieren und reagieren oder was will er? Vielmehr klopft sie quasi die erlernten Gottesvorstellungen aufgrund ihrer eigenen Lebenserfahrung ab und entscheidet sich für Gotteskonzepte (Gottesbeziehung und Gottesverständnis), die sie in ihrer Selbstwerdung unterstützen und bestätigen. Dabei beginnt sie ihr Gotteskonzept selbst zu gestalten und von sich her (neu) aufzubauen. Der Mensch löst sich aus seinem erlernten Glauben und selektiert religiöse Inhalte aus einem oder mehreren Glaubenssystemen und baut sie als Fragmente zusammen. Diese Fragmente werden durch das Denkprinzip der *affirmativen Antinomie* zusammengehalten und dienen zur Selbstentfaltung und narzisstischen Bestätigung.

Das strukturpsychodynamische Prinzip dieses Modus, die sogenannte *Fragmentarisierung*, konstituiert den sektoralen Umgang mit Glaubensinhalten und bildet das Gleichgewicht der religiösen Identität, die wesentlich von der Ferne und Nähe Gottes sowie von dem Erlebnis des *Zwiespalts* und der Emo-

144 Vgl. Szagun 2006, 152.

tion des *Zweifels* begleitet wird. Die *Fragmentarisierung* ist nicht Ergebnis, sondern (invariante) Strategie dieser religiösen Identitätsbildung.<sup>145</sup>

*Bedingung:* Dieser Modus korreliert mit dem reziproken Formenkreis und setzt die kirchlich religiöse Sozialisierung voraus. Er tritt auf, wenn sich die Autonomie und Selbstkonsolidierung im Gottesbezug aktiviert und das Individuum sich aus der traditionell-religiös-konfessionellen Erziehung zu lösen beginnt.

- Der **bruchstückhaft-integrierende Modus** (Sichtweise eines bruchstückhaften Glaubenssystems):

Beim bruchstückhaft-integrativen Muster entfällt die Loslösung aus dem traditionell theistischen Gotteskonzept und Abwendung von der Heteronomie. Viel eher beginnt die Person sich in ihren ersten Schritten auf Gott hin zu bewegen. Mit Hilfe ihrer (religiösen) Umwelt, soweit sie zur Verfügung steht, konstruiert sie einen Gott, der sie in ihrem Leben unterstützt und/oder der zu ihrer Lebenssituation passt. Sie denkt nicht von Gott her, sondern auf Gott zu. Konfessionslos erzogene Probandinnen und Probanden beginnen ihre Gottesbeziehung auszubilden, wenn das Gotteskonzept als Ressource erfahren wird. Sie versuchen ihre Gottesbeziehung zu gestalten, indem sie Bruchstücke aus ihrer religiösen Umwelt auf ihre Lebenssituation beziehen und diese in ihr Lebens- oder Selbstkonzept autonom-narzisstisch integrieren. Dadurch stabilisieren sie ihr religiöses Gleichgewicht. Die *narzisstische Integration* stellt das strukturpsychodynamische Prinzip dieses Modus dar.<sup>146</sup>

*Bedingung:* Dieser Modus konstituiert sich zu Beginn einer religiösen Entwicklung bei nicht konfessionell erzogenen Personen. In bestimmten Aspekten des Lebens erfahren sie Gott als nah oder als fern.

145 Dieser Modus bzw. das daraus resultierende Muster ist identisch mit der strukturellen und psycho-dynamischen Beschreibung der Stufe 3a von mir (Wagener 2002, 41ff, 93-166, 182f, 197, 215ff).

146 Dieser Modus bzw. das daraus resultierende Muster kommt meiner Beschreibung der Stufe 3a (Wagener 2002, 41ff.) – in etwas abgewandelter Form – nahe: Das struktur-psycho-dynamische Prinzip der Identitätsbildung ist hier nicht – wie in Stufe 3a – die Fragmentarisierung, sondern die narzisstische Integration der Bruchstücke. Fragmentarisierung setzt das Wissen um (ganze) Glaubenssysteme voraus; die Integration nicht.

Obwohl das erstgenannte Muster durch das Gestaltungsprinzip der *Fragmentarisierung* geprägt und das andere von der *Integration der Bruchstücke* (der Verbindung zu einer Ganzheit) gekennzeichnet ist, liegen beiden Mustern Autonomie und Narzissmus zugrunde. In beiden Mustern wollen die Personen in ihrem religiösen Selbständigwerden bestätigt werden.

Den beiden Mustern ist – aus der Perspektive eines Beobachters gesehen – deren Inkonsistenz gemeinsam. Sie liegen im Wesen der *Fragmentarisierung* oder *Bruchstückhaftigkeit* begründet und werden durch das Denkprinzip der *affirmativen Antinomie* aufrechterhalten. Widersprüche in ihrem Konzept stellen für die betreffenden Personen keine Probleme dar. Diese stehen unverbunden nebeneinander und werden vom Individuum nicht wahrgenommen. Die Gotteskonzepte passen zum eigenen Leben, weil sie von den Personen eigenständig konstruiert werden und deshalb unter der Regie eines gesunden Narzissmus stehen. Da das eigens akzeptierte Gottesbild zum Leben passt, kann es unterschiedliche Qualitäten tragen: Entweder unterstützt Gott die Person in ihrer Autonomieentwicklung oder er stellt eine Kompensation oder Ressource dafür dar.

### 6.2.2 Die Variationen aus der selbstreflexiven Sichtweise – Niveau II

Wenn die Individuen ihr formal-operationales Denken ausgebildet haben und es in die Gottesbeziehung einfügen, besteht für sie die Möglichkeit, ihr Gotteskonzept zu *überdenken*. Diese *Metakognition* lässt ihr bisheriges inkonsistentes Glaubenssystem zu einer *homogenen Ganzheit* werden und erzeugt die *Konsistenz* im Glaubenssystem und dessen *Objektivierung*, welche *spiegelnd und deckungsgleich (bijektiv)* mit dem persönlichen Leben korreliert oder vom ihm *ausgeschlossen (disjunkt)* beziehungsweise *negiert* wird. Dabei verlassen die Personen kognitiv die bejahende Widersprüchlichkeit (affirmative Antinomie) und vermeiden logische Widersprüche. Bei dem Erleben Gottes als des narzisstischen Objektes wird seine direkte *Rückwirkung* (Hilfe, Eingreifen Gottes in die Welt . . .) *negiert*, damit das Individuum seine *Ich-Demarkation*, narzisstische Autonomie und ichbezogene Ich-Struktur aufrechterhalten kann. Die Selbstidentität wird nicht mehr von außen (durch Fremdattribution), sondern von sich selbst her mittels Metakognition und Selbstattribution konstruiert, wobei das Subjekt seine eigene Ich-Abgrenzung zu Gott *bewusst* setzt.<sup>147</sup> Hierbei spielen schwerwiegende *Enttäuschungen* eine wich-

tige motivierende Rolle für das Auftreten der beiden disjunktiven und enttäuschungsatheistischen Variationen. Im spiegelnden und deckungsgleichen (bijektiven) Modus wird die Ich-Demarkation aufrechterhalten, indem die Rückwirkung Gottes nicht gänzlich negiert wird, sondern nur in jedem Anderssein Gottes und in jeder andersgearteten Beziehung, die sich vom Eigenkonstrukt unterscheidet. Gott darf nicht anders sein als das eigene Leben und die eigene autonome Bedürfnisstruktur des Gläubigen. Jedes Anderssein wird abgelehnt. Dadurch kann die Rückwirkung Gottes die Absolutsetzung des religiösen Eigenkonstruktes nicht hinterfragen oder modifizieren. Dieser Narzissmus unterbindet jeden Dialog mit Gott und blendet jede andersgeartete Rückwirkung aus. Gott dient der Person hier als rein narzisstisches Objekt, das nicht anders sein darf als die eigene Person. In seinem Anderssein wird Gott nicht wahrgenommen.

- Der **spiegelnde und deckungsgleiche (bijektive) Modus**<sup>148</sup>:

Gott spiegelt die Bedürfnisse des Menschen: Er geht genau auf die Bedürfnisse der Person ein, wie umgekehrt die Person Gott nur unter ihrer Bedürfnisstruktur sieht. In diesem Sinne entsprechen sich beide. Hier geschieht quasi eine Paarbildung (Eben- oder Spiegelbild) zwischen den Bedürfnissen und Charakteren der Person und Gott sowie eine Vertiefung des Gotteskonzeptes, das korrelierend, kompensatorisch oder ressourcenorientierend wirken kann. Gott wirkt völlig passend zu der Bedürfnisstruktur des Menschen. Beispielsweise antwortet *Erwin* auf seine elterlichen Inkonsequenzen mit dem Bedürfnis nach klaren Erwartungen, Zuständigkeiten und Abläufen. Und genau diese Bedürfnisse befriedigt seine Gottesbeziehung oder sein Gotteskonzept. Dabei kompensiert seine Gottesbeziehung die Lücke der ihr fehlenden verlässlichen positiven menschlichen Beziehungen und damit das Defizit an konsequenten menschlichen Kontakten. Umgekehrt heißt dies: Sein Gott möchte das perfekte Leben. So geht das Gottesbild in der Bedürfnisstruktur von *Erwin* gänzlich auf.

Dieser *spiegelnde und deckungsgleiche(bijektive)* Verarbeitungsmodus darf nicht mit einem projektiven Glauben, der sich

147 Vgl. Wagener 2002, 49ff.

148 Dieser spiegelnde und deckungsgleiche (bijektive) Modus ergänzt meine bisherige Beschreibung der Stufe 3b (Wagener 2002, 49ff). Gleichwohl enthält sie die für die Stufe 3b typischen Gesichtspunkte (wie Metakognition, Objektivierung, Konsistenz des Systems).

oft im heteronomen Formenkreis abspielt, missverstanden und verwechselt werden. Der Unterschied ist dadurch erkennbar, dass der projektive Glaube das Gottesverständnis betrifft und nicht die Gottesbeziehung. *Joel*, ein Proband der Rostocker Langzeitstudie, hat beispielsweise fast nur Vorstellungen von Gott, aber so gut wie keine bewusste oder aussagekräftige Gottesbeziehung. In seinem projektiven Glauben spiegelt Gott in seiner Verletzlichkeit und Ohnmacht wie in seiner Bedürftigkeit ihn selbst wider.<sup>149</sup> *Joels* Gott braucht Schutz und muss sich eigentlich ständig gegen Feinde wehren wie er selbst.<sup>150</sup> Er sieht seinen Gott als einen sehr menschlichen Partner an; als einen unsichtbaren Freund, der schutzbedürftig ist und bedrängt werden kann; als einen, der auch eine Kuscheldecke braucht, der sich verantwortlich fühlt und müht, Schlimmes zu verhindern oder wieder gutzumachen, das aber nicht immer schafft, versagt; als jemanden, der Freunde verliert und um sie so trauert, dass er auch mal die Fassung verliert.<sup>151</sup> *Joels* Selbstbild gleicht seinem Gottesbild, weshalb er nicht sagen kann, wie Gott ihn sieht. Gott kann ihn zudem nicht fröhlich machen.<sup>152</sup> *Joel* schreibt in seinem projektiven Glauben Gott die Negativsicht seiner Eltern zu und lehnt dabei die akzeptierende Sichtweise Gottes auf ihn ab.

- **Der Modus der ausschließenden Verbindung (der disjunktive Modus):**

Personen grenzen ihren erlernten, personal-biblischen Gott aus ihrem Leben bewusst aus und setzen zugleich bejahend eine rein abstrakte Transzendenz. „Enttäuschungsmotiviert gibt Lilli den christlichen Gott schließlich auf, nicht aber ihre Sehnsucht nach bergender, unterstützender Transzendenz.“<sup>153</sup> Dabei wird die negierte erlernte Religiosität aber nicht radikal von dem persönlichen Leben getrennt oder abgespalten, sondern in ein disjunktives Verhältnis gesetzt: Indem das eigene Leben und die erlernte Religiosität sich einander ausschließen, bewirkt diese Dezentralisierung zugleich aber eine religiöse

149 Vgl. Szagun 2006, 190.

150 Vgl. Szagun 2006, 182, 190, 195f.

151 Vgl. Szagun 2006, 190.

152 Vgl. Szagun 2006, 197f.

153 Szagun 2006, 252.

Identität. Diese sogenannte ausschließende Verbindung (Disjunktion) grenzt das Individuum von seinem religiösen Objekt so ab, dass die Negation des traditionell erlernten Glaubens nur aufgrund der eigenen Fixierung an dieselbe Religiosität aufrecht erhalten bleibt.<sup>154</sup>

• Der **enttäuschungsatheistische Modus:**

Unterliegt das subjektive Gottesbild der anhaltenden Enttäuschung oder wird die Person im Gottesbezug stets enttäuscht, entsteht entweder ein neues religiöses Selbstverständnis oder eine Ablehnung Gottes (der Enttäuschungsatheismus). Tritt Letzteres ein, so *trennt* oder *negiert* die Person den Bereich Gottes von seinem eigenen Lebensbereich. Dies führt häufig zur Stagnation in der religiösen Entwicklung.<sup>155</sup>

*Bedingung:* Dieser Modus entsteht besonders häufig aus starken und lang anhaltenden Enttäuschungen aus dem heteronom-reziproken Formenkreis, die keinen anderen als den enttäuschungsatheistischen Modus aktivieren.<sup>156</sup>

6.2.3 *Abgrenzung zu Oser&Gmünder*

Auch *Oser&Gmünder* kennen drei Typen eines und desselben religiösen Denkmusters der Stufe 3, die sich in meiner Terminologie auf dem Niveau II abbilden:

„a) Die Trennung von menschlichem Verantwortungsbereich und dessen, was dem Ultimativen zukommt, in zwei gleichwertige Teile.“<sup>157</sup> Dieses Muster könnte auf den ersten Blick dem *spiegelnden und deckungsgleichen (bijektiven) Modus* zugeordnet werden, denn hier besteht eine gleichwertige Entsprechung.

154 Dieser Modus bzw. das daraus resultierende Muster gleicht meiner Beschreibung der Stufe 3b (Wagener 2002, 49ff).

155 Vgl. Szagun 2006, 114: Aaron hat Pech beim Drachensteigen. Es „lässt einen ersten Schub von Enttäuschungsatheismus hervorbrechen: Gott hat ihm seine Wünsche nicht erfüllt. Deshalb kann es Gott nicht geben.“

156 Vgl. Szagun 2006, 128: „Gott funktioniert wunschgemäß als direkt eingreifende privater Nothelfer oder es gibt ihn nicht. Immer wieder setzt Aaron . . . an, Gott anders zu denken, und immer wieder fällt er partiell zurück: Ganz allmählich entsteht etwas Neues in ihm . . .“ Vgl. auch dies. 2006, 230.

157 Oser&Gmünder <sup>3</sup>1992, 107.

## GEBETSVERSTÄNDNIS

„b) die einseitige Betonung des menschlichen Eigenwillens und die Negation des Letztgültigen.“<sup>158</sup> Diese Struktur entspricht dem *enttäuschungsatheistischen Modus*.

„c) die Betonung eines ultimativen Eigenbereiches und damit religiöser, symbolorientierter Handlungsweisen, wobei diese vollständig abgehoben sind von allem ‚irdisch Wichtigem‘.“<sup>159</sup> Hier „läßt man sich faszinieren von ‚konsequenter‘ Religion (z.B. Jugendreligionen), die ein Göttliches über alles andere, über Welt und Mensch stellt“.<sup>160</sup>

Ein solches Muster könnte zum Beispiel auf das Rostocker „Mormonenkind“ zutreffen. Im Gespräch mit *Fiedler (F)*, *Szagan (S)* und mir (*W*):

**W:** Aber das Ich wird immer stärker. Es wird immer flexibler und ...

**F:** Ja. Das ist eben die Frage.

**S:** Wirklich die Frage! Wir haben z.B. da ein Mormonenkind. Wie würdest Du das da beschreiben?

**F:** Da kann man überhaupt nicht sagen, dass das Ich immer stärker wird, wirklich gar nicht. Es gibt da in Klasse 8 mal ein ganz starkes Ausbrechen, was aber gleich wieder sozusagen von der Kirche eingenommen wird – und dem sie sich auch selbst unterwirft. Es ist da überhaupt keine wirklich autonome Entwicklung festzustellen.

**W:** Jetzt würden die Mormonen formulieren: Diese Unterwerfung ist der eigene Entschluss.

**F:** Ganz genau. Ganz genau. Das klingt auch alles ganz autonom von Anfang an, wie überzeugt sie das darstellt, wie sie dahinter steht, das ist alles auch intellektuell durchdrungen, so dass man denken könnte: Das ist ein starkes Ich da. Aber je stärker man dahinter schaut, erstens in ihre Psyche, was sich an Aggression, an Abwehr und an starken Spannungen bis hin zu

158 Oser&Gmünder <sup>3</sup>1992, 107.

159 Oser&Gmünder <sup>3</sup>1992, 107.

160 Oser&Gmünder <sup>3</sup>1992, 86.

Suizidgedanken aufbaut, und andererseits, was an Strukturen dahinter steht, die genau so etwas aufbauen: Da gibt es ja Pläne, was die durchlaufen müssen, um genau so zu denken! Da bricht natürlich alles zusammen, dass sich jemand autonom entwickeln könnte.

Wahrscheinlich wird hier der *Verarbeitungsmodus der ausschließenden Verbindung* (der Disjunktion) auf den Kopf gestellt: Nicht Gott oder der erlernte Glaube wird negiert, sondern der eigene Wille, wobei gleichzeitig fest auf den Willen und der freien Entscheidung beharrt wird. Bei aller Negation des eigenen Willens wird dieser gerade fixiert und immer wieder betont: Das „Mormonenkind“ unterwerfe sich ja *freiwillig* (!) dem Gotteskonzept dieser Gemeinschaft.

Sollten jedoch das ichbezogene Ich und der stark besetzte Eigenbereich des Menschen (die konstitutiven Merkmale der Stufe 3) auf Dauer und im Ganzen gesehen auf der Strecke bleiben, müsste dieses Muster anderswo als in Stufe 3 nach *Oser&Gmünder* verortet werden, wahrscheinlich im heteronom-reziproken Formenkreis. Andererseits könnte das Muster auch eine (masochistische ?) Umkehrung von Typ „b“ darstellen: Nicht Gott wird negiert (abgewertet), sondern der Mensch.

Gegenüber den heteronom-reziproken Variationen, in denen eine ambivalente Gottesbeziehung aktiviert wird, besteht im autonom-narzisstischen Formenkreis eine Gottesbeziehung, die in den beiden Verarbeitungsmodi des ersten Niveaus als narzisstisch bestätigend erfahren und in den Verarbeitungsmodi des zweiten Niveaus thematisch überdacht wird. So greift Gott nicht mehr, wie in heteronom-reziproken Mustern, physisch in die Welt und in den Entscheidungsbereich des Menschen ein, sondern er hält (un-)thematisch seine narzisstisch-bestätigende Haltung aufrecht. Die Personen der autonomen Muster des ersten Niveaus hoffen darauf und glauben daran, dass Gott einfach da ist, sie versteht und ihre Verhaltensweisen und Entscheidungen positiv bestätigt. Ihnen begegnet er nicht mehr external, sondern internal und/oder immanent.

### 6.3 Variationen des apriorisch-homonomen Formenkreises

Gegenüber den reziproken Variationen ist die Person sich hier sicher, dass Gott zu ihr steht und sich für sie *unbedingt* entschieden hat. Der *Geschenkcharakter* in der Gottesbeziehung tritt auf und relativiert das

narzisstische Ich. Das Transzendente taucht in der Immanenz intra- und intersubjektiv auf.

Die Bedingung für diese Variationen ist das Durchlaufen der Metakognition und damit das Erreichen des formal-operationalen Denkens.

- **Der intrasubjektive Modus:**

Gott stellt hier die Bedingung der Möglichkeit von Begegnungen, Freiheit und Existenz dar. Diese Apriorität und das Umfangensein von Gottes Liebe werden wesentlich *intrasubjektiv* erfahren.<sup>161</sup> Als Beispiel sei der vierzehnjährige Torsten angeführt. Er beginnt langsam sein apriorisches Gottesverständnis auszubilden, ist aber noch stark in seiner Metakognition (Stufe 3b) verhaftet:

*„Na, ich würde sagen, dass ich meinen Gott habe, und dass ich mich mit dem gut verstehe. Und das der in so ziemlich allen Sachen drin ist, die mir Freude machen.“ . . . vor der 7. Klasse habe er gedacht, „dass es einen Gott für alle gibt, das irgendwie einer alle befehligt. Aber dann irgendwann in der 7. Klasse habe ich gedacht, dass jede seinen eigenen Gott, sein eigenes Bild von Gott hat. Und dass jeder sich eigentlich mit dem versteht.“ . . . „Na, manchmal unterhalte ich mich abends mit ihm. Und sonst ist er ja ständig bei mir eigentlich.“ Für Torsten ist Gott wie eine Hülle, die immer mitgeht, so dass er nie allein ist. Auf die Bildwahl einer Schnecke angesprochen entdeckt er die Stimmigkeit des Gehäuses für sein Empfinden der Präsenz Gottes. „ja, das stimmt. Das würde passen“ . . . „Ich glaube nicht, dass mein Gott das alles erschaffen hat. Ich glaube, dass eher ich meinen Gott selber erschaffen habe sozusagen, weil er ja sozusagen mein Grund ist, - für meine Vorstellung . . . Ich glaube, dass jeder seinen eigenen Gott hat . . . dass jeder erst mal sein eigenes Bild von Gott hat und das auch haben soll und darf.“<sup>162</sup> Für Torsten gilt: Gott gibt Menschen Freiheit und wirkt durch Menschen. Und Gott ist eher ohnmächtig und leidend als allmächtig.<sup>163</sup>*

161 Dieser Modus bzw. das daraus resultierende Muster gleich der Beschreibung der Stufe 4 nach Oser&Gmünder<sup>3</sup>1992, 89ff, mit meiner psychodynamischen Ergänzung (Wagener 2002, 55ff, 211 bis 214).

162 Szagun, 2008, 118f.

163 Szagun, 2008, 123.

Ein halbes Jahr später mit 14,8 Jahren zeigt Torsten Tendenzen zu Muster 5:

*„Na ja, ich denke, dass Gott so ein bisschen im Leben wohnt . . . und irgendwie so seine Wärme abgibt.“ Gott sei in dem, was er durch die Eltern, die Freunde oder auch die Katzen an Freude und Zuwendung bekomme, sozusagen anwesend.*<sup>164</sup>

Für die vierzehnjährige Lilli

*„ist Gott eine große Kraft, aus der das Leben komme und die Liebe . . . In der Liebe von Menschen sei Gott da und in der inneren Stimme, die einem hilft, gemäß der Liebe zu leben. Gott als Quelle des Lebens sei ihr wichtig. Was vorm Urknall war, wisse niemand, aber für sie komme aus dieser großen Kraft auch der Kosmos, alles eben.“*<sup>165</sup>

Die dreizehnjährige Hella äußert:

*„Na, ich denke mal auf alles, was ich mache: Ich kann nicht wirklich was falsch machen! Ich kann nicht ins Bodenlose fallen!“*<sup>166</sup>

- **Der intersubjektive Modus:**

Gott wird wesentlich *in* den Interaktionen und Begegnungen zwischen Menschen verortet und *intersubjektiv* wahrgenommen.<sup>167</sup> Er taucht in zwischenmenschlichen Beziehungen, in Gemeinschaft und Solidarität auf.

Beispielsweise äußert der dreizehnjährige Elias:

*„Wenn ganz viele Menschen etwas zusammen machen . . . etwas Gutes . . . etwas Schönes oder einfach nur zusammenhalten, dann ist das Gott . . . wenn viele Leute einander helfen“ . . . Denn dass Gott*

164 Szagun, 2008, 123.

165 Szagun 2006, 235.

166 Szagun 2006, 340. Für Hella ist Gott „im Universum und seinen Regeln präsent, sie vermag Gott aber nicht in den menschlichen Beziehungen . . . auszumachen“ (dies. 2006, 350f).

167 Dieser Modus bzw. das daraus resultierende Muster gleich der Beschreibung der Stufe 5 nach Oser&Gmünder<sup>3</sup>1992, 92ff.

*„hilft, neue Wege zu gehen, das ist ja alles mit drin in diesem, wenn Menschen zusammenhalten. Dann kann man sich auch gegenseitig helfen.“<sup>168</sup> „Gott ist eher nur, meist, wenn man mit jemandem was zusammen macht“, wenn man etwas teilt.<sup>169</sup> Für den dreizehnjährigen Elias ist „Gott dann eher diese Gemeinschaft, die alles zusammenhält . . . also Gott existiert dadurch mehr im Gehirn als woanders. Aber dadurch sind alle verbunden.“<sup>170</sup>*

Diese Vielfalt an Religiosität soll keine Seelsorgerin und Religionspädagogin oder keinen Seelsorger und Religionspädagogen verwirren; doch gerade ihre detaillierte Kenntnis erleichtert oft den adäquaten Umgang mit ihr. Gerade deshalb erscheint es mir sinnvoll und auch praktisch wichtig, Verarbeitungsmodi und Muster aufzufinden, um die mannigfaltige Religiosität zu klassifizieren - das heißt, Religiosität mit ähnlicher Entstehungsart, ähnlicher Genese und Psychodynamik sowie ähnlichem Erscheinungsbild strukturell zusammen zu fassen. Selbstverständlich verstehe ich die Verarbeitungsmodi und Muster als idealtypische Konstellationen.

Diese Strukturpsychodynamik der religiösen Persönlichkeitsmuster lässt sich noch ergänzend vertiefen aus dem Blickwinkel religiöser Sozialisation (des Grundmodells „Struktur“ und „Freiheit“ von *Michael Fiedler*) und des Salutogenese-Modells, des Konzeptes des Kohärenzgefühls von *Aaron Antonovsky*. Beide Konzepte möchte ich nun im nachfolgenden Teil II darstellen und mit den Formenkreisen in Beziehung setzen.

168 Szagun 2008, 291. Elias erlebte eine theologisch-reflektierte Religiosität. Seine Eltern sind gebildet und stammen aus einer Pfarrersfamilie.

169 Szagun 2008, 298.

170 Szagun 2008, 301.

## Teil II

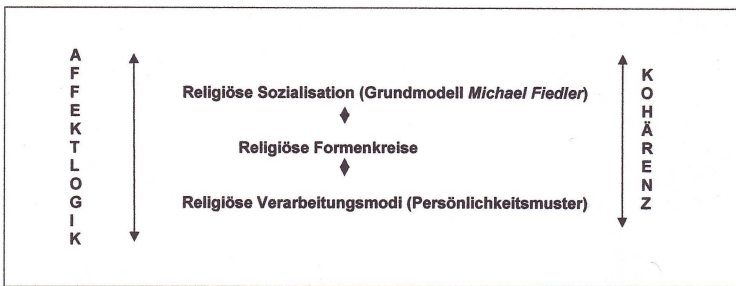
### Die religiöse Entwicklung und das Grundmodell von Struktur und Freiheit sowie das Modell der Salutogenese

Die drei Formenkreise mit ihrer Strukturpsychodynamik scheinen mit dem Grundmodell „Struktur und Freiheit“ von *Michael Fiedler* kompatibel zu sein. Je nachdem, wie sich *Freiheit* und *Struktur* ausbalancieren, konstituiert sich einer der drei Religiositätsformen. Ferner bewährt sich die Theorie der drei Formenkreise im Salutogenesemodell von *Aaron Antonovsky*. Die Religiositätsformen leisten einen wichtigen Beitrag zur Aufrechterhaltung des Kohärenzgefühls.



## TEIL II: DIE RELIGIÖSE ENTWICKLUNG

Religiosität – wie ich sie hier verstehe und bereits 2002 darlegte – spielt im Umgang mit der Aufrechterhaltung des subjektiven Kohärenzgefühls (des Lebens) eine wichtige Rolle. Denn das Gotteskonzept (mit seinen Formenkreisen und Verarbeitungsvarianten) ist ein Teil des Welt- und Selbstbildes einer Person und hält diese zusammen. Insofern dienen Religiosität im Allgemeinen und das Gotteskonzept im Speziellen zur Erhaltung der Kohärenz des Welt – und des Selbstbildes. Kohärenz besagt die Beschaffenheit, Kontinuität und den Zusammenhalt einer Person. Normalerweise erfährt sich jeder Mensch als selbstverständliche Einheit einer bestimmten lebensgeschichtlichen Beschaffenheit, als zusammengehörig in seinem Selbstsein. Dies gilt auch und gerade dann, wenn Zwiespältiges (*Zwei Seelen in einer Brust*) einem zu schaffen macht. Kohärenz bedeutet die Fähigkeit, Vertrauen in die Kontinuität der eigenen Person und in den Zusammenhalt der Welt zu verspüren. Sie ist die Basis von Identität<sup>171</sup>. Jeder Mensch ist stets damit beschäftigt, seine eigene Lebensgeschichte in einem mehr oder weniger kohärenten Zusammenhang zu stellen, der seinem Lebensentwurf Vorhersagbarkeit, Verstehbarkeit, Handhabbarkeit und Bedeutung (Sinn) gibt und ihm schließlich ein Gefühl von Identität vermittelt. Dabei spielt die Religiosität der Person eine wichtige dienende und stabilisierende Rolle. Gleichzeitig wird sie in ihren unterschiedlichen Verarbeitungsvarianten und Persönlichkeitsmustern durch die religiöse Sozialisation geprägt. All diese Prozesse der drei Formenkreise und der religiösen Sozialisation vollziehen sich auf der anthropologischen Basis der Affektlogik und Kohärenz:



Um bei der Beschreibung religiöser Sozialisation primär unabhängig von konfessioneller Bindung anzusetzen, entwickelt *Michael Fiedler*,

171 Vgl. Wagener 2002, 26f.

ein Mitarbeiter an der Rostocker Langzeitstudie, ein umfassendes Modell, das *Modell von Struktur und Freiheit*<sup>172</sup>. Seiner realistischen Einschätzung nach bildet es sich in einer Grundambivalenz von vorgegebenen Strukturen und Freiräumen aus<sup>173</sup>. „Dieses Modell baut auf grundlegenden Erkenntnissen zur Sozialisation in der neueren Kinderforschung auf. In diesen Ansatz fließen wesentliche Erkenntnisse aus der religionspädagogischen Psychologie ebenso ein wie das Anliegen, den vielbeschriebenen ‚Perspektivenwechsel‘ . . . ernst zu nehmen und damit auch im Rahmen der ‚Kindertheologie‘ neue Akzente zu setzen.“<sup>174</sup>. Dieses Grundmodell möchte ich nun im folgenden Kapitel 7 darstellen. Denn seine praktikable und theoretische Bedeutsamkeit besteht gerade darin, die Formenkreise in *Fiedlers Modell von Struktur und Freiheit* zu integrieren<sup>175</sup>. Im zweiten Abschnitt folgt die Beschreibung der Beziehung zwischen Kohärenzgefühl und Formenkreise anhand einiger Rostocker Probanden.

172 Fiedler 2010a, 186 – 199, ders. 2010b, 270-273.

173 Fiedler 2010a, 186 und 190-196.

174 Fiedler 2010a, 24; vgl. auch ders. 2010, 176-199.

175 Vgl. Fiedler 2010b, 270-273. Er formuliert (2010b, 270f): „Diese drei Muster (Formenkreise, HJW) sind m.E. auch in dem Modell zur religiösen Sozialisation in der Balance von Struktur und Freiheit aufgehoben, das auf der Grundlage der Rostocker Daten und verschiedenen etablierter Modelle . . . entwickelt wurde.“

## 7 Das Grundmodell *Struktur und Freiheit* von Michael Fiedler

*Michael Fiedler* entwirft in seiner Mitarbeit an der Rostocker Langzeitstudie ein Grundmodell der religiösen Sozialisation<sup>176</sup>, das sich meines Erachtens einträglich dazu eignet, die Art und Weise aufzuzeigen, wie sich religiöse Sozialisation, unabhängig von konfessioneller Bindung, vollzieht. Dieses Modell basiert auf der Annahme, dass sich religiöse Sozialisation zwischen vorgegebenen Strukturen und Freiräumen abspielt, also in einer Grundambivalenz zwischen zwei Dimensionen von *Struktur* und *Freiheit* vollzieht, die sich dynamisch ausbalancieren. Ferner weist *Fiedler* darauf hin, dass dieses Modell Variationen von Religiosität, wie ich sie darlege, konstituieren kann.<sup>177</sup>

176 Fiedler 2010a, 186-199.

177 Vgl. Fiedler 2010a, 827.

## 7.1 Das Grundmodell

Religiöse Sozialisation konstituiert sich nach *Fiedler* in der Balance zwischen *Struktur* und *Freiheit*:



Der Pol *Struktur* bedeutet Fremdstrukturierung und beinhaltet heteronome Elemente. Sie umfassen jegliche existenzialen, individuellen und sozialen Vorgegebenheiten und Grenzen, die in irgendeiner Weise die konkrete Lebenswelt einer Person bestimmen beziehungsweise bestimmt haben und seine Biographie gezeichnet haben. Heteronome Elemente sind gesellschaftliche Bedingungen, die eigene Vergangenheit, partizipierende, regressive und anpassende Faktoren. Dieser Pol ist von der Konfrontation mit vielfältigen Standpunkten und Positionen gekennzeichnet. Dabei sind die atheistische und areligiöse Weltanschauung nicht ausgenommen. Sie können für die religiöse Entwicklung oder für eine religiöse Erfahrung prägende heteronome Elemente vorgeben. *Fiedler* resümiert damit zu Recht: „Das Fehlen dezidiert religiöser Einflüsse bedeutet also noch nicht unbedingt eine Leerstelle auf der Strukturseite religiöser Sozialisation“<sup>178</sup>. Atheisierende oder atheistische Vorstellungen sind nur als plausibel verstehbar im Kontext von Religiosität.

Der Pol *Freiheit* besagt Eigen- und Selbststrukturierung und beinhaltet autonome Elemente wie individuelle Möglichkeiten und Kompetenzen, selbstreflexive Entscheidungen und religiöses Lernen, „das durch eigenes Erleben, eigene Einsicht und selbstbestimmtes Handeln immer wieder die kirchlichen und dogmatischen Vorgaben aufbricht und die ihm gesetzten Grenzen auf die je eigene Lebenssituation abändert“<sup>179</sup>. Dieser Pol kommt der Auffassung der entwicklungspsychologischen Potenziale entgegen und ist mit dem *Perspek-*

178 Fiedler 2010a, 191.

179 Fiedler 2010a, 192.

*tivenwechsel in der Kindertheologie* verbunden – mit der religiösen oder theologischen Eigenständigkeit und Spontanität der Person.

Beide Pole sind auf Interaktion angewiesen und stehen in einem Wechselspiel, das sie miteinander in Bewegung und dadurch in einem Gleichgewicht, einer Homöostase oder Balance hält. Kommt zum Beispiel die Dynamik der Bewegung auf einer der beiden Seiten zum Stillstand, stagniert sie, steht die religiöse Sozialisation oder die religiöse Erfahrung entweder in der Gefahr der *Über-* oder in der Gefahr der *Unterstrukturierung*.

*Überstrukturierung* bildet sich, wenn Strukturvorgaben zu kritik- oder alternativlos sind und den notwendigen Freiraum der Person nehmen, der zur aktiven Deutung und Konstruktion religiöser Wirklichkeit notwendig erscheint. Religiöse Sozialisation kann in diesen Fällen eine fundamentalistische Einstellung oder sogar einen rigiden, geschlossenen Dogmatismus zur Folge haben. „Überstrukturierung“ bildet sich, sobald die eigene Kreativität und die eigenen Freiräume eingeengt oder unterbunden werden, so dass die Person sich vor verunsichernden Ideen und Menschen abschließt und sich auf Gleichgesinnte und Autoritäten fixiert. Zur *Überstrukturierung* kann es schon kommen, wenn Kinder nur mit Widerwillen und unter Zwang unterwiesen oder mit bestimmten Erwartungen überlastet werden. *Überstrukturierung* kann sich dort einstellen, wo keine alternativen Denk- und Handlungsweisen zur Sprache kommen, wo erlernte Religiosität abgeschottet wird und es zur unreflektierten Übernahme von Glaubensaussagen und religiös anmutenden Verhaltensweisen kommt, die „für den Einzelnen keinen Lebensbezug haben oder sogar als lebensbehindernd empfunden werden können“<sup>180</sup>.

*Überstrukturierung* kann es aber auch in einer nicht expliziten Weltanschauung geben. Fiedlerfragt zu Recht: „Besteht nicht in einer Familie, in der aus einer beispielsweise dezidiert atheistischen Anschauung heraus nicht über Religion gesprochen wird (oder nur in pejorativer Hinsicht), ebenso die Gefahr von ‚Dogmatismus‘ wie auf kirchlichem Gebiet? Oder ist es nicht auch eine Art ‚Fundamentalismus‘ oder ‚closed-mindedness‘, wo in vergleichbarer Weise etwa nur ausgesprochen pragmatische oder materialistische Lebensanschauungen Geltung haben und wo daher kein Raum bleibt für die Äußerung religiöser Empfindungen bzw. Vorstellungen? – Besonders im Osten Deutschlands sind diese Fragen in Anbetracht der stark nachhaltig wirkenden ideologischen Berformung zu DDR-

180 Fiedler 2010a, 194.

Zeiten nicht von der Hand zu weisen, sondern bei der Forschung an Kindern (wie in Rostock) mit einzubeziehen“<sup>181</sup>.

Ergänzend zu *Fiedlers* Beschreibungen möchte ich noch darauf hingewiesen, dass *Überstrukturierung* entstehen kann, wenn die eigenen Entscheidungskompetenzen ungenügend ausgebildet sind und damit der Dimensionspol *Freiheit* minimiert wird.

Der *Überstrukturierung* steht die *Unterstrukturierung* oder Strukturlosigkeit gegenüber. Sind einerseits kaum religiöse Vorgaben oder Grundinformationen vorhanden, andererseits auch aus den wenigen Vorgaben keine eigenen Anschauungen hervorgegangen, können religiöse Regungen kein Wort finden, was sie ausdrücken, „da verkehrt sich die Freiheit, bildlich gesprochen, in ein Ödland und eine Leere“<sup>182</sup>. ‚Religiöse Indifferenz‘, Orientierungslosigkeit, grenzenlos individualistische Einstellung, fehlende Standortbestimmung und Positionierung sind die Folgen. Fallen alternative Vorgaben (Wissen, Erfahrungsräume, Gesprächsmöglichkeiten und Modellfiguren als Vorbilder) weg und bestehen kaum eigene Entscheidungskompetenzen, die alternative Strukturen zur Sprache bringen, besteht die Gefahr einer *Unterstrukturierung*. Sie kann sich nur vollziehen, wenn alternative Inhalte, Vorgaben und Strukturierungen verringert, minimiert oder sogar radikal abgelehnt werden. Dies trifft man häufig dort an, wo traditionelle Elemente ohne Ersatz (!) wegfallen. Hier zeigt sich oft, dass viele ältere Gläubigen überhaupt nicht in der Lage sind, alternative religiöse Verhaltensweisen und Liturgieformen anzunehmen und zu entwickeln, weil sie nichts anderes kennengelernt haben und keinen entsprechenden Input vermittelt bekamen. Mancher Kirchenvertreter möchte die *Unterstrukturierung* durch eine *Überstrukturierung* ersetzen, indem er alte traditionelle Formen wieder fokussiert und keine alternative lebensbezogene *Orthopraxie* entwickelt. Doch meiner Einschätzung nach wird vielmehr deutlich, dass alternative Vorgaben und Förderung der Eigenkompetenzen zeitgleich vermittelt werden müssen, wenn traditionelle Praxis abgelehnt wird. Nur so wird eine *Unterstrukturierung* vermieden und eine ausgewogene Balance zwischen *Struktur* und *Freiheit* ermöglicht. Und umgekehrt beobachtet, bewirkt ein bestimmtes Konzept, das kritik- und alternativlos bleibt, eine *Überstrukturierung*, weil sich auf der Seite der Freiheit weder ein anderes Wissen, noch Erfahrungen und Gesprächspartner bieten, also *Unterstrukturierung* besteht. „Per

181 Fiedler 2010a, 194.

182 Fiedler 2010a, 195.

se . . . beinhaltet eine Überstrukturierung immer auch eine mögliche Unterstrukturierung, und zwar durch das Fehlen (oder bewusste Ausklammern) alternativer Strukturen“<sup>183</sup>. Dabei darf man meines Erachtens nicht vergessen, dass das Fehlen von Strukturen wie zum Beispiel die *kulturelle Tapete* (*Szagun*) ein Fehlen von Identifikationsmöglichkeiten für das Individuum bedeuten kann.

Und damit komme ich zu dem Punkt, wie eine Person Erfahrungen ihres Leben religiös erschließt, religiös-narrative Texte verarbeitet oder in Gemeinschaften am religiösen Leben teilnimmt<sup>184</sup>, ihre Kontingenz religiös bewältigt<sup>185</sup> oder die Kohärenz ihres Lebensentwurfes<sup>186</sup> religiös erfährt und damit die *Einbruchstellen des Glaubens* (*Nipkow*)<sup>187</sup> im Grundmodell affektlogisch verarbeitet.

## 7.2 Das Grundmodell und die Formenkreise mit ihren Verarbeitungsmustern

*Fiedlers* Grundmodell eignet sich meines Erachtens dazu, die von mir beschriebenen Formenkreise von Religiosität mit ihren unterschiedlichen Variationen plausibel aufzunehmen. *Fiedler* folgt grundsätzlich meinem Gedanken und folgert: „Auch für mich stellen mit Blick auf mein Sample Wageners Formenkreise weniger eine Entwicklungsfolge dar (von heteronom-reziproker Religiosität über autonom-narzisstische hin zur homonom-apriorischen). Sondern vielmehr erkenne ich darin Muster bzw. Typen religiöser Sozialisation im Modell von Struktur und Freiheit wieder“<sup>188</sup>.

Meines Erachtens entsteht der *heteronom-reziproke* Formenkreis im Grundmodell, wenn die *Struktur* (Fremdsozialisation, *kulturelle Tapete*) ein Übergewicht gegenüber der *Freiheit* einnimmt. Der Extremfall würde ein hohes Übergewicht in der Balance aufweisen.

183 Fiedler 2010a, 196.

184 Vgl. Oser&Gmünder <sup>3</sup>1992, 26.

185 Vgl. Oser&Gmünder <sup>3</sup>1992, 43-47; vgl. auch Wagener 2002, 32-37.

186 Vgl. Wagener 2002, 35-37; Jahn, Zimmermann 2008, 42-63, analysieren Theodizee-Erfahrungen aus dem Blickwinkel der Theorie des Kohärenzgefühles nach Aaron Antonovsky. Im Kapitel 8 dieses Teils werde ich die Persönlichkeitsmuster aus der Sichtweise dieser Theorie, die auf dem Konzept der Salutogenese basiert, betrachten.

187 Nipkow 1987. Einbruchstellen des Glaubens sind Schöpfung, Wunder, Auferstehung, Theodizee und Gebet.

188 Fiedler 2010a, 827.

Fiedler formuliert dies so: „Dem heteronomen Typus entsprechen dann am ehesten Sozialisationsmuster, die ihren Schwerpunkt auf der strukturbetonten Seite des Modells finden (mit dem Extremfall der Überstrukturierung)“<sup>189</sup>.

Der *autonom-narzisstische* Formenkreis bildet sich aus meiner Sicht, wenn im Grundmodell ein Übergewicht der *Freiheit* gegenüber der Strukturierung besteht. Der Extremfall träte ein, sobald der Dimensionspol *Freiheit* der Fixierung unterläge. Der autonome Typus, um in der Sprache von Fiedler zu bleiben, entspräche dann Sozialisationsmuster, die ihren Akzent auf der autonombetonten Seite des Modells finden<sup>190</sup>. Der *homonom-apriorische* Formenkreis bestände dann aus meiner Perspektive in dem ausgewogenen Gleichgewicht von Struktur und Freiheit, wobei beide Pole als gleichwertig angesehen würden. Die Homonomie, so Fiedler, „bildete gleichsam den Idealtypus religiöser Sozialisation“<sup>191</sup>.

Dieser Zusammenhang von religiösen Formenkreisen und Idealtypen religiöser Sozialisationen lässt sich nur nachweisen und offenlegen, wenn beide sich entsprechen und Fiedlers Begriff der Sozialisation die Persönlichkeitsbildung und die religiöse Entwicklung mit einschließt. Offensichtlich ist dies bei Fiedler der Fall; denn er definiert Sozialisation als einen Prozess, „der die Entwicklung eines Individuums zwar in seiner existenzial-biographischen und gesellschaftlichen Strukturierung und Abhängigkeit einbindet, aber damit nicht determiniert, sondern neben dieser Strukturierung immer auch freiheitliche, d.h. autonome, selbstreflexive und korrigierbare Momente beinhaltet“<sup>192</sup>. Dabei ist ihm bewusst, dass die Begriffe *Sozialisation* und *Identitätsbildung* beziehungsweise *Identitätsentwicklung* für zwei Zugänge stehen, die „im Wesentlichen ein und dasselbe Phänomen beschreiben, – nämlich das der Entwicklung eines Individuums im Kontext seiner Umwelt. – Die Verwendung der Begriffe richtet sich danach, ob dabei der Blick mehr von der Gesellschaft als ‚Organismus‘ ausgeht, also ein soziologischer ist, oder vom Organismus des Einzelnen, also ein psychologischer“<sup>193</sup>. Letztlich geht es Fiedler um die „Frage nach dem Verhältnis dieser Momente von heteronomer

189 Fiedler 2010a, 827; vgl. auch Fiedler 2010b, 272f.

190 Vgl. Fiedler 2010a, 827, und ders. 2010b, 272.

191 Fiedler 2010a, 827; vgl. ders. 2010b, 273.

192 Fiedler 2010a, 176.

193 Fiedler 2010a, 165, Anmerkung 252.

Strukturierung und autonomer Gestaltungsfreiheit, in der sich die jeweilige Individualität des Einzelnen gegenüber der Gesellschaft entfalten kann“<sup>194</sup>. Es geht ihm also um eine subjektorientierte Sozialisationstheorie, wobei Sozialisation im Sinne von Strukturierung nicht als feststehende Determinante für das Leben eines Einzelnen verstanden werden darf<sup>195</sup>.

Als Beispiel dazu führt *Fiedler* Sabrina an, die bei der Rostocker Langzeitstudie als Probandin mitwirkte: „Für einen stärker heteronom (bis überstrukturiert) sozialisierten Typus (etwa Sabrina) kann mehr Autonomie das Sozialisationsgefüge und mithin die religiöse Entwicklung sehr dynamisieren, hin zum Mittelfeld des Modells (was bei Sabrina in den zwei Jahren der 8. Klasse auch der Fall war)“<sup>196</sup>. In diesem Zusammenhang stellt *Fiedler* aber zwei Anfragen, die ich im Rahmen dieser Arbeit beantworten möchte.

### 7.3 Anfragen und kritische Würdigung

Für *Fiedler* scheint es unklar zu sein, ob zwei in der Rostocker Langzeitstudie auftauchende Sozialisationsgefüge mit Variationen der Formenkreise verglichen werden können. Dies bejahe ich. Denn beide Sozialisationstypen lassen sich durch zwei Variationen des autonom-narzisstischen Formenkreises beschreiben. *Fiedler* beschreibt Pubertierende, deren religiöse Sozialisation bereits reich ist an autonomen Elementen und bei denen sogar die Gefahr der Unterstrukturierung besteht. Dabei erkennt er, dass bei weiterer Zunahme an Autonomie und gesundem Narzissmus eine Fixierung auf den autonomen Pol und damit eine Verstärkung der Tendenz zur Unterstrukturierung bedeuten könne, die schließlich jegliche notwendige heteronome religiöse Impulse ausblendet und jedwede weitere Entwicklung hemmt oder geradezu regressiv wirken lässt.<sup>197</sup> Dieses Sozialisationsgefüge entspricht meines Erachtens exakt dem stagnierenden *enttäuschungsatheistischen Modus* der Variation aus der selbstreflexiven Sichtweise des autonom-narzisstischen Formenkreises (auf Niveau II). Hier wird wieder deutlich, was ich schon vorhin

194 *Fiedler* 2010a, 176.

195 Vgl. *Fiedler* 2010a, 166 und 169. Bei seiner Definition von Sozialisation bezieht sich *Fiedler* u.a. auf Dieter Geulen, Ilse Flöter, George Herbert Mead, Bernhard Grom, Thomas R. Steininger, Thomas Luckmann, Jürgen Habermas und Nobert Mette.

196 *Fiedler* 2010a, 827.

197 Vgl. *Fiedler* 2010a, 827.

gesagt habe. Einer Förderung der Entscheidungskompetenzen und damit einer Verstärkung des autonomen Pols muss gleichzeitig mit einem Anbieten alternativer Möglichkeiten (Instruktion oder Inputs) parallellaufen. Ansonsten kann die Autonomie ins Leere laufen.

Als zweite Anfrage schildert *Fiedler* einen Teenager, der aus erwachenden autonomen Regungen gerade die stärker heteronome Bestimmtheit seines Glaubens sucht. Die Folge ist, dass das, was jener in seinem Alter als selbstbestimmt erlebt, nämlich die neu entdeckten Glaubensformen aus Sicht seiner religiösen Sozialisation und Entwicklung aber gerade mit einer Über- oder gar Zunahme an institutionellen Strukturen und gegebenenfalls mit der Ausbildung eines eher heteronomen Gottesverständnisses verbunden ist<sup>198</sup>. Dieser Sozialisationstyp deckt sich mit dem *spiegelnden und deckungsgleichen (bijektiven) Modus* der Variation aus der selbstreflexiven Sichtweise des autonom-narzisstischen Formenkreises (auf Niveau II). Das Gotteskonzept des Teenagers wirkt völlig passend zu seiner Bedürfnisstruktur. Vielleicht trifft die Analyse zu, dass er aus Angst vor Freiheit (Grenzerfahrung) eine Heteronomie benötigt.

Die beiden Beispiele machen deutlich, ob es nicht praktikabler und plausibler ist, auf der Seite der *Struktur* sowohl die Gefahr der Überstrukturierung als auch die der Unterstrukturierung und im Pol *Freiheit* die Gefahren der Unter- und Überstrukturierung anzunehmen<sup>199</sup>. Gesetzt den Fall, eine Person ängstigt sich vor ihrer eigenen Gestaltungsfreiheit (Unterbesetzung) und findet keine für sie adäquate religiösen Inhalte vor (Unterstrukturierung), dann kann eine radikale religiöse Verzweiflung folgen. Oder besetzt ein junger Mensch seine Gestaltungsfreiheit überstark (Überbesetzung) und findet er keine Struktur, also keine adäquaten religiösen Inhalte für seine Lebenswelt vor (Unterstrukturierung), dann kann eine Orientierungslosigkeit entstehen.

Dieser Vorschlag müsste zukünftig mit *Fiedler* diskutiert werden. Jedenfalls aber lässt sich schon heute behaupten, dass sein Grundmodell mit meinen geschilderten Formenkreisen und Verarbeitungsmustern (Variationen) als kompatibel erscheint.

198 Vgl. *Fiedler* 2010a, 828.

199 *Fiedler* (2010a, 196) kennt wohl die Unterstrukturierung im Strukturpol, doch vermisse ich deren konsequente Anwendung in seinem Modell. Die Überstrukturierung im Freiheitspol scheint er meines Erachtens nicht anzunehmen.

## 8 Die religiöse Entwicklung einiger Rostocker Probanden aus dem Blickwinkel des Salutogenese-Modells

2002 stellte ich bereits fest, dass die Religiosität einen wichtigen Beitrag zur Aufrechterhaltung des Kohärenzgefühls leistet<sup>200</sup>. Kohärenz stellt die Basis für Identität dar.

Die Theorie des Kohärenzgefühls basiert auf dem Konzept der Salutogenese von *Aaron Antonovsky*. Wörtlich übersetzt heißt Salutogenese „Gesundheitsentstehung“ (lateinisch: *salus* = Heil). Gesundheit ist nach *Antonovsky* ein Prozess und kein vorzufindendes Produkt. Sein Modell stellt ein Gegenkonzept zur Pathogenese dar, das nach der Entstehung von Krankheiten fragt. Salutogenese fragt dagegen, wie Gesundheit entsteht und wie sie aufrechterhalten wird.

### 8.1 Das Modell des Kohärenzgefühls nach Aaron Antonovsky

Das Kohärenzgefühl definiert *Antonovsky* als eine in Kindheit und Jugend erworbene Lebensorientierung, die es ermöglicht, interne und externe Anforderungen des Lebens (sogenannte Stressoren) als verstehbar und sinnvoll einzuschätzen und sie adäquat zu handhaben. Ein starkes, stabiles Kohärenzgefühl wird daher als Voraussetzung für gute körperliche und psychische Gesundheit gesehen.

*Antonovskys* Konzept des Kohärenzgefühls besteht aus drei wesentlichen Komponenten: *Verstehbarkeit, Handhabbarkeit und Bedeutsamkeit*.

*Verstehbarkeit* besagt die Fähigkeit, dass Zusammenhänge des Lebens von der Person verstanden werden können und die Welt als geordnet, vorhersagbar und erklärbar wahrgenommen wird. Sie bezieht sich auf das Ausmaß, in dem die Person interne und externe Anforderungen, Reize oder kurz gesagt: Stimuli als „kognitiv sinnhaft wahrnimmt, als geordnete, konsistente, strukturierte und klare Information und nicht als Rauschen – chaotisch, ungeordnet,

200 Wagener 2002, 25-27, 33-36.

willkürlich, zufällig und unerklärlich. Die Person mit einem hohen Ausmaß an Verstehbarkeit geht davon aus, daß Stimuli, denen sie in Zukunft begegnet, vorhersagbar sein werden oder dass sie zumindest, sollten sie tatsächlich überraschend auftreten, eingeordnet und erklärt werden können. Es ist wichtig darauf hinzuweisen, daß hier nichts über die Erwünschtheit von Stimuli impliziert ist. Tod, Krieg und Versagen können eintreten, aber solch eine Person kann sie sich erklären<sup>201</sup>. Entscheidend ist die Fähigkeit der Person, Veränderungen, das Unerwartete und Unvorhersehbare als Chance aufzufassen und es in etwas *Kohärentes* umzuwandeln<sup>202</sup>.

*Handhabbarkeit* ist die Überzeugung, dass die Person ihr eigenes Leben selbst gestalten kann. *Antonovsky* definiert sie „als das Ausmaß, in dem man wahrnimmt, daß man geeignete Ressourcen zur Verfügung hat, um den Anforderungen zu begegnen, die von den Stimuli, mit denen man konfrontiert wird, ausgehen. ‚Zur Verfügung‘ stehen Ressourcen, die man selbst unter Kontrolle hat oder solche, die von legitimierten anderen (Personen, Institutionen, H.J.W.) kontrolliert werden – vom Ehepartner, von Freunden, Kollegen, *Gott*, der Geschichte, vom Parteiführer oder einem Arzt – von jemandem, auf den man zählen kann, jemandem, dem man vertraut. Wer ein hohes Ausmaß an Handhabbarkeit erlebt, wird sich nicht durch Ereignisse in die Opferrolle gedrängt oder vom Leben ungerecht behandelt fühlen. Bedauerliche Dinge geschehen nun einmal im Leben, aber wenn sie dann auftreten, wird man mit ihnen umgehen können und nicht endlos trauern“<sup>203</sup>.

Die dritte Komponente, die *Bedeutsamkeit*, repräsentiert das motivationale Element des Kohärenzgefühls und stellt zum Beispiel den Glauben dar, dass das Leben einen Sinn hat, oder die Überzeugung, dass mir etwas im Leben wichtig ist. Diejenigen, die ein hohes Ausmaß von *Bedeutsamkeit* haben, sprechen nach *Antonovsky* von Lebensbereichen, die sie emotional berühren, die ihnen wichtig sind, die ihnen sehr am Herzen liegen, die in ihren Augen Sinn machen, und zwar emotional wie kognitiv.<sup>204</sup> Als wichtig qualifizierte Ereignisse werden „als Herausforderung und als wichtig genug angesehen, emotional in sie zu investieren und sich zu engagieren“<sup>205</sup>. Personen

201 Antonovsky 1997, 34.

202 Vgl. Antonovsky 1997, 61.

203 Antonovsky 1997, 35 (Hervorhebung durch H.J.W.).

204 Vgl. Antonovsky 1997, 35.

mit einem geringen oder schwachen Ausmaß halten kaum irgendetwas in ihrem Leben für bedeutsam. Bestimmte Lebensbereiche erscheinen ihnen nur in dem Sinn wichtig, dass sie ihnen ermüdende Lasten auferlegen, unwillkommene Anforderungen, auf die sie gerne verzichten würden<sup>206</sup>. Die Teilnahme an Entscheidungsprozessen in sozial anerkannten Aktivitäten, fördert nach *Antonovsky* das Erleben von Bedeutsamkeit<sup>207</sup>.

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass das Kohärenzgefühl eine globale Orientierung ist, „die ausdrückt, in welchem Ausmaß man ein durchdringendes, andauerndes und dennoch dynamisches Gefühl des Vertrauens hat, daß

1. die Stimuli, die sich im Verlauf des Lebens aus der inneren und äußeren Umgebung ergeben, strukturiert, vorhersagbar und erklärbar ist;
2. einem die Ressourcen zur Verfügung stehen, um den Anforderungen, die diese Stimuli stellen, zu begegnen;
3. diese Anforderungen Herausforderungen sind, die Anstrengung und Engagement lohnen“<sup>208</sup>.

Sobald für eine Person bei der Konfrontation und Begegnung mit bestimmten Anforderungen (Stressoren) alle drei Komponenten zusammen als hoch eingestuft werden können, deutet dies auf ein stabiles Kohärenzgefühl hin. Sehr viel häufiger sind jedoch die Komponenten unterschiedlich ausgeprägt. Steht zum Beispiel die wichtige Ressource „Gott“ für eine Person nicht mehr zur Verfügung – aus welchem Grund auch immer – dann kann dies zu einer Störung des Kohärenzgefühls führen. Umgekehrt können jene Menschen ein hohes Kohärenzgefühl aufweisen, die Leid durch die Nicht-Existenz Gottes oder durch ein negatives Gottesbild verstehen oder erklären und keinen gütigen Gott annehmen. Auch die Handhabbarkeit dürfte bei ihnen ausgeprägter und stärker sein, da sie nicht auf das Eingreifen eines unterstützenden Gottes warten oder sich nicht darauf verlassen<sup>209</sup>. „In einer Welt zu leben, die man für chaotisch und

205 Antonovsky 1997, 35.

206 Vgl. Antonovsky 1997, 35.

207 Vgl. Antonovsky 1997, 97.

208 Antonovsky 1997, 36.

unberechenbar hält, macht es höchst schwer zu glauben, daß man gut zurecht kommt“<sup>210</sup>. Gleichzeitig bedeutet ein hohes Ausmaß an Verstehbarkeit nicht notwendigerweise, „daß man glaubt, die Dinge gut handhaben zu können“<sup>211</sup>. Die Art, wie man seine Welt sieht – oder besser: die eigene Realitätskonstruktion –, ist ein entscheidender Faktor für Gesundheit<sup>212</sup>.

Da sich das Kohärenzgefühl und die religiösen Persönlichkeitsmuster oder Formenkreise einander bedingen, möchte ich im Folgenden aufweisen, wie die dargelegten religiösen Muster das Kohärenzgefühl aufrechterhalten können.

Als ein erstes Beispiel führe ich die Analyse des Kohärenzgefühls bei Aaron, einem Probanden der Rostocker Langzeitstudie, im folgenden Abschnitt auf. Im Anschluss daran folgen weitere Beispiele.

## 8.2 Aaron oder: die Fixierung der heteronom-reziproken Religiosität im Kohärenzgefühl

Mit 7,3 Jahren beginnt Aaron ein Gotteskonzept zu beschreiben, das dem heteronom-reziproken Formenkreis entspricht:

*Wenn Menschen Böses tun, strafe Gott sie mit Blitz, Donner und Regen. Er zerstöre z.B. dadurch auch den Drachen, den ein Bösewicht steigen ließe. Für Aaron spricht Gott ausschließlich durch das Wetter zu Menschen. „Wenn einer böse ist, dann kommt Blitz und Donner. Wenn einer ganz lieb ist, dann kommt Sonne und dann schwitzen wir.“<sup>213</sup>*

In dieser Religiosität scheint sich ein altersadäquates stabiles Kohärenzgefühl auszudrücken, das ein relativ hohes Ausmaß an *Verstehbarkeit*, *Handhabbarkeit* und *Bedeutsamkeit* aufweist. Gott liegt Aaron am Herzen, „bedeutet“ ihm viel, denn Aaron erklärt das Wetter aus der Beziehung zwischen Gott und Mensch. Sonne, Donner, Böses und Liebe werden mit „Gott gehandhabt und verstanden“.

209 Vgl. Jahn, Zimmerman 2008, 56ff.

210 Antonovsky 1997, 37.

211 Antonovsky 1997, 37.

212 Vgl. Antonovsky 1997, 58.

213 Szagun 2006, 113.

Doch ein halbes Jahr später erlebt er, dass seine Wünsche von Gott nicht erfüllt werden. Aaron beginnt an Gott zu zweifeln und ihn aus Enttäuschung abzulehnen:

*Es gibt gar keinen Gott, das ist Babykram! Aaron weiß es, „weil er mir noch nie geholfen hat! . . . ich habe immer Pech, auch beim Drachensteigen . . . Den Gott gibt es nicht . . . Ich könnte meinen Pullover zerreißen, weil mich Gott so wütend macht . . ., weil er mir nicht hilft . . . beim Drachensteigen und dabei, dass ich einen Dinoknochen finde, so einen Kopf.“<sup>214</sup>*

Die wichtige Ressource, Gott selbst, steht für Aaron plötzlich nicht mehr zur Verfügung, was zu einer Störung des Kohärenzgefühls führt. Die Erfahrung, dass Gott nicht hilft, geht einher mit seiner Vorstellung, dass seine eigene Initiative unzulänglich ist und nicht zum Ziel führt. „Wenn Papa da ist, dann klappt es, und allein geht es nicht“<sup>215</sup>. Mit anderen Worten: Seine *Handhabbarkeit* ist eingeschränkt und gering. Die auftretende Dissonanz lässt sich nur „verstehen“, wenn Aaron Gottes Existenz leugnet. Gott hat ihm seine Wünsche nicht erfüllt, deshalb kann es für ihn Gott nicht geben. Der eingetretene Enttäuschungsatheismus versucht nur, sein Kohärenzgefühl wieder zu stabilisieren. Um die Dissonanz aufzulösen, verneint er die Existenz Gottes und stellt somit sein Kohärenzgefühl wieder her.

Kurze Zeit später erfährt Aaron, dass Gott auch durch Menschen wirken kann, konkret am rettenden Eingreifen des Vaters. Zudem erlebte er „ein schönes Gefühl“, als er zu Gott betete und mit ihm sein Leben besprach<sup>216</sup>:

*Wenn ich in Mathe eine Fünf bekomme und Mama meckert dann . . ., denn sag' ich immer so: ‚Bitte mach‘, dass Mama nicht mehr meckert. Und einmal hat es auch gewirkt. Er rede dann innerlich mit Gott“<sup>217</sup>.*

Diese wunschfixierte Intervention Gottes und das neue Verständnis des Handelns Gottes durch Menschen erhöhten wieder das Ausmaß an *Handhabbarkeit* im Kohärenzgefühl. Damit ist Gott wieder in Aarons Leben präsent. Er hat eine wichtige *Bedeutung*, hilft dabei, Aarons Leben zu *verstehen* und zu *handhaben*.

214 Szagun 2006, 114.

215 Szagun 2006, 114.

216 Vgl. Szagun 2006, 115

217 Szagun 2006, 117.

Doch leider wächst Aaron im neuen Verständnis nicht weiter, sondern verfestigt sein wunschfixiertes, heteronom-reziprokes Gotteskonzept, weil er mit seinen Wutanfällen ringt, von vielen Kameraden abgelehnt wird und diese Kernproblematik seines Lebens nicht mit der in Jesus präsenten Liebe Gottes, die über die Liebe von Menschen auch heute wunderbare Veränderungen bewirken kann<sup>218</sup>, *verstehen* und *handhaben* kann. Bezüglich des heteronom-reziprok erlebten Gottes fragt er sich:

*Warum habe ich Gott auf meiner Seite? Mich mag doch keiner*<sup>219</sup>.

Aaron ängstigt sich sehr vor seiner zerstörerisch wirkenden Aggression. Er selbst sei wie ein Vulkan, der manchmal ausbreche vor Wut. In ihm, so beschreibt er sich selbst, wohne ganz viel Wut und Zorn. Gott sei wie die Sonne und schaue zu, wie er ausbreche. Trotzdem blicke Gott freundlich auf ihn, den Vulkan, so dass nicht Schlimmes dabei herauskomme; es sei gut, mit Gott über seine cholерischen Wutausbrüche zu sprechen<sup>220</sup>. Aaron meint, wenn Gott seine Wutenergie aus ihm rausnehme, dann mache er nicht so viel kaputt<sup>221</sup>. In jedem Fall versteht er die Hilfe Gottes als sichtbar-konkrete. Gott greift für ihn direkt und konkret in seine Welt ein. Dabei ist sein Gotteskonzept erkennbar wunschfixiert<sup>222</sup>.

Diese heteronom-reziprok geprägte Religiosität scheint sich wieder in einem für sein Alter relativ stabilen Kohärenzgefühl auszubilden. Gott hilft ihm, seine Wutenergie im Griff zu behalten. Aaron *handhabt* sein Problem mit der Hilfe Gottes oder der Ressource „Gott“. Er meint, das Sprechen mit Gott könne ihm helfen, dass seine Wutausbrüche nicht zu schlimme Folgen haben. Dabei ist Gott für ihn wichtig (hoher *Bedeutungsgehalt*), denn er nimmt ihn trotz seiner Wutanfälle an. Es macht in Aarons Augen Sinn, wenn er sich in der Situation seiner Anfälle wünscht, dass Gott ihn trotzdem lieb hat, auch wenn Vater und Mutter gerade ganz wütend auf ihn sind. Gottes Hilfe ordnet er in seinen Anfall ein, die er versucht zu

218 Vgl. Szagun 2006, 121. Diesen Gedanken in das Kohärenzgefühl einzuführen, erzeugt in Aaron eine Dissonanz, was schließlich wieder zur fraglichen Ablehnung der Existenz Gottes führt (121).

219 Szagun 2006, 119.

220 Vgl. Szagun 2006, 121f.

221 Vgl. Szagun 2006, 124.

222 Vgl. Szagun 2006, 114.

erklären: Gott soll das Wütende „raus treiben . . . , und dann . . . ist er wieder fröhlich“<sup>223</sup>. Aaron beginnt zu verstehen, fröhlich kann man nur sein, wenn man – trotz Wutanfälle – von Gott akzeptiert wird (Verstehbarkeit)<sup>224</sup>.

Dieses Beispiel zeigt, wie sich das Kohärenzgefühl und die Religiosität im heteronom-reziproken Formenkreis einander bedingen. Ferner macht es deutlich, dass Gestaltungselemente anderer Formenkreise wie zum Beispiel das Gottesbild der in Jesus präsenten Liebe Gottes noch nicht in das Kohärenzgefühl aufgenommen werden können, um die *Bedeutung*, *Handhabbarkeit* und *Verstehbarkeit* zu verbessern. Es verdeutlicht sogar, dass das Anbieten eines neuen Gottesverständnisses, dass Gott durch und in Menschen wirkt, zu einer Dissonanz im Kohärenzgefühl und damit sogar zu einer Ablehnung Gottes führen kann. Denn Aaron will einerseits sein Kohärenzgefühl stabilisieren und andererseits nachhaltig an der echten Akzeptanz seitens seiner Eltern zweifelt und immer wieder um deren unbedingte Zuwendung „wirbt“<sup>225</sup>. Solange Aaron sich der Annahme eines heteronom-reziprok erlebten Gottes gewiss ist, kann er seine schweren Wutanfälle unter Kontrolle bringen und sein Kohärenzgefühl stabilisieren. „Immer wieder setzt Aaron . . . an, Gott anders zu denken, und immer wieder fällt er partiell zurück: Ganz allmählich entsteht etwas Neues in ihm . . . : Ein den Eltern überhaupt nicht ähnlicher Gott ist das, ein Gott, der Raum gibt wie ein Meer, in dem man frei schwimmen kann, ein Gott, der seinen heilbringenden Schein auch auf Missetäter und Schulversager richtet, ein Gott, der einen Vulkan freundlich anschauen und bejahren kann, auch wenn die Eltern dies nicht können. Aaron hat begonnen, Gott als Ressource in der Zerrissenheit seines Herzens wahrzunehmen, als Anlaufpunkt, der noch da ist, wenn andere Beziehungen nicht mehr tragen“<sup>226</sup>.

Wie sich dagegen der autonom-narzisstische Formenkreis auf Niveau I im Kohärenzgefühl abbildet, zeigt das Beispiel der Rostocker Probandin Franziska.

223 Szagun 2006, 124.

224 Vgl. Szagun 2006, 125.

225 Vgl. Szagun 2006, 127f.

226 Szagun 2006, 128.

### 8.3 Franziska oder: der autonom-narzisstische Formenkreis im Kohärenzgefühl

Bei Franziska wird die *Handhabbarkeit* des Kohärenzgefühls sowohl in Gott als auch im Menschen selbst verortet:

*Manchmal bilde man sich vielleicht ein, dass Gott direkt zu einem rede. Aber so denke sie sich das nicht, „sondern wenn man auf sich selber hört, dann hat man auf Gott gehört, auf einen Teil von Gott . . . Gott hat Macht, aber er hat auch wieder keine Macht“ . . . Mächtig sei er nur bei denen, die auf ihn hörten<sup>227</sup>.*

Indem Franziska die Vorstellung des direkten Eingreifens Gottes in die Welt ablehnt und den Gedanken, dass die Macht nicht nur in Gott, sondern auch in den eigenen Händen liegt, entwickelt, erhöht sie die *Handhabbarkeit* ihres Kohärenzgefühls. In ihrem Individuationsprozess beginnt sie immer mehr zu erleben, dass sie selbst die Dinge kontrollieren kann. Sie braucht niemanden „von außen“ (Gott), der es für sie tut. Letztlich entscheidet sie selbst, Gott seine Macht zu entziehen oder zu erteilen. Anfangs steht Gottes Macht neben ihrer eigenen Macht; später erscheint Gottes Macht als ihre eigene Ressource, die ihr zur Verfügung steht:

*„Warum musste er gerade den sterben lassen? Warum konnte der dagegen nichts tun?“ Dabei kann er dagegen nun mal nichts tun. Weil . . ., in dem ist er nicht mächtig.“ . . . Mächtig sei er nur bei denen, die auf ihn hörten<sup>228</sup>.*

Gott brauche die Menschen als Mitarbeiter. Nur so erscheinen radikale Veränderungen der Welt möglich<sup>229</sup>. In diesem Sinne erklärt und „versteht“ sie die Theodizeefrage, wie zum Beispiel den Tod eines Menschen. Gott sei gegenüber dem Tod machtlos, denn ein Toter kann nicht mehr auf ihn hören<sup>230</sup>. Gleichzeitig strukturiert sie den immanenten Gott in die Lebensbereiche hinein, die sie halten, nähren und tragen<sup>231</sup>. Dabei erhält Gott *Bedeutung* in der Begegnung mit der

227 Szagun 2006, 301ff.

228 Szagun 2006, 303.

229 Vgl. Szagun 2006, 304.

230 Vgl. Szagun 2006, 303.

231 Vgl. Szagun 2006, 319.

Natur und den Menschen, weil Gott in der Gestalt der Natur und der Menschen „*versteckt*“ oder „*drin*“ sei, „*um etwas Gutes zu machen oder mal zu sagen, was Sache ist*“<sup>232</sup>. Gottes Handeln in der Welt geschieht für Franziska durch Menschen, durch Tiere, Bäume und Pflanzen.

Insgesamt zeigt sich bei Franziska, dass mit ihrer Erklärung des Todes eines Menschen (der Theodizeefrage) durch die Ohnmacht Gottes das Ausmaß ihrer *Verstehbarkeit* des Leids höher einzuschätzen ist als für Personen, die von einem omnipotenten Gott ausgehen, der wunschgemäß in die Abläufe der Welt eingreift. Auch ihre *Handhabbarkeit* im Kohärenzgefühl dürfte größer sein, da Franziska sich nicht auf das Eingreifen eines Gottes verlässt oder darauf wartet<sup>233</sup>. Alles in allem sind die drei Komponenten des Kohärenzgefühls von Autonomie geleitet. Die Selbstbestimmung bleibt für Franziska das zentrale Thema<sup>234</sup>.

Wie eine Überbewertung der Autonomie das Kohärenzgefühl prägen und dabei zur Ablehnung Gottes führen kann, lässt sich deutlich an Lilli, einer Probandin der Rostocker Langzeitstudie, aufweisen.

#### 8.4 Lilli oder: die Ablehnung des personalen Gottes und der Glaube an das Schicksal und an magische Kräfte

Lilli ist enttäuscht über die Ohnmacht Gottes und zweifelt seit längerer Zeit an der Macht Gottes. Gott kann eben nicht alles tun. „Er ist eher wie die Seele von einem Schwan. Die Seele ist ja irgendwie etwas Zartes . . . aber wenn die Leute wirklich einen starken Willen dagegen haben, dann kriegt Gott das auch nicht hin, z.B. da, wo die Leute Kriege angefangen haben: Die hatten so einen starken Willen, dass Gott, glaub’ ich, nicht dagegen angekommen ist“<sup>235</sup>. Zwar versucht Lillis Gott, Wünsche der Menschen zu erfüllen und sie zu liebevollem Handeln zu bewegen, aber er scheitert dabei auch, zum Beispiel wenn Menschen ihren Kriegswillen gegen Gottes Friedensimpulse setzen<sup>236</sup>. Der Wille des Menschen ist stärker als der Gottes. Gott bedeutet ihr etwas, aber er schwächt ihre *Handhabbarkeit* im

232 Szagun 2006, 306.

233 Vgl. Szagun 2006, 304.

234 Vgl. Szagun 2006, 316.

235 Szagun 2006, 209.

236 Vgl. Szagun 2006, 211.

Kohärenzgefühl. Mit dem ohnmächtigen Gott stehen Lilli nicht mehr die nötigen Ressourcen zur Verfügung, die sie eigentlich benötigte, um bestimmte Leiderfahrungen zu bewältigen: „Lilli betont zwar, dass sie Gott in ihrem Herzen spürt, aber man erfährt nicht, was dieses Spüren ihr gibt“<sup>237</sup>. Gott ist kein Ansprechpartner mehr für die starken leidvollen Erfahrungen mit den wechselnden scheiternden Partnerschaften ihrer Mutter, für die vielen Negativerfahrungen mit Männern und für die konfliktbehaftete Beziehung zu ihrer Mutter. Gleichzeitig nimmt ihre *Verstehbarkeit* im Kohärenzgefühl ab. Sie habe zum Beispiel ziemlich viel Angst vor dem Tod, der sei zwar noch lange hin, aber sie könne sich ein Leben ohne ihre Mutter und Oma nicht vorstellen<sup>238</sup>. Obwohl sie körperliche Heilungen noch mit dem zarten und heilenden Gott zusammenbringt, *erklären* und *handhaben* kann, nimmt ihr Vertrauen in Gott ab, sie zweifelt häufiger<sup>239</sup>:

*Also ich glaube nicht immer an Gott, aber ich glaube auch nicht gar nicht an Gott*<sup>240</sup>.

Zwei Jahre später, mit 12,9 Jahren, vertraut sie immer noch Gott, aber das Ausmaß an *Handhabbarkeit* lässt stark nach. Ihr Gott kommt zwar in ihrer Lebenswelt manchmal vor, als Spender von Problemlösungen wie als Letztursache der liebevollen Zuwendung von nahen Menschen, aber immer häufiger empfindet sie die geringe *Handhabbarkeit* ihres personalen Gottes, die schmerzliche Gottesferne, „weil auch so viele **schlimme** Dinge passieren“<sup>241</sup>. Trotzdem hat Gott für Lilli ein großes Ausmaß an *Bedeutung*. Er hat zwei Seiten: Einmal ist er als weiblicher Geist in der Natur anwesend, zum anderen als schützender und leitender Begleiter. Doch als weiblicher Geist in der Natur hört Gott wohl die Gebete, aber er kann sie nicht erfüllen, weil er „wahrscheinlich nicht die Kraft dazu hat“<sup>242</sup>. Schließlich kann Gott auch das Schicksal nicht beeinflussen, auch wenn er helfen möchte. Andererseits ist Gott für Lilli zwar in der ständigen Neuschaffung von Leben in der Natur wirksam, aber sonst ohnmächtig und selbst schutzbedürftig. Dies *versteht* und *erklärt* Lilli aus der Tatsache von

237 Szagun 2006, 211.

238 Vgl. Szagun 2006, 213.

239 Vgl. Szagun 2006, 213-216.

240 Szagun 2006, 215.

241 Szagun 2006, 222.

242 Szagun 2006, 225; vgl. dazu auch 222-225.

Leid und Unrecht in der Welt<sup>243</sup>. Für Lilli kann Gott die Geschehnisse der Welt nicht lenken, dennoch ist Gott dort präsent, wo man geliebt wird.

Dieses dissonante und antinomische Gotteskonzept, in dem der ohnmächtige und liebende Gott unverbunden nebeneinander bestehen und die *Handhabbarkeit*, *Verstehbarkeit* und *Bedeutsamkeit* geschwächt werden, trägt sie lange Zeit mit sich, bis sie schließlich mit vierzehn Jahren diese Dissonanz auflöst. Sie grenzt sich vom christlich personalen Gott ab und wendet sich dem Schicksal und den magischen Praktiken zu, indem sie nun selbst (!) den dunklen bedrohlichen Mächten entgegenzutreten versucht<sup>244</sup>. Dabei betont sie sehr stark ihre eigene Autonomie und Selbstwerdung:

*Ich glaube, dass alles vorgeschrieben ist . . . , dass das Schicksal oder die Zukunft von den Menschen schon besteht [ . . . ] Mit vorbestimmt ist [gemeint], dass jeder sagt: ‚Jeder ist seines eigenen Glückes Schmied.‘ . . . Wenn es jetzt eine schlechte Entscheidung ist, dann hat das Schicksal das vorherbestimmt, dass man daraus was lernt. Aber wenn es eine gute Entscheidung ist, hat das Schicksal das für mich auch vorherbestimmt, dass man etwas hat, was einen glücklich macht [ . . . ] Also hat man ja die Freiheit, selbst zu entscheiden<sup>245</sup>.*

Durch diesen Schritt in ihre Individualität gewinnt Lilli wieder ein hohes Ausmaß an *Handhabbarkeit*, *Verstehbarkeit* und *Bedeutsamkeit* in ihrem Kohärenzgefühl:

*Ja, weil ich nicht an Gott glaube, weil, ich . . . hab‘ halt so meine anderen vielen Dinge, die Kräfte, die Mächte, die Magie . . . Also Gott taucht in meinem Leben eigentlich gar nicht auf . . . die Kräfte ja, aber Gott im Himmel . . . Nö. Also ich glaube nicht daran . . . Gott ist für mich auch keine Kraft, sondern die Kraft ist halt eine Kraft. Oder die Mächte sind halt Mächte. Das ist für mich kein Gott . . . Also es gibt halt nichts Oberes<sup>246</sup>.*

Lilli kontrolliert jetzt die Dinge *selbst* und lehnt es ab, dass jemand oder etwas „von außen“ dies tut. Ihre gewonnene Autonomie zeigt

243 Vgl. Szagun 2006, 226-227.

244 Vgl. Szagun 2006, 226-233.

245 Szagun 2006, 231-232.

246 Szagun 2006, 234.

sich deutlich darin, dass sie selbst den magischen Kräften die Macht und Legitimität erteilt oder nicht:

*Na ja, ich bete nicht darum, dass es passiert, ich sage, dass es passieren soll . . . also, ich beauftrage sozusagen das Element Wasser, dass es mir helfen soll. Sie habe dabei die Herrschaft über die Sachen, während es bei einem Gebet unsicher bleibe, ob das eintreffe, was man sich wünsche. Bei Magie passiere das, was man wolle [ . . . ] Also, wenn man betet, fordert man von einer ganz anderen Macht, als . . . wenn man das mit Magie macht. Bei Magie ist man sozusagen mehr oder weniger sein eigener Herr, aber es gibt natürlich noch höhere Kräfte, die dazu was beisteuern oder . . . helfen, wie Wasser . . . Alleine kann man so was nicht, auch wenn man viel Energie oder Magie hat<sup>247</sup>.*

Letztlich relativiert sie ihre Autonomie, dass Macht nicht nur in ihren eigenen Händen liegt, sondern auch in anderen höheren Kräften, mit der Ausnahme eben jener Macht, Anderen die Legitimität zu erteilen oder zu entziehen. So entwickelt sie mit Hilfe der magisch orientierten Religiosität, die sich einwandfrei in den autonom-narzisstischen Formenkreis einordnen lässt, ein Gefühl des Vertrauens, ein Kohärenzgefühl, dass sie selbst mit den Problemen im Leben zu Recht kommt.

Wie eine radikale Ablehnung der Existenz Gottes das Kohärenzgefühl stabilisiert und die Kommunikation und Begegnungen mit atheistischen Freunden ermöglicht, lässt sich anschaulich an Horsts Religiositätsform darlegen.

## 8.5 Horst oder: die radikale Ablehnung der Existenz Gottes

Horst fällt es schwer, Gott in den Ablauf und in den Geschehnissen der Welt einzuordnen, ihn darin zu verstehen. Angst bewältigt er durch Selbstsuggestion und nicht mit Gottes Hilfe. Er hinterfragt die Existenz Gottes und den Wahrheitsgehalt biblischer Geschichten, den er ausschließlich auf der historischen Ebene sucht. Aussagen zur Bibel scheinen ihm unwichtig oder falsch zu sein:

*Gott . . . ist ja in meiner Familie sozusagen, weil meine ganze Familie sozusagen **christlich** ist . . . Na ja ich bin es eigentlich*

247 Szagun 2006, 239.

*nicht so richtig . . . Mich interessiert das nicht so! Weil, ich denke, man muss ja nicht an Gott glauben, und ich tu' es auch nicht! . . . Wer weiß, ob es Gott wirklich gibt ((2x)) und dann das mit Jesus, dass der in den Himmel hochgestiegen ist, das kommt mir auch ein bisschen komisch vor! Wie er diesen großen Felsbrocken weggeschoben hat und all diese Sachen; wie er dann wieder auferstanden ist . . . Es gibt ja solche Sachen auch so nicht! Und dann denke ich, dass es bei so besonderen Menschen auch nicht geht! Und Gott kann ja sozusagen alles sein. Gott habe die Welt erschaffen oder es war ein Urknall. Er glaube eigentlich „nichts von beiden, aber mit Gott das noch ein bisschen weniger, weil: Wo sollte der auch herkommen?“ Beim Urknall sei etwas von deren Planeten weggeflogen. „Normalerweise bin ich eher für die Sache mit dem Urknall, obwohl die auch sehr komisch ist! Weil da kann man ja auch nicht sagen, wie das richtig passiert ist, dieser Urknall, aber nach dem Urknall passiert ja alles normal“<sup>248!</sup>*

Insgesamt kann Horsts Glaubenskonzept keinen Beitrag leisten, das Ausmaß an *Verstehbarkeit* und *Handhabbarkeit* im Kohärenzgefühl zu stärken, da ihm der Glaube wenig am Herzen liegt und Gott für ihn nichts bedeutet:

*„Gott symbolisiert für mich nichts. Ich hab' einfach gesagt, dass ich ihn nicht brauche, dass er für mich im Leben keine Rolle spielt [. . .] Ich habe halt Gott nicht als einen Teil meines Lebens gesehen, dass ich ihn unbedingt brauche.“ Er könne vielleicht sagen, „okay“ toll, ‚er existiert‘. Aber ich stehe mit meinem Eindruck nicht dahinter“<sup>249</sup>.*

Doch diese atheisierende Religiosität ermöglicht Horst, mit seinen atheistischen Schulfreunden konform zu gehen, auch hinsichtlich der Jugendweihe, und sich von seiner christlichen Familie abzusetzen<sup>250</sup>. Indem er die Existenz Gottes verneint, stabilisiert er sein Kohärenzgefühl. Einerseits spricht er Gott eine *Bedeutung* für die Kohärenz seines Weltbildes ab, was das Ausmaß an *Verstehbarkeit* und *Handhabbarkeit* gerade nicht fördert. Andererseits haben aber die Bereitschaft zur eigenen Initiative und die sozialen Beziehungen als Ressourcen

248 Szagun 2008, 224.

249 Szagun 2008, 237.

250 Vgl. Szagun 2008, 234.

bei Horst uneingeschränkt Vorrang, denn sie stärken das Ausmaß der drei Komponenten seines Kohärenzgefühls.

Doch sobald Gott und die sozialen Beziehungen sich nicht mehr ausschließen, können beide Größen miteinander verbunden werden. Dieses komplementäre Denken und Verstehen konstituiert den homonom-apriorischen Formenkreis, so dass Gott zum Beispiel in den sozialen Beziehungen (Muster 5) oder als Hülle oder Schale (Muster 4) erscheint. Das belegen im folgenden Abschnitt Elias und Annika.

### 8.6 Elias oder: Wenn ganz viele Menschen etwas Gutes tun, dann ist das Gott.

Indem Elias die *Bedeutung* seines Gottesbildes in den zwischenmenschlichen Bereich verortet, stabilisiert er sein Kohärenzgefühl und erhält ein hohes Ausmaß an *Verstehbarkeit* und *Handhabbarkeit*:

„Wenn ganz viele Menschen etwas zusammen machen . . . etwas Gutes . . . etwas Schönes oder einfach nur zusammenhalten, dann ist das Gott . . . wenn viele Leute einander helfen“<sup>251</sup>.

Dabei geht die Initiative (*Handhabbarkeit*) von den Menschen aus: (Wenn Gott das sei, was die Menschen zusammenhalte, dann sei das eine Kraft) „Ja, dann – stimmt! Ja! Wenn Gott jetzt hier sozusagen das Gummi ist, das Band, was hilft, zusammenhalten. Zusammen finden müssen sie selber“<sup>252</sup>. Mittels *Bedeutung versteht* Elias das Handeln und Verhalten vieler Menschen (*Handhabbarkeit*). Gott ereignet sich für ihn zwischenmenschlich, in der Mitmenschlichkeit (*Bedeutung*), ist präsent in menschlicher Solidarität (*Verstehbarkeit*) und daraus gespeistem Handeln (*Handhabbarkeit*)<sup>253</sup>. Gott ist für ihn nur, wenn man mit jemandem was zusammen macht, wenn man zum Beispiel etwas teilt<sup>254</sup>. Gott ist die Ressource, die alles verbindet und zusammenhält und dabei die Menschen zum Handeln motiviert. Hier zeigt sich deutlich, dass die motivationale Komponente der *Bedeutsamkeit* am wichtigsten zu sein scheint und die Voraussetzung für *Verstehbarkeit* und *Handhabbarkeit* bildet – ganz im Sinne von

251 Szagun 2008, 291.

252 Szagun 2008, 291.

253 Vgl. Szagun 2008, 292.

254 Vgl. Szagun 2008, 298.

*Antonovsky*, der erkannte, dass ohne die motivationale Komponente der *Bedeutsamkeit* ein hohes Ausmaß an *Verstehbarkeit* und *Handhabbarkeit* wahrscheinlich von kurzer Dauer ist: „Die Person, die sich engagiert und sich kümmert, hat die Möglichkeit, Verständnis und Ressourcen zu gewinnen. Verstehbarkeit scheint in der Reihenfolge der Wichtigkeit an nächster Stelle zu stehen, da ein hohes Maß an Handhabbarkeit vom Verstehen abhängt. Das bedeutet nicht, daß Handhabbarkeit unwichtig ist. Wenn man nicht glaubt, daß einem Ressourcen zur Verfügung stehen, sinkt die Bedeutsamkeit, und die Copingbemühungen werden schwächer“<sup>255</sup>. Elias' Schwester Annika drückt dies so aus, dass aus der Gemeinschaft Kraft entstehe, und das repräsentiere für sie am stärksten Gott<sup>256</sup>. Doch zuvor artikuliert sie ihr Gotteskonzept in Muster 4.

### 8.7 Annika oder: Gott ist wie eine Hülle oder wie eine Schale.

Mit elf/zwölf Jahren artikuliert Annika ihre Religiosität in Muster 4 des homonom-apriorischen Formenkreises. Sie vergleicht Gott mit einer Hülle (*Bedeutung*), in der sie lebe und der sie alles erzähle. Dadurch bekomme sie Kraft, ihre Probleme zu lösen (*Handhabbarkeit*)<sup>257</sup>. Kurze Zeit später *versteht* sie ihr eigenes Leben als von Gott getragen und bedingt. Gott (und die Familie und Freundinnen) vergleicht sie mit einer Schale, in die sie sich rein legen könne. Somit sei sie nicht alleine, sondern habe jemand, der sie festhalte und ihr Halt gebe<sup>258</sup>. Gott ist potentiell dabei, aber er wird noch nicht in der Mitmenschlichkeit verortet (Muster 5)<sup>259</sup>. Stabilisiert sie so ihr Kohärenzgefühl in aller Beziehungsproblematik? In ihrem Traumhaus ist sie mit sich, den Büchern, der Geige und der riesigen Badewanne allein. Annika vergleicht sich selbst mit einer Kugel, die in der Schale liege. Drückt die Kugel ein Verkrümmtsein in sich selbst oder sogar eine Abschottung aus<sup>260</sup>?

255 Antonovsky 1997, 38.

256 Vgl. Szagun 2008, 329.

257 Vgl. Szagun 2008, 308.

258 Vgl. Szagun 2008, 313.

259 Vgl. Szagun 2008, 314.

260 Vgl. Szagun 2008, 314-315.

## 8.8 Gesamtüberblick

Betrachten wir die Komponente *Handhabbarkeit* des Kohärenzgefühls, so wird sichtbar, dass sie sich hinsichtlich der unterschiedlichen Formenkreise anders akzentuiert:

Im heteronom-reziproken Formenkreis werden die zur Verfügung stehenden Ressourcen in Gott betont, weil die eigenen nicht ausreichen oder noch nicht weit genug entwickelt sind. Aus diesem Grunde legt die gläubige Person ihren Blickwinkel mehr auf Gott als auf ihre eigenen Fähigkeiten. Berechtigt oder unberechtigt, je nach Situation, scheint sie Gott mehr Kompetenzen zuzuschreiben als sich selber.

Im autonom-narzisstischen Formenkreis dagegen verändert sich diese Relation: Die *Handhabbarkeit* wird eher in den eigenen Fähigkeiten gesucht als in Gott. Die *Bedeutung* Gottes muss die eigenen Ressourcen ansprechen und motivieren, um das Leben *verstehen* und *handhaben* zu können. Bei der atheisierenden Religiosität verliert der Glaube an *Bedeutung*, und damit an Motivationskraft und *Handhabbarkeit*. Er wird als unwirksam erlebt und leistet keinen Beitrag mehr für die *Verstehbarkeit* des Lebens und der Welt.

Der homonom-apriorische Formenkreis zeigt folgende Konstellation: Die *Bedeutung* Gottes bedingt die eigenen Initiativen, Fähigkeiten und Ressourcen und umfängt auch die Erfahrungen von Ohnmacht oder Schwäche (*Handhabbarkeit*). Sie wird sichtbar (erfahrbar) in der *Handhabbarkeit* und *Verstehbarkeit* der Welt, des Lebens und der Mitmenschlichkeit.

## **Teil III**

### **Die Applikation der drei Formenkreise anhand des Gebetsverständnisses – Ein Beispiel einer Theologie junger Menschen**

Die neuen Erkenntnisse zur religiösen Entwicklung und damit zur Theorie der drei religiösen Formenkreise werden nun im Bereich des Gebetsverständnisses junger Menschen angewendet und empirisch überprüft. Der dazu entwickelte Fragebogen basiert auf den qualitativen Interviewergebnissen der Rostocker Langzeitstudie und der Theorie der Formenkreise und beinhaltet unterschiedliche Gebetsdimensionen. Er richtet sich sowohl an konfessionsgebundene wie – freie Personen, überwiegend an Kinder, Jugendliche und junge Erwachsene. Die Ergebnisse der Datenanalyse belegen ein differenziertes Gebetsverständnis junger Menschen, das sich anhand der Formenkreise klassifizieren lässt. Dabei werden die drei Formenkreise als Subdimensionen von Religiosität erkennbar.



Um religiöse Aussagen junger Menschen wahrzunehmen, wage ich mich auf das religiöse Gebiet des Gebetes. Das Beten stellt das „Zentrum der Kontingenzbewältigung“ (Fritz Oser)<sup>261</sup>, ein „anthropologischer Ort Gottes“ (Fritz Oser&Anton A. Bucher)<sup>262</sup> und damit ein zentrales Phänomen der Religionen dar. Somit kann es als religiöse Praxisform inhaltlich als zentraler Indikator für die Religiosität eines Menschen gelten.<sup>263</sup> Sozial gesehen ist das Gebet eindeutig als religiöser Akt definiert. Es bringt die Beziehung zu Gott zur Sprache, der dadurch erst im Menschen eine existierende Wirklichkeit wird.<sup>264</sup> Sobald die Probanden die Fragen zum Beten beantworten, beginnen sie sich selbst zu beobachten und zu erklären, wobei sie sich selbst als religiös attribuieren oder nicht. Dabei werden die religiösen Verarbeitungsvarianten (die Muster und damit auch das religiöse Urteil im Sinne von Fritz Oser&Paul Gmünder) stimuliert und aktiviert.

Doch hierin unterscheide ich mich von einer Auffassung Osers. Er geht davon aus, dass sich der rationale, erklärende Zugang zur Kontingenz durch den Diskurs (der Dilemmageschichten) von den Gott beeinflussenden Operationen des Gebetes unterscheidet<sup>265</sup>. Doch zu dieser Differenzierung gelangt Oser meines Erachtens nur, weil er den behauptenden, beeinflussenden und nicht erklärenden Charakter des Gebetes betrachtet und es damit ausschließlich in den heteronom-reziproken Formenkreis verortet. Meiner Einschätzung nach werden alle verschiedenen religiösen Verarbeitungsvarianten (Muster) sowohl im Diskurs als auch in Gebetsituationen auf den Plan gerufen<sup>266</sup>. Dies geben selbst Oser und Bucher an einer anderen Stelle zu: Nach dieser ihrer Auffassung ist das Gebet eine Sprechhandlung und zugleich dann doch ein reflexiver Akt, in dem die lebensgeschichtliche Situation des Beters in Bezug zu Gott refle-

261 Oser 1988, 199.

262 Oser/Bucher 1985, 164.

263 Vgl. Huber 2009, 311f.

264 Vgl. Oser 1988, 200.

265 Vgl. Oser 1988, 199f.

266 Fritz Oser 1988, 99, hält sich meines Erachtens nicht konsequent an seine Differenzierung zwischen rationalem Zugang zur Kontingenz durch Diskurse und den beeinflussenden Operationen des Gebetes. In einem Unterrichtsprojekt mit Sekundarschülern, in dem es um die Erziehung zu einer höheren Stufe des religiösen Urteils geht, lässt er von Schülern vier Gebete beurteilen, die unterschiedliche Stufen des religiösen Urteils beinhalten und repräsentieren. Doch damit gibt Oser indirekt zu, dass Gebete durch unterschiedliche Verarbeitungsmuster beziehungsweise durch verschiedene Stufen des religiösen Urteils strukturiert werden.

xiv vergegenwärtigt wird.<sup>267</sup> Ein solcher Vorgang zeigt sich meines Erachtens besonders im homonom-apriorisch geprägten Beten. Es beeinflusst Gott nicht, sondern erreicht eine religiöse Klärung der kontingenten Situationen. Beten ist nicht ein bloßes Behaupten oder Beeinflussen Gottes, sondern auch ein affektlogischer Umgang mit der Kontingenzerfahrung. Nicht nur im Diskurs geschehen erklärende Operationen, sondern auch im Gebet. Im Erzähl-, Klagen-, Dankgebet und im nicht erfüllenden Bittgebet setzt sich der Beter mit seiner kontingenten Situation in Bezug zu Gott beschreibend und erklärend auseinander.

Damit wird deutlich: Gebet ist ein wichtiger Bereich von Religiosität mit einer sehr hohen lebenspraktischen Relevanz<sup>268</sup>. Denn im Gebet werden häufig kontingente Situationen (Probleme des Alltags, Krisen, aber auch Dankbarkeit) artikuliert. Insofern kann Beten als eine spezifische Form der religiösen Bewältigung von persönlichen und gesellschaftlichen Schwierigkeiten und Krisen interpretiert werden.

Inhaltlich gesehen besteht das Spezifische des Gebetes darin, einen persönlichen Bezug zu einer transzendenten Instanz zu konstruieren, aufrechtzuerhalten oder auch zu erneuern. Eine derartige religiöse Wirklichkeitskonstruktion scheint meines Erachtens für Personen wesentlich verbindlicher zu sein als eine bloße Thematisierung religiöser Fragen<sup>269</sup>. Von daher wird gerade im Gebet deutlich, was ständig in der religiösen Entwicklung von Menschen geschieht: Gott wird neu definiert und entsteht jeweils neu. Doch er bleibt in dieser Weise nur plausibel, solange er im Verhältnis zu einer bestimmten Religion erläutert und erklärt werden kann<sup>270</sup>. All dies geschieht in einer Form eines Sprechaktes, der sich an diese göttliche Wirklichkeit richtet. Diese Beziehung zu Gott oder zu einem Letztgültigen stellt das qualitative Hauptmerkmal religiösen Bewusstseins dar.

Um das Gebetsverständnis zu erforschen, entwickelte ich mit Unterstützung von Professorin *Anna-Katharina Szagun* und Professor Dr. Dr. *Klaus Kießling* einen Fragebogen, der typische Aussagen der drei religiösen Formenkreise beinhaltet und das Gottesbild, die Offenheit

267 Vgl. Oser/Bucher 1985, 164.

268 Vgl. Huber 2009, 312.

269 Vgl. Huber 2009, 311f.

270 Rendtorff 1980, 198.

zum Beten, die Situationen und Anlässe des Betens (Gebetschwierigkeiten) und vier Gebetsbereiche (Art des Betens, Wirksamkeit des Gebetes, Gebetsziele und das Urteil über Gott als Gebetsempfänger) thematisiert – in der Hoffnung, das Gebetsverständnis junger Menschen zu erfassen.

Die statistische Auswertung erfolgt in mehreren Schritten: Zuerst werde ich in Kapitel 9 den Fragebogen mit seinen unterschiedlichen Items erläutern. Dabei werde ich erste Eindrücke zur Auswertung der Gesamtstichprobe äußern. Des Weiteren erkläre ich hierbei die angewandten statistischen Methoden (Tests) und die Unterscheidung zwischen statistischer und praktischer Signifikanz sowie die relevanten Effektstärken bei Zusammenhängen und Unterschieden von Variablen. In Kapitel 10 versuche ich die Gottesbilder und das Gottesverständnis aller Probanden als auch der konfessionsgebundenen und -freien Befragten darzulegen. Kapitel 11 beschäftigt sich mit der Offenheit im und zum Beten der Versuchspersonen. Mit den Anlässen und Situationen des Betens, aber auch mit dessen Schwierigkeiten befaße ich mich in Kapitel 12. Im umfangreichen Kapitel 13 werde ich ausführlich die vier Gebetsbereiche, d.h. die Art des Betens, die Wirksamkeit des Gebetes, die Gebetsziele und das Urteil über den Gebetsempfänger Gott, und damit den Kern des Gebetsverständnisses thematisieren. Im Anschluss daran erfolgt der Nachweis der drei Formenkreise, ihre Konstruktvalidität und Konsistenz. Anhand der Faktorenanalyse versuche ich hier die Formenkreise (mit ihren Mustern und Niveaus) zu erschließen, die latent hinter den Bewertungen der einzelnen Items liegen. Bei dieser Fragestellung müssen alle a priori definierten Items durch einen entsprechenden Faktor repräsentiert werden. Ein jeder Faktor muss durch gleichartige Items markiert und damit inhaltlich bestimmt werden.



## 9 Fragebogen und Anmerkungen zur statistischen Auswertung

Zu Beginn der vorliegenden Untersuchung möchte ich den Fragebogen mit seinen acht Gebetsdimensionen und seinen Items sowie die statistisch angewendeten Auswertungsmethoden erläutern.

### 9.1 Erläuterung des Fragebogens zum Gebetsverständnis

Der vorliegende Fragebogen wurde speziell für konfessionsgebundene *und* konfessionsfreie Kinder, Jugendliche und junge Erwachsene (bis 30 Jahren) entwickelt. Er beinhaltet unterschiedliche Dimensionen des Gebetes, die durch unterschiedliche Items repräsentiert werden. Die Items repräsentieren typische Aussagen aus den drei religiösen Formenkreisen von Religiosität. Deren Zuordnung zu den drei Formenkreisen listet die nachstehende Tabelle auf:

Formenkreise	Items
<b>Heteronom-reziproker Formenkreis</b>	3.1 Mein Gebet wird beantwortet, falls ich es mit Amen abschließe oder eine Kerze entzünde. 3.2 Je mehr Leute beten, desto mehr Gebete gehen zu „Gott“ und beeinflussen ihn. 3.3 Mein Gebet wird erhört, wenn ich aufrichtig bete. 6.1 Wenn ich aufrichtig und andächtig bete, dann erfüllt „Gott“ meine Bitte. 7.1 Das Gebet bzw. „Gott“ soll meine Wünsche erfüllen. 8.1 „Gott“ macht, was er will. Es hängt von seiner Laune ab, ob das Gebet erhört wird oder nicht. 8.2 Ich kann durch aufrichtiges Beten oder Verhalten „Gott“ beeinflussen, dass er mein Gebet erhört.

## GEBETSVERSTÄNDNIS

Formenkreise	Items
<b>Autonom-narzisstischer Formenkreis</b>	<p>3.4 Beten hängt nicht an Außerlichkeiten (Niveau I, Muster 3a)</p> <p>3.5 Ich entscheide selbst, wann und wie ich mit „Gott“ rede (Niveau I, 3a).</p> <p>6.2 Ich kann nicht nur um etwas bitten, ich muss für die Sache, um die es geht (zum Beispiel Hunger in der Welt), auch etwas tun (Niveau I, 3a).</p> <p>6.3 Religiöse Menschen warten nach dem Beten ab – bis das Gewünschte oder Erhoffte eintritt, und dann denken sie, dass es wegen des Betens war (Niveau II, Muster 3b).</p> <p>6.5 Gebet ist für mich Selbstgespräch. Beim Nachdenken über mich und mein Problem finde ich vielleicht die Lösung. Dadurch erfülle ich mir quasi selbst mein „Gebetsanliegen“ (Niveau II, 3b).</p> <p>7.2 Selbst wenn ich im Gebet nicht das erreiche, was ich will; es ist schon genug, jemandem („Gott“) zu erzählen, was mich quält (Niveau I,3a).</p> <p>7.3 Es gibt eine Verbindung mit „Gott“, und die ist das Ziel des Gebetes (Niveau II, 3b).</p> <p>7.4 Das Gebet ist nur ein Gespräch mit meiner inneren Stimme, ein Selbstgespräch. Das hat mit „Gott“ eigentlich nichts zu tun (Niveau II, 3b).</p> <p>8.3 „Gott“ hat seinen eigenen Willen wie der Mensch (Niveau I, 3a).</p> <p>8.4 Nicht alles kann erfüllt werden, sonst würde der Mensch glauben, dass er dies tut – all dies zeigt, dass nur „Gott“ entscheiden kann (Niveau I, 3a).</p> <p>8.5 „Gott“ hat nur meine Hände, nur meine Füße. Ich entscheide deshalb mit, die Welt zu verändern (Niveau II, 3b).</p>
<b>Homonom-apriorischer Formenkreis</b>	<p>3.6 Beten ist für mich, wenn ich mich um Menschen kümmere und/oder ihnen liebevoll begegne. Irgendwie ist dann „Gott“ dabei.</p> <p>3.7 Ich bete in Gemeinschaft – da spüre ich irgendwie das Heilige.</p> <p>3.8 Ich fühle mich einfach in „Gott“ geborgen, dann kann ich mit ihm reden – wann immer ich will.</p> <p>6.4 Im Gespräch mit „Gott“ verändern sich unsere Sichtweisen auf uns und unser Leben. Dadurch kann sich vieles verändern.</p> <p>6.6 Ich kann mit „Gott“ sprechen, ohne dabei an eine Veränderung oder an eine Erfüllung durch ihn zu denken.</p> <p>7.5 „Gott“ akzeptiert mich mit meinen Stärken und Schwächen. Ebenso akzeptiert er andere Menschen. Auf diesem Hintergrund bedenke ich im Gebet mein Leben und die Zustände der Welt.</p> <p>7.6 Gebet heißt, die Verbundenheit mit allem, was lebt, zu spüren und demgemäß zu handeln. Beten ist – so gesehen – eine bestimmte Lebensweise.</p> <p>8.6 Sobald Menschen liebevoll miteinander umgehen, wird der Wille Gottes oder seine Nähe sichtbar bzw. spürbar – das ist Gebet.</p> <p>8.7 Im Gebet trage ich meine Situation vor „Gott“ – ohne zu meinen, dass er daran etwas ändern müsse. „Gott“ nimmt mein Leben so an, wie es ist.</p>

Die Items zu den Fragestellungen „Wer/Was ist ‚Gott‘/das ‚Letztgültige in meinen Leben‘ für mich?“ (Untertest 1), „Offenheit“ (Unter-

test 2), „Das ‚Wer‘ des“ Beters (Untertest 4) und „Anlässe und Situationen des Betens“ (Untertest 5) sind keinem bestimmten Formenkreis zugeordnet. Sie sollen mit den anderen Items in der Auswertung korreliert werden, damit sich differenzierte Aussagen ergeben.

Zu jedem Item stehen fünf Antwortmöglichkeiten zur Verfügung, von denen jeweils nur eine angekreuzt werden soll. Die beiden Antwortkategorien „stimme voll und ganz zu“ (5) und „stimme eher zu (4)“ auf der Fünfer-Skala beinhalten die Bejahung des Items. Die beiden weiteren Skala-Kategorien „stimme eher nicht zu“ (2) oder „stimme überhaupt nicht zu“ (1) implizieren die Verneinung der Itemsaussagen. Die mittlere Kategorie „weiß nicht genau“ (3) deckt ein offenes und breites Meinungsspektrum ab und bedeutet zuerst einmal, keine feste Meinung zu haben. Gleichwohl enthält es neben einer differentiellen Sichtweise auch Zweifel, Unsicherheit, Gleichgültigkeit und Unentschiedenheit hinsichtlich der Itemsaussage.

Im vorliegenden Gebetsfragebogen verarbeite ich neben den Ergebnissen der qualitativen Interviews aus der Rostocker Langzeitstudie<sup>271</sup> auch Erkenntnisse der Untersuchungen von *Rina Rosenberg*<sup>272</sup> und *Matthias Richard*<sup>273</sup>. Bei der Erstellung und Entwicklung des Fragebogens mussten mehrmals Korrekturen vorgenommen werden – hauptsächlich wegen der theistischen und non-theistischen Gottesbilder. Damit auch non-theistisch denkende Probandinnen und Probanden die gestellten Fragen verstehen und damit etwas anfangen können, ergänze ich das Wort „Gott“ mit „Letztgültigem in meinem Leben“ – in der Absicht, das individuelle Gotteskonzept zu weiten und für theistische und non-theistische Gedanken zu öffnen. Gleichzeitig will ich aber nicht versäumen herauszufinden, was die Befragten unter „Gott“ und „Letztgültigem“ verstehen. Denn jedes andersgeartete Gottesverständnis kann unterschiedlich auf das Gebetsverhalten und -verständnis wirken. Deshalb entwickelte ich einen Fragenkomplex zur Definition des Wortes „Gott“ oder „Letztgültiges in meinem Leben“. Diesen verortete ich an den Anfang des Fragebogens.

271 Szagun 2006; Szagun/Fiedler 2008.

272 Rosenberg 1989, 175ff.

273 Richard 2004, 131ff.

• **Definition Gottes beziehungsweise des Letztgültigen**

Mittels sechs Items werden personale, non-personale und non-theistische Gottesbilder auf Akzeptanz oder Nicht-Akzeptanz abgefragt. Ein Item beinhaltet den immanenten Gott. Die beiden letzten Fragen beziehen sich darauf, ob Gott oder das Letztgültige im Leben des Probanden überhaupt vorkommt oder nicht beziehungsweise überhaupt für ihn existiert oder nicht.

Folgende Items wurden abgefragt:

- 1.1 Für mich gibt es einen „Gott“, der sich in Jesus Christus zu erkennen gibt.
- 1.2 Für mich gibt es einen „Gott“ – mit Namen Allah.
- 1.3 „Gott“ ist für mich die Kraft des Lebens oder die Quelle des Lebens.
- 1.4 „Gott“ ist für mich das, was sich in liebevollen Beziehungen zwischen Menschen ereignet.
- 1.5 „Gott“, das ist für mich die höhere Macht, nämlich der ewige Kreislauf zwischen Mensch, Natur und Kosmos.
- 1.6 „Gott“ – das sind für mich übersinnliche Kräfte im Universum, die das Leben der Menschen beeinflussen.
- 1.7 „Gott“ – das ist für mich nichts anderes als das Wertvolle im Menschen.
- 1.8 „Gott“ oder das „Letztgültige“ kommt in meinem Leben nicht vor, aber er/es existiert irgendwie.
- 1.9 „Gott“ oder ein „Letztgültiges“ existiert nicht.

Die Antwortmöglichkeiten werden mittels einer fünfstelligen Skala erfasst.

stimme voll und ganz zu	stimme eher zu	weiß nicht genau	stimme eher nicht zu	stimme überhaupt nicht zu
5	4	3	2	1

## • Offenheit

Die folgenden Fragen 2.1 bis 2.8 sollen feststellen, wie stark Jugendliche offen sind für Beten. Dabei nehme ich an, dass Verschlossenheit und/oder Distanz gegenüber dem Letztgültigen das Beten erschweren, wenn nicht sogar verunmöglichen können. Hinsichtlich der „Nähe Gottes/des Letztgültigen“ stelle ich es den Jugendlichen frei, ob sie die Fragen im Sinne von *physischer Nähe* interpretieren werden oder ob sie einfach unreflektiert von „Gottes Nähe“ sprechen und das Letztgültige als unterschiedlich nahe oder entfernt *empfinden*.<sup>274</sup> Ich gehe davon aus, dass die Jugendlichen eher die „gefühlte Nähe“ thematisieren als die „physische Nähe“ wie die von Bezugspersonen. Item 2.1 soll aussagen, dass Jugendliche die Anwesenheit des Letztgültigen als angenehm empfinden. Daraus können unterschiedliche Wirksamkeiten des Gebetes, verschiedene Gottesbeziehungen oder geringe Schwierigkeitsgrade zum Beten herauswachsen. Das Item 2.2 thematisiert einerseits die Reziprozität zwischen dem Letztgültigen und Mensch, andererseits eröffnet es den synergistischen Gedanken, etwas mit dem Letztgültigen zu teilen im Sinne von Mitwirken. Die autonom-narzisstische Gottesbeziehung wird deutlich mit Item 2.3 angesprochen, dass das Letztgültige als in der Welt anwesend und wirksam erfahren wird, ohne dass er dabei aber die Autonomie und Selbstverantwortung des Menschen beschneidet. Die Items 2.4 bis 2.6 legen den Boden für ein Letztgültiges, insofern es als Ressource wahrgenommen wird. Item 2.7 wirft die problematische Frage auf, ob Jugendliche mit einem non-personalen Gottesbild kommunizieren können. Bei dem letzten Item 2.8 schwingt die Frage mit, ob Jugendliche zu einem nebulösen oder gar nicht vorstellbaren Letztgültigen beten können. Vielleicht erwächst hieraus eine Gottesbeziehung, die das Letztgültige vom Leben trennt.

Die Items lauten im Einzelnen:

- 2.1 Ich fühle mich wohl, wenn ich mich „Gott“/„dem Letztgültigen“ sehr nahe fühle.
- 2.2 Ich teile gerne meine persönlichen Gedanken und Gefühle mit „Gott“/„dem Letztgültigen“.

<sup>274</sup> Vgl. dazu Richard, 2004, 147.

## GEBETSVERSTÄNDNIS

- 2.3 Im Gebet erfahre ich „Gott“/„das Letztgültige“ als anwesend, ohne dass er meine Freiheit und Selbstverantwortung beschneidet.
- 2.4 Normalerweise bespreche ich meine Probleme und Sorgen mit „Gott“/„dem Letztgültigen“.
- 2.5 Es macht mir nichts aus, „Gott“ oder „das Letztgültige“ um Trost, Beistand, Rat und Hilfe zu bitten.
- 2.6 Es hilft mir, mich in schwierigen Zeiten an „Gott“/„das Letztgültige“ zu wenden.
- 2.7 „Gott“ oder das „Letztgültige“ ist für mich eine Kraft oder die Quelle des Lebens; zu ihr kann ich beten bzw. mit ihr kann ich sprechen.
- 2.8 Ich kann meditieren oder auch beten, ohne mir „Gott“/„das Letztgültige“ dabei irgendwie vorzustellen.

Die entsprechenden Antworten der Jugendlichen werden in der folgenden fünfstelligen Skala verortet:

stimme voll und ganz zu	stimme eher zu	weiß nicht genau	stimme eher nicht zu	stimme überhaupt nicht zu
5	4	3	2	1

### • Das „Wie“ des Betens

Als dritte Dimension will ich die Art und Weise des Betens und damit eine konkrete Erfahrung mit Beten abfragen. Dabei soll geklärt werden, ob die Gebetsantwort von Äußerlichkeiten und damit auch vom eigenen Verhalten abhängt sowie der Tun-Ergehen-Zusammenhang oder die Beeinflussung Gottes beziehungsweise des Letztgültigen durch die Person angesprochen werden. Im Grunde geht es darum, festzustellen, ob die Äußerlichkeiten (wie Gesten, Benehmen, Körperhaltung und vorformulierte Gebete) für wichtiger genommen werden als die innere Haltung (das innere Gefühl, der Wille oder der starke Wunsch und die wirkliche Absicht). Item 3.2 macht zum Beispiel deutlich: Je mehr Menschen beten, desto mehr Einfluss habe ich auf das Letztgültige. Die Menge macht's! Die Frage 3.5

thematisiert den autonomen Formenkreis, während die drei letzten Items das Letztgültige nach den Regeln des homonom-apriorischen Formenkreises artikulieren:

- 3.1 Mein Gebet wird beantwortet, falls ich es mit Amen beschließe oder eine Kerze entzünde.
- 3.2 Je mehr Leute beten, desto mehr Gebete gehen zu „Gott“ oder zum „Letztgültigen“ und beeinflussen ihn/es.
- 3.3 Mein Gebet wird erhört, wenn ich aufrichtig bete.
- 3.4 Beten hängt nicht an Äußerlichkeiten.
- 3.5 Ich entscheide selbst, wann und wie ich mit „Gott“ oder „dem Letztgültigen in meinem Leben“ rede
- 3.6 Beten ist für mich, wenn ich mich um Menschen kümmere und/oder ihnen liebevoll begegne. Irgendwie ist dann „Gott“ oder „das Letztgültige“ dabei.
- 3.7 Ich bete in Gemeinschaft – da spüre ich irgendwie das Heilige.
- 3.8 Ich fühle mich einfach in „Gott“/in meinem „Letztgültigen“ geborgen, dann kann ich mit ihm reden – wann immer ich will.

Die Skala verläuft wieder von „Ich stimme voll und ganz zu“ bis „Ich stimme überhaupt nicht zu“:

stimme voll und ganz zu	stimme eher zu	weiß nicht genau	stimme eher nicht zu	stimme überhaupt nicht zu
5	4	3	2	1

#### • Das „Wer“ des Beters

In der folgenden vierten Dimension „Das Wer des Beters“ sollen die Charakteristiken des Betenden thematisiert werden. Ob ein Gebet erhört wird oder nicht, kann auch von den Bedingungen abhängen, die ein Beter mitbringt. Glauben meint hier in diesem Fragenkomplex den Glauben der betenden Person allein, ihre Haltung, wie sie zum Letztgültigen steht, ihr Gottvertrauen. Ob sie religiös ist oder nicht, das kann unterschiedliche Auswirkungen auf das Gebetsverständnis haben.

## GEBETSVERSTÄNDNIS

- 4.1 Das Gebet einer nicht-religiösen Person wird nicht beantwortet, weil sie nicht glaubt.
- 4.2 Da gibt es Fromme, deren Gebet immer erhört wird.
- 4.3 Es kommt nicht darauf an, welcher Religion einer angehört, es hängt von seinem Glauben ab.

Die Skala zu den drei Items lautet jeweils:

stimme voll und ganz zu	stimme eher zu	weiß nicht genau	stimme eher nicht zu	stimme überhaupt nicht zu
5	4	3	2	1

### • Anlässe oder Situationen des Betens

In der fünften Dimension sollen Anlässe und Situationen des Betens mit ihren Schwierigkeitsgraden gemessen werden. Ob das Beten in einer bestimmten Situation leicht oder schwer fällt, hängt nicht nur vom Umfeld ab, sondern auch von der eigenen inneren Beteiligung und Überzeugung des Beters. Beten im Gottesdienst könnte für einen Beter sehr leicht sein, da das soziale Umfeld das Beten akzeptiert und Gebete gesprochen werden, bei denen keine intensive innere Beteiligung und kein Engagement nötig sind.

Wie schwer fällt es Dir . . .

- 5.1 . . . am Abend zu beten?
- 5.2 . . . im Gottesdienst zu beten?
- 5.3 . . . in einer Notsituation zu beten (Stoßgebete)?
- 5.4 . . . in Entscheidungssituationen zu beten?
- 5.5 . . . für Andere zu beten?
- 5.6 . . . für Dich selbst zu beten?
- 5.7 . . . aus Freude zu beten (zu danken)?
- 5.8 . . . einen Wunsch oder eine Bitte an „Gott“/„das Letztgültige“ zu richten?

- 5.9 . . . in der Clique, im Freundeskreis oder mit Freunden zu beten?
- 5.10 . . . zu beten, wenn Du Kummer und Sorgen hast?
- 5.11 . . . zu beten, wenn Du Angst hast?
- 5.12 . . . zu beten, wenn Du einsam bist?
- 5.13 . . . still und offen zu sein für das, was „Gott“/„das Letztgültige“ Dir vielleicht zeigen will?

Der Schwierigkeitsgrad wird mit der Skala „schwer“ über „mittel“ bis „leicht“ gemessen:

schwer		mittel		leicht
5	4	3	2	1

#### • Die Wirksamkeit des Gebetes

Die sechste Dimension, die Wirksamkeit des Gebetes, betrifft das faktisch gedeutete Erleben mit Beten. Bei diesen Erfahrungen werden unterschiedliche Gottesbeziehungen deutlich. Einerseits scheint das Gebetskonzept in einem Tun-Ergehen-Zusammenhang zu stehen. Dabei sind die Taten oder das Verhalten des Menschen wichtig, ebenso die Reziprozität und die Möglichkeit, Einfluss auf das Letztgültige nehmen zu können (6.1). Andererseits werden die synergistische Vorstellung deutlich (6.2) und die Selbstwirksamkeit und Autonomie des Menschen zum Letztgültigen hin, gepaart mit der Metakognition (6.3) und dem Solipsismus (6.5). In Item 6.6 taucht ein Wesensmerkmal des homonom-apriorischen Formenkreises auf, also das Bild eines nahen Letztgültigen, mit dem eine persönliche Beziehung möglich ist und bei dem die Person Halt findet, ohne dass sie dabei an einen kausalen Zusammenhang zwischen dem Letztgültigen oder Gott und einer eventuellen Änderung ihrer leidvollen oder problematischen Situation denkt. Item 6.4 macht den Eigenbezug im Gebet deutlich:

- 6.1 Wenn ich aufrichtig und andächtig bete, dann erfüllt „Gott“/ das Letztgültige meine Bitte.

## GEBETSVERSTÄNDNIS

- 6.2 Ich kann nicht nur um etwas bitten, ich muss für die Sache, um die es geht (zum Beispiel Hunger in der Welt), auch etwas tun.
- 6.3 Religiöse Menschen warten nach dem Beten ab – bis das Gewünschte oder Erhoffte eintritt, und dann denken sie, dass es wegen des Betens war.
- 6.4 Im Gespräch mit „Gott“/dem Letztgültigen verändern sich unsere Sichtweisen auf uns und unser Leben. Dadurch kann sich vieles verändern.
- 6.5 Gebet ist für mich Selbstgespräch. Beim Nachdenken über mich und mein Problem finde ich vielleicht die Lösung. Dadurch erfülle ich mir quasi selbst mein „Gebetsanliegen“.
- 6.6 Ich kann mit „Gott“/„dem Letztgültigen“ sprechen, ohne dabei an eine Veränderung oder an eine Erfüllung durch ihn/es zu denken.

Die Skala zu den fünf Fragen lautet:

stimme voll und ganz zu	stimme eher zu	weiß nicht genau	stimme eher nicht zu	stimme überhaupt nicht zu
5	4	3	2	1

### • Das Ziel des Gebetes

Die siebte Dimension beinhaltet das Ziel des Gebetes. Die Aussagen dazu spiegeln eher die gewünschte Vorstellung (Wissen) vom Beten wider als die konkrete Gebeterfahrung. Bei dem ersten Item (7.1) ist das Gebet wunschorientiert und gehört deshalb dem heteronomen Formenkreis an. Items 7.2 bis 7.4 lassen sich nur von einer intrinsischen Religiosität her verstehen, wie sie im autonom-narzisstischen Formenkreis gelebt wird. Hier wird Beten als eine psychische Unterstützung, Hilfe, Katharsis oder Ermutigung verstanden, die sich auf unterschiedlichen Niveaus (I und II beziehungsweise Muster 3a und 3b) mit oder ohne Gott vollziehen. Item 7.5 artikuliert Gebet im Horizont der unbedingten Annahme mit ihrem Zu- und Anspruch Gottes. In Item 7.6 wird die innere Verbundenheit und Solidarität erwähnt. Beide Items 7.5 und 7.6 bewegen sich im homonom-apriorischen Formenkreis:

- 7.1 „Gott“/„das Letztgültige“ soll meine Wünsche erfüllen. Dazu dient mir das Gebet.
- 7.2 Selbst wenn ich im Gebet nicht das erreiche, was ich will; es ist schon genug, jemandem (Gott, dem Letztgültigen) zu erzählen, was mich quält.
- 7.3 Es gibt eine Verbindung mit „Gott“/dem Letztgültigen, und die ist das Ziel des Gebetes.
- 7.4 Das Gebet ist ein Gespräch mit meiner inneren Stimme, ein Selbstgespräch. Das hat mit „Gott“/„dem Letztgültigen“ nichts zu tun.
- 7.5 „Gott“/„Das Letztgültige“ akzeptiert mich mit meinen Stärken und Schwächen, ebenso akzeptiert „Gott“/„das Letztgültige“ andere Menschen. Auf diesem Hintergrund bedenke ich im Gebet mein Leben und die Zustände dieser Welt.
- 7.6 Gebet heißt, die Verbundenheit mit allem, was lebt, zu spüren und demgemäß zu handeln. Beten ist – so gesehen – eine bestimmte Lebensweise.

Die Beantwortung der Fragen skalieren wir wieder mit „5“ bis „1“:

stimme voll und ganz zu	stimme eher zu	weiß nicht genau	stimme eher nicht zu	stimme überhaupt nicht zu
5	4	3	2	1

• **Der Empfänger „Gott“/„Das Letztgültige“ in meinem Leben**

Diese Dimension verkörpert das religiöse Urteilen über den Empfänger des Gebetes und damit die Sichtweise vom Willen Gottes und von seinem Urteil als Einflussfaktoren hinsichtlich der Gebetserhörung. Diese Urteilskompetenz über Gott, der als eine faktische Größe Einfluss nimmt auf die Gebetserfüllung, kommt dem religiösen Urteil nach *Oser/Gmünder* sehr nahe. Im Bogen spiegeln die Fragen Aussagen aus den drei verschiedenen Formenkreisen wider. Items 8.1 und 8.2 betreffen die Muster 1 und 2. Die Items 8.3 bis 8.5 den autonom-narzisstischen Formenkreis, wobei das Item 8.5 die Metakognition (des Niveaus II oder Musters 3b) einschließt. Die beiden

## GEBETSVERSTÄNDNIS

letzten Fragen 8.6 und 8.7 lassen sich den Stufen 4 und 5 nach *Oser & Gmünder* zuordnen:

- 8.1 „Gott“/„Das Letztgültige“ macht, was er/es will. Es hängt von seiner Laune ab, ob das Gebet erhört wird oder nicht.
- 8.2 Ich kann durch aufrichtiges Beten oder Verhalten „Gott“/„das Letztgültige“ beeinflussen, dass er/es mein Gebet erhört.
- 8.3 „Gott“ oder „das Letztgültige“ hat seinen eigenen Willen wie der Mensch.
- 8.4 Nicht alles kann erfüllt werden, sonst würde der Mensch glauben, dass er dies tut – all dies zeigt, dass nur „Gott“/„das Letztgültige“ entscheiden kann.
- 8.5 „Gott“/„Das Letztgültige“ hat nur meine Hände, nur meine Füße. Ich entscheide deshalb mit, die Welt zu verändern.
- 8.6 Sobald Menschen liebevoll miteinander umgehen, wird der Wille Gottes bzw. des Letztgültigen oder seine Nähe sichtbar – das ist Gebet.
- 8.7 Im Gebet trage ich meine Situation vor „Gott“/„das Letztgültige“ – ohne zu meinen, dass er/es daran etwas ändern müsse. „Gott“/„Das Letztgültige“ nimmt mein Leben so an, wie es ist.

Die Antworten der Jugendlichen werden wieder auf einer fünfstelligen Skala verortet:

stimme voll und ganz zu	stimme eher zu	weiß nicht genau	stimme eher nicht zu	stimme überhaupt nicht zu
5	4	3	2	1

### • Schlussbemerkung

In den beiden Vorläufen der Fragebogenaktion wurde unter den befragten Jugendlichen deutlich, dass sie bestimmte religiöse Begriffe oder Worte in den Items nicht verstanden. Zum Beispiel wurden „innig“ und „richtig“ durch „aufrichtig“ ersetzt. Zudem entdeckten wir zu unserem Leidwesen, wie unerschwellig bei nicht wenigen

formulierten Items der theistische beziehungsweise der Do-ut-des-Gedanke mitschwang. Es dauerte schon seine Zeit, bis wir uns davon lösen und entsprechende oder eindeutiger Formulierungen finden konnten, die nicht nur den heteronom-reziproken Formenkreis, sondern auch die beiden anderen Formenkreise ansprachen und exakt wieder gaben. Doch gerade durch diese bewältigte Problematik wurden die Items präziser und der Fragebogen im Ganzen gesehen vielfältig und offen für unterschiedliche Denkweisen, wie sie in einem nicht konfessionell gebundenen Umfeld vorkommen. Einige Jugendliche fragten nach der Definition von „Glauben“, den *Szagan* zur Erklärung als ein „Gottvertrauen“ und als eine Haltung, wie ein Mensch zu Gott stehe, beschrieb. „Glaube“ betreffe im Fragebogen den Glauben der betenden Person, also den Glauben der befragten Probandin oder des befragten Probanden.

## 9.2 Anmerkungen zur statistischen Auswertung

Die Daten zum Gebetsverständnis junger Menschen werden im schulischen und außerschulischen Bereich von Ost- und Westdeutschland erhoben. An der gesamten Fragebogenaktion, die in dem zweiten und dritten Quartal des Jahres 2010 durchgeführt wurde, nehmen konfessionsgebundene und -freie Kinder, Jugendliche und junge Erwachsene aus der kirchlichen Kinder-, Jugend- und Bildungsarbeit in Ost- und Westdeutschland teil. Hinzu kommen junge Heranwachsende aus der Werner von Siemens Berufs- und Berufsfachschule in Frankfurt am Main, Erzieher und Erzieherinnen der evangelischen Fachschule in Hannover, Studentinnen und Studenten aus Rostock. Diese sogenannten „Klumpen“ bilden eine Klumpenstichprobe<sup>275</sup>, die die Grundgesamtheit (Population) relativ gut widerspiegelt. Sie besteht aus 10- bis 30-jährigen weiblichen und männlichen Personen aus West- und Ostdeutschlands, die einer Konfession angehören oder nicht.<sup>276</sup>

275 Vgl. Hippmann<sup>3</sup>2003, 34-35. Vgl. auch Bortz<sup>6</sup>2005, 87f. Eine Klumpenstichprobe besteht aus mehreren Klumpen.

276 Laut Statistischem Bundesamt wohnen 80 % der deutschen Bevölkerung in Westdeutschland, 20 % in Ostdeutschland. In der Stichprobe verteilt sich der Anteil folgendermaßen: 29,4 % der Probanden wohnen in Ostdeutschland, 70,6 % leben in Westdeutschland. Damit besteht in der Stichprobe ein kleiner Überhang zugunsten Ostdeutschlands. Die prozentuale Häufigkeitsverteilung an weiblichen Probandinnen (50,3%) und männlichen Probanden (49,7%) entspricht dem bundesdeutschen Durchschnitt (im Jahr 2010: 51 % zu 49 %). Der Anteil der

## GEBETSVERSTÄNDNIS

Die Klumpenstichprobe wird vollständig untersucht und nach Altersgruppe (10-12 Jahre; 13-15 Jahre; 16-18 Jahre; 19-21 Jahre; 22-30 Jahre), Geschlecht (weiblich vs. männlich) und Konfessionszugehörigkeit (konfessionsgebunden vs. konfessionsfrei) statistisch ausgewertet. Diese einzelnen Klumpen sind in sich heterogen und – bis auf den Klumpen der konfessionsfreien Probanden – zueinander homogen. Denn das Gebetsverständnis innerhalb eines jeden Klumpens ist hinsichtlich der Art des Betens, der Wirksamkeit des Gebetes, der Gebetsziele und des Urteilens über den Gebetsempfänger Gott (Kapitel 5) heterogen, während zwischen den Klumpen Homogenität herrscht. Das heißt, die Probanden bewerten die verschiedenen Aussagen zu den einzelnen Gebetsdimensionen sehr unterschiedlich, wobei sich die Bewertungsverläufe jedoch sehr ähneln.<sup>277</sup> Jeder

Konfessionslosigkeit in der deutschen Bevölkerung lässt sich nur sehr vage feststellen. Grob gibt es die Faustregel: 66 % die beiden Großkirchen, 33 % andere Glaubensgemeinschaften und Konfessionslose. Doch da zu dem Anteil von 33 % auch Moslems (4,25 %) und andere Glaubensrichtungen (Freikirchen, 1 %) zählen, lässt sich der Anteil der Konfessionslosen in Deutschland auf ca. 28 % der Bevölkerung schätzen. Das Statistische Bundesamt veröffentlichte eine Hochrechnung für das Jahr 1990 auf der Basis der Volkszählung von 1987, nach der 22,4 % der deutschen Bevölkerung konfessionslos sind. Zudem gibt es bereits Berechnungen der Forschungsgruppe Weltanschauungen in Deutschland (fowid), die sich auf die Hochrechnung des Statistischen Bundesamtes von 1990, auf Angaben der Kirchen und auf weitere Indikatoren beziehen. Da fowid die weiteren Indikatoren jedoch nicht weiter beschreibt, bleibt das Ergebnis nebulös und tendenziell. Für das Jahr 2005 errechnet fowid (in Zusammenarbeit mit dem Bund für Geistesfreiheit, Interessengemeinschaft für Atheisten und Konfessionslose) einen Bevölkerungsanteil der Konfessionslosen von 32,5 %. Die vorliegende Stichprobe enthält 24 % Konfessionsfreie und 76 % konfessionell Gebundene. Dabei zähle ich Muslime und Christen der Freikirchen zur konfessionellen Gruppe. Von daher hat die Stichprobe im Verhältnis zur Grundgesamtheit einen leichten, aber nicht die Sichtweise verzerrenden Überhang von den Konfessionsgebundenen Personen.

<sup>277</sup> Alle Klumpen zeigen sehr starke und hoch signifikante Zusammenhängeeffekte auf. Ihre Korrelationskoeffizienten liegen zwischen  $r = 0,872$  und  $r = 0,994$  (Signifikanz jeweils 0,000). Die fünf Altersgruppen (10-12, 13-15, 16-18, 19-21, 22-30 Jahren) korrelieren stark miteinander. Ihre hoch signifikanten Korrelationswerte liegen zwischen  $r = 0,872$  und  $r = 0,980$ . Der weibliche Klumpen hängt mit dem männlichen Klumpen stark hoch signifikant zusammen ( $r = 0,970$ ). Die konfessionsgebundene Gruppe korreliert mit der konfessionsfreien Gruppierung etwas schwächer, aber immer noch stark hoch signifikant:  $r = 0,868$ . Innerhalb eines jeden Klumpens (wie beispielsweise die Altersgruppen 10-12 und 19-21) werden bestimmte Aussagen zu der Art des Betens, der Wirksamkeit des Gebetes, der Gebetsziele und dem Urteilen über den Gebetsempfänger jeweils unterschiedlich verneint, bezweifelt oder bejaht. Verglichen habe ich die Klumpen mit ihren Mittelwerten der einzelnen Items des Gebetsverständnisses (Reliabilität:  $\alpha = 0,991$ ).

Klumpen besitzt annähernd die gleiche Struktur. Dadurch verringert sich der Standardfehler.<sup>278</sup> Und die Präzisionsgenauigkeit nimmt zu.

Des Weiteren unterteile ich die Klumpenstichprobe in drei „Schichten“<sup>279</sup>:

in die drei religiösen Formenkreise mit ihren heteronomen, autonomen und homonomen Merkmalen. Denn das Gebetsverständnis wird auch von den Religiositätsstrukturen (Formenkreisen) beeinflusst. Als Ergebnis der statistischen Auswertung wird sichtbar, dass das Gebetsverständnis innerhalb einer jeden „Schicht“ (eines jeden Formenkreises) heterogen ist, da die einzelnen Muster der jeweiligen Formenkreise unterschiedlich bewertet werden.<sup>280</sup> Beispielsweise unterscheidet sich das Muster 1 des heteronomen Formenkreises (V8.1, Gott macht, was er will. Es hängt von seiner Laune ab, ob das Gebet erhört wird oder nicht.) hoch signifikant von seinem Muster 2, dass Gebete Wünsche erfüllen sollen (V7.1).<sup>281</sup> Dadurch unterscheidet sich die vorliegende Stichprobe von einer normalen Schichtenstichprobe, die innerlich homogen ist<sup>282</sup>. Doch für unseren Fall ist diese inhaltliche Heterogenität notwendig, weil die Formenkreise in ihren verschiedenen Mustern bewertet werden. Nur statistisch gesehen hat dies zur Folge, dass der Stichprobenfehler (Standardfehler) und damit auch das 95 %ige Konfidenzintervall<sup>283</sup> größer ist

278 Der Standardfehler oder Stichprobenfehler gibt die zu erwartende Abweichung an, die zwischen dem Mittelwert einer konkreten Stichprobe und dem Mittelwert der Population (Grundgesamtheit) liegt (vgl. Bucher 1994a, 105).

279 Vgl. Hippmann<sup>3</sup>2003, 33-34. Vgl. auch Bortz<sup>6</sup>2005, 88.

280 Multivariate Tests für abhängige Stichproben (Pillai-Spur):

Formenkreise	Signifikanz	Eta-Quadrat (Pillai-Spur)
Heteronom-reziproker	0,000	0,285
Autonom-narzisstischer, Niveau I	0,000	0,443
Autonom-narzisstischer, Niveau II	0,000	0,108
Homonom-apriorischer	0,000	0,484

Eta-Quadrat > 0,14 bedeutet starker Unterschiedseffekt;

Eta-Quadrat 0,6 bis 0,14 = mittlerer Effekt.

281 Die mittlere Differenz liegt bei 0,635 und ist auf dem Signifikanzniveau von 0,000 hoch signifikant.

282 Vgl. Pospeschill 2006, 12.

283 Das 95 %ige Konfidenzintervall ist der Bereich, in dem sich 95 % aller Mittelwerte der Grundgesamtheit befinden, die den empirisch ermittelten Durchschnittswert

als in einer normalen Schichtenstichprobe. Je größer das Intervall, desto mehr nimmt die Präzisionsgenauigkeit ab. Theoretisch können sich deshalb die Konfidenzintervalle überschneiden und keine Signifikanz zwischen den Altersgruppen, dem Geschlecht und der Konfessionszugehörigkeit innerhalb eines jeden Formenkreises bilden.<sup>284</sup> Doch in Wirklichkeit überlappen sich die Konfidenzintervalle bezüglich Alter in vorliegendem Falle so sehr, dass selbst bei einem geringen Stichprobenfehler die Überschneidung bestehen bliebe und nur der bereits beobachtete Bewertungsunterschied in der heteronomen Religiosität noch stärker hervorträte als zuvor. Beim Geschlecht träten hinsichtlich des Niveaus des autonomen Bereiches und des homonomen Formenkreises Unterschiede mit höheren Signifikanzen auf, die aber praktisch unbedeutend blieben. Dagegen sieht es bei der Konfessionszugehörigkeit anders aus: Selbst bei einem hohen Stichprobenfehler überschneiden sich die Konfidenzintervalle nicht. Hier bestehen bedeutsame Unterschiede zwischen den konfessionsgebundenen und konfessionsfreien Probanden (Abschnitte 14.3 bis 14.5).

Gleichzeitig besteht zwischen dem heteronomen, dem Niveau I des autonomen und dem homonomen Formenkreis („Schichten“) eine deutliche Heterogenität, was einer normalen Schichtenstichprobe entspricht.<sup>285</sup> Diese Heterogenität zwischen den „Schichten“ verringert den Stichprobenfehler und erhöht die Repräsentativität der Formenkreise im Gebetsverständnis. Dabei stellt die Stichprobe der Probanden ohne Konfession hier eine Ausnahme dar. Gegenüber den anderen Stichproben scheint sie innerhalb der Formenkreise heterogen zu sein. Damit fällt sie aus dem Bild und verstärkt den Stichprobenfehler. Und in der Tat: Der Standardfehler ist doppelt so groß wie der der Stichproben von den Konfessionsgebundenen. Das bedeutet, dass der Wertebereich der Konfessionslosen, in dem

erzeugen (vgl. Bortz <sup>6</sup>2005, 175). Intervallschätzungen besitzen zwar nicht die Präzision wie eine Punktschätzung, die einen einzigen Wert schätzt, der aus beobachteten Werten ermittelt wird. Dafür aber kann der Intervallschätzung eher vertraut werden als der Punktschätzung. Denn eine maximale Präzision durch einen einzelnen Wert besitzt das geringste Vertrauen und damit die größte Unsicherheit. Wird diese Präzision zugunsten eines Intervalls aufgegeben, wachsen das Vertrauen und damit die Sicherheit (vgl. Pospeschill 2006, 239).

284 Sehr oft ist es so, dass Überschneidungen der Konfidenzintervallen von verschiedenen Stichproben keine signifikanten Unterschiede erzeugen.

285 Vgl. Pospeschill 2006, 12.

der Mittelwert der Grundgesamtheit auftritt, größer ist als der im 95%igen Konfidenzintervall der anderen Stichproben.

Ein wesentlicher Vorteil dieses mehrstufigen Auswahlverfahrens besteht darin, zwischen den jeweiligen Kombinationen der „Klumpen“ (beispielsweise: „konfessionsfrei vs. konfessionell gebunden“) beziehungsweise der drei unabhängigen „Schichten“ (Formenkreise) Vergleiche ziehen zu können.

Anhand dieser Datenerhebung gibt es noch weitere Informationen zu den Schulformen, denen die Probanden angehören. Diese sogenannten anfallenden und damit nicht streng repräsentativen Stichproben<sup>286</sup> gehen zeitweise mit in die Analyse ein. Sie dienen dazu, eventuelle Unterschiede und Zusammenhänge im Gebetsverständnis junger Menschen zusätzlich aufzufinden und zu vertiefen.

Alle Daten werden – wie bereits oben erwähnt - in kirchlichen und schulischen Kreisen West- und Ostdeutschlands erhoben. Die befragten weiblichen und männlichen Versuchspersonen mit oder ohne Konfession sind zwischen 10 und 30 Jahre alt. Dabei setze ich voraus, dass sie ein bestimmtes Gebetsverständnis praktizieren, das mit Hilfe von Items, die die drei religiösen Formenkreise repräsentieren, erforscht und erschlossen werden kann. In den Fragebögen für die Kinder und Jugendlichen aus der kirchlichen Jugendarbeit wurde nur das Wort „Gott“ verwendet und auf das Synonym „Letztgültiges“ verzichtet.

#### 9.2.1 *Die Stichprobe – erste Eindrücke und Erkenntnisse*

Die Stichprobengröße ist hoch: Insgesamt nahmen 747 Probanden an der Befragung teil; genau 700 Fragebögen konnten statistisch ausgewertet werden, 47 Fragebögen (6,3%) waren nicht verwertbar.

Die praktisch bedeutsamsten Auswahlkriterien für die Untersuchungsgesamtstichprobe sind: Alter, Geschlecht und Konfessionszugehörigkeit.

286 Vgl. Lienert/Raatz <sup>6</sup>1998, 174.

- Das Alter der Befragten schlüsselt sich folgendermaßen auf:

Altersgruppen	Häufigkeit	Prozent
10 – 12	80	11,4 %
13 – 15	162	23,1 %
16 – 18	213	30,4 %
19 – 21	124	17,7 %
22 – 30	95	13,6 %
ohne Angaben	26	3,7 %
Gesamt N	700	99,9 %

Das Durchschnittsalter liegt bei 17,2 Jahren, wobei die Westdeutschen im Mittel etwas älter sind als die Ostdeutschen (17,7 Jahre; 16 Jahre). Dabei sind die ab 19-jährigen Probanden unterrepräsentiert, wenn ich die Altersverteilung der Gesamtbevölkerung Deutschlands zugrunde lege.

- Von den 700 Probanden sind 352 (50,3 %) weiblichen und 348 (49,7) männlichen Geschlechtes. Diese Verteilung ist repräsentativ für die Gesamtbevölkerung Deutschlands<sup>287</sup>.
- 534 Versuchspersonen (76,3%) sind konfessionell gebunden, 166 Probanden (23,7) ohne Konfession. Zu den konfessionell gebundenen Personen zähle ich evangelische (43,7%) und katholische (26,0%) Christen, Muslime (3,4%), freikirchlich orientierte Christen (1,9%) und Adventisten (1,3%). Die 9 Atheisten, 2 Buddhisten und 1 Person jüdischen Glaubens ordne ich unter den Begriff der konfessionsfreien Probanden ein. Von den westdeutschen Befragten sind 443 konfessionell gebunden und 51 ohne Konfession. Bei den ostdeutschen Probanden gehören 115 keiner und 91 einer Konfession an.

Entspricht diese prozentuale Verteilung der Konfessionszugehörigkeit der bundesweiten Gesamtbevölkerung? Der *Religionswissenschaftliche Medien- und Informationsdienst (REMID)* vor errechnet für das Jahr 2009 einen konfessionellen Anteil in der Gesamtbevölkerung Deutschlands von 69 %.<sup>288</sup> Darin enthalten sind die beiden Großkirchen (jeweils zu 30 %), 5 %

<sup>287</sup> Im Jahr 2009 lebten 81.802.300 Menschen in Deutschland, davon waren 40.103.900 (49,03 %) männlich und 41.698.700 (50,97 %) weiblich (Quelle: Statistisches Bundesamt).

Muslime und 4 % andere freie Gemeinschaften, die ein Bekenntnis haben. Der Rest von 31 % wäre demnach der Anteil an Konfessionslosigkeit. Vergleiche ich diese Verteilung mit meiner erhobenen Stichprobe von 76,3 % konfessionell Gebundenen und 23,7 % Konfessionsfreien, dann ist der konfessionsgebundene Anteil in meiner Untersuchung überrepräsentiert und die konfessionslose Gruppe unterrepräsentiert. Zwischen der Verteilung der Konfessionszugehörigkeit in der Gesamtbevölkerung (RE MID) und der erhobenen Stichprobe besteht ein hoch signifikanter Unterschied.<sup>289</sup> Trotzdem, so meine ich, kann diese Stichprobe eine zuverlässige Tendenz im Gebetsverständnis nicht nur der konfessionell Gebundenen, sondern auch der konfessionsfreien Probanden liefern. Denn es geht mir in erster Linie hier nicht um Repräsentativität, sondern um ein Aufspüren von Einstellungs- und Bewertungstendenzen im Gebetsverständnis junger Menschen.

Bei der Datenerhebung ergeben sich noch akzidentielle Angaben zum Bildungsniveau der befragten Teilnehmer:

- Unter den 700 Probanden sind 303 Gymnasiastinnen und Gymnasiasten, 7 Realschülerinnen und Realschüler, 134 Gesamtschülerinnen und Gesamtschüler, 27 Studentinnen und Studenten aus Ostdeutschland, 111 Erzieherinnen und Erzieher der Bethel-Stiftung (Hannover) und 88 Beruf- und Berufsfachschülerinnen und -schüler der Werner von Siemens Schule in Frankfurt/Main. 30 Personen machen keine Angaben. Damit wird das heterogene Bildungsniveau der Versuchspersonen in der vorliegenden Gesamtstichprobe deutlich.

Für die meisten dieser Befragten scheint die Gebetserhörung nicht von der Frömmigkeit (Item V4.2) abzuhängen. Nur 7,6 % der Be-

288 Die Gesamtzahl errechnet sich aus den einzelnen Zahlen der Kirchen und Religionsgemeinschaften, die der Religionswissenschaftliche Medien- und Informationsdienst (RE MID), Marburg, in seiner Auflistung für das Jahr 2009 angibt (Internetangaben): Katholische Kirche: 30,5 %; evangelische Kirche: 29,5 %, Muslime: 5,0 %, Adventisten und Freikirchen: ca. 4 %. Dabei beruhen die Zahlen der Religionsgemeinschaften, die nicht *Körperschaft des öffentlichen Rechts* sind, auf Schätzungen und Hochrechnungen, weil keine amtlichen Zahlen existieren.

289 Der  $\chi^2$ -Anpassungstest errechnet ein hoch signifikantes Ergebnis:  
 $\chi^2 = 17,38 > \chi_{0,001,1}^2 = 10,8$ .

fragten vertreten diese Meinung. Unter Frömmigkeit assoziieren die Probanden Personen, die meinen, Gott beeinflussen zu können (V3.2; V8.2) und wenn sie aufrichtig und andächtig beten, dann erfülle Gott ihre Bitten (V6.1).<sup>290</sup>

Vielmehr ist der persönliche Glaube gefragt, unabhängig von der Religion, der ein Beter angehört. Dieser individuelle Glaube legt keinen Wert auf Äußerlichkeiten (V3.4), sondern auf Innerlichkeit. Er betont die eigene Entscheidungskompetenz (V3.5). Über 70 % der Versuchspersonen stimmen dem erstgenannten Item V3.4 zu, 80 % dem Item V3.5. In ihrem persönlichen Gebet tragen fast 50 % der Probanden ihre Situation vor Gott, ohne dabei zu meinen, dass er daran etwas ändern müsse. Gott nimmt ihr Leben so an, wie es ist (V8.7). Nur 19,4 % der Versuchspersonen stimmen dieser Ansicht nicht zu.<sup>291</sup>

Als erwähnenswert erscheint auch der auf den ersten Blick sich ergebende Widerspruch, das spezifische religiöse Vergehen, nicht zu glauben oder nicht religiös zu sein, verunmögliche für 71,4 % der Befragten *nicht* die Chance des Beters auf Gebeterhörung und Erfüllung seiner Bitten (V4.1). Demgegenüber bejahen nur 10,3 % diese religiöse Vorstellung, dass ein Gebet einer nicht-religiösen Person nicht beantwortet wird, weil sie nicht glaubt (V4.1). 18,3 % bezweifeln diese Gebetsinterpretation. Offensichtlich stellt sich für die Mehrheit der Probanden kein Problem, nicht zu glauben und doch zu beten. Hier zeigt sich eine Spannung im Gebetsverständnis, die sich jedoch auflöst, sobald der Sachverhalt mit bedacht wird, dass Versuchspersonen unter Glauben oder Religiosität in diesem Zusammenhang „Frömmigkeit“ assoziieren.<sup>292</sup> Selbst wenn man nicht fromm ist, sondern seinen eigenen persönlichen Glauben lebt, kann

290 Korrelation (r) V4.2 und V6.1: 0,325; V4.2 und V3.2: 0,288; V4.2 und V8.2: 0,238. Diese Zusammenhänge sind hoch signifikant (0,000). Obwohl sie relativ gering sind, fallen sie im Kontext gesehen auf. Denn alle anderen Korrelationen sind zufällig oder weisen einen sehr geringen Korrelationswert von  $r \leq 0,200$  auf. Teilweise hängt das Item V4.2 mit keiner anderen Variablen zusammen.

291 Korrelation (r) V4.3 und V8.7: 0,235; V4.3 und V3.4: 0,291; V4.3 und V3.5: 0,226. Diese hoch signifikanten Korrelationen sind wohl sehr gering, aber im Kontext der anderen Zusammenhänge fallen sie richtig ins Auge. Denn das Item V4.3 korrespondiert oft nicht ( $r \leq 0,200$ ) oder nur zufällig mit den anderen Variablen.

292 Die Korrelation von V4.1 und V4.2 beträgt  $r = 0,460$  bei einer Signifikanz von 0,000. Das ist der höchste Wert aller Korrelationen der beiden Items mit anderen Variablen in der Gesamtstichprobe.

das Gebet erhört werden. Die Gebetserhörung hängt nicht von der Frömmigkeit ab (V4.2).

Zur besseren Orientierung der nachfolgenden detaillierten Auswertung füge ich in Anhang II eine Häufigkeitsverteilung aller Antworten zu den gestellten Fragen ohne Differenzierung wie nach Alter, Geschlecht und Konfessionszugehörigkeit bei.

#### 9.2.1.1 *Die Gesamtstichprobe*

Die Daten des Gesamttests sind gut zuverlässig. Der gesamte Test besitzt eine gute Reliabilität von  $\alpha = 0,870$ .<sup>293</sup> Die Reliabilität bezeichnet in diesem Zusammenhang hier die formale Messgenauigkeit und Zuverlässigkeit der erhobenen Daten. Sie sind zuverlässig, reliabel, wenn Wiederholung eines Experimentes unter gleichen Rahmenbedingungen das gleiche Messergebnis erzielt wird. Gute Reliabilität ist eine Voraussetzung für Validität, das heißt für die inhaltliche Übereinstimmung und Konstruktvalidität; die Reliabilität dient ihr. Wenn ich die Bewertungen und Rückmeldungen der Altersgruppen, der weiblichen und männlichen Probanden miteinander vergleiche, dann belegen die Daten eine inhaltliche Übereinstimmung. Bei den konfessionsgebundenen und -freien Befragten dagegen bestehen sehr bedeutende (signifikante) Bewertungsunterschiede. Doch die Verläufe ihrer Bewertungsverteilungen ähneln sich sehr. Deshalb besteht auch hier im Großen und Ganzen eine gute Validität. Doch eine zu hohe Reliabilität geht zu Lasten der Validität. Diesem sogenannten Reliabilitäts-Validitäts-Dilemma entgeht aber die vorliegende Untersuchung. Denn die vier Gebetsbereiche des eigentlichen Gebetsverständnisses, die durch die vier Untertests „Art und Weise des Betens“ (V3.1 bis V3.8), „Wirksamkeit des Gebetes“ (V6.1 bis V6.7), „Gebetsziel“ (V7.1 bis 7.7) und „Urteilen über den Gebetsempfänger Gott“ (V8.1 bis 8.7) abgefragt werden, besitzen eine relativ niedrige Reliabilität, weil sie andersgeartete und damit verschiedene Items aus den drei Formenkreisen enthalten, die unterschiedlich bewertet werden:

<sup>293</sup> Dabei habe ich die beiden extrem negativen Items des Gottesbildes „Allah“ und der Nicht-Existenz Gottes sowie vier Items der Schwierigkeit des Betens (V5.1, V5.2, V5.6, V5.7) aus der Analyse ausgeschlossen. Lasse ich ferner alle Items zur Schwierigkeit des Betens (V5.1ff) aus der Analyse heraus, dann erhöht sich der Reliabilitätskoeffizient  $\alpha$  auf 0,926. Dies liegt daran, dass alle Werte der Variablen der Schwierigkeit des Betens wegen der Skalierung negativ mit den anderen Items korrelieren. Negative Korrelationen reduzieren den Reliabilitätswert.

## GEBETSVERSTÄNDNIS

Der Kern des Gebetsverständnisses, bestehend aus:	Reliabilität der Tests (standardisiert)	Homo- oder Heterogenität des Tests
• Art des Betens (Items V3.1 bis V3.8)	$\alpha = 0,770$	Heterogener Test
• Wirksamkeit des Gebetes (Items V6.1 bis V6.7)	$\alpha = 0,533$	Heterogener Test
• Gebetsziele (Items V7.1 bis V7.7)	$\alpha = 0,548$	Heterogener Test
• Urteil über den Gebetsempfänger (Items V8.1 bis V8.7)	$\alpha = 0,716$	Heterogener Test
Gesamtstichprobe <sup>294</sup>	$\alpha = 0,917$ $batr_{tt} = 0,800$	

Dass bei diesen vier Gebetsbereichen heterogene Tests vorliegen, war beabsichtigt, da deren einzelne Items unterschiedlichen Formenkreisen und Mustern angehören, die sich inhaltlich unterscheiden. Gleichzeitig scheinen die Bewertungen der Wirksamkeit des Gebetes und der Gebetsziele stark aktuellen Bedürfnissen, Wünschen und Interessen zu unterliegen, während in der Art des Betens und dem Urteilen über den Gebetsempfänger Gott, der als Einflussgröße die Gebeterhörung mitbestimmt, starke habituelle religiöse Fertigkeiten und Fähigkeiten bewertet werden. Denn aktuelle Persönlichkeitsmerkmale weisen oft niedrige Reliabilitätskoeffizienten auf, wohingegen die habituellen Persönlichkeitsmerkmale eine relativ höhere Konstanz belegen.<sup>295</sup>

Betrachten wir andererseits die vier Gebetsbereiche (Untertests) zusammen, dann bildet sich ein guter konsistenter Kern *ein und desselben* Gebetsverständnisses ab. Der Reliabilitätskoeffizient für die Gesamtstichprobe aller vier Gebetsbereiche beträgt  $\alpha = 0,917$ . Zugleich verdeutlicht der andere hohe Reliabilitätswert (der sogenannten Testbatterie) von  $batr_{tt} = 0,800$ , dass die Tests kombinierbar sind und trotzdem sehr *Verschiedenes* prüfen und einen wichtigen gemeinsamen Beitrag zur Erfassung des einen und eigentlichen Gebetsverständnisses leisten. Dabei sind die Differenzen zwischen den Gebetsbereichen nicht zuverlässig, sondern sie beruhen auf Zufall. Dies belegen die Reliabilitätskoeffizienten der Differenzen. Sie liegen deutlich unter der Mindestanforderung von  $r_{(1-2)(1-2)} \geq 0,50$ , weshalb eine Interpretation der individuellen Bewertungsdifferen-

294 Diese Stichprobe als Kern des Gebetsverständnisses kann statistisch gesehen eine Testbatterie darstellen. Deren Reliabilität liegt bei  $batr_{tt} = 0,80$ , was bei Gruppenvergleichen eine hohe Zuverlässigkeit bedeutet (vgl. Lienert/Raatz <sup>6</sup>1998, 269, 319).

295 Lienert/Raatz <sup>6</sup>1998, 29 und 178f.

zen nicht sinnvoll erscheint.<sup>296</sup> Die einzelnen vier Untertest und Gebetsbereiche scheinen äquivalent und damit in der Art ihrer Heterogenität gleich zu sein. Jeder Einzeltest berücksichtigt einen anderen Aspekt des Gebetsverständnisses, wobei sie sich wechselseitig ergänzen. Die individuellen Bewertungsunterschiede der Probanden scheinen nicht erheblich zu sein:

Reliabilitätskoeffizient der Differenzen ( $r_{(1-2)(1-2)}$ )	Art des Betens (Items V3.1 bis V3.8)	Wirksamkeit des Gebetes (Items V6.1 bis V6.6)	Gebetsziele (Items V7.1 bis V7.6)	Urteil über Gebetsempfänger (Items V8.1 bis V8.7)
Art des Betens	—	0,415	0,350	0,421
Wirksamkeit des Gebetes	0,415	—	-0,025	0,340
Gebetsziele	0,350	-0,025	—	0,124
Urteil über Gebetsempfänger	0,421	0,340	0,124	—

Diese Äquivalenz der vier Untertests soll aber nicht darüber hinweg täuschen, dass jeder der vier Gebetsbereiche in sich heterogen angelegt ist. Denn wie sich später bei der Konstruktvaliditätsprüfung durch die Faktorenanalyse (Kapitel 14) zeigen wird, verteilen sich die Items der einzelnen Untertests auf mehrere Faktoren und unterliegen daher einer Heterogenität. Das heißt, die unterschiedlichen Items erfassen unterschiedliche Merkmalsfacetten, die die verschiedenen Formenkreise oder Muster repräsentieren. Sie sind inhaltlich gesehen uneinheitlich, vielgestaltig und überwiegend voneinander unabhängig.

Eine solche Heterogenität trifft auch auf die „Gottesbilder“ (V1.1 bis V1.9) zu. Denn um das Gottesbild der Probanden zu erfassen, werden im Fragebogen kontradiktorische Items verwendet. Dadurch bildet sich ein heterogener Test, was sich auch in der Bewertung widerspiegelt. Beispielsweise wird der Gott mit Namen Allah (V1.2) und die Nicht-Existenz Gottes (V1.9) in der Gesamtstichprobe zu 88,7 % beziehungsweise zu 82,4 % abgelehnt und bezweifelt, während andere Gottesbilder stark bejaht werden. Hier bestehen negative Korrelationen.

Dagegen indizieren die Reliabilitätskoeffizienten der beiden Gebetsdimensionen „Offenheit“ ( $\alpha = 0,907$ ) und „Anlässe und Situa-

<sup>296</sup> Zur Berechnung der Koeffizienten der Differenzen wurden die Untertests standardisiert. Für die Reliabilität der Differenzen gilt im Allgemeinen eine Mindestanforderung von  $\geq 0,50$ . (vgl. Lienert/Raatz <sup>6</sup>1998, 324). Damit liegen uns hier keine zuverlässigen Differenzen vor.

## GEBETSVERSTÄNDNIS

tionen des Betens“ ( $\alpha = 0,947$ ) nicht nur eine hohe Zuverlässigkeit, sondern auch ein hohes Maß an innerer Konsistenz. Das heißt, deren Items sind homogen und damit inhaltlich gesehen einheitlich, denn sie unterliegen nicht den unterschiedlich bewerteten religiösen Formkreisen:

Gebetsdimension	Reliabilität der Tests $\alpha =$	Homo- oder Heterogenität des Tests
Offenheit (Items V2.1 bis 2.8)	0,907	Homogener Test
Anlässe und Situationen des Betens -Schwierigkeit des Betens (Items 5.1 bis 5.13)	0,947	Homogener Test
Gottesbild (Items V1.1. bis V1.9)	0,487 (ohne heterogene V1.2; V1.8; V1.9: $\alpha = 0,778$ )	Heterogener Test
Das „Wer“ des Betens (Items 4.1 bis 4.3)	entfällt, da nur drei Items.	—

Diese Reliabilitätswerte beziehen sich auf die Gesamtstichprobe, die sich teilweise von den einzelnen Stichproben der Personengruppen unterscheidet.

### 9.2.1.2 Die einzelnen Stichproben der Personengruppen und die drei Formkreise im Kern des Gebetsverständnisses

Da die Stichproben der unterschiedlichen Schultypen sich in der Datenerfassung und Auswertung akzidentiell, nebenbei ergeben, sind sie als sogenannte anfallende Stichproben<sup>297</sup> nicht streng repräsentativ. Trotzdem können sie – wie die Stichproben der konfessionsgebundenen und –freien Probanden – hinsichtlich des Gebetsverständnisses ein viel differenzierteres Bild aufzeigen als bisher. Die unterschiedlichen Anschauungen und das Problembewusstsein vieler Probanden werden besonders in der Bewertung der Wirksamkeit des Gebetes sichtbar. Denn hier wird sehr differenziert geurteilt und sehr heterogen bewertet: Die Gymnasiastinnen und Gymnasiasten, Erzieherinnen, Berufsschülerinnen und Berufsschüler sowie konfessionsgebundenen weiblichen und männlichen Probanden bewerten jede einzelne unterschiedliche Aussage zur Wirksamkeit des Gebetes unabhängig voneinander, was ein sehr differenziertes Denken belegt. Bedeutende Bewertungsunterschiede treten zutage, wenn ich beispielsweise die synergetische Vorstellung, mit Gott zu wirken (V6.2), und die Gebetserhörung durch aufrichtiges Beten (V6.1) miteinander vergleiche. Die synergistische Vorstellung beginnen die vier Perso-

297 Zum Begriff der anfallenden Stichproben siehe Lienert/Raatz<sup>6</sup> 1998, 174.

nengruppen durchschnittlich zu bejahen (Mittelwerte: 3,84, 3,75, 3,62 und 3,80), während sie die Gebetserhörung durch aufrichtiges Beten (V6.1) zwischen Verneinung und Ungewissheit einstufen (jeweiliger Mittelwert 2,6). Ferner trennen die Berufsschüler die Gebetserhörung durch aufrichtiges Beten (V6.1) deutlicher von der Vorstellung des Gebetes als Selbstgespräch, das sich die Lösung selbst schafft (V6.5), als die Gymnasiasten, Erzieherinnen und Konfessionsgebundenen. Diese starke negative Korrelation der Berufsschüler besitzt einen Koeffizienten von  $r = -0,510$ . Demgegenüber sehen die Berufsschüler, Erzieherinnen und Gymnasiasten einen deutlichen Zusammenhang zwischen dem aufrichtigen Beten (V6.1) und dem Gespräch mit Gott, bei dem sich ihre Sichtweisen auf sich selbst und auf ihr Leben verändern (V6.4). Die Korrelationskoeffizienten betragen  $r = 0,454$  (Erzieherinnen),  $0,445$  (Berufsschüler) und  $0,341$  (Gymnasiasten). Die anderen Items werden unabhängig voneinander bewertet, was einerseits schwache Korrelationen zur Folge hat, andererseits aber wieder eine systematische Differenzierung (Variation) belegt.<sup>298</sup> Insgesamt zeigt sich: Zwischen den heterogenen Items wird deutlich unterschieden. Doch diese Differenzierung bedingt statistisch gesehen einen geringen Übereinstimmungskoeffizienten (Cronbachs  $\alpha$ ) und eine schwache innere Konsistenz des Tests.<sup>299</sup> Dementsprechend weisen die Gymnasiasten, Erzieherinnen, Berufsschüler und konfessionsgebundenen Probanden in ihrem jeweiligen Bewertungsspektrum hinsichtlich der Wirksamkeit des Gebetes einen niedrigen Übereinstimmungswert, andererseits aber eine systematische Bewertungsheterogenität auf, was ein differenziertes Denken und Beurteilen impliziert:

298 Die Korrelationskoeffizienten liegen zwischen  $r = -0,076$  und  $r = +0,387$ .

299 Ich verwende hier den Cronbachs Alpha-Koeffizient, um die Übereinstimmung der Bewertungen und der bewerteten Items zu messen. Cronbachs Alpha berechnet nicht nur die innere Konsistenz, sondern auch die Homogenität des Tests. Korrelieren die bewerteten Items, die miteinander verglichen werden, stark miteinander, dann handelt es sich um Homogenität; die Bewertungen bzw. die bewerteten Items stimmen hoch überein. Grenzen sich die Items dagegen in der Bewertung deutlich oder sogar negativ voneinander ab, dann weisen diese geringen oder negativen Korrelationen auf Heterogenität hin; sie reduzieren den Wert von  $\alpha$ . Deshalb gilt: Bei hoher Konsistenz oder Konkordanz (Übereinstimmung) bzw. bei eindimensionalen Konstrukten fällt der  $\alpha$ -Wert deshalb höher aus als bei Inkonsistenz, geringer Übereinstimmung oder bei heterogenem Bewertungsspektrum bzw. mehrdimensionalen Konstrukten (vgl. Lienert/Raatz<sup>6</sup>1998, 191f, 202, 326f).

## GEBETSVERSTÄNDNIS

Übereinstimmung (Cronbachs $\alpha$ -Wert):						
	Gymnasi- asten	Gesamt- schüler	Erziehe- rinnen	Berufs- schüler	Konfessi- onsfreie Probanden	konfessi- onsgebun- dene Probanden
Wirk- samkeit des Gebetes	0,369	0,770	0,430	0,398	0,718	0,374

Demgegenüber zeigen die konfessionsfreien Personen und die Gesamtschüler eine relativ große Urteils- und Bewertungskonkordanz auf. Dies besagt in unserem Falle aber eine deutliche Indifferenz, weil heterogene Items nicht klar unterschieden und abgegrenzt werden. Bei ihnen bestehen mittelstarke Zusammenhänge zwischen den heterogenen Itemsaussagen. Die Gesamtschüler beispielsweise sehen einen deutlichen *positiven* Zusammenhang ( $r = 0,412$ ) zwischen der Vorstellung des Gebetes als ein Gespräch mit Gott, in dem sich Sichtweisen und ihr Leben verändern kann (V6.4), und dem Gebet als Selbstgespräch, bei dem der Beter selbst die Lösung schafft und sich selbst das Gebetsanliegen erfüllt (V6.5). Sie sehen in diesem Widerspruch offensichtlich kein Problem. Dadurch wird der heterogene Gedanke abgeschwächt. Die hohe Übereinstimmung in der Bewertung der heterogenen Items (Cronbachs  $\alpha$ : Gesamtschüler: 0,770; Konfessionsfreie: 0,718) bedeutet, dass diese beiden Personen-  
gruppen die inhaltliche Heterogenität der Itemsaussagen nicht so dezidiert und eindeutig wahrnehmen wie die anderen Gruppen.

Doch wie sieht es aus mit der Bewertung der einzelnen Formenkreise? Theoretisch müssten sich hier im Bewertungsspektrum eine klare Homogenität, eine gut gesicherte Konstruktvalidität und eine akzeptable Reliabilität für jeden Formenkreis ergeben, denn jeder Formenkreis beinhaltet ja gleichartige Items.

Um dieser Fragestellung nachzugehen, fasse ich alle gleichgearteten Items eines jeden Formenkreises zu einer Stichprobe zusammen, wobei ich den autonomen Bereich in Niveau I und Niveau II aufteile. Diese vier Stichproben unterziehe ich jeweils der Faktorenanalyse. Als Ergebnis weist sie für den heteronomen und homonomen Formenkreis sowie für das Niveau I des autonomen Kreises eine deutliche Homogenität und eine gute Konstruktvalidität nach. Für jeden dieser drei Stichproben wirft die Faktorenanalyse einen Faktor aus. Mit anderen Worten: Bis auf eines laden alle Items gleichen Inhalts (und damit eines jeden Formenkreises) gemeinsam auf einen

Faktor hoch.<sup>300</sup> Das bedeutet, dass die sinngleichen Variablen der heteronomen und homonomen Religiosität sowie des Niveaus I des autonomen Formenkreises dieselbe Eigenschaft messen und damit konstruktvalide und homogen sind. Eine Ausnahme davon bildet das Niveau II der autonom-narzisstisch geprägten Religiosität. Von Natur aus sind diese Items sehr heterogen. In der Tat liegen besonders im metakognitiven und religionskritischen Bereich des Niveaus II widersprechende Items und unterschiedliche Wertungen vor. Trotzdem lassen sie sich - wie ich es noch unten zeigen werde - als signifikant valide absichern:

Gesamte Items des heteronom-reziproken Formenkreises	Faktorenanalyse: KMO-Kriterium: 0,833 1 Faktor (ohne V8.1)	recht gute Homogenität
Gesamte Items des autonom-narzisstischen Formenkreises (Niveau I)	Faktorenanalyse: KMO-Kriterium: 0,699 1 Faktor (ohne V8.4)	ziemlich gute Homogenität
Gesamte Items des autonom-narzisstischen Formenkreises (Niveau II)	Daten für Faktorenanalyse ungeeignet	Heterogenität
Gesamte Items des homonom-apriorischen Formenkreises	Faktorenanalyse: KMO-Kriterium: 0,866 1 Faktor (ohne V3.7)	recht gute Homogenität

Die Items erfassen (fast) alle die gleiche Dimension des zu messenden theoretischen Konstrukts (Formenkreises).

Nur das religiöse Urteil über Gott, dass er macht, was er will, und es von seiner Laune abhängt, ob er das Gebet erhört oder nicht (V8.1), bildet einen zweiten eigenständigen Faktor, weil es sowohl in den heteronomen als auch in den autonomen Formenkreis passt. Probanden verwechseln die Laune und Willkür Gottes mit seinem Willen. Alle anderen Erfahrungen bündeln sich unter *einem* Faktor zusammen, womit klar wird, dass sie gleichartig (homogen) sind und als Indikatoren einer gemeinsamen Eigenschaftsdimension, hier der heteronom-reziproken Religiosität, interpretiert werden können.

Ein ähnliches Phänomen besteht in der autonomen Religiosität auf Niveau I. Auch hier laden sechs von sieben autonom-narzisstischen Variablen auf *einen* Faktor. Das Item V8.4 „Nicht alles kann erfüllt werden, sonst würde der Mensch glauben, dass er dies tut – all dies zeigt, dass nur Gott entscheiden kann.“ korreliert stärker

300 Items lassen sich faktorisieren. Homogen und auch konstruktvalide sind dann solche Items, die gemeinsam auf demselben Faktor hoch laden. Unterschiedliche Faktoren mit den ihnen zugeordneten Items repräsentieren dagegen verschiedene Formenkreise oder Muster (vgl. Fisseni <sup>2</sup>1997, 56 und 106).

mit dem Niveau II als mit Niveau I. Offensichtlich handelt es sich um ein metakognitives Urteil.

Die Rückmeldungen der Probanden zu den homonom-apriorisch geprägten Erfahrungen laden bis auf das Beten in Gemeinschaft (V3.7) auf einen Faktor hoch. Nur 16,8 % der Probanden bejahen diese Gebetserfahrung, dass sie in Gemeinschaft das Heilige irgendwie spüren (V3.7). Es fällt den meisten Probanden schwer, den intersubjektiven Modus (Muster 5) des homonomen Formenkreises zu bejahen oder zu praktizieren. Diese hohe Ablehnung des sozialen Aspektes von Religiosität und Beten wird uns im weiteren Verlauf der Untersuchung noch öfters begegnen.

Betrachte ich nun die einzelnen Personengruppen hinsichtlich der homogenen Bewertung innerhalb der einzelnen Formenkreise, dann fällt im Vergleich zu den anderen Gruppen die relativ hohe innere konsistente Bewertungsübereinstimmung der Gesamtschüler und der konfessionsfreien Probanden in allen drei Formenkreisen auf. Sehr einheitlich wirkt die homonom-apriorisch geprägte Religiosität, in etwas abgeschwächter Form auch der heteronome Formenkreis. Die Erzieherinnen zeigen eine relativ starke Bewertungskonstanz hinsichtlich der heteronomen und homonomen Religiosität:

Übereinstimmung (Cronbachs $\alpha$ ) <sup>301</sup>	HR-F	AN-F	HA-F	Mittelwert
Gymnasiasten	0,762	0,481	0,759	0,71
Gesamtschüler	0,831	0,824	0,891	0,86
Erzieherinnen	0,801	0,439	0,847	0,77
Berufsschüler	0,723	0,609	0,770	0,72
Konfessionslose	0,823	0,781	0,870	0,83
Konfessionsgebundene	0,738	0,518	0,797	0,73

HR-F = Heteronom-reziproker Formenkreis; AN-F = Autonom-narzisstischer Formenkreis;  
HA-F = Homonom-apriorischer Formenkreis.

Die Gymnasiasten, Erzieherinnen, Berufsschüler und konfessionsgebundenen Probanden bewerten die autonom geprägte Religiosität weniger konsistent, sondern sehr differenziert, während die Gesamtschüler und Probanden ohne Konfession homogene Bewertungen vornehmen. Das verwundert meines Erachtens nicht, da die autonome Religiosität sehr konfliktbeladen ist und besonders auf Niveau II widersprüchliche und sehr extreme heterogene Items besitzt.<sup>302</sup> Die

301 Die  $\alpha$ -Werte bzw. Korrelationswerte wurden zur Berechnung in Fischers  $z'$ -Werte transformiert (vgl. Lienert/Raatz <sup>6</sup>1998, 329f).

302 Auf den konfliktuösen Aspekt des autonom-narzisstischen Formenkreises bin ich bereits in meiner anderen Untersuchung gestoßen (Wagner 2002, 28, 215–217,

konfessionsfreien Befragten und Gesamtschüler scheinen mit dieser konfliktuösen Beschaffenheit offenbar besser klar zu kommen als die anderen Personengruppen, vermutlich, weil bei ihnen das Denkprinzip der affirmativen Antinomie in Muster 3a stärker zum Tragen kommt als bei den anderen Gruppen. Wie bereits oben bei der Bewertung der Wirksamkeit des Gebetes aufgezeigt, stellen die logischen Widersprüche für diese beiden Personengruppen eigentlich kein Problem dar.<sup>303</sup> Das bedeutet zugleich, dass die anderen Gruppen die Antinomie intensiver wahrnehmen als die konfessionslosen jungen Menschen und die Gesamtschüler. Für Letztere scheinen die Problematiken und Kontradiktionen in den vielfältigen religiösen Erfahrungen und in den Einstellungen zu religiösen Vorstellungsinhalten nicht so lebhaft zu bestehen wie für die anderen Personengruppen. Die Gymnasiasten, Erzieherinnen, Berufsschüler und konfessionsgebundenen Probanden scheinen Items mit autonom-narzisstisch gear teten Inhalten voneinander abzugrenzen und deshalb nicht gleich zu bewerten. Diese Heterogenität im Bewertungsspektrum weist aber wieder auf eine deutlich ausgeprägte Differenzierung im Gebetsverständnis hin.

Diese inkonsistenten oder konsistenten Bewertungsspektren lassen sich inhaltlich plausibel anhand des Items V7.4 (Gebets als Selbstgespräch) aufweisen.

Die Gymnasiasten, Erzieherinnen, Berufsschüler und konfessionell gebundenen Probanden stimmen dem Gebet als Gespräch mit der inneren Stimme (V7.4) umso mehr zu, je weniger sie die Erfahrung machen, dass das Gebet mit Gott verbindet (V7.3). Oder umgekehrt: Je mehr sie die Verbindung mit Gott im Gebet vernehmen, desto weniger behaupten sie, das Gebet sei ein Selbstgespräch. Doch wie ich diese Beziehung auch sehe; jedes Mal grenzen sie beide Aussagen (V7.3 und V7.4) auf Niveau II negativ voneinander ab<sup>304</sup>,

229-231). Die im Niveau I bestehende Kontradiktion wird in Niveau II erkannt und in Einklang gebracht. Deshalb besitzt das Niveau II niedrige Reliabilitätswerte, aber hohe signifikante Validitäten.

303 Die Konfessionslosen und die Gesamtschüler weisen gegenüber den anderen Gruppen die höchsten inneren Konsistenzwerte im Sinne der Bewertungsübereinstimmung in Niveau I des autonomen Formenkreises auf: Gesamtschüler:  $\alpha = 0,781$ ; Konfessionslose Probanden:  $\alpha = 0,726$ .

304 Hier liegen relativ starke negative Zusammenhänge zwischen V7.3 und V7.4 vor: Berufsschüler:  $r = -0,586$ ; Erzieherinnen:  $r = -0,519$ ; Gymnasiasten:  $r = -0,474$ ; konfessionell gebundene Probanden:  $r = -0,503$ . Alle Korrelationen sind hoch signifikant (0,000). Andererseits wissen die Berufsschüler beispielsweise, dass das Gebet als Selbstgespräch stark mit der Erfahrung des Gebetes

was inhaltlich logisch und plausibel erscheint, aber statistisch eine negative Korrelation bedeutet und damit den statistischen Übereinstimmungsgrad verringert. Überhaupt grenzen die Gymnasiasten, Berufsschüler, Erzieherinnen und die Befragten mit Konfession das Gebet als Selbstgespräch, was mit Gott eigentlich nichts zu tun habe (V7.4), von den Gebetszielen, der Art des Betens und der autonomen Gottesbeziehung negativ ab. Doch genau diese inhaltliche Widersprüchlichkeit und Abgrenzung machen die Heterogenität deutlich. Solche im Niveau I bestehenden Kontradiktionen werden auf Niveau II erkannt und in Einklang gebracht. Deshalb besitzt das Niveau II sehr niedrige Konsistenzwerte, aber eine hohe signifikante Validität. Die Extremgruppen-Methode, die den Validitätskennwert ermittelt<sup>305</sup>, errechnet sehr signifikante Ergebnisse, weshalb widersprüchliche Items im Bereich des Niveaus II als valide anzusehen sind. Nicht nur zwischen den Items V7.3 und V7.4 besteht eine sehr signifikante Validität, sondern beispielsweise auch die übrigen Variablen des Niveaus II bei den konfessionsgebundenen Probanden belegen in der Stichprobe eine sehr signifikante Validität:<sup>306</sup>

zusammenhängt ( $r = 0,702$ ), im Nachdenken sich selbst die Gebetserhörung zu erfüllen (V6.5). Hier besteht eine homogene Bewertung. Von daher kommen im autonomen Formenkreis homogene wie heterogene Items und Bewertungen vor, die aber inhaltlich gesehen gleicher Art sind; sie gehören zu ein und demselben Formenkreis.

305 Vgl. dazu Lienert/Raatz<sup>6</sup>1998, 242f.

306 Das Extremgruppen-Kriterium ist der Bewertungsgrad der atheisierenden Einstellungen (V6.3 und V7.4). Zur Berechnung des Validitätskennwertes siehe Lienert/Raatz<sup>6</sup>1998, 243f.

### TEIL III: APPLIKATION DER DREI FORMENKREISE

Stichprobe der konfessionsgebundenen Probanden				
t-Wert Validität – Autonomer Formenkreis Niveau II	V6.5	V7.3	V7.4	V8.5
V6.3 Religiöse Menschen warten nach dem Beten ab – bis das Gewünschte oder Erhoffte eintritt, und dann denken sie, dass es wegen des Betens war.	3,553****	5,143****	2,993**	5,492****
V6.5 Gebet ist für mich Selbstgespräch . . . Dadurch erfülle ich mir quasi selbst mein „Gebetsanliegen“.	—	1,512 <sup>n.s.</sup>	6,229****	1,799 <sup>n.s.</sup>
V7.3 Es gibt eine Verbindung mit Gott, und die ist das Ziel des Gebetes.		—	7,729****	4,068****
V7.4 Das Gebet ist nur ein Gespräch mit meiner inneren Stimme . . . Das hat mit Gott eigentlich nichts zu tun.			—	8,081****
V8.5 Gott hat nur meine Hände, nur meine Füße. Ich entscheide deshalb mit, die Welt zu verändern.				—

- \* \* \* hoch signifikant (Prüfgröße 3,29)
- \*\* sehr signifikant (Prüfgröße 2,58)
- n.s. nicht signifikant

Wie aus der obigen Tabelle ersichtlich wird, besteht eine sehr gut gesicherte Validität für die bewerteten Items des Niveaus II. Sie indizieren klare atheisierende und religionskritische Einstellungen und messen deshalb das, was sie messen sollen. Allerdings wird dabei deutlich, dass das Gebet als Selbstgespräch, wodurch sich der Beter quasi selbst sein Gebetsanliegen erfüllt (V6.5), nicht zwangsläufig der Vorstellung des Gebetes als eines inneren Selbstgespräches, mit dem Gott nichts zu tun hat (V7.4), widersprechen muss. Denn für die befragten Gymnasiasten beispielsweise harmonieren beide nicht miteinander<sup>307</sup>, weil das Gebet als jenes Selbstgespräch, bei dem der Beter sein Gebetsanliegen selbst erfüllt (V6.5), eine Verbindung zu Gott (V7.3) einschließen kann.

Zusätzlich zu diesem Erkennen von Widersprüchen treten Schwierigkeiten im Bewerten und Verstehen der einzelnen Items auf. Auch unterschiedliche Schwierigkeitsgrade können eine gewisse Heterogenität im Bewertungsspektrum bedingen. Das trifft sowohl beim Kern des Gebetsverständnisses als auch bei den einzelnen Formenkreisen zu. Der heteronom-reziproke Formenkreis ist für die Probanden der Gesamtstichprobe schwerer zu verstehen und zu bewerten als die beiden anderen Formen von Religiosität, die einen mittleren Schwierigkeitsgrad aufweisen:

307 Der hoch signifikante t-Wert beträgt 4,535 bei einer Prüfgröße von 3,29.

## GEBETSVERSTÄNDNIS

	Durchschnittlicher Schwierigkeitsindex $p_m$	Schwierigkeitsgrad <sup>308</sup>
Heteronom-reziproker Formenkreis	0,29	relativ hoch
Autonom-narzisstischer Formenkreis (Niveau I) (Niveau II)	0,51 (0,59) (0,42)	mittel (mittel) (mittel)
Homonom-apriorischer Formenkreis	0,42	mittel

Noch schwieriger als in den Formenkreisen vollzieht sich die Bewertung innerhalb der einzelnen vier Gebetsdimensionen. Heteronome Aussagen zur Art des Betens (V3.1 bis V3.3) beispielsweise zeigen einen höheren Schwierigkeitsgrad als die autonomen Aussagen (V3.4f). Diese sind leicht zu verstehen und zu bewerten. Andererseits fällt es den Probanden mittelschwer bis schwer, die heteronomen und homonomen Variablen zu beurteilen:

Art des Betens	Schwierigkeitsindex $p_m$	Schwierigkeitsgrad
V3.1 Mein Gebet wird beantwortet, falls ich es mit Amen beschließe oder eine Kerze entzünde.	0,245	relativ hoch
V3.2 Je mehr Leute beten, desto mehr Gebete gehen zu Gott und beeinflussen ihn.	0,242	relativ hoch
V3.3 Mein Gebet wird erhört, wenn ich aufrichtig bete.	0,352	mittelschwer
V3.4 Beten hängt nicht an Äußerlichkeiten.	0,700	relativ niedrig
V3.5 Ich entscheide selbst, wann und wie ich mit Gott rede.	0,762	relativ niedrig
V3.6 Beten ist für mich, wenn ich mich um Menschen kümmerge und/oder ihnen liebevoll begegne. Irgendwie ist Gott dabei.	0,375	mittelschwer
V3.7 Ich bete in Gemeinschaft – da spüre ich irgendwie das Heilige.	0,247	relativ hoch
V3.8 Ich fühle mich einfach in Gott geborgen, dann kann ich mit ihm reden – wann immer ich will.	0,406	mittel

„Je mehr die Schwierigkeitsindizes streuen,“ – wie zwischen dem heteronomen und autonomen Items – „desto niedriger korrelieren die Items miteinander, desto heterogener ist der Test. Je weniger die Schwierigkeitsindizes streuen,“ – wie zwischen heteronomen und homonomen Items – „desto höher kann die Interkorrelation ausfallen.“<sup>309</sup> Desto homogener kann der Test werden. Damit will ich

308 Fisseni <sup>2</sup>1997, 124, nennt laut Konvention die Beurteilung der Höhe von Testkennwerten:  $p > 0,80 = \text{niedrig}$ ;  $p = 0,80$  bis  $0,20 = \text{mittel}$ ;  $p < 0,20 = \text{hoch}$ .

andeuten, dass „nicht allein die inhaltliche Homogenität, sondern auch die Schwierigkeitsunterschiedlichkeit für die Höhe der Interkorrelationskoeffizienten relevant ist“.<sup>310</sup> Je größer die Bewertungsschwierigkeiten der inhaltlich homogenen Items (wie zum Beispiel Items V3.7 und V3.8) sind desto geringer werden deren Interkorrelationskoeffizienten und damit auch die Bewertungsübereinstimmung und Konsistenz.<sup>311</sup> Wenn also inhaltlich homogene Items nicht erwartungsgemäß hoch, sondern niedrig korrelieren, „so kann man bereits daraus schließen, daß die Aufgaben (in unserem Fall: die Items, HJW) dieses Tests von sehr unterschiedlicher Schwierigkeit sein müssen“.<sup>312</sup> Auch homogene Items können wegen ihrer unterschiedlichen Verstehens- und Bewertungsschwierigkeit mäßig positiv korrelieren.<sup>313</sup> Das trifft besonders bei den Items mit homonomen Inhalten zu. Das intrasubjektive Muster 4, sich in Gott geborgen zu wissen (V3.8), ist für die gesamten Probanden mittelschwer zu beantworten, während das intersubjektive Muster 5, in der Gemeinschaft das Heilige zu spüren (V3.7), einen relativ hohen Schwierigkeitsgrad im Verstehen und Bewerten aufweist.

Auch zwischen den einzelnen Personengruppen gibt es unterschiedliche Verstehens- und Bewertungsschwierigkeiten. Beispielsweise haben die konfessionsfreien Versuchspersonen höhere Schwierigkeiten, das Item der Geborgenheit in Gott (V3.8) zu bewerten, als die konfessionsgebundenen Probanden:

V3.8 Ich fühle mich einfach in Gott geborgen, dann kann ich mit ihm reden – wann immer ich will	Schwierigkeitsindex $p_m$	Schwierigkeitsgrad
Konfessionsfreie	0,25	relativ hoch
Konfessionsgebundene	0,45	mittel

Diese Beispiele mögen genügen, um den Einfluss der Bewertungsschwierigkeiten auf die inhaltlich homogenen Items deutlich zu machen. Eine relativ geringe Korrelation zwischen Items gleichen Inhaltes muss nicht direkt auf eigentlich heterogene Items schließen lassen, sondern sie kann auch durch den Schwierigkeitsindex bedingt sein. Selbst bei der Faktorenanalyse, die die Zuordnung gleichgear-

309 Fisseni <sup>2</sup>1997, 56.

310 Lienert/Raatz <sup>6</sup>1998, 108.

311 Vgl. dazu Lienert/Raatz <sup>6</sup>1998, 108.

312 Lienert/Raatz <sup>6</sup>1998, 108.

313 Vgl. Lienert/Raatz <sup>6</sup>1998, 108, 122.

teter Items zu den entsprechenden Formenkreisen überprüft (Kapitel 6), ist dieser Einfluss mit zu berücksichtigen. Wenn beispielsweise das Item V3.8 bei den konfessionsgebundenen Probanden (6.1.1) auf unterschiedlichen Faktoren (Formenkreisen) lädt, so muss dies nicht direkt die inhaltliche Homogenität des Items schmälern. Viel eher scheint auch die Unterschiedlichkeit im Schwierigkeitsindex für die Höhe der Interkorrelationskoeffizienten relevant zu sein.<sup>314</sup> Stets gilt es zu bedenken: Unterschiedliche Schwierigkeitsindizes lockern die Homogenität auf zugunsten einer Differenzierungsvielfalt.<sup>315</sup>

Damit komme ich zum ersten Gesamteindruck: Meiner Einschätzung nach liegt ein brauchbares Gesamtergebnis vor. Weil die Items aus unterschiedlichen Formenkreisen stammen, schmälern sie durch ihre (teilweise deutliche) inhaltliche und statistische Heterogenität und ihre unterschiedlichen Schwierigkeitsindizes die Homogenität des Tests und damit auch die Konsistenz. Doch all dies bedingt gleichzeitig eine gut gesicherte Validität und Differenzierungsvielfalt.

### 9.2.2 *Statistische und praktische Signifikanz – die Effektstärken*

Hinsichtlich der statistischen Auswertung lege ich mein Augenmerk nicht nur auf die *Signifikanz*, sondern auch auf die *praktische Bedeutsamkeit* und *Effektstärke*. Neben der statistischen Signifikanz ist vor allem die praktische Bedeutsamkeit eines empirischen Ergebnisses von zentraler Relevanz. Denn statistische Signifikanz ohne praktische Bedeutung ist ebenso sinnlos wie eine offenkundige praktische Bedeutsamkeit, die sich rein zufällig ergibt. Zugleich wird die praktische Bedeutsamkeit durch die Effektgröße oder –stärke beispielsweise einer Mittelwertdifferenz verdeutlicht und gewichtet. Ich vermute, dass ich mit der vorliegenden Stichprobengröße meistens signifikante Ergebnisse erhalte. Deshalb ist meiner Einschätzung nach nicht nur die statistische Signifikanz von Belang, sondern auch und gerade die praktische Signifikanz (Bedeutsamkeit). Aus einer statistischen Signifikanz kann geschlossen werden, dass ein Unterschieds- oder Zusammenhangseffekt vorliegt; doch aus dem Signifikanzniveau kann nicht die Stärke des Effektes ermittelt werden. Ist er gering, so besitzt er in meinem Vorhaben zum Gebetsverständnis vorerst keine praktische Relevanz, da mich in der vorliegenden Untersuchung nur

314 Vgl. Lienert/Raatz <sup>6</sup>1998, 108, 122.

315 Vgl. Fisseni <sup>2</sup>1997, 46f.

die starken Effekte interessieren. Denn nur sie können mir eine erste Orientierung in der Analyse des Gebetsverständnisses geben. Ein signifikantes Ergebnis, das nur einen geringen, schwachen Effekt aufweist, ist nicht so bedeutsam wie ein signifikantes Resultat, das einen starken Effekt besitzt.<sup>316</sup>

*Effektstärken* sind so konstruiert, dass sie relativ unabhängig von der Stichprobengröße sind und damit einen wichtigen Nachteil der statistischen Signifikanzmaße ausschalten. Das heißt, die Effektstärke ist unabhängig davon, an wie vielen Personen man sie getestet hat. Damit machen diese Maße auch Untersuchungen miteinander vergleichbar, die verschieden große Stichproben benutzen. Für die vorliegende Untersuchung ist die statistische Unterscheidung zwischen *absoluter* und *relativer* Effektstärke wichtig:

Die *absolute* Effektstärke dient zur theoretischen und inhaltlichen Fundierung von Differenzen, gerade dann, wenn die Forschung auf einem Gebiet – wie in unserem Falle – noch wenig fortgeschritten ist. Um die *absolute* Effektstärke zu ermitteln, wird unsere verwendete Skala mit den Punktwerten 1 bis 5 in eine Standardskala von 1 bis 100 umgerechnet.

1	2	3	4	5 (Punkte)
1	25	50	75	100 (%)

Die gefundenen Differenzen zum Beispiel von Mittelwerten der drei Formenkreise werden dann mit dieser Standardskala in Beziehung gesetzt. 0,5 Differenzpunkte unserer Skala nach wären dann zum Beispiel 12,5 % Differenz auf der 100er-Skala. Inhaltlich bestimme ich nun, wie groß eine bedeutende oder sehr bedeutende Differenz oder Veränderung bezogen auf die 100er-Skala sein soll. Hier folge ich dem Vorschlag von Georg Lind der Universität Konstanz, Fachbereich Psychologie.<sup>317</sup> Er schlägt plausibel vor, von einem *sehr bedeutenden* Unterschied auf Einstellungsskalen zu sprechen, wenn die Differenz größer als 10 % der Skalenbreite ist. Ist der Effekt größer als 5 % besteht ein *deutlicher* oder *bedeutender* Unterschied. Auf unsere 5er-Skala übertragen heißt dies, dass eine Einstellungs-differenz von 0,5 Punkten, also eine halbe Skaleneinheit eine *sehr bedeutende* Differenz darstellt. Inhaltlich besagt diese Differenz von  $\geq 0,5$  Punkten eine klare Änderung in der Meinungstendenz beziehungsweise ein

316 Vgl. Pospeschill 2006, 170f; Bortz <sup>6</sup>2005, 120f.

317 Vgl. Lind 2002. Und ders. 2010, bes. 8-22, besonders 15-16.

Übergang zu einer anderen Einstellung. Bei einer Differenz von einem Viertel Punkt ( $\geq 0,25$ ) besteht noch ein *bedeutender* Unterschied. Der Wert zwischen 0,25 und 0,49 beinhaltet eine klare Hinwendung zu einer Einstellung (Beispiel: Wert 2,5 bis 2,75) beziehungsweise eine deutliche Abwendung von einer bestimmten Meinung (Beispiel: Wert 3,15 bis 3,5).

*Differenz als Änderung der Meinungstendenz:*

Effekt $\geq 10\%$ der Skalenbreite	= „sehr bedeutend“ oder „sehr deutlich“
Effekt $\geq 0,5$ Punkte	

*Differenz als Hinwendung oder Abwendung:*

Effekt $\geq 5\%$ der Skalenbreite	= „bedeutend“ oder „deutlich“
Effekt $\geq 0,25$ Punkte	

Neben dieser *absoluten Effektstärke*, die weder von der Stichprobengröße noch von der Standardabweichung abhängt, kennt die Statistik noch die *relative Effektstärke*. Sie wird an der Streubreite (Standardabweichung) relativiert und oft verwendet, wenn der Forschungsgegenstand relativ gut bekannt ist. Doch meist – und das ist das Problem – *unterschätzt* sie den *wahren Effekt*, weil die Varianzen der abhängigen Variablen oft stark voneinander abweichen und/oder die Varianz der unabhängigen Variablen oft gering ist und/oder symmetrische und mono-kausale Vorstellungen über die Beziehung zwischen den Variablen vorausgesetzt werden.<sup>318</sup> Wenn der stati-

318 Vgl. Lind 2010, 12. „Symmetrisch“ ist nach ihm eine empirische Beziehung dann, wenn sie in beiden Richtungen (von der unabhängigen Variablen auf die abhängige und umgekehrt) gleich hoch ist. Dies ist meist nur dann der Fall, wenn die unabhängige Variable für die abhängige Variable sowohl eine notwendige wie auch eine hinreichende Bedingung darstellt (9). Doch in unserem Fall trifft dies oft nicht zu, da das Alter zum Beispiel nicht zu den Items der Formenkreise in symmetrischer Beziehung steht. Stände es in einer symmetrischen Beziehung, dann müsste beispielsweise die Bejahung des heteronom gearteten Items keiner anderen Bedingung bedürfen als des Alters, da es als hinreichend angesehen wird und dementsprechend den Effekt allein auslösen müsste. Doch diese Annahme erscheint unrealistisch zu sein, da empirische Beziehungen zwischen Variablen meist asymmetrisch und multikausal oder eben durch andere Variablen bedingt sind.

stische und inhaltliche Kontext es erlaubt, wende ich diese *relative* Effektstärke ( $\epsilon$ ) zur Interpretation an. Sie wird durch das *partielle Eta-Quadrat* beziehungsweise die errechnete Effektstärke  $\epsilon$  bei Varianzanalysen, durch die ermittelte Effektgröße  $\epsilon$  bei dem T-Test für gepaarte Stichproben oder durch den Korrelationskoeffizienten  $r$  ausgedrückt. Der Koeffizient  $r$  errechnet sich hier über den  $d$ -Wert. Bei Regressionsanalysen wird die Effektstärke durch *Cohens*  $f^2$  ausgedrückt:

Effektstärke	schwach	mittel	stark	Quelle
Korrelationskoeffizient: $r = d / \sqrt{(d^2 + 4)}$ , wobei $d = (M_2 - M_1) / SD_{pooled}$	0,1	0,3	0,5	Georg Lind (2010, 8)
Varianzanalyse ohne Messwiederholung: partielles Eta-Quadrat	0,01 (1 %)	0,06 (6%)	0,14 (14%)	Jürgen Bortz (2005,259)
Varianzanalyse ohne Messwiederholung: $\epsilon = \sqrt{(Eta^2) / (1 - Eta^2)}$	< 0,20	0,20 < $\epsilon$ < 0,40	$\geq 0,40$	Markus Pospeschill (2006, 276)
Varianzanalyse mit Messwiederholung: Hier muss wegen der Korrelationen eine Korrektur in der Effektstärke vorgenommen werden: $\epsilon = \epsilon / \sqrt{(1 - \text{mittlere Korrelation } r)}$	0,10	0,25	0,40	Jürgen Bortz (2005,259 u. 350)
$F$ -test für gepaarte Stichproben: $\epsilon =$ (mittlere Differenz/Standardabweichung)	< 0,20	0,20 < $\epsilon$ < 0,80	$\geq 0,80$	Markus Pospeschill (2006, 228)
Regressionsanalyse: Cohens $f^2 = ((R^2) / (1 - R^2))$	0,02	0,15	0,35	Jakob Cohen (1988) <sup>319</sup>

319 Vgl. Cohen 1988.

Nach diesen Bemerkungen zur Signifikanz und Effektstärke möchte ich zu den methodischen Verfahren meiner statistischen Auswertung kommen.

### 9.2.3 Die methodischen Verfahren der statistischen Auswertung

Als methodisches Verfahren der statistischen Analysen wende ich die Clusteranalyse, die Faktorenanalyse und die kategoriale Regressionsanalyse mit ordinaler oder Intervallskalierung sowie parametrische und verteilungsfreie Tests an:

- *Clusteranalyse*: Die Clusteranalyse zielt darauf, eine Vielzahl von statistischen Einheiten (Personen, Variablen) zu Gruppen (Cluster) zu unterteilen beziehungsweise zusammenzufassen. Im Ergebnis ist jede Gruppe in sich möglichst homogen, während die einzelnen Gruppen untereinander sich stark unterscheiden, also möglichst heterogen sind. Die Clusteranalyse durchsucht die Menge der Einheiten daher nach solchen Einheiten, die einander ähnlich sind, und fasst diese zu einzelnen Gruppen zusammen. Am Ende der Analyse ist jede Einheit genau einer Gruppe zugeordnet. Die Kriterien für die Zusammenfassung der Einheiten liefern eine Reihe von Ähnlichkeits- und Distanzmaßen.<sup>320</sup>
- *Faktorenanalyse*: Mit der Hilfe der Faktorenanalyse kann – ähnlich wie die Clusteranalyse - eine Vielzahl von Variablen auf eine überschaubare Anzahl von so genannten Faktoren reduziert werden. Formal wird die einfachste lineare Struktur gesucht, die hinter den miteinander korrelierenden Variablen steht. Praktisch werden die Variablen aufgrund der beobachteten Korrelationen durch eine geringe Anzahl von Faktoren (als hypothetische Größen) ersetzt. Ziel der Faktorenanalyse ist es erst einmal, möglichst wenige und unabhängige Faktoren mit einem hohen Erklärungswert zu extrahieren und auf diese Weise zu einer Datenreduzierung zu gelangen.<sup>321</sup> Daneben kann man aber auch durch eine andersgeartete Rotationsmethode die Unabhängigkeit der Faktoren untereinander verlassen und ein Maß an Abhängigkeit der Items fokussieren.

320 Vgl. Hippmann <sup>3</sup>2003, 224-227.

321 Vgl. Hippmann <sup>3</sup>2003, 220-224.

Ob die vorliegenden Daten für die Faktorenanalyse geeignet sind, darüber gibt das Kaiser-Meyer-Olkin-Kriterium, kurz: KMO-Kriterium Auskunft. Das KMO-Kriterium zeigt an, in welchem Umfang die Variablen in der Grundgesamtheit miteinander korrelieren. Es ist somit ein geeigneter Indikator dafür, ob mit der *Faktorenanalyse* fortgefahren werden sollte oder nicht. Der KMO-Wert liegt dabei stets zwischen 0 und 1. Er kann für einzelne Variablenpaare ebenso wie für die gesamte Korrelationsmatrix berechnet werden. Zur Interpretation des KMO-Werts schlagen Kaiser und Rice das folgende Schema vor:<sup>322</sup>

KMO-Kriterium	Eignungsqualität
$\geq 0,9$	erstaunlich
$\geq 0,8$	verdienstvoll
$\geq 0,7$	ziemlich gut
$\geq 0,6$	mittelmäßig
$\geq 0,5$	kläglich
$< 0,5$	untragbar

Eine Korrelationsmatrix als Ganzes ist also dann für eine Faktorenanalyse geeignet, wenn der KMO-Wert wenigstens oberhalb von 0,5 liegt.

- *Regressionsanalyse*: Oft liegen zwischen verschiedenen Variablen Korrelationen (statistische Zusammenhänge) vor. Doch dabei handelt es sich nicht um *kausale* Beziehungen zwischen den Variablen. Dennoch ist es möglich, sogenannte *Regressionschlüsse* zu ziehen. Dieses Ziehen von Schlüssen von einer Variablen auf die andere definiert die Regressionsanalyse. Sie ermittelt eine Regressionsgleichung, in der es dabei geht, zwei stochastisch abhängige Variablen  $x$  und  $y$  so miteinander zu verknüpfen, dass die eine Variable zur Vorhersage der anderen Variablen verwendet werden kann. Die Variable, die zur Vorhersage verwendet wird, wird als *Prädiktorvariable* (unabhängige Variable) bezeichnet, während die Variable, die vorhergesagt werden soll, als *Kriteriumsvariable* (abhängige Variable) genannt wird.<sup>323</sup> Neben der linearen – gibt es auch die kategoriale

322 Vgl. Backhaus, Erichson, Plinke, Weber <sup>12</sup>2008, 336.

323 Vgl. Pospeschill 2006, 363-373.

Regressionsanalyse, die ich ausschließlich verwende, weil sie meiner Einschätzung nach für die vorliegenden Daten sehr geeignet ist.<sup>324</sup>

- Zur (signifikanten) Unterscheidung von Mittelwerten, Tendenzen und Varianzen benutze ich parametrische Tests (*T-Test für unabhängige oder gepaarte Stichproben*; *T-Test bei einer Stichprobe*; *Varianzanalysen für unabhängige oder für korrelierende Stichproben*; *Levene-Test*) als auch verteilungsfreie, d.h. nichtparametrische Tests (*Kolmogorov-Smirnov-Test*, *H-Test* nach Kruskal und Wallis, *Rangvarianzanalyse* nach Friedman). Je nachdem, ob ich eine Normalverteilung annehme oder nicht, ob Varianzgleichheit vorkommt oder nicht, und ob ordinales oder metrisches Datenniveau vorliegt, verwende ich parametrische oder verteilungsfreie Tests.
- Um ein Meinungsbild mit seinen Tendenzen klar erkennen zu können, wende ich die *Konfigurationsfrequenzanalyse* (KFA) an. Dabei handelt es sich um ein skalunenabhängiges, multivariates und parameterfreies Verfahren, das dazu dient, beobachtete Häufigkeiten von Konfigurationen (von Merkmalen und deren Ausprägungsgraden) mit den entsprechenden geschätzten Erwartungshäufigkeiten zu vergleichen. Das Ziel dieses Verfah-

324 Weil in den vorliegenden Daten manchmal keine Varianzhomogenität besteht, verwende ich nicht die lineare Regression, sondern die kategoriale Regression mit ordinaler oder numerischer (Intervall-) Skalierung, weil ich neben den linearen auch non-lineare Zusammenhänge vermute und letztere bei der linearen Regression unberücksichtigt bleiben. Zudem nehme ich an, dass zwischen den Variablen Wechselwirkungen bestehen, was wiederum die Modellschätzung der linearen Regression einschränken würde. Aus diesen Gründen greife ich auf die kategoriale Regression zurück. Durch die kategoriale Regression werden kategoriale Daten quantifiziert, indem den Kategorien numerische (intervallskalierte) Werte zugewiesen werden. Dadurch ergibt sich für die transformierten Variablen eine optimale lineare Regressionsgleichung. Die kategoriale Regressionsanalyse erweitert die Standardmethode durch eine gleichzeitige Skalierung nominaler, ordinaler und numerischer Variablen. Die Prozedur quantifiziert kategoriale Variablen, so dass in den Quantifikationen die Merkmale der ursprünglichen Kategorien zum Ausdruck kommen. Dadurch werden quantifizierte kategoriale Variablen auf dieselbe Weise wie numerische (intervallskalierte) Variablen behandelt. Durch die Verwendung nichtlinearer Transformationen können Variablen auf einer Vielzahl von Ebenen analysiert und somit das jeweils geeignetste Modell gefunden werden. In jeder Regressionsanalyse können neben den nominal- oder ordinalskalierten auch numerische (intervallskalierte) Variablen eingehen. Jeder Kategorie aller Variablen werden metrische Werte zugewiesen, so dass diese Werte im Hinblick auf die Regression optimale Werte darstellen.

rens ist es, signifikante unter- oder überfrequentierte Konfigurationen zu ermitteln.

- Um Zusammenhänge zwischen Variablen ausfindig zu machen, verwende ich *Korrelationsberechnungen*. Statistikprogramme erlauben es, verschiedene Korrelationskoeffizienten zu berechnen. In der Gruppe der bivariaten Korrelationen stehen dabei u.a. die Korrelationen nach Pearson ( $r$ ), Kendalls Tau und Spearman zur Verfügung. Wenn die Verteilung nicht normal verläuft und/oder die Varianzen nicht homogen sind, wende ich die Korrelation nach Spearman ( $r_s$ ) an. Koeffizient-Werte bis 0,3 weisen auf einen schwachen, kleinen Zusammenhang hin; Werte ab 0,5 sehe ich als stark und gut an, während ich bei Koeffizienten ab 0,7 oder 0,8 von einer (sehr) hohen Korrelation spreche. Koeffizienten zwischen 0,3 und 0,5 bedeuten mittlere Korrelationseffekte.
- Um die Normalverteilung festzustellen, verwende ich die Berechnung der konkreten Schiefe und der Kurtosis. Bei einer Stichprobengröße von  $N \leq 200$  werde ich die Nullhypothese einer normalen Rohwertverteilung erst auf dem 1%-Niveau zugunsten der schiefen Verteilung aufgeben. Dies kommt besonders oft bei der Stichprobe der konfessionsfreien Probanden zum Tragen. Bei einer großen Stichprobe  $N \geq 400$ , wie sie beispielsweise bei den konfessionsgebundenen Personen vorliegt, sehe ich in Anlehnung an Lienert/Raatz den Bereich zwischen  $S = -0,5$  und  $S = +0,5$  auch bei statistisch signifikantem Schiefekennwert noch als praktisch unbedeutend und die Rohwertverteilung als normal an.<sup>325</sup> Auch bezüglich der Kurtosis (Wölbung) sehe ich eine Rohwertverteilung erst dann als nichtnormal an, wenn die Kurtosis bei einer Stichprobengröße von  $N \leq 200$  auf dem 1%-Niveau statistisch signifikant von der Kurtosis der Normalverteilung nach oben (+) oder nach unten (-) abweicht. Bei einer großen Stichprobe von  $N \geq 400$  betrachte ich – auch wieder in Anlehnung an Lienert/Raatz – bei Vorliegen einer statistischen Signifikanz die Rohwertverteilung als normalverteilt an, wenn die Kurtosis innerhalb -1 und +1 liegt.<sup>326</sup> Der *K-S-Anpassungstest*, der die beobachtete

325 Vgl. Lienert/Raatz <sup>6</sup>1998, 148.

326 Vgl. Lienert/Raatz <sup>6</sup>1998, 149. Beide Autoren errechnen statt Kurtosis den Exzess. Dann liegt der Wert zwischen +2 und +4.

Verteilung auf Normalverteilung getestet beziehungsweise miteinander vergleicht, ist für große Stichproben nicht geeignet, da er bereits bei relativ unbedeutenden Abweichungen von der Normalverteilung signifikant wird.

Bei der Betrachtung der ausgefüllten Fragebögen fällt mir auf, dass einige Probanden sich als Atheisten bezeichnen, aber ihre atheistische Einstellung nicht konsequent durchtragen, sondern bestimmte Gottesbilder persönlich bejahen und/oder ein konkretes Gebetsverständnis praktizieren. Einige richten sogar einen Wunsch oder eine Bitte an Gott, d.h. sie aktivieren den heteronom-reziproken Formenkreis. Von daher wird deutlich, dass selbst Atheisten sich nicht gänzlich von Religion lossagen können. Mit dieser kurzen Bemerkung möchte ich die statistische Auswertung beginnen und die Probanden charakterisieren, indem ich der Frage nachgehe, wie stark sie für das Gebet offen sind und wie sie sich Gott vorstellen. Denn wenn ich erst einmal die Offenheit und die Gottesbilder sowie deren Beziehung zueinander bei den Untersuchungsteilnehmern verstanden habe, dann lässt sich vielleicht deren Einflussnahme auf die Art und Weise des Betens, auf seine Wirksamkeit und auf das Gebetsziel sowie auf das Urteilen über den Gebetsempfänger „Gott“ als eine bedeutsame kontrafaktische Größe für die Gebetserhörung besser verstehen.

Um ein differenziertes Bild zu erhalten, führe ich in den folgenden Kapiteln neben den Ergebnissen der Gesamtstichprobe hauptsächlich die Resultate der beiden Samples der konfessionsgebundenen und konfessionsfreien Versuchspersonen auf. Zwischen diesen beiden Stichproben erwarte ich deutliche Unterschiede. Deshalb richte ich mein Augenmerk besonders auf die Konfessionszugehörigkeit.



## 10 Die Gottesbilder und das Gottesverständnis der Probanden mit und ohne Konfession<sup>327</sup>

72 % der konfessionsgebundenen und 49 % der konfessionsfreien Personen akzeptieren, dass Gott existiert. Dieser Bejahung stehen 22,9 % der Befragten ohne Konfession und 12,5 % der Personen mit Konfession gegenüber. Sie lehnen die Existenz Gottes klar ab. In der Gesamtstichprobe sieht dieses Verhältnis folgendermaßen aus: Zwei Drittel aller Probanden lehnen die Vorstellung ab, dass Gott nicht existiert (V1.9). 16,1 % wissen nicht genau, ob er existiert oder nicht.

Jeder zweite Konfessionsgebundene bejaht die Vorstellung von Gott als Kraft und Quelle des Lebens (V1.3; 50 %) sowie das Verständnis, dass Gott sich in Jesus Christus zu erkennen gibt (V1.1, 49,1 %). Bei den konfessionsfreien Versuchspersonen sieht dieses Bild deutlich anders aus: Nur 18,8 % akzeptieren den Gott Jesu Christi (V1.1), aber mit der Vorstellung Gottes als der Kraft und Quelle des Lebens (V1.3) kann fast jeder Dritte ohne Konfession (30,4 %) etwas anfangen.

Überhaupt ist das Verständnis, dass Gott die Kraft und Quelle des Lebens ist, das am meiste kompatible Gottesbild, besonders für die konfessionslosen Probanden. Es scheint gut mit der Vorstellung vereinbar, dass Gott sich in liebevollen Beziehungen zwischen Menschen ereignet (V1.4):

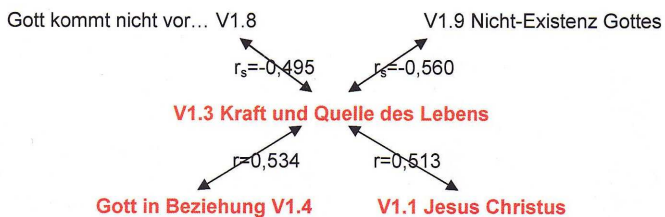
Item	Gott als Kraft und Quelle des Lebens (V1.3)	
	Konfessionell Gebundene	Konfessionslose
Gott ist für mich das, was sich in liebevollen Beziehungen zwischen Menschen ereignet (V1.4)	$r = 0,534$ (Signifikanz: 0,000)	$r = 0,758$ (Signifikanz: 0,000)

<sup>327</sup> Das Gottesbild mit Namen Allah (1.2) wird in der Gesamtstichprobe abgelehnt (Mittelwert 1,78). 78,6 % der Probanden verneinen dieses Gottesverständnis; 9,9 % sind sich diesbezüglich unsicher und 11,3 % bejahen dieses Item. Offensichtlich ist das Gros der Personen, die an unserer Befragung teilgenommen haben, anderweitig orientiert. Aufgrund dieser Sachlage werde ich dieses Item aus unseren weiteren Betrachtungen herausnehmen.

## GEBETSVERSTÄNDNIS

Jeder zweite Proband mit Konfession stimmt den beiden *christlichen* Gottesbildern von Gott als Kraft und Quelle des Lebens (50%) und von Gott, der sich in Jesus Christus zu erkennen gibt (49,1%), zu. 44,8 % akzeptieren Gott als Höhere Macht (V1.5). Fast gleichstark zu diesem *abstrakt-apersonalen* Gottesbild folgt die *homonome* Vorstellung, dass Gott sich in liebevollen Beziehungen zwischen Menschen ereignet (V1.4). Es wird zu 42,6 % bejaht. Nur jeder Dritte mit Konfession (32,6%) lehnt es ab. Um 30 % akzeptieren die Vorstellung von Gott als übersinnliche Kräfte im Universum, die das Leben der Menschen beeinflussen (V1.6, 32,7%) und der immanente Gott als das Wertvolle im Menschen (V1.7, 29,1%). 44,8 % der Konfessionsgebundenen lehnen das Gott und Mensch getrennte Gottesbild der „Zwei-Reiche-Lehre“ dezidiert ab. 21,3 % sind sich darin unsicher und 32,9 % finden es akzeptabel.

Beachte ich die starken hoch signifikanten Korrelationen ( $r$  und  $r_s$ ) bei den **konfessionell gebundenen Versuchspersonen**, so erschließt sich meiner Einschätzung nach folgendes *transzendent-immanentes Gottesverständnis*: Das Gottesbild als Kraft und Quelle des Lebens (V1.3) korrespondiert deutlich stark mit „Jesus Christus“ (V1.1) und dem Gott, der sich in zwischenmenschlichen Beziehungen ereignet (V1.4). Gott als Kraft und Quelle ereignet sich in Jesus Christus als auch in liebevollen zwischenmenschlichen Beziehungen. Gleichzeitig setzt es sich negativ ab von den beiden Vorstellungen, dass Gott nicht existiert (V1.9) und er im Leben nicht vorkommt, aber irgendwie existiert (V1.8). Je mehr Gott als Kraft und Quelle des Lebens erfahren wird, desto weniger trennt man Gott vom eigenen Leben (V1.8) oder verneint seine Existenz (V1.9):



Dabei fällt ins Auge, dass der Gott Jesu Christi und der homonom erfahrene Gott (V1.4) in keinem engen beziehungsweise hohen Zu-

sammenhang ( $r = 0,368$ ) stehen, was man aber vom christlichen Verständnis her eigentlich hätte erwarten können. Doch beide Gottesbilder beeinflussen eindringlich und nachhaltig das Bild Gottes als Kraft und Quelle des Lebens (V1.3), wobei der Gott, der sich in liebevollen Beziehungen ereignet (V1.4), eine wichtigere Rolle spielt als der Gott, der sich in Jesus Christus zu erkennen gibt (V1.1)<sup>328</sup>. Offensichtlich scheint der Gott als Kraft und Quelle des Lebens den Mittelpunkt des Gottesverständnisses zu bilden und von den beiden anderen Auffassungen (Gott in Jesus Christus, V1.1, und Gott als Ereignis in liebevollen Beziehungen, V1.4) zu profitieren (47,8 % Aufklärung).

Demgegenüber zeigt sich bei den **konfessionsfreien Befragungsteilnehmern** ein etwas abgewandeltes Bild: Am stärksten, nämlich mit 40,9 %, bejahen die konfessionsfreien Untersuchungsteilnehmer die *Gott und Welt trennende Auffassung* der „Zwei-Reiche-Lehre“, dass Gott wohl existiert, aber in ihrem Leben nicht vorkommt (V1.8). Es steht in keinerlei Beziehung zu den anderen Gottesbildern, die stark miteinander korrelieren<sup>329</sup>. Zu 30,4 % beziehungsweise 32,4 % werden die beiden *abstrakt-apersonalen* Vorstellungen akzeptiert, dass Gott die Kraft und die Quelle des Lebens (V1.3) sowie eine Höhere Macht, nämlich der ewige Kreislauf zwischen Mensch, Natur und Kosmos (V1.5) ist, gefolgt von den *homonomen* Gottesbildern, dass Gott das Wertvolle im Menschen ist (V1.7, 28,4 %) und er sich in liebevollen Beziehungen zwischen Menschen ereignet (V1.4, 26,2 %). Am wenigsten Akzeptanz finden die beiden Vorstellungen von Gott als übersinnliche Kräfte im Universum, die das Leben der Menschen beeinflussen (V1.6, 21,6 %), und von Gott, der sich in Jesus Christus zu erkennen gibt (V1.1, 18,8 %).

Betrachte ich wieder die starken hoch signifikanten Korrelationen ( $r_{s}$ ) einiger Gottesbilder der konfessionslosen Versuchspersonen, dann lässt sich aus deren Beziehungen zueinander meiner Einschätzung nach ebenfalls ein *transzendent-immanentes Gottesverständnis* ableiten. Bei näherem Hinsehen entpuppt sich interessanterweise ein

328 Modellzusammenfassung (kategoriale Regressionsanalyse)

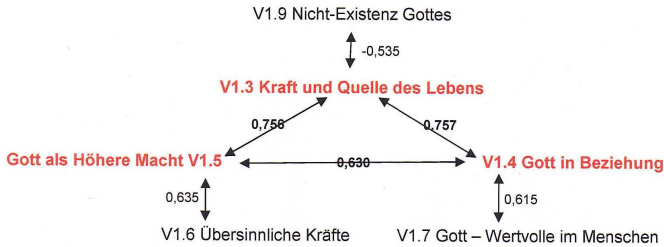
Multiples R	R-Quadrat	Korrigiertes R-Quadrat
0,695	0,483	0,478

Abhängige Variable: V1.3; unabhängigen Einflussvariablen: V1.1 und V1.4; beide sind hoch signifikant (0,000); Beide Toleranzwerte liegen bei 0,816. Die Varianzanalyse (ANOVA) weist den Einfluss der unabhängigen Variablen als höchst signifikant aus (0,000). Wichtigkeitsindex: V1.4: 0,568; V1.1: 0,432.

329 Die Korrelationen bewegen sich zwischen  $r_s = 0,491$  bis  $r_s = 0,757$ .

## GEBETSVERSTÄNDNIS

Gott, der sich als Kraft und Quelle des Lebens (V1.3) und als Höhere Macht beziehungsweise als ewiger Kreislauf (V1.5) in den liebevollen Beziehungen zwischen Menschen ereignet (V1.4). Je mehr dieses Gottesverständnis erfahren wird, desto weniger wird die Existenz Gottes negiert:



Dabei ist Gott als Höhere Macht und ewiger Kreislauf zwischen Mensch, Natur und Kosmos (V1.5) mit den übersinnlichen Kräften im Universum verbunden, die das Leben der Menschen beeinflussen (V1.6). Und das Ereignis Gottes in zwischenmenschlichen Beziehungen (V1.4) korrespondiert mit der immanenten Auffassung, dass Gott das Wertvolle im Menschen ist (V1.7). Alle diese Variablen klären zu 53,9 % die zentrale Vorstellung von Gott als der Kraft und Quelle des Lebens (V1.3) hoch signifikant auf<sup>330</sup>.

Dabei spielt der Gott, der sich in liebevollen Beziehungen ereignet (V1.4), die wichtigste Einflussrolle, begleitet von der Bewertung der Nicht-Existenz Gottes (V1.9).<sup>331</sup> Gleichzeitig besteht dieses Gottesverständnis unabhängig von dem zweiten, parallellaufenden *Gottesverständnis der Trennung zwischen Gott und Mensch* (V1.8).

Die Faktorenanalyse wirft genau diese beiden Gottesverständnisse als selbständige Dimensionen aus<sup>332</sup>:

330 Modellzusammenfassung (kategoriale Regressionsanalyse)

Multiples R	R-Quadrat	Korrigiertes R-Quadrat
0,741	0,549	0,539

Abhängige Variable: V1.3; unabhängigen Einflussvariablen: V1.4; V1.5; V1.6; V1.7; V1.9; sie sind alle hoch signifikant (0,000); Toleranzwerte liegen zwischen 0,637 und 0,773. Die Varianzanalyse (ANOVA) weist den Einfluss der unabhängigen Variablen als höchst signifikant aus (0,000).

331 Wichtigkeitsindex: V1.4: 0,536; V1.9: 0,317.

332 Obwohl die Faktorenanalyse keine Verteilungsannahme voraussetzt, ist die Normalverteilung leicht verletzt; theoretisch hat diese leichte Verletzung kleinere

### TEIL III: APPLIKATION DER DREI FORMENKREISE

Items	Komponente (Faktor) 1	Komponente (Faktor) 2
V1.3 Gott ist . . . Kraft des Lebens oder die Quelle des Lebens.	<b>0,867</b>	-0,027
V1.4 Gott ist . . . das, was sich in liebevollen Beziehungen zwischen Menschen ereignet.	<b>0,843</b>	0,003
V1.5 Gott ist . . . eine höhere Macht, nämlich der Kreislauf zwischen Mensch, Natur und Kosmos.	<b>0,825</b>	0,138
V1.6 Gott, das sind . . . übersinnliche Kräfte im Universum, die das Leben der Menschen beeinflussen.	<b>0,735</b>	0,199
V1.1 Für mich gibt es einen Gott, der sich in Jesus Christus zu erkennen gibt.	<b>0,729</b>	0,090
V1.9 Gott existiert nicht.	<b>-0,714</b>	-0,072
V1.7 Gott – das ist . . . nichts anderes als das Wertvolle im Menschen.	<b>0,668</b>	0,355
V1.8 Gott kommt in meinem Leben nicht vor, aber er existiert irgendwie.	0,065	<b>0,972</b>

Extraktionsmethode: Hauptkomponentenanalyse; Rotationsmethode: Varimax mit Kaiser-Normalisierung. Erklärte Gesamtvarianz: 66,5%; KMO-Kriterium: 0,869; Signifikanz nach Bartlett: 0,000. Die Daten liefern eine verdienstvolle Basis (0,712 – 0,947) für die Faktorenanalyse. Da die Stabilität (FS) der Faktorenstruktur den Wert von 0,930 aufweist, besteht eine gute Übereinstimmung zwischen „wahrer“ und stichprobenbedingter Faktorenstruktur. Sie ist sehr stabil.

Der Unterschied zwischen den beiden *transzendent-immanenten Gottesverständnissen* der konfessionsgebundenen und konfessionsfreien Befragten besteht in der Ersetzung des Gottesbildes „Jesus Christus“ (V1.1) durch die Höhere Macht (V1.5). Offensichtlich kennen nur wenige konfessionsfreie Probanden den Gott Jesu Christi, so dass er – statistisch gesehen – für das allgemeine Gottesverständnis der befragten jungen Menschen ohne Konfession wenig relevant ist. Bei den konfessionell gebundenen Teilnehmern dagegen erhält der Gott Jesu Christi eine viel höhere Bedeutsamkeit und Akzeptanz.

Die Akzeptanzwerte der Gottesbilder von den konfessionsfreien und konfessionsgebundenen Probanden stelle ich zur besseren Übersicht in der folgenden Tabelle gegenüber:

Korrelationswerte zur Folge (vgl. Backhaus, Erichson, Plinke, Weber 122008, 333). Trotzdem führe ich eine Faktorenanalyse mit den gegebenen Daten durch, da ich hinter den intervallskalierten Variablen zwei latente Strukturen (Gottesverständnisse) vermute und ich die Korrelationskoeffizienten für die Faktorenanalyse als geeignet einschätze. Wie das Ergebnis zeigt, liegen die Werte der Stichprobeneignung (Koeffizienten) zwischen 0,712 bis 0,947 und sind – bis auf das Item V1.8 – hoch signifikant (0,000). Mit einer Wahrscheinlichkeit von 100 % unterscheiden sich die Korrelationen von Null. Hinsichtlich des Items V1.8 bedeutet die relativ geringe Signifikanz (0,124 bis 0,000), dass sich seine Korrelationen mit den anderen Variablen mit einer Wahrscheinlichkeit von mindestens 87,6% und höchstens 100% von Null unterscheiden.

## GEBETSVERSTÄNDNIS

Akzeptanz/Bejahung in Prozent Gottesbilder/Items	Konfessionsfreie	Konfessionell Gebundene
V1.1 Gott, der sich in Jesus Christus zu erkennen gibt.	18,8 %	49,1 %
V1.3 Gott als Kraft und Quelle des Lebens.	30,4 %	50,0 %
V1.4 Gott ist das, was sich in liebevollen Beziehungen zwischen Menschen ereignet.	26,2 %	42,6 %
V1.5 Gott als Höhere Macht, nämlich ewiger Kreislauf zwischen Mensch, Natur und Kosmos.	32,4 %	44,8 %
V1.6 Gott als übersinnliche Kräfte im Universum, die das Leben der Menschen beeinflussen.	21,6 %	32,7 %
V1.7 Gott – das ist für mich nichts anderes als das Wertvolle im Menschen.	28,4 %	29,1 %
V1.8 Gott kommt in meinem Leben nicht vor, aber er existiert irgendwie.	40,9 %	32,9 %
V1.9 Gott existiert nicht.	32,9 %	12,5 %

Die Tabelle zeigt deutlich eine hohe Variabilität in der Akzeptanz unterschiedlicher Gottesbilder. Nur der immanente Gott (als das Wertvolle im Menschen, V1.7) wird von beiden Gruppen gleichstark angenommen.

Neben dieser Akzeptanz gibt es auch die Unsicherheit in der Bewertung der Gottesbilder: Die konfessionsgebundenen wie –freien Befragten zweifeln am wenigstens in der Beantwortung der Frage, ob Gott existiert oder nicht (15,8% bzw. 18,8%). Durchschnittlich bezweifeln 22,2 % der Untersuchungsteilnehmer ohne Konfession und 23,4 % der konfessionell gebundenen Personen die Gottesbilder<sup>333</sup>. Damit sind die im Fragebogen vorgegebenen Gottesvorstellungen fast jedem vierten Beteiligten fraglich. Offenbar können sich diese Probanden nicht eindeutig entscheiden, oder sie wollen oder können sich nicht festlegen und halten deshalb ihre Entscheidung offen. Jedenfalls haben sie keine feste Meinung dazu.

Aufschlussreich scheint mir nun die Frage, ob sich die Bewertung der Erfahrung, dass Gott im Leben der Probanden nicht vorkommt, aber irgendwie existiert (V1.8), die Bewertung der Nicht-Existenz Gottes (V1.9) beeinflusst. Bei den Konfessionslosen gibt es keine signifikante Abhängigkeit<sup>334</sup>. Und auch bei den Konfessionsgebundenen errechnet die Regressionsanalyse nur eine sehr geringe Wirkung von 11,2 % auf die Meinung zur Nicht-Existenz Gottes. Doch das

333 Die Werte streuen bei den konfessionslosen Teilnehmern zwischen 18,8 % und 27,0 % und bei den konfessionsgebundenen Probanden zwischen 15,8 und 28,5 %.

334 Modellzusammenfassung (kategoriale Regressionsanalyse).

Multipl. R 0,137	R-Quadrat 0,019	Korrigiertes R-Quadrat 0,012
---------------------	--------------------	---------------------------------

Abhängige Variable: V1.9; unabhängige Einflussvariable: V1.8; hoch signifikant (0,000). Die Varianzanalyse (ANOVA) weist den Einfluss der unabhängigen Variablen als nicht signifikant aus (0,097).

stellt eine praktisch unbedeutende Größe dar, die zu vernachlässigen ist.<sup>335</sup>

Die beiden Gottesbilder (V1.8 und V1.9) scheinen statistisch gesehen nicht miteinander zu korrespondieren. Trotzdem bleibt ein wichtiger Unterschied zwischen den beiden Konfessionsgruppen bestehen: während die konfessionsgebundenen Probanden dezidiert die Nicht-Existenz Gottes ablehnen (Mittelwert: 1,95; Median: 1,0), wissen die jungen Beteiligten ohne Konfession nicht genau, ob Gott existiert oder nicht (Mittelwert: 2,75; Median: 3,0). In der Beantwortung dieser Grundsatzfrage zeigen sich die Konfessionslosen mehrdeutig und unklar. Die Meinung dazu streut gegenüber den Beurteilungen der anderen Gottesbilder sehr stark. Anscheinend reagieren die konfessionsfreien Personen auf diese Grundsatzfrage nach der Existenz Gottes unterschiedlich. Sie scheinen in der Beantwortung dieser religiösen Grundsatzfrage nicht gefestigt, sondern variabel und unbeständig zu sein.

335 Modellzusammenfassung (kategoriale Regressionsanalyse)

Multiples 0,338	R-Quadrat 0,114	Korrigiertes R-Quadrat 0,112
--------------------	--------------------	---------------------------------

Abhängige Variable: V1.9; unabhängige Einflussvariable: V1.8; hoch signifikant (0,000). Die Varianzanalyse (ANOVA) weist den Einfluss der unabhängigen Variablen als höchst signifikant aus (0,000).

Interessanterweise übt das oben erwähnte Gottesverständnis der konfessionell gebundenen Befragten einen hoch signifikanten und starken Einfluss (50,6 %) auf die Offenheitserfahrung aus, sich in Gottes Nähe wohl zu fühlen (V2.1).<sup>336</sup> Dabei werden die einzelnen Gottesbilder in ihrem Einfluss unterschiedlich gewichtet. An erster Stelle steht Gott als Kraft und Quelle des Lebens (V1.3), dann dominiert die bewusste Ablehnung der Nicht-Existenz Gottes (V1.9), die wichtiger genommen wird als die Vorstellung, dass Gott existiert, aber im Leben nicht vorkommt (V1.8), gefolgt vom Gott Jesu Christi (V1.1) und vom Verständnis Gottes, der sich in zwischenmenschlichen Beziehungen ereignet (V1.4)<sup>337</sup>.

Die Offenheit, zu Gott als Kraft und Quelle des Lebens zu beten (V2.7), hängt bei den Konfessionsgebundenen selbstverständlich von ihrem bejahten Gottesbild als Kraft und Quelle des Lebens (V1.3) hoch signifikant ab, verstärkt von der Ablehnung der Nicht-Existenz Gottes (V1.9) und der neutralen Haltung, dass Gott existiert, aber im Leben nicht vorkommt (V1.8). Hier besteht eine starke Abhängigkeit von 47,9 %.<sup>338</sup>

Die Gottesvorstellung als Kraft und Quelle des Lebens (V1.3) korreliert bei den konfessionell gebundenen Befragten stark mit dem *Dialog* und dem *Arrangement* mit Gott zusammen<sup>339</sup>. Die Konfessionsfreien dagegen sind verschlossener: Fast alle ihre indifferenten Gottesvorstellungen korrelieren stark mit der dezidierten Zurück-

### 336 Modellzusammenfassung (kategoriale Regressionsanalyse)

Multiples R	R-Quadrat	Korrigiertes R-Quadrat
0,715	0,512	0,506

Abhängige Variable: V2.1; unabhängigen Einflussvariablen: V1.1; V1.3; V1.4; V1.8; V1.9; sie sind alle signifikant (0,014 bis 0,000); Toleranzwerte liegen zwischen 0,464 und 0,786. Die Varianzanalyse (ANOVA) weist den Einfluss der unabhängigen Variablen als höchst signifikant aus (0,000).

337 Die Werte der Wichtigkeit (kategoriale Regressionsanalyse) lauten hinsichtlich des abhängigen Items V2.1: V1.3: 0,357; V1.9: 0,288; V1.8: 0,143; V1.1: 0,126 und V1.4: 0,085. Bezüglich des Items 2.7: V1.3: 0,372; V1.9: 0,348; V1.1: 0,137 und V1.4: 0,095.

### 338 Modellzusammenfassung (kategoriale Regressionsanalyse)

Multiples R	R-Quadrat	Korrigiertes R-Quadrat
0,696	0,485	0,479

Abhängige Variable: V2.7; unabhängigen Einflussvariablen: V1.3; V1.8; V1.9; sie sind alle hoch signifikant (0,012 und 0,000); Toleranzwerte liegen zwischen 0,464 und 0,781. Die Varianzanalyse (ANOVA) weist den Einfluss der unabhängigen Variablen als höchst signifikant aus (0,000). Die Werte der Wichtigkeit (kategoriale Regressionsanalyse) lauten hinsichtlich des abhängigen Items 2.7: V1.3: 0,492; V1.9: 0,379; V1.8: 0,079.

339 Die Korrelationskoeffizienten  $r$  zeigen Werte zwischen 0,534 und 0,640.

### TEIL III: APPLIKATION DER DREI FORMENKREISE

haltung im und zum Beten<sup>340</sup>. Im Durchschnitt verneinen sie ihre Offenheit.

340 Die Rangkorrelationswerte  $r_s$  liegen zwischen 0,498 bis 0,722.



## 11 Die Offenheit im und zum Beten

42 % der konfessionsgebundenen, aber nur 20,6 % der konfessionslosen Befragten melden zurück, dass sie sich in Gottes Nähe wohl fühlen (V2.1). Dass sie zur Kraft und Quelle ihres Lebens beten und mit ihnen reden können (V2.7), bejahen 46 % der Personen mit Konfession und wieder nur 20 % der Konfessionsfreien. 61 von 100 Teilnehmern ohne Konfession lehnen dies ab. Bemerkenswert ist, dass fast jeder Dritte der konfessionell gebundenen Personen nicht genau weiß, ob er sich in Gott wohl fühlen kann oder nicht.

Items/Dialog	Bejahung Konf.geb. – konf.frei	Zweifel Konf.geb. – konf.frei	Verneinung Konf.geb. – konf.frei
V2.1 Ich fühle mich wohl, wenn ich mich Gott sehr nahe fühle	42,0 % - 20,6 %	31,7 % - 23,6 %	26,3 % - 55,8 %
V2.7 Gott ist . . . Kraft und Quelle des Lebens; zu ihr kann ich beten . . .	46,0 % - 20,0 %	19,3 % - 18,8 %	34,7 % - 61,2 %

Ähnliche Werte enthalten auch die Rückmeldungen zum Dialog mit Gott: Mit ihm Probleme und Sorgen zu besprechen (V2.4) und ihm gerne die eigenen persönlichen Gedanken und Gefühle mitzuteilen (V2.2), bejahen 35,3 % beziehungsweise 46,3 % der konfessionsgebundenen Kinder, Jugendlichen und jungen Erwachsenen. Offensichtlich scheint hier eher das Mitteilen der eigenen Situation und Befindlichkeit (V2.2) akzeptiert zu sein als das Reden miteinander (V2.4). Denn über die Hälfte der Probanden mit Konfession (53,3 %) verneint das Besprechen ihrer Probleme mit Gott (V2.4). Dagegen ist es aber fast jeder Zweite (46,3 %), der seine Gedanken und Gefühle Gott gerne mitteilt (V2.2):

Items/Dialog	Bejahung Konf.geb. – konf.frei	Zweifel Konf.geb. – konf.frei	Verneinung Konf.geb. – konf.frei
V2.2 Teile gerne Gedanken und Gefühle mit	46,3 % - 19,4 %	16,7 % - 13,9 %	37,0 % - 66,7 %
V2.4 Bespreche meine Probleme und Sorgen mit Gott	35,3 % - 13,9 %	11,4 % - 11,5 %	53,3 % - 74,6 %

Konf.geb. = konfessionell gebundene Probanden; konf.frei = konfessionsfreie Probanden

## GEBETSVERSTÄNDNIS

Bei den konfessionslosen Befragten zeigt sich wieder ein extremes Bild: Nur 19,4 % der jungen Menschen bejahen, gerne ihre persönlichen Gedanken und Gefühle Gott mitzuteilen (V2.2). Noch weniger (13,9 %) bestätigen in ihren Rückmeldungen, dass sie ihre Probleme und Sorgen mit Gott besprechen (V2.4). Dagegen wird der Dialog mit Gott überwiegend abgelehnt. Zwei Drittel beziehungsweise drei Viertel der konfessionslosen Probanden geben eine verneinende Rückmeldung.

Schauen wir uns nun das Arrangement<sup>341</sup> der einzelnen Probanden mit Gott an, dann treten wieder deutliche und bedeutende Unterschiede zwischen den konfessionsgebundenen und -freien Versuchspersonen auf: 59,6 % der konfessionsgebundenen Personen macht es nichts aus, Gott um Trost, Beistand, Rat und Hilfe zu bitten (V2.5). Fast ebenso vielen Probanden (54,4 %) hilft es, sich in schwierigen Zeiten an Gott zu wenden (V2.6).

Items/Arrangement	Bejahung Konf.geb. – konf.frei	Zweifel Konf.geb. – konf.frei	Verneinung Konf.geb. – konf.frei
V2.5 Es macht mir nichts aus, Gott um Trost, Beistand, Rat und Hilfe zu bitten.	59,6 % - 26,0 %	16,7 % - 18,8 %	23,7 % - 55,2 %
V2.6 Es hilft mir, mich in schwierigen Zeiten an Gott zu wenden.	54,4 % - 24,8 %	19,4 % - 16,4 %	26,2 % - 58,8 %

Konf.geb. = konfessionell gebundene Probanden; konf.frei = konfessionsfreie Probanden

Doch bei den konfessionslosen Versuchspersonen sieht das wieder anders aus: Nur jeder Vierte (26,0 %) bittet Gott um Trost, Beistand und Rat (V2.5). Über die Hälfte (55,2 %) lehnt dies ab. Und fast 60 % der konfessionslosen Gruppe (58,8 %) hilft es nicht, sich in schwierigen Zeiten an Gott zu wenden (V2.6). Nur 24,8 % der Konfessionslosen bestätigen die Gebetshilfe in schweren, bedenklichen und mühseligen Zeiten (V2.6). Insgesamt bejaht nur jeder Vierte konfessionslose Proband sein Arrangement mit Gott. Dagegen arrangiert sich mindestens jeder Zweite konfessionsgebundene Befragte mit Gott.

Des Weiteren scheint mir die Beobachtung besonders pastoraltheologisch und religionspädagogisch bedeutsam zu sein, dass nur

341 Unter *Arrangement* verstehe ich eine Kommunikation, in der sich der Proband mit Gott verständigt und eine Lösung für etwas findet. Ein *Arrangement* besteht, wenn zwei Partner eine Übereinkunft treffen trotz gegensätzlicher oder abweichender Standpunkte.

39 % der konfessionell gebundenen Probanden, Gott als anwesend erfahren, der dabei ihre Freiheit und Selbstverantwortung nicht beschneidet (V2.3). Jeder Dritte (34,7 %) negiert diese Erfahrung. Und 26,3 % der konfessionsgebundenen Probanden sind sich darin unsicher. Sie wissen nicht genau, ob Gott ihre Autonomie will und fördert. Bei den konfessionsfreien Probanden zeigt sich ein noch viel schärferes Bild: 63,6 % stimmen dieser Erfahrung „eher nicht“ und „überhaupt nicht“ zu. Nur jeder Fünfte (21,3 %) bejaht in seiner Rückmeldung diese Erfahrung. 15,1 % zweifeln daran, ob Gott im Gebet so anwesend ist, dass er ihre Selbstverantwortung und Freiheit nicht beschneidet.

Dass durchschnittlich die konfessionslosen Befragten diese Erfahrung dezidiert ablehnen (Mittelwert 2,1, Median 1,0) und die konfessionell gebundenen Personen diese in ihren Rückmeldungen deutlich anzweifeln (Mittelwert 3,0, Median 3,0), gibt mir als Theologe zu denken. Andererseits betonen die Probanden sehr intensiv die eigene Autonomie gegenüber Gott (Item V3.5). Offensichtlich kommt wegen dieser paradoxen Konstellation der Einengung der Freiheit durch die Anwesenheit Gottes und der eigenen erlebten Autonomie die Trennung und Dezentralisierung zwischen Gott und Mensch in der Gottesbeziehung zustande. Die beiden Variablen korrelieren nur schwach miteinander<sup>342</sup>. Gerade das Zusammenspiel dieser beiden widersprüchlichen Erfahrungen scheint Konflikte in der Person zu erzeugen und die Trennung zu bedingen. Um unter der Gotteserfahrung als Beschneidung der Freiheit die eigene Autonomie und Selbstkonsolidierung leben zu können, bedarf es wenigstens der Dezentralisierung der beiden Bereiche, im tragischsten Falle der Ablehnung dieser Gotteserfahrung oder die Negation der eigenen Freiheit und Selbstverantwortung.

Von all diesen Offenheitserfahrungen hebt sich das *Meditieren und Beten ohne Gottesvorstellung* (Item V2.8) erheblich ab. Die Erfahrung zu meditieren oder zu beten, ohne sich Gott dabei vorzustellen, scheint als eine eigenständige Dimension aufzutreten und von den anderen Offenheitserfahrungen unabhängig zu sein<sup>343</sup>. 39,3 % der

342 Konfessionell gebundene Probanden:  $r_s = 0,098$ , Signifikanz: 0,025; konfessionsfreie Probanden:  $r_s = 0,228$ , Signifikanz: 0,003.

343 Die beiden Faktorenanalysen mit der Varimax-Rotation der konfessionsgebundenen und -freien Befragten errechnen jeweils zwei voneinander unabhängige Faktoren (Dimensionen). Während der erste Faktor alle Items V2.1 bis V2.7 bündelt, besteht der zweite Faktor nur aus dem Item V2.8. Die beiden Stichproben sind erstaunlich gut für die Faktorenanalyse geeignet: KMO-Kriterium: 0,929 bzw.

## GEBETSVERSTÄNDNIS

konfessionslosen und 48,7 % der konfessionell gebundenen jungen Menschen stimmen dieser Erfahrung mit „eher“ oder „voll und ganz“ zu. Doch (fast) jeder Vierte von den beiden Gruppen ist in seiner Rückmeldung diesbezüglich unsicher. 24,5 % der Versuchsperson, die einer Konfession angehören, und 37,4 % der Konfessionslosen lehnen diese Gebetserfahrung dezidiert ab.

Item/Beten ohne Gottesvorstellung	Bejahung	Zweifel	Verneinung
	Konf.geb. – konf.frei	Konf.geb. – konf.frei	Konf.geb. – konf.frei
V2.8 Ich kann meditieren oder auch beten, ohne mir Gott dabei irgendwie vorzustellen.	48,7 % - 39,3 %	26,8 % - 23,3 %	24,5 % - 37,4 %

Fasse ich die beiden Stichproben zusammen, so können laut Rückmeldung 46,5 % aller Befragten ohne Gottesvorstellung meditieren und beten.

Betrachte ich die Mittelwerte der Rückmeldungen zu den Offenheitserfahrungen, so lässt sich komprimierend festhalten: Im Durchschnitt haben die Befragungsteilnehmer mit Konfession keine feste Meinung zu den Offenheitserfahrungen im Beten (Gesamtmittelwert 3,18), während die konfessionsfreien Befragten davon deutlich eine Meinungseinheit abweichen und im Mittel gesehen nicht offen sind für das Gebet (Gesamtmittelwert 2,30). Das *Arrangement mit Gott* (Items V2.5 und V2.6) wird von den konfessionell gebundenen Probanden viel eher bejaht als abgelehnt (Mittelwert: 3,55 bzw. 3,41). Bei den konfessionsfreien Personen sticht die Rückmeldung zur *Gebetserfahrung ohne Gottesvorstellung* (Item V2.8) gegenüber allen anderen Erfahrungen hervor. Durchschnittlich lehnen sie diese nicht – wie alle anderen Items (V2.1 bis V2.7) – ab, sondern sie stehen dieser Offenheitserfahrung indifferent gegenüber (Mittelwert 2,95). Offensichtlich stößt diese Vorstellung auf eine größere Resonanz bei den konfessionslosen Probanden. Für eine Gebetserfahrung ohne eine konkrete Gottesvorstellung scheinen sie offener zu sein als die Konfessionsgebundenen.

Damit wird insgesamt gesehen das große Spannungsverhältnis hinsichtlich der Offenheit im und zum Beten zwischen den beiden Gruppen deutlich. Fast die Hälfte der konfessionsgebundenen

0,919; Aufklärung: 75 % bzw. 78%; Ladungen in Faktor 1: 0,776 bis 0,895 bzw. 0,805 bis 0,887; Faktor 2: 0,995 bzw. 0,994.

Probanden stimmt in ihren Rückmeldungen durchschnittlich den Offenheitserfahrungen zu, während über die Hälfte (fast 60 %) der konfessionslosen Befragten im Durchschnitt diese ablehnen:

Offenheit Durchschnitt der Stichproben V2.1 bis V2.8 in %	Stichprobe der Konfessionsgebundenen	Stichprobe der Konfessionsfreien
Bejahung: „stimme eher zu“; „stimme voll und ganz zu“	46,4%	23,2%
„weiß nicht genau“	21,1%	17,7%
Verneinung: „stimme eher nicht zu“; „stimme überhaupt nicht zu“	32,5%	59,1%
Gesamt	100%	100%
Gesamtmittelwert	3,18	2,30

Legende: 5 = „Stimme voll und ganz zu“; 4 = „Stimme eher zu“; 3 = „weiß nicht genau“;  
2 = „stimme eher nicht zu“; 1 = „stimme überhaupt nicht zu“.

Wie die Tabelle zeigt, variiert die Offenheit zum und im Beten zwischen den beiden Probandengruppen sehr stark. Dies hat natürlich auch Auswirkungen auf die Bewertung ihres Gebetsverständnisses:

Stimmen die Probanden der Anwesenheit Gottes, der ihre Freiheit und Selbstverantwortung nicht beschneidet, sondern fördert (V2.3), zu, arrangieren sie sich mit Gott (V2.5) und beten sie zu ihm als Kraft und Quelle ihres Lebens (V2.7), dann ermöglicht dies zu 30 % das homonom geprägte Gebetsziel, auf dem Hintergrund der göttlichen Akzeptanz ihrer Stärken und Schwächen ihr Leben und die Zustände der Welt zu bedenken (V7.5). Dabei spielt die Erfahrung, in seiner Freiheit und Selbstverantwortung nicht von Gott beschnitten zu werden (V2.3), die wichtigste Rolle.<sup>344</sup>

Schließlich vermute ich, dass Offenheitsitems einen starken und signifikanten Einfluss auf die Art und Weise des Betens haben. Denn wenn sich Personen in der Nähe und Anwesenheit Gotteswohl fühlen, sich nicht in ihrer Freiheit und Selbstverantwortung beschnitten fühlen und sie den Dialog und das Arrangement mit Gott pflegen, dann müssten sie sich in Gott so geborgen fühlen (Item V3.8). Die Regressionsanalyse bestätigt diesen Einfluss. Die erwähnten Offenheitsitems erfassen zu 61,7 % jene homonome Art des Betens (Item

344 Modellzusammenfassung (kategoriale Regressionsanalyse)

Multiples R 0,556	R-Quadrat 0,309	Korrigiertes R-Quadrat 0,300
----------------------	--------------------	---------------------------------

Abhängige Variable: V3.8; unabhängigen Einflussvariablen: V2.1 bis V2.8. V2.1; V2.3; V2.4; V2.5: Signifikant zwischen 0,002 bis 0,027; Toleranzkriterium: Jede signifikante Variable, deren Toleranzwert kleiner als 0,300 ist, schließe ich aus der Analysebetrachtung aus. Die Varianzanalyse (ANOVA) weist den Einfluss der unabhängigen Variablen der Offenheit als höchst signifikant aus (0,000).

## GEBETSVERSTÄNDNIS

V3.8), in der sich Personen in Gott geborgen fühlen und dann selbst entscheiden können, wann sie mit ihm reden wollen<sup>345</sup>.

Ferner weisen starke Korrelationen darauf hin, dass unsere Probanden Offenheit (Items V2.1 bis V2.7) mit aufrichtigem Beten (V3.3) in Beziehung setzen. „Aufrichtig“ bedeutet ja auch offen, ehrlich und echt zu sein:

Items	V2.1	V2.2	V2.3	V2.4	V2.5	V2.6
V3.3 <i>r</i>	0,538	0,524	0,551	0,496	0,534	0,534

Signifikanz: 0,000; N = 689 bis 694.

Die Kombination der vier Erfahrungen, dass der Proband sich in Gottes Nähe wohl fühlt (V2.1), zu Gott als Kraft und Quelle des Lebens (V2.7) betet, ihn um Trost, Beistand und Hilfe bittet (V2.5) und dabei nicht in seiner Freiheit und Selbstverantwortung beschnitten wird (V2.3), bewirkt ein aufrichtiges Beten. Diese Erfahrungen klären das aufrichtige Beten zu 68,3 % auf<sup>346</sup>.

Betrachte ich nun die Offenheit im Beten mit weiteren anderen Gebetsbereichen, so fällt auf, dass sie mit einem bestimmten Gebetsverständnis stark korrespondiert. Es speist sich aus den Aussagen des autonom-narzisstischen und homonom-apriorischen Formkreises:

Fühlen sich Probanden einfach in Gott geborgen, dann können sie mit ihm reden, wann immer sie wollen (V3.8). Dabei verändern sie im Gespräch mit Gott ihre Sichtweisen auf sich und ihr Leben. Sie bemerken, wie sich vieles verändert (V6.4). Sie nehmen eine Beziehung zu Gott auf (V7.3), indem sie ihm alles erzählen, was sie quält. Selbst wenn sie im Gebet nicht das erreichen, was sie wollen; es ist ihnen schon genug, Gott zu erzählen, was sie bedrängt (V7.2).

345 Modellzusammenfassung (kategoriale Regressionsanalyse).

Multiples R	R-Quadrat	Korrigiertes R-Quadrat
0,789	0,622	0,617

Abhängige Variable: V7.5; unabhängigen Einflussvariablen: V2.1 bis V2.8 V2.3; V2.5; V2.7: Signifikant zwischen 0,007 bis 0,046; Toleranzkriterium: Jede signifikante Variable, deren Toleranzwert kleiner als 0,300 ist, schließe ich aus der Analysebetrachtung aus. Die Varianzanalyse (ANOVA) weist den Einfluss der unabhängigen Variablen der Offenheit als höchst signifikant aus (0,000). Wichtigkeitswerte: V2.3: 0,258; V2.5: 0,185; V2.7: 0,151.

346 Der Einfluss dieser Kombination auf das aufrichtige Beten ist nach der univariaten, mehrfaktoriellen Varianzanalyse hoch signifikant (0,000). Sie übt einen starken Effekt von R-Quadrat = 0,683 aus.

### TEIL III: APPLIKATION DER DREI FORMENKREISE

Auf dem Hintergrund, dass sie von Gott in ihren Stärken und Schwächen akzeptiert werden, suchen sie ihr Leben und die Zustände der Welt zu bedenken (V7.5).<sup>347</sup>

Diese Offenheit hat jedoch ihre Grenzen. Denn je mehr die Befragten in ihrer Offenheit eingeschränkt werden, desto intensiver treten Gebetsschwierigkeiten auf.

#### 347 Korrelationen $r$

Items	V2.1	V2.2	V2.3	V2.4	V2.5	V2.6	V2.7
V3.8	0,662	0,702	0,678	0,685	0,667	0,700	0,607
V6.4	0,530	0,520	0,498	0,521	0,484	0,525	0,483
V7.2	0,503	0,502	0,522	0,458	0,548	0,558	0,460
V7.3	0,613	0,601	0,585	0,584	0,595	0,607	0,524
V7.5	0,464	0,475	0,491	0,440	0,491	0,504	0,449

Signifikanz: 0,000; N zwischen 672 bis 684.

#### Korrelationen $r$

Items	V3.8	V6.4	V7.2	V7.3	V7.5
V3.8	–	0,543	0,504	0,578	0,518
V6.4	0,543	–	0,489	0,526	0,483
V7.2	0,504	0,489	–	0,576	0,533
V7.3	0,578	0,526	0,576	–	0,509
V7.5	0,518	0,483	0,533	0,509	–

Signifikanz: 0,000; N zwischen 665 bis 682.



## 12 Anlässe und Situationen des Betens oder: Wie schwer fällt Beten?

Die statistischen Ergebnisse dieser Gebetsdimension versuche ich in zwei Gruppen aufzuteilen. Die erste Gruppe beinhaltet die Situationen und Anlässe, die überwiegend als schwierig wahrgenommen werden (Abschnitt 12.1). Die andere Gruppe fasst die Gebetssituationen zusammen, die mehrheitlich leicht fallen (Abschnitt 12.2). Abschließend möchte ich noch eine Schlussbemerkung formulieren (12.3).

### 12.1 Die mehrheitlich schwersten Gebetssituationen und Anlässe

Die Gebetssituation, die am schwersten zu handhaben ist, stellt das Beten mit Freunden und in der Clique dar.

#### 12.1.1 *Beten im vertrauten Kreis*

Am schwierigsten fällt es den Probanden, „im Freundeskreis oder in der Clique zu beten“ (Item V5.9). 76,9 % der Probanden empfinden Beten im vertrauten Kreis „eher schwer“ und „schwer“, oder sie beten überhaupt nicht. Nur 9,2 % bewerten das Beten im Freundeskreis als „eher leicht“ und „leicht“, 13,9 % als „mittel“. Damit wird deutlich, wie der Gemeinschaftscharakter des Gebetes verloren geht, sofern er überhaupt vorhanden war. Die Probanden mit und ohne Konfession unterscheiden sich hier überhaupt nicht. Sie empfinden das Beten im vertrauten Kreis durchschnittlich als „schwer“ (Median: 5,0 und 5,0).

#### 12.1.2 *Still und Offen sein*

Als Zweitschwerstes erleben die Befragten die Situation, „still und offen zu sein für das, was Gott dem Beter vielleicht zeigen will“ (Item V5.13). 38,1 % der Personen stufen diese Gebetssituation als „schwer“ ein. 7,2 % praktizieren überhaupt nicht, für Gott offen und

still zu sein. Dagegen fällt dies der Hälfte der Probanden „leicht“ (23,7 %) oder „mittel schwer“ (31 %).

Doch wodurch ergeben sich diese Schwierigkeiten? Die Regressionsanalyse legt uns eine Antwort nahe: Offensichtlich hängen die Schwierigkeiten, still und offen für Gott zu werden, an der Einstellung zur Existenz Gottes (Item V1.9). Je weniger man die Existenz Gottes leugnet, desto mehr verlieren sich die Schwierigkeiten für die Stille und Offenheit zu Gott hin. Des Weiteren beeinflusst die Offenheitserfahrung, dass Gott im Gebet als anwesend erfahren wird, ohne dabei die Freiheit und Selbstverantwortung des Beters zu beschneiden (Item V2.3), und die apriorische Art der Geborgenheit in Gott (Item V3.8), die Gebetsproblematik, still und offen für Gott zu sein. Erleben die Probanden in Gottes Anwesenheit Freiheit und Selbstverantwortung, reduzieren sich die Schwierigkeiten, sich in Stille für Gott zu öffnen. Und je mehr sie sich in Gott geborgen fühlen und ihr Gespräch mit ihm autonom (selbstbestimmt) gestalten können, desto einträchtiger werden sie für die Stille und Gott sensibel. All drei Variablen beeinflussen die Gebetssituation V5.13 zu 36,6<sup>348</sup>.

### 12.1.3 Beten in Entscheidungssituationen

Als bedenklich erscheint mir die statistische Feststellung, dass es 37,7 % der befragten Teilnehmer „(eher) schwer“ und 29 % der Probanden „mittel schwer“ fällt, in Entscheidungssituationen zu beten (Item V5.4). 7 % verneinen, überhaupt in solchen Situationen zu beten. Doch 32,9 % also fast jeder Dritte, empfindet es „leicht“ oder „eher leicht“, sich an Gott zu wenden, wenn Entscheidungen gefällt werden müssen. Hier zeigen sich wieder starke Unterschiedseffekte: Die konfessionslosen Personen erleben die Situation, bei Entscheidungen zu beten, als bedeutend schwerer als die Konfessionsgebundenen (Median:4,0 und 3,0). Die Regressionsanalyse versucht, diese Schwierigkeiten in bestimmten Erfahrungen der Probanden zu verankern:

#### 348 Modellzusammenfassung

Multiples R	R-Quadrat	Korrigiertes R-Quadrat
0,621	0,385	0,366

Kategoriale Regressionsanalyse mit numerischer Skalierung, gruppiert nach gleichen Intervallen. Abhängige Variable: V5.13; Einflussvariablen: V1.9; V2.3; V3.8. Signifikanz liegt zwischen 0,050 bis 0,000. Toleranzkriterium: Jede signifikante Variable ist größer als 0,660, damit werden alle drei Items in die Betrachtung eingeschlossen. Die Varianzanalyse (ANOVA) weist den Einfluss der unabhängigen Variablen als höchst signifikant aus (0,000).

Es fällt vielen Probanden schwer, in Entscheidungssituationen zu beten (V5.4), weil es ihrer Ansicht nach nicht hilft, sich in schwierigen Zeiten an Gott zu wenden (V2.6). Sie fühlen sich in Gott nicht so geborgen, dass sie selbst entscheiden könnten, wann sie mit ihm reden wollen (V3.8). Diese Begründung erklärt 32,2 % der erwähnten Schwierigkeit<sup>349</sup>.

#### 12.1.4 Abendgebet

Am Abend zu beten (Item V5.1), fällt 36,3 % der Probanden „eher schwer“ und „schwer“. 7 % beten nie am Abend, 21,7 % empfinden das Abendgebet als „mittel schwer“. Und 35 % bezeichnen es als „leicht“. Während die konfessionsgebundenen Personen das Abendgebet als „mittel schwer“ qualifizieren (Median 3,0), empfinden die konfessionslosen Probanden es als „schwer“ (Median 5,0). Dieser Unterschied zeitigt einen starken Effekt und scheint meines Erachtens auch für die praktisch-theologische Arbeit sehr bedeutsam zu sein.

Vielen Probanden fällt es schwer, abends zu beten (V5.1), weil sie sich höchstwahrscheinlich von Gott in ihrer Freiheit und Selbstverantwortung beschnitten fühlen (V2.3), ihm ungerne ihre persönlichen Gedanken und Gefühle mitteilen (V2.2) und sich nicht in Gott geborgen fühlen (V3.8). Das Abendgebet würde ihnen leicht fallen, wenn es ihnen nichts ausmachen würde, Gott um Trost, Beistand, Rat und Hilfe zu bitten (V2.5). Diese Antwortversuche erfassen zu 40,4 die Schwierigkeiten mit dem Abendgebet<sup>350</sup>.

#### 349 Modellzusammenfassung

Multiples R 0,574	R-Quadrat 0,329	Korrigiertes R-Quadrat 0,322
----------------------	--------------------	---------------------------------

Kategoriale Regressionsanalyse mit numerischer Skalierung, gruppiert nach gleichen Intervallen. Abhängige Variable: V5.4; Einflussvariablen: V2.6; V3.8. Signifikanz: 0,000. Toleranz: 0,526. Die Varianzanalyse (ANOVA) weist den Einfluss der unabhängigen Variablen als höchst signifikant aus (0,000). Wichtigkeitsindex: V2.6: 0,555; V3.8: 0,445.

#### 350 Modellzusammenfassung

Multiples R 0,638	R-Quadrat 0,407	R-Quadrat 0,404
----------------------	--------------------	--------------------

Kategoriale Regressionsanalyse mit numerischer Skalierung, gruppiert nach gleichen Intervallen. Abhängige Variable: V5.1; Einflussvariablen: V2.2; V2.3; V2.5; V3.8. Signifikanz: 0,0003 bis 0,000. Toleranzkriterium: Jede signifikante Variable, deren Toleranzwert kleiner als 0,300 ist, wird aus der Analysebetrachtung ausgeschlossen. Die Werte liegen zwischen 0,336 und 0,423. Die Varianzanalyse

### 12.1.5 *Beten in Einsamkeit*

Ähnliche Erfahrungen zeigt das *Beten in Einsamkeit* (Item V5.12). 29,5 empfinden es als „eher schwer“ und „schwer“, zu beten, wenn man einsam ist. 7,5 % lehnen es total ab. 20,3 % stufen es zwischen „leicht“ und „schwer“ ein. Dagegen betonen 42,7 % der Befragten, dass sie es als „leicht“ oder „eher leicht“ wahrnehmen, in der Einsamkeit zu beten. Dabei unterschieden sich die konfessionslosen Personen sehr stark und bedeutsam von den konfessionsgebundenen Probanden. Erstere empfinden es „mittel schwer“ (Median 3,0), während die letztgenannte Gruppe sich im Bereich des Schwierigkeitsgrades „eher leicht“ bewegt (Median 2,0).

Die Schwierigkeit, in Einsamkeit zu beten, scheint unter anderem dadurch zu entstehen, dass es vielen Probanden offensichtlich nicht hilft, sich in schwierigen Zeiten an Gott zu wenden (Item V2.6), und es ihnen doch etwas ausmacht, Gott um Trost und Beistand zu bitten (Item V2.5). Dabei spielt zugleich wieder die Erfahrung eine Rolle, wie stark sich ein Proband in Gott geborgen fühlt (V3.8). Alle drei Erfahrungen klären zu 37,8 % die Gebetsschwierigkeit (V5.12) auf<sup>351</sup>.

Doch damit komme ich zur umgekehrten Sichtweise, in der das Beten mehrheitlich leicht fällt.

## 12.2 Die mehrheitlich als leicht wahrgenommenen Gebetsituationen und Anlässe

Es gibt nicht nur Gebete, die schwer fallen. Es gibt auch welche, die mehrheitlich leicht praktikierbar sind. Dazu zählen das Beten in Notsituationen, das Beten für Andere, das Bittgebet, das Beten aus Kummer und Sorgen, das Beten für sich selbst und aus Angst sowie Beten im Gottesdienst und aus Freude und zum Dank.

(ANOVA) weist den Einfluss der unabhängigen Variablen als höchst signifikant aus (0,000). Wichtigkeitsindex: V2.3: 0,290; V2.2: 0,269; V3.8: 0,240; V2.5: 0,200.

### 351 Modellzusammenfassung

Multiples R	R-Quadrat	Korrigiertes R-Quadrat
0,618	0,381	0,378

Kategoriale Regressionsanalyse mit numerischer Skalierung, gruppiert nach gleichen Intervallen. Abhängige Variable: V5.12; Einflussvariablen: V2.2; V2.6; V3.8. Signifikanz liegt zwischen 0,007 und 0,000. Toleranzwerte: V3.8: 0,442; V2.6: 0,362; V2.2: 0,361. Die Varianzanalyse (ANOVA) weist den Einfluss der unabhängigen Variablen als höchst signifikant aus (0,000). Wichtigkeitsindex: V2.6: 0,454; V2.2: 0,366; V3.8: 0,180.

### 12.2.1 *Beten in Notsituationen*

In *Notsituationen zu beten* (Item V5.3) fällt 54,6 % der abgefragten Probanden „eher leicht“ und „leicht“. 18,3 % stufen es „mittel“ ein. Und nur 21,1 % also gut jeder Fünfte, als „eher schwer“ oder „schwer“. 6% beten in Notsituationen überhaupt nicht. Dabei zeigen sich wieder starke bedeutsame Unterschiedseffekte: Die konfessionsgebundenen Probanden empfinden das Beten in Notsituationen als „eher leicht“ (Median 2,0). Dagegen bewegen sich die konfessionslosen Befragten im mittleren Schwierigkeitsgrad (Median 3,0).

Das Beten in Notsituationen (V5.3) könnte noch mehr erleichtert werden, wenn die Probanden der Einsicht intensiver als bisher zustimmen könnten, dass es sich lohnt, sich in schwierigen Zeiten an Gott zu wenden (V2.6). Dabei wäre es wichtig, die Erfahrung zu intensivieren, sich in Gott geborgen zu fühlen und sicher zu gehen, sie könnten mit ihm reden, wann immer sie es wollten (V3.8). Gleichzeitig müssten sie noch mehr Gewissheit erlangen, sich in ihren Stärken und Schwächen von Gott angenommen zu wissen (V7.5) – all das würde das Beten in Notsituationen erleichtern. Die drei Items versuchen die Schwierigkeit, in Not zu beten, zu 29 % zu erfassen<sup>352</sup>.

### 12.2.2 *Beten für Andere*

Des Weiteren empfinden 53,6 % der Probanden es als leicht, *für Andere zu beten* (Item V5.5). Jeder fünfte Befragte (20,4 %) entscheidet sich hinsichtlich des Betens für Andere für den mittleren Schwierigkeitsgrad. Gleich viele (20 %) stufen es als „eher schwer“ und „schwer“ ein, während 6% überhaupt nicht für Andere beten. Die konfessionsgebundenen Befragten nehmen das Beten für Andere als „eher leicht“ an (Median 2,0). Im Kontrast dazu stehen die konfessionsfreien Probanden, die zwischen „eher leicht“ und „eher schwer“ schwanken (Median 3,0).

#### 352 Modellzusammenfassung

Multipl. R 0,542	R-Quadrat 0,293	Korrigiertes R-Quadrat 0,290
---------------------	--------------------	---------------------------------

Kategoriale Regressionsanalyse mit nominaler Skalierung, gruppiert nach gleichen Intervallen. Abhängige Variable: V5.3; Einflussvariablen: V2.6; V3.8; V7.5. Signifikanz: 0,005 bis 0,000. Toleranzwerte: V7.5: 0,684; V2.6: 0,474; V3.8: 0,453. Wichtigkeitsindex: V2.6: 0,584; V3.8: 0,240; V7.5: 0,177. Die Varianzanalyse (ANOVA) weist den Einfluss der unabhängigen Variablen als höchst signifikant aus (0,000).

Insgesamt fällt es den Probanden immer leichter, für Andere zu beten, je mehr sie erfahren, dass es ihnen hilft, sich in schwierigen Zeiten an Gott zu wenden (V2.6). In diesem praktisch bedeutsamen Zusammenhang spielt das Gottesbild (V1.9) eine weitere wichtige Rolle: Je mehr die befragten Personen die Existenz Gottes negieren, desto schwerer fällt ihnen das Beten für Andere. Offensichtlich fungiert Gott hier als Vermittlungsinstanz, über die sie den anderen erreichen und die etwas für den Anderen tun soll. Gleichzeitig darf sie den Beter nicht in seiner Selbstverantwortung und Freiheit einschränken (V2.3). Beide müssen sich von Gott in ihren Stärken und Schwächen akzeptiert wissen (V7.5). Dabei ist den Probanden bewusst, dass sie neben dem Beten auch etwas für den Anderen tun müssen (V6.2) und nicht unbedingt eine Gebetserfüllung durch Gott erwarten können (V6.6). Diese Erfahrungen und Vorstellungen beeinflussen zu 30,6 % die Gebetssituation, für Andere zu beten<sup>353</sup>.

### 12.2.3 Bittgebet

Einen Wunsch oder eine Bitte an Gott zu richten (Item V5.8) bewerten 48,8 % der befragten Menschen als „eher leicht“ und „leicht“. 22,1 % votieren für den mittleren Schwierigkeitsgrad, während 23 % es für „eher schwer“ und „schwer“ empfinden, eine Bitte an Gott zu äußern. 6,1 % der Befragten richten niemals eine Bitte oder einen Wunsch an Gott. Den konfessionsgebundenen Personen fällt es „eher leicht“ (Median 2,0). Dagegen heben sich die konfessionslosen Befragten erheblich ab. Sie tendieren zu „mittel“ (Median 3,0).

Bitten an Gott zu richten, wird erschwert, weil Probanden sich darin schwer tun, Gott um Trost, Beistand und Rat zu fragen (V2.5) und ihm ihre persönlichen Gedanken und Gefühle mitzuteilen (V2.2). Dabei ist es Probanden nicht immer klar, dass das Gebet darauf abzielt, die Beziehung zu Gott zur Sprache zu bringen (Item V7.3). Ferner scheint es offensichtlich, dass Probanden sich nicht mehr in Gott

#### 353 Modellzusammenfassung

Multiples R	R-Quadrat	Korrigiertes R-Quadrat
0,561	0,315	0,306

Kategoriale Regressionsanalyse mit nominaler Skalierung, gruppiert nach gleichen Intervallen. Abhängige Variable: V5.5; Einflussvariablen: V1.9; V2.1; V2.3; V6.2; V6.6; V7.5. Signifikanz liegt zwischen 0,038 und 0,000. Toleranzwerte: V6.2: 0,894; V6.6: 0,822; V7.5: 0,655; V1.9: 0,617; V2.3: 0,429; V2.6: 0,395. Wichtigkeitsindex: V2.6: 0,378; V1.9: 0,160; V2.3: 0,158; V7.5: 0,115; V6.2: 0,114; V6.6: 0,074. Die Varianzanalyse (ANOVA) weist den Einfluss der unabhängigen Variablen als höchst signifikant aus (0,000).

geborgen wissen (V3.8); alle vier Items erfassen und beeinflussen zu fast 40 % die Gebetssituation, einen Wunsch oder eine Bitte an Gott zu richten<sup>354</sup>.

#### 12.2.4 *Beten aus Kummer und Sorgen*

48,2 % der Teilnehmer an der Fragebogenaktion erleben das *Beten, wenn man Kummer und Sorgen hat* (Item 5.10), als „eher leicht“ und „leicht“. 23,0 % platzieren sich im mittleren Schwierigkeitsgrad. Und 21,8 % der Befragten fällt es (eher) schwer zu beten, wenn sie Kummer und Sorgen haben. 7 % beten wieder gar nicht. Konfessionsgebundene entscheiden sich für „eher leicht“ (Median 2,0). In Divergenz dazu votieren die konfessionslosen Probanden für den mittleren Schwierigkeitsgrad (Median 3,0).

Die Probanden beten aus Kummer und Sorgen, weil es ihnen hilft, sich in schwierigen Zeiten an Gott zu wenden (V2.6), und weil sie gerne ihre persönlichen Gedanken und Gefühle Gott mitteilen (V2.2). Kontextuell wird diese Gebetssituation gestärkt, wenn die Befragten sich in Gott geborgen fühlen können (V3.8). Diese Erfahrungen beeinflussen zu 40 % das Beten aus Kummer und Sorgen<sup>355</sup>.

#### 12.2.5 *Beten für sich selbst*

45,1 % der Befragten fällt es leicht, *für sich selbst zu beten* (Item V5.6). Fast jeder Fünfte (22,8 %) empfindet diese Gebetssituation weder

##### 354 Modellzusammenfassung

Multipl. R	R-Quadrat	Korrigiertes R-Quadrat
0,631	0,399	0,388

Kategoriale Regressionsanalyse mit nominaler Skalierung, gruppiert nach gleichen Intervallen. Abhängige Variable: V5.8; Einflussvariablen: V2.2; V2.5 V3.8; V7.3. Signifikanz liegt zwischen 0,010 und 0,000. Toleranzwerte: V7.3: 0,547; V3.8: 0,460; V2.5: 0,411, V2.2: 0,388. Wichtigkeitsindex: V2.5: 0,337; V2.2: 0,310; V3.8: 0,203; V7.3. 0,150. Die Varianzanalyse (ANOVA) weist den Einfluss der unabhängigen Variablen als höchst signifikant aus (0,000).

##### 355 Modellzusammenfassung

Multipl. R	R-Quadrat	Korrigiertes R-Quadrat
0,631	0,398	0,395

Kategoriale Regressionsanalyse mit nominaler Skalierung, gruppiert nach gleichen Intervallen. Abhängige Variable: V5.10; Einflussvariablen: V2.2; V2.6; V3.8. Signifikanz liegt zwischen 0,009 und 0,000. Toleranzwerte: V3.8: 0,441; V2.6: 0,361; V2.2: 0,359. Wichtigkeitsindex: V2.6: 0,555; V2.2: 0,276; V3.8: 0,169. Die Varianzanalyse (ANOVA) weist den Einfluss der unabhängigen Variablen als höchst signifikant aus (0,000).

„eher leicht“ noch „eher schwer“. Jedem Vierten (25,6 %) fällt es „eher schwer“ und „schwer“. Wiederum 6,5 % beten gar nicht. Die konfessionsgebundenen Probanden erleben die Gebetssituation im Durchschnitt als „eher leicht“ (Median 2,0). Dagegen weichen die konfessionslosen Personen wieder einen ganzen Schwierigkeitsgrad ab. Sie notieren den mittleren Schwierigkeitsgrad (Median 3,0).

Für sich selbst zu beten (V5.6) hängt wesentlich davon ab, ob die Beter offen sind für Gott, das heißt, dass sie gerne ihre persönlichen Gedanken und Gefühle mit Gott teilen würden (V2.2), es ihnen hilft, sich in schwierigen Zeiten an Gott zu wenden (V2.6), sie dabei ihre Freiheit und Selbstverantwortung wahrnehmen könnten und keine Bedenken haben müssten, dass ihre autonomen Fähigkeiten von Gott beschnitten würden (V2.3). Weiterhin wäre die Einsicht förderlich, dass Beten die Beziehung zu Gott eröffnet und zur Sprache bringt (V7.3) und sie sich in Gott geborgen fühlen und die Freiheit erlangen könnten, selbst den Zeitpunkt und die Situation des Gespräches mit ihm zu bestimmen (V3.8). Denn diese Erfahrungen beeinflussen zu 40,7 % die Gebetssituation, für sich selbst zu beten<sup>356</sup>.

### 12.2.6 Beten aus Angst

Als nächste Gebetssituation betrachte ich das Beten, *wenn man Angst hat* (Item V5.11). 47,5 % der Probanden fällt es „eher leicht“ und „leicht“, bei einer solchen Situation zu beten. Jeder fünfte Teilnehmer der Befragung (20,5 %) meldet einen mittleren Schwierigkeitsgrad zurück. Und fast jeder Vierte (25,5 %) erlebt das Beten bei Angst als „eher schwer“ und „schwer“. 6,5 % beten überhaupt nicht. Die konfessionsgebundenen Probanden tendieren zu „eher leicht“ hin (Median 2,0), während die konfessionslosen Teilnehmer sich bei „eher schwer“ platzieren (Median 4,0).

Wenn es Probanden hilft, sich in schwieriger Zeit an Gott zu wenden (V2.6), und es ihnen nichts ausmacht, Gott um Trost, Beistand und Rat zu bitten (V2.5), beten sie in Angstsituationen. Dabei ist es

356 Modellzusammenfassung

Multiples R 0,641	R-Quadrat 0,411	Korrigiertes R-Quadrat 0,407
----------------------	--------------------	---------------------------------

Kategoriale Regressionsanalyse mit nominaler Skalierung, gruppiert nach gleichen Intervallen. Abhängige Variable: V5.6; Einflussvariablen: V2.2; V2.3; V2.6; V3.8; V7.3. Signifikanz liegt zwischen 0,050 und 0,001. Toleranzwerte: V7.3: 0,538; V3.8: 0,394; V2.3: 0,355; V2.6: 0,332; V2.2: 0,306. Wichtigkeitsindex: V2.2: 0,249; V2.6: 0,240; V7.3: 0,185, V3.8: 0,173; V2.3: 0,153. Die Varianzanalyse (ANOVA) weist den Einfluss der unabhängigen Variablen als höchst signifikant aus (0,000).

zudem wichtig, sich in Gott geborgen fühlen zu können und den Zeitpunkt des Gebetes selbst zu bestimmen (V3.8). Alle drei Items beeinflussen zu 35,4 % das Beten aus Angst<sup>357</sup>.

### 12.2.7 *Beten im Gottesdienst*

Im Gottesdienst zu beten (Item V5.2), finden 44,6 % der Befragten „leicht“ bis „eher leicht“; 19,4 % als „mittel schwer“. Dagegen erleben 28,5 % der Probanden das Beten im Gottesdienst als „eher schwer“ und „schwer“. 7,5 % beten nie im Gottesdienst.

Betrachte ich nun die Gruppen miteinander, so zeigen sich hier starke Unterschiedseffekte: Die Konfessionsgebundenen empfinden es „eher leicht“, im Gottesdienst zu beten (Median 2,0). Dagegen bewerten die Befragten ohne Konfession es als „schwer“ (Median 5,0). Dieser praktisch bedeutsame Unterschied wird plausibel, sobald wir berücksichtigen, dass die konfessionslosen Personen gegenüber den Konfessionsgebundenen keine Gottesdienstpraxis kennen.

Aber worin liegen genau die Schwierigkeiten, wie entstehen sie?

Die Schwierigkeit, im Gottesdienst zu beten (V5.2), korrespondiert mit verschiedenen Items. Je schwerer das Beten im Gottesdienst erscheint, desto ausdrücklicher unterbleibt die Erfahrung, dass Gottes Anwesenheit und Nähe die Freiheit und Selbstverantwortung des Beters nicht beschneidet ( $r = -0,499$ , V2.3). Probanden könnten leichter im Gottesdienst beten, wenn sie in der Gemeinschaft das Heilige spüren würden (V3.7;  $r = -0,467$ ). Doch die größte Rolle spielt die fehlende Geborgenheit in Gott und das nicht freiwillige, vorgegebene Sprechen mit ihm (V3.8). All diese Items sind wichtige Indizien für die Schwierigkeit, im Gottesdienst zu beten. Des Weiteren könnte das Beten im Gottesdienst nicht so erschwert werden, wenn die Probanden erfahren könnten, dass Gott sie akzeptiert in ih-

#### 357 Modellzusammenfassung

Multiples R 0,598	R-Quadrat 0,357	Korrigiertes R-Quadrat 0,354
----------------------	--------------------	---------------------------------

Kategoriale Regressionsanalyse mit nominaler Skalierung, gruppiert nach gleichen Intervallen. Abhängige Variable: V5.11; Einflussvariablen: V2.5; V2.6; V3.8. Signifikanz liegt zwischen 0,002 und 0,000. Toleranzwerte: V3.8: 0,471; V2.5: 0,354; V2.6: 0,326. Wichtigkeitsindex: V2.6: 0,425, V2.5: 0,297; V3.8: 0,278. Die Varianzanalyse (ANOVA) weist den Einfluss der unabhängigen Variablen als höchst signifikant aus (0,000).

ren Stärken und Schwächen (V7.5). Diese Erfahrungen beeinflussen die Schwierigkeit der erwähnten Gebetssituation zu 33,1 %<sup>358</sup>.

### 12.2.8 *Beten aus Freude und zum Dank*

44,7 % der Gesamtprobanden melden zurück, dass ihnen das Beten aus Freude und zum Dank „leicht“ bis „eher leicht“ fällt. Nur 18,3 % erleben es als „mittel schwer“. Die Personen ohne Konfession stufen die Gebetssituation etwas schwerer ein als die Probanden mit Konfession (Median 3,0; 2,0). Aus diesem Grunde bleibt es für mich unverstündlich, warum 30,9 % der Probanden den Eindruck haben, *aus Freude zu beten und zu danken* (Item V5.7) sei „eher schwer“ oder „schwer“. 6,2 % beten niemals aus Freude und/oder zum Dank. Doch woran liegt dies?

Je mehr die Probanden zustimmen können, dass sie ihre Gefühle und Gedanken Gott mitteilen (Item V2.2) sowie sich in Gott geborgen wissen und dabei selbst den Zeitpunkt zum Gespräch mit ihm bestimmen könnten (Item V3.8), desto leichter würde es ihnen fallen, aus Freude und zum Dank zu beten. Gleichzeitig wäre es eine Erleichterung, wenn sie wüssten, Gott als Kraft und Quelle ihres Lebens (Item 1.3) beschneidet ihre Freiheit und Selbstverantwortung nicht (Item V2.3)<sup>359</sup>.

#### 358 Modellzusammenfassung

Multiples R	R-Quadrat	Korrigiertes R-Quadrat
0,579	0,335	0,331

Kategoriale Regressionsanalyse mit numerischer Skalierung, gruppiert nach gleichen Intervallen. Abhängige Variable: V5.2; Einflussvariablen: V2.3; V3.7; V3.8; V7.5. Signifikanz liegt zwischen 0,001 und 0,000. Toleranzwerte: V2.3: 0,463; V3.7: 0,743; V3.8: 0,452; V7.5: 0,678. Wichtigkeitsindex: V3.8: 0,321; V2.3: 0,252; V3.7: 0,238; V7.5: 0,189. Die Varianzanalyse (ANOVA) weist den Einfluss der unabhängigen Variablen als höchst signifikant aus (0,000).

#### 359 Modellzusammenfassung

Multiples R	R-Quadrat	Korrigiertes R-Quadrat
0,624	0,389	0,385

Kategoriale Regressionsanalyse mit numerischer Skalierung, gruppiert nach gleichen Intervallen. Abhängige Variable: V5.7; Einflussvariablen: V1.3; V2.2; V2.3; V3.8. Signifikanz liegt zwischen 0,20 bis 0,000. Toleranzwerte: V1.3: 0,512; V2.2: 0,328; V2.3: 0,359; V3.8: 0,404. Wichtigkeitsindex: V2.2: 0,354; V3.8: 0,271; V2.3: 0,225, V1.3: 0,150. Die Varianzanalyse (ANOVA) weist den Einfluss der unabhängigen Variablen als höchst signifikant aus (0,000).

### 12.3 Schlussbemerkung

Bei der Beschreibung der prozentualen Verteilungen fiel mir bereits auf, dass die konfessionsgefundenen Probanden sich genau um einen Schwierigkeitsgrad von den konfessionslosen Befragten unterscheiden. Das heißt, wenn Personen mit Konfession eine Gebets-situation als „eher leicht“ erfahren, bewerten die konfessionsfreien Probanden sie als „mittel“. Insgesamt gesehen fällt es den Konfessionsgebundenen leichter zu beten als den Konfessionslosen. Und umgekehrt gesagt: Die Konfessionslosen empfinden das Beten schwerer als die konfessionsgebundenen Befragungsteilnehmer. Letztere votieren durchschnittlich für den mittleren Schwierigkeitsbereich, während die Befragten ohne Konfession ihr Beten im Durchschnitt als „eher schwer“ einstufen. Zwischen ihnen liegen starke und praktisch bedeutsame Unterschiedseffekte vor:

	Konfessionsgebundene Probanden	Konfessionsfreie Probanden
Median	3,000	4,000
Mittelwert	2,675	3,445
Differenz	Median: 1,0; Mittelwert 0,77	
Effektstärke	19,25 = sehr bedeutender Unterschiedseffekt	

Legende: 5 = schwer; 4 = eher schwer; 3 = mittel; 2 = eher leicht; 1 = leicht Effektstärke:  $0,77 \cdot 25 = 19,25\%$  der Skalenbreite;  $> 10\%$  der Skalenbreite = sehr bedeutend

Fasse ich die beiden Probandengruppen zu einer Stichprobe zusammen, so entscheiden sie sich für den mittleren Schwierigkeitsgrad (Mittelwert: 3,06; Median 3,00). Als schwierigste Gebets-situation wird von allen Probanden der Anlass genannt, in der Clique oder im Freundeskreis zu beten (Item V5.9). Sie wird von allen Teilnehmern unserer Befragung als „schwer“ eingestuft (Median 5,00; Mittelwert 4,33).

Schaue ich auf die meist genannten signifikanten Einflussgrößen für die erwähnten Gebets-schwierigkeiten, dann lässt sich meiner Einschätzung nach konstatieren, dass die Geborgenheit in Gott, in der sie selbst bestimmen können, wann sie mit ihm reden wollen (V3.8), mit Abstand die wichtigste Rolle im Beten darstellt. Diese für die Probanden als ungenügend erfahrene Art und Weise des Betens wird insgesamt elfmal erwähnt und kennzeichnet deutlich, worin die Schwierigkeit des Betens liegt. Fast zwei Drittel der gesamten Befragten verneinen oder bezweifeln diese Erfahrung. Dabei geht es den befragten Personen immer wieder um die Beibehaltung der Selbstbestimmung und Selbstverantwortung beziehungsweise um

## GEBETSVERSTÄNDNIS

die Aufrechterhaltung ihrer Autonomie in der Gebetsbeziehung zu Gott (V2.3). Dies zeigt sich auch in der oft nicht genügend erfahrenen Offenheit, dass Gott die Freiheit und Selbstverantwortung des Beters will und nicht beschneidet. Vielleicht erleben sie es deshalb als schwer, sich in schwierigen Zeiten an Gott zu wenden (V2.6) und ihm ihre persönlichen Gedanken und Gefühle mitzuteilen (V2.2)<sup>360</sup>. Die Offenheit insgesamt korrespondiert sehr stark mit der Geborgenheit in Gott (V3.8), in der der Beter frei entscheiden kann, wann er mit Gott reden will<sup>361</sup>.

Damit wird schon einer von vier Gebetsbereichen angesprochen, die den Kern des Gebetsverständnisses bilden.

360 Bei den dreizehn Anlässen des Gebetes spielt immer wieder die Offenheit eine wichtige Rolle. Item V2.6 wird sieben Mal als Einflussgröße bezüglich der Schwierigkeit im Beten genannt; V2.2 und V2.3 werden fünf bzw. sechs Mal erwähnt.

361 Die Offenheitsitems (V2.1 bis V2.7) korrelieren mit dem Item V3.8 sehr stark. Sie weisen Korrelationswerte von  $r = 0,607$  bis  $r = 0,702$  auf bei einer Signifikanz von 0,000.

## 13 Der Kern des Gebetsverständnisses

Im Fragebogen wurden die Art des Betens (V3.1ff.), die Wirksamkeit des Gebetes (V6.1ff.), die Gebetsziele (V7.1ff.) und das religiöse Urteil über Gott als den Gebetsempfänger (V8.1ff.) abgefragt und bewertet. Dabei bilden diese vier Gebetsbereiche den eigentlichen Kern des Gebetsverständnisses. Die beiden ersten Gebetsbereiche (V3.1ff. und V6.1ff.) beinhalten konkrete Erfahrungen, während das Gebetsziel (V7.1ff.) vornehmlich das religiöse Wissen repräsentiert. Als vierten Gebetsbereich verkörpert das religiöse Urteilen über den Gebetsempfänger Gott die Gottesbeziehung im Sinne von *Oser & Gmünder*. Jeder Bereich enthält Aussagen aus den drei religiösen Formenkreisen, um ein differenziertes Gebetsverständnis zu ermöglichen.

Da die Items der Gebetsziele die Inhalte des Konzeptes der Formenkreise in idealer Weise wieder geben, eignet sich dieser Untertest besonders als Kriteriumsscore für die Validierung. Denn ich will wissen, ob die vier Tests das an religiösen Persönlichkeitsmerkmalen auch tatsächlich messen, was sie messen sollen.

Indem ich nun die Testscores der drei Gebetsdimensionen mit dem Kriteriumsscore der Gebetsziele korreliere, erhalte ich einen Validitätskoeffizienten, der mir über das Ausmaß der Validität Auskunft gibt. Das Ergebnis kann sich sehen lassen. Die drei Tests der Gebetserfahrungen (Art des Betens, V3.1ff, und Wirksamkeit des Gebetes, V6.1ff) und des religiösen Urteilens (V8.1ff) sind gut valide. Die Validitätskoeffizienten liegen an der Grenze zwischen mittlerer und hoher Validität<sup>362</sup>:

Validität $r_{tc}$	Testscore – Art des Betens	Testscore – Wirksamkeit des Gebetes	Testscore – Rel. Urteil über Gott
Kriteriumsscore – Gebetsziele	0,565	0,554	0,608

Da das Kriterium beziehungsweise der Test der Gebetsziele wegen seiner Heterogenität nicht hoch reliabel ist - und das sind meist heterogene Tests -, kann ich fragen, wie hoch der Validitätskoeffizient

<sup>362</sup> Für Fisseni <sup>2</sup>1997, 124, liegt eine hohe Validität vor, wenn der Koeffizient höher als 0,60 ist. Eine mittlere Validität besteht bei einem Wert zwischen 0,40 und 0,60. Werte unter 0,40 sind als niedrige Validität einzustufen.

## GEBETSVERSTÄNDNIS

ent eigentlich ausfallen würde, wenn das Kriterium absolut reliabel wäre. Dazu errechne ich für den Validitätskoeffizienten eine Minderungskorrektur<sup>363</sup>. Als Ergebnis erhalte ich für alle drei Gebetsdimensionen eine sehr hohe Validität:

Validität crit.corr $r_{tc}$	Testscore – Art des Betens	Testscore – Wirksamkeit des Gebetes	Testscore – Rel. Urteil über Gott
Kriteriumsscore – Gebetsziele	0,782	0,767	0,842

Diese relativ hohe Validität und inhaltliche Übereinstimmung geben eine solide Basis für die Analyse des Meinungsspektrums und der Bewertungstendenz der Probanden.

Von daher kann ich nun versuchen, eine erste Orientierung im Meinungsspektrum der Befragten hinsichtlich der vier Gebetsbereiche aufzufinden. Zu einem jeden Bereich beschreibe ich in einem ersten Schritt die einzelnen prozentualen Bewertungsverteilungen, die sich aus den Rückantworten ergeben. In einem zweiten Schritt wende ich auf die Verteilung der einzelnen Items eines Gebetsbereiches die Konfigurationsfrequenzanalyse (KFA) an, um signifikante Antwortmuster festzustellen und dabei bedeutende unterschiedliche Bewertungstendenzen im Meinungsspektrum der Probanden zu erkennen. In den nächsten drei Forschungsschritten betrachte ich die einzelnen Gebetsbereiche unter dem Gesichtspunkt des Alters, des Geschlechtes und der Konfessionszugehörigkeit in der Annahme, wichtige Unterschiede zu entdecken.

Deshalb führe ich das unterschiedliche Bewertungsverhalten der Personen mit und ohne Konfession bereits im ersten Schritt auf, bevor ich sie in einem eigenen Abschnitt ausführlich behandle. Beginnen möchte ich mit der Art des Betens.

### 13.1 Die Art des Betens

In der Art des Betens favorisieren die meisten der 700 Probanden der Gesamtstichprobe ihre eigene Entscheidungskompetenz und die Innerlichkeit ihres Betens. Denn 73,6 % stimmen mit „eher“ und „voll und ganz“ der Erfahrung zu, dass Beten nicht an Äußerlichkeiten hängt (V3.4), und 82,8 %, dass die Beter selbst entscheiden, wann und wie sie mit Gott reden wollen (V3.9). Die Probanden lassen sich das

363 Vgl. Lienert /Raatz <sup>6</sup>1998, 257.

Beten nicht vorschreiben. Beten scheint hier deutlich auf eine eigene Initiative zurück zu gehen.

Nur 10,1 % (Item V3.4) bzw. 8,6 % (Item V3.9) lehnen diese autonome Art des Betens ab. Selbst die Personen, die keiner Konfession angehören, bejahen dieses, auf Eigeninitiative zurückgehendes Beten. Nur jeder Fünfte von ihnen negiert diese Gebetserfahrung. Dagegen anerkennen 77,7 % (Item V3.4) bzw. 87,6 % (Item V3.9) der konfessionell gebundenen Personen das autonome Beten.

Ungefähr jeder Dritte der Befragten pflichtet dem religiösen Vorstellungsinhalt bei, dass er betet, wenn er sich um Menschen kümmert und/oder er ihnen liebevoll begegnet, weil Gott dabei spürbar wird (V3.9, 31 %). Noch mehr Probanden fühlen sich in Gott geborgen, so dass sie mit ihm reden können, wann immer sie wollen (V3.9, 37,2 %).

Doch fast zwei Drittel (65,2 %) der Versuchspersonen, die keiner Konfession angehören, geben in ihren Rückmeldungen an, dass sie sich nicht in Gott geborgen fühlen. Ebenso kann sich die Hälfte von ihnen (51,2 %) nicht vorstellen, dass Beten auch in der homonom geprägten Art geschieht, wenn sie sich um Menschen kümmern und ihnen liebevoll begegnen können, weil Gott darin spürbar wird (V3.9). Auch jeder Dritte (34 %) der konfessionell gebundenen Probanden hat mit dieser homonomen Art Schwierigkeiten. Sie sind sich diesbezüglich unsicher. 33,3 % lehnen diese Vorstellung sogar dezidiert ab.

Das Beten in Gemeinschaft, in der das Heilige irgendwie spürbar wird (V3.9), erhält im Antwortverhalten eine deutliche Absage (66,3%). Im Gesamtdurchschnitt sind es nur 18,1 % aller Befragten, die diese homonome Art des Betens mit „eher“ oder „voll und ganz“ zustimmen, wobei die Tendenz bei „eher“ (11,9 %) liegt. Hier scheint der soziale Aspekt des Gebetes stark verloren zu gehen.

Differenziere ich nach der Konfessionszugehörigkeit, so lehnen 61,9 % der Konfessionsgebundenen und 80,6 % der Konfessionsfreien das Beten in Gemeinschaft dezidiert ab. Nur 20,9 % bzw. 9,1 % bejahen das Gemeinschaftsgebet.

Dass Personen im Gebet Gott beeinflussen können (V3.2), akzeptieren nur 13,1 % der Probanden in der Gesamtstichprobe. Ebenfalls entscheiden sich nur 15,7 % der Versuchspersonen für die Vorstellung, dass ihr Gebet erhört wird, wenn sie es mit Amen abschließen oder eine Kerze entzünden (V3.1). Rund 62 % der Befragten lehnen diese heteronom-reziprok geprägte Art des Betens ab. Trotzdem hat noch fast jeder Fünfte (V3.1) bzw. jeder Vierte (V3.2) keine feste

Meinung, ob diese religiösen Vorstellungsinhalte oder Erfahrungen zutreffen oder nicht. Dagegen bejahen mehr Probanden (28,7 %) die Erfahrung, dass ihr Gebet erhört wird, wenn sie aufrichtig beten (V3.3). Dieser Tun-Ergehen-Zusammenhang wird zu 43,8 % abgelehnt und von 27,4 % bezweifelt.

Dabei unterscheiden sich hier die konfessionsfreien Probanden von den Befragten mit Konfession sehr deutlich: 31,7 % der letztgenannten Gruppe erkennen die Erfahrung an, dass die Erhörung ihres Gebetes durch aufrichtiges Beten erfolgt, während nur 19,3 % der konfessionsfreien Befragten diesem Do-ut-des-Prinzip zustimmen.

Leider kann die obige Beschreibung der prozentualen Bewertungsverteilungen nicht feststellen, welche Bewertungskategorien im Meinungsspektrum eine große Rolle spielen, welche unter- oder überfrequentiert sind und sich hoch signifikant von anderen Bewertungskategorien unterscheiden. Um diese Präferenz oder diesen Vorrang aber doch aufzufinden, wende ich die Konfigurationsfrequenzanalyse (KFA) an. Denn sie lokalisiert deutliche Bewertungsunterschiede und erhellt hoch signifikante Bewertungstendenzen beziehungsweise Antwortmuster im Meinungsspektrum der Probanden. Methodisch weist sie besonders große Abweichungen zwischen der beobachteten Häufigkeit und der Erwartungshäufigkeit auf und benennt Über- und Unterfrequentierung. Von Überfrequentierung bestimmter Bewertungen spricht die KFA, wenn die beobachtete Häufigkeit größer ist als die erwartete, und von Unterfrequentierung, wenn die beobachtete Häufigkeit in der Bewertung geringer ist als die erwartete. So ergibt sich ein signifikantes Meinungsspektrum.

### *13.1.1 Das signifikante Meinungsspektrum der Probanden hinsichtlich der Art ihres Betens*

Die Konfigurationsfrequenzanalyse (KFA) berechnet folgende hoch signifikante Aussagemuster:

KFA	V3.1	V3.2	V3.3	V3.4	V3.5	V3.6	V3.7	V3.8	Σ
Stimme überhaupt nicht zu	289* (178)	274* (176)	190 (179)	52* (178)	39* (179)	127 (179)	284* (178)	169 (178)	1424
Stimme eher nicht zu	144 (108)	147 (107)	115 (109)	18* (108)	21* (109)	135 (109)	178* (108)	107 (108)	865
Weiß nicht genau	151 (147)	176 (146)	191 (148)	113 (147)	60* (148)	219* (148)	108 (148)	160 (147)	1178
Stimme eher zu	75* (131)	58* (129)	134 (131)	188* (130)	196* (131)	157 (131)	83* (131)	154 (131)	1045
Stimme voll und ganz zu	34* (130)	32* (128)	66* (130)	321* (129,5)	380* (130)	59* (130)	42* (130)	104 (130)	1038
Σ	693	687	696	692	696	697	695	694	5550

\* = Signifikanz der Über- oder Unterfrequentierung (Bonferroni-Adjustierung): < 0,000037; ( ) = erwartete Häufigkeit;

V3.1 Mein Gebet wird beantwortet, falls ich es mit Amen abschließe oder eine Kerze entzünde.

V3.2 Je mehr Leute beten, desto mehr Gebete gehen zu Gott und beeinflussen ihn.

V3.3 Mein Gebet wird erhört, wenn ich aufrichtig bete.

V3.4 Beten hängt nicht an Äußerlichkeiten.

V3.5 Ich entscheide selbst, wann und wie ich mit Gott rede.

V3.6 Beten ist für mich, wenn ich mich um Menschen kümmere und/oder ihnen liebevoll begegne. Irgendwie ist dann Gott dabei.

V3.7 Ich bete in Gemeinschaft – da spüre ich irgendwie das Heilige.

V3.8 Ich fühle mich einfach in Gott geborgen, dann kann ich mit ihm reden – wann immer ich will.

Auffällig ist die homogene Meinung, sich in Gott geborgen zu fühlen und dann den Zeitpunkt des Gespräches mit ihm selbst zu bestimmen (V3.8). Hier bejahen (fast) gleich viele Personen diese Art des Betens, wie sie sie verneinen oder bezweifeln. Es gibt keine Präferenz bei der Wahl einer der fünf Bewertungskategorien. Keine dieser Kategorien spielt eine größere Rolle im Vergleich mit allen anderen. Keine Bewertung dominiert und unterscheidet sich bedeutend von anderen. Von daher scheint dieses Meinungsspektrum zur Geborgenheit in Gott indifferent und deren Bewertungen gleich-gültig zu sein.

Demgegenüber zeigt die Bewertungstendenz zum Beten in Gemeinschaft, bei dem der Beter das Heilige spürt (V3.7), klare Konturen und eine deutliche Präferenz. Diese Art des Betens wird überfrequentiert verneint und unterfrequentiert bejaht. Unmissverständlich besteht hier eine deutliche Ablehnung des Gemeinschaftsgebetes. Keine feste Meinung haben indessen die Probanden hinsichtlich des Betens als einer liebevollen Begegnung zwischen Menschen, in der Gott präsent ist (V3.6). Dieser Betensart stimmen weniger Probanden als erwartet voll und ganz zu.

Ein anderes Bild zeigt sich bei den beiden autonom geprägten Betensarten. Sie verzeichnen eine hoch bedeutsame Überfrequentierung in der Bejahung. Denn sehr viele Personen stimmen eher oder voll und ganz dem Verhalten zu, selbst zu entscheiden, wann und wie sie mit Gott reden (V3.5). Ebenso sehr bejahen sie, dass das Beten nicht an Äußerlichkeiten hängt (V3.4). Offensichtlich scheint ihnen die innere Haltung wichtiger zu sein als oberflächliche Riten und äußere Vollzüge.

Gleichzeitig lehnen sie deutlich den Tun-Ergehen-Zusammenhang oder das Do-ut-des-Prinzip in der Art des Betens ab (V3.1, V3.2). Die sogenannte Beeinflussbarkeit Gottes wird unterfrequentiert bejaht, aber überfrequentiert verneint. Der deutliche Trend ist die Aberkennung, dass das Gebet beantwortet wird, wenn der Beter es mit Amen abschließt oder eine Kerze entzündet (V3.1). Ebenso unverkennbar negieren Probanden die Gebetserfahrung, je mehr Leute beten, desto mehr beeinflussen sie Gott (V3.2). Selbst die Vorstellung, dass durch aufrichtiges Beten das Gebet erhört wird (V3.3), bejahen weniger Probanden als erwartet. Diesbezüglich bahnt sich hier eine Tendenz an, dass die Versuchspersonen der Beeinflussbarkeit Gottes durch aufrichtiges Beten immer weniger zustimmen, sie vielmehr immer stärker bezweifeln.

Damit zeichnet sich ein klares Bild im signifikanten Meinungsspektrum hinsichtlich der Art des Betens ab: Die heteronom geartete Betensart (V3.1 bis V3.3) wird eindeutig abgelehnt und die autonom-narzisstische Gebetsgestaltung (V3.4, V3.5) klar bejaht. Doch die drei Items der homonomen Art des Betens (V3.6 – V3.8) bewerten die Probanden sehr unterschiedlich, teils bezweifelnd (unsicher), teils verneinend, teils indifferent. Die Probanden scheinen hier den homonomen Erfahrungsraum noch nicht klar erfasst zu haben.

Doch dabei bleibt die Frage offen, ob und wie sich die Altersgruppen, die weiblichen und männlichen Probanden oder die Personen mit und ohne Konfession in der Art ihres Betens unterscheiden.

### 13.1.2 Unterscheiden sich die Altersgruppen in der Art ihres Betens?<sup>364</sup>

*Innerhalb* einer jeden Altersgruppe unterscheiden sich die Probanden sehr bedeutend in ihrer Art zu beten. Jeder einzelne Proband bewertet die verschiedenartigen Items sehr unterschiedlich<sup>365</sup>. Hier liegen sehr starke Unterschiedseffekte vor:

Die zehn- bis zwölfjährigen Probanden bejahen deutlich die eigene Autonomie im Beten. Sie entscheiden selbst, wann und wie sie mit Gott reden wollen (Item V3.5). Die überwiegende Mehrheit bejaht, dass Beten nicht an Äußerlichkeiten hängt (Item V3.4). Hinsichtlich des heteronomen und homonomen Formenkreises haben sie durchschnittlich keine feste Meinung. Demgegenüber verneinen sie eindeutig die soziale Gebetserfahrung, in Gemeinschaft das Heilige zu spüren (Item V3.7):

364 Schwerpunktmäßig gehe ich in den folgenden Abschnitten der Frage nach, wie der einzelne Proband die Items der verschiedenen religiösen Formenkreise (unterschiedlich) bewertet und ob er in seiner Bewertung schwankt oder nicht (Innersubjekteffekte). Es geht mir also weniger um die Bewertungsdifferenzen zwischen den Personen (Zwischensubjekteffekte). Denn dieselben Probanden tauchen ja in allen Items auf, so dass deutlich werden kann, wie jeder einzelne Probanden jedes Item bewertet. Aus dieser Bewertung lassen sich Rückschlüsse ziehen, ob die Befragten mehr die Items des ersten, zweiten und/oder dritten Formenkreises bevorzugen. Statistisch verwende ich dazu die Varianzanalyse für abhängige beziehungsweise korrelierende Stichproben (Varianzanalyse mit Messwiederholungen)

365 Tests der Innensubjekteffekte: Greenhouse-Geisser:  $F = 362,197$ , Signifikanz =  $0,000$ ,  $\epsilon = 0,91$  (= starker Effekt)

Altersgruppe	Item	Mittelwert	95% – Konfidenzintervall <sup>a</sup>	
			Untergrenze	Obergrenze
10-12	V3.1 (HR-F)	2,572	2,302	2,842
	V3.2 (HR-F)	2,664	2,410	2,919
	V3.3 (HR-F)	2,829	2,536	3,122
	V3.4 (AN-F)	3,816	3,549	4,083
	V3.5 (AN-F)	4,197	3,949	4,445
	V3.6 (HA-F)	2,980	2,713	3,248
	V3.7 (HA-F)	2,178	1,896	2,459
	V3.8 (HA-F)	3,053	2,745	3,361
N = 76				

HR-F = Heteronom-reziproker Formenkreis; AN-F = Autonom-narzisstischer Formenkreis; HA-F = Homonom-apriorischer Formenkreis.

V3.1 Mein Gebet wird beantwortet, falls ich es mit Amen abschließe oder eine Kerze entzünde.

V3.2 Je mehr Leute beten, desto mehr Gebete gehen zu Gott und beeinflussen ihn.

V3.3 Mein Gebet wird erhört, wenn ich aufrichtig bete.

V3.4 Beten hängt nicht an Äußerlichkeiten.

V3.5 Ich entscheide selbst, wann und wie ich mit Gott rede.

V3.6 Beten ist für mich, wenn ich mich um Menschen kümmere und/oder ihnen liebevoll begegne. Irgendwie ist dann Gott dabei.

V3.7 Ich bete in Gemeinschaft – da spüre ich irgendwie das Heilige.

V3.8 Ich fühle mich einfach in Gott geborgen, dann kann ich mit ihm reden – wann immer ich will.

<sup>365</sup> Das 95%ige Konfidenzintervall gibt an, dass 95 % aller Mittelwerte der Grundgesamtheit, die den empirisch ermittelten Mittelwert erzeugen, in diesem Intervall liegt.

### TEIL III: APPLIKATION DER DREI FORMENKREISE

Bei den dreizehn- bis fünfzehnjährigen Personen tritt nun ein deutlicher Unterschied hervor: Gegenüber der „Altersgruppe 10 bis 12“ beginnen sie den heteronomen Formenkreis abzulehnen. Bezüglich des autonomen Formenkreises scheinen sie sich nicht von den jüngeren Probanden zu unterscheiden. Gleichzeitig scheinen sie die homonome Religiosität deutlich geringer einzuschätzen als ihre jüngeren Probanden:

Altersgruppe	Item	Mittelwert	95% – Konfidenzintervall	
			Untergrenze	Obergrenze
13-15	V3.1 (HR-F)	2,287	2,098	2,476
	V3.2 (HR-F)	2,416	2,238	2,594
	V3.3 (HR-F)	2,739	2,533	2,944
	V3.4 (AN-F)	3,884	3,697	4,071
	V3.5 (AN-F)	4,216	4,042	4,390
	V3.6 (HA-F)	2,655	2,468	2,842
	V3.7 (HA-F)	2,055	1,858	2,252
	V3.8 (HA-F)	2,855	2,639	3,071
N = 155				

HR-F = Heteronom-reziproker Formenkreis;  
 AN-F = Autonom-narzisstischer Formenkreis;  
 HA-F = Homonom-apriorischer Formenkreis.

### TEIL III: APPLIKATION DER DREI FORMENKREISE

Auch die folgende Altersgruppe der 16- bis 18-jährigen Befragten bewerten die Items der autonomen Formenkreise nicht anders als ihre Vorgänger. Dagegen lehnen sie die heteronomen Items noch klarer ab als die anderen Probanden. Zudem fühlen sie sich nicht so geborgen in Gott (Item V3.8) wie ihre jüngeren Altersklassen:

Altersgruppe	Item	Mittelwert	95% - Konfidenzintervall	
			Untergrenze	Obergrenze
16-18	V3.1 (HR-F)	1,931	1,768	2,093
	V3.2 (HR-F)	2,000	1,847	2,153
	V3.3 (HR-F)	2,440	2,263	2,617
	V3.4 (AN-F)	3,969	3,808	4,130
	V3.5 (AN-F)	4,189	4,039	4,339
	V3.6 (HA-F)	2,751	2,590	2,912
	V3.7 (HA-F)	1,916	1,747	2,086
	V3.8 (HA-F)	2,555	2,369	2,741
N = 209				

HR-F = Heteronom-reziproker Formenkreis;  
 AN-F = Autonom-narzisstischer Formenkreis;  
 HA-F = Homonom-apriorischer Formenkreis.

- V3.1 Mein Gebet wird beantwortet, falls ich es mit Amen abschlieÙe oder eine Kerze entzünde.
- V3.2 Je mehr Leute beten, desto mehr Gebete gehen zu Gott und beeinflussen ihn.
- V3.3 Mein Gebet wird erhört, wenn ich aufrichtig bete.
- V3.4 Beten hängt nicht an ÄuÙerlichkeiten.
- V3.5 Ich entscheide selbst, wann und wie ich mit Gott rede.
- V3.6 Beten ist für mich, wenn ich mich um Menschen kümmerge und/oder ihnen liebevoll begegne. Irgendwie ist dann Gott dabei.
- V3.7 Ich bete in Gemeinschaft – da spüre ich irgendwie das Heilige.
- V3.8 Ich fühle mich einfach in Gott geborgen, dann kann ich mit ihm reden – wann immer ich will.

### TEIL III: APPLIKATION DER DREI FORMENKREISE

Bei den 19- bis 21-jährigen jungen Erwachsenen bildet sich – wie in der vorherigen Altersgruppe - der gesamte autonom-narzisstische Formenkreis deutlich aus. Seine Items werden klar bejaht. Gleichzeitig gewinnt der homonom-apriorische Kreis mehr Zustimmung als bei den jüngsten Befragten. Trotzdem wird er wie bei den anderen Versuchspersonen im Durchschnitt bezweifelt. Doch der soziale Aspekt des Gebetes, in der Gemeinschaft das Heilige zu spüren, wird wie bereits bei den jüngeren Probanden abgelehnt.

Altersgruppe	Item	Mittelwert	95% – Konfidenzintervall	
			Untergrenze	Obergrenze
19-21	V3.1 (HR-F)	2,071	1,856	2,287
	V3.2 (HR-F)	1,924	1,721	2,127
	V3.3 (HR-F)	2,744	2,509	2,978
	V3.4 (AN-F)	4,038	3,825	4,251
	V3.5 (AN-F)	4,193	3,995	4,392
	V3.6 (HA-F)	2,924	2,711	3,138
	V3.7 (HA-F)	2,282	2,057	2,506
	V3.8 (HA-F)	2,891	2,645	3,137
N = 119				

HR-F = Heteronom-reziproker Formenkreis;  
 AN-F = Autonom-narzisstischer Formenkreis;  
 HA-F = Homonom-apriorischer Formenkreis.

### TEIL III: APPLIKATION DER DREI FORMENKREISE

Die 22- bis 30-jährige Altersgruppe entscheidet sich im Vergleich zu den vorherigen Altersklassen klar und deutlich für die autonom-narzisstisch geprägte Religiosität. In den beiden anderen Formenkreisen scheint es keine abweichenden Bewertungsunterschiede zu den jungen Erwachsenen im Alter von 19 bis 21 Jahren zu geben:

Altersgruppe	Item	Mittelwert	95% – Konfidenzintervall	
			Untergrenze	Obergrenze
22-30	V3.1 (HR-F)	2,218	1,975	2,461
	V3.2 (HR-F)	1,862	1,633	2,090
	V3.3 (HR-F)	2,707	2,444	2,971
	V3.4 (AN-F)	4,314	4,074	4,554
	V3.5 (AN-F)	4,324	4,101	4,548
	V3.6 (HA-F)	2,920	2,680	3,161
	V3.7 (HA-F)	2,346	2,093	2,599
	V3.8 (HA-F)	2,872	2,595	3,149
N = 94				

HR-F = Heteronom-reziproker Formenkreis;  
 AN-F = Autonom-narzisstischer Formenkreis;  
 HA-F = Homonom-apriorischer Formenkreis.

- V3.1 Mein Gebet wird beantwortet, falls ich es mit Amen abschlieÙe oder eine Kerze entzünde.
- V3.2 Je mehr Leute beten, desto mehr Gebete gehen zu Gott und beeinflussen ihn.
- V3.3 Mein Gebet wird erhört, wenn ich aufrichtig bete.
- V3.4 Beten hängt nicht an ÄuÙerlichkeiten.
- V3.5 Ich entscheide selbst, wann und wie ich mit Gott rede.
- V3.6 Beten ist für mich, wenn ich mich um Menschen kümmere und/oder ihnen liebevoll begegne. Irgendwie ist dann Gott dabei.
- V3.7 Ich bete in Gemeinschaft – da spüre ich irgendwie das Heilige.
- V3.8 Ich fühle mich einfach in Gott geborgen, dann kann ich mit ihm reden – wann immer ich will.

Fasse ich die Ergebnisse zusammen, so zeigen sich bei den einzelnen Personen *innerhalb* einer jeden Altersgruppe sehr bedeutende Bewertungsunterschiede. Gleichzeitig belegt sich eine Tendenz in der Art des Betens, dass die Probanden immer mehr die Items des heteronom-reziproken Formenkreises ablehnen und den autonom-narzisstischen Kreis kontinuierlicher bejahen. Die ältesten Befragten scheinen den zwei Items der homonomen Religiosität eher zuzustimmen als die anderen Probanden. Die homonome Art des Betens wird anfangs angezweifelt, dann mit sechzehn bis achtzehn Jahren abgelehnt und schließlich wieder bezweifelt. Im Durchschnitt sind sich die Probanden in ihrer homonomen Art des Betens ungewiss und unsicher.

Die 16- bis 18-jährigen Probanden lehnen die heteronome Religiosität am meisten ab, gleichzeitig fühlen sie sich auch am wenigsten in Gott geborgen (Item V3.9). Darin unterscheiden sie sich von den anderen Altersgruppen (sehr) deutlich. Im autonomen Formenkreis bestehen zu den anderen Probanden – mit Ausnahme der ältesten Gruppe – nur marginale Unterschiede.

Vergleiche ich die Altersgruppen hinsichtlich der durchschnittlichen Bewertung ihrer Betensart, so unterscheiden sich die 16- bis 18-jährigen Probanden signifikant von der jüngsten Altersgruppe (10- bis 12-jährigen)<sup>366</sup>. Die anderen Altersklassen zeigen im Durchschnitt nur marginale Differenzen auf, die praktisch unbedeutend sind.

Betrachte ich die jeweiligen acht Itemsmittelwerte aller Altersgruppen miteinander, so zeigt sich, dass die Bewertung der Betensart über die Altersgruppen hinweg sehr konsistent, beständig ist<sup>367</sup>. Dennoch lässt sich eines festhalten: Je älter die Probanden werden, desto weniger stehen ihre Bewertungen in Beziehung zu den jüngeren Befragten<sup>368</sup>.

Gleichzeitig ergibt die statistische Auswertung, dass die Unterschiedseffekte *zwischen* den Personen in den Altersgruppen nicht durch das Alter bedingt sind<sup>369</sup>. Doch wenn das Alter diese Bewertungsunterscheide nicht bewirkt, wodurch sollen dann diese Diffe-

366 Hier besteht ein Effekt von 7,925 Punkten (Prozente unserer Skala); die Signifikanz liegt bei 0,019 (T-Test)

367 Der Reliabilitätswert der Stichprobe (Mittelwerte der acht Items von allen Altersgruppen) beträgt:  $\alpha = 0,994$

368 Die Koeffizienten der Korrelationen der Mittelwerte nehmen Werte zwischen  $r = 0,930$  und  $0,990$  an.

renzen kommen? Vielleicht durch das Geschlecht oder die Konfessionszugehörigkeit?

### 13.1.3 *Unterscheiden sich die weiblichen und männlichen Versuchspersonen in der Art ihres Betens?*

Den Erfahrungen, dass Beten nicht an Äußerlichkeiten hängt (V3.4) und jeder Proband selbst entscheidet, wann er und wie er mit Gott redet (V3.5), stimmen beide Geschlechter – die Probandinnen noch etwas stärker als die männlichen Probanden – mit „eher“ zu. Der Gemeinschaftscharakter des Betens, dass in der Gebetsgemeinschaft das Heilige spürbar ist (V3.7), wird klar und deutlich – wie die heteronom geprägte Art des Betens – abgelehnt. Doch die Geborgenheit in Gott (V3.8) und das Beten als liebevolle zwischenmenschliche Begegnung (V3.6) werden – wie bei den Altersgruppen – durchschnittlich bezweifelt. Dagegen sticht die Dominanz der Items des autonom-narzisstischen Formenkreises deutlich hervor:

369 Tests der Zwischensubjekteffekte:  $F = 3,218$ , Signifikanz: 0,012, partielles Eta-Quadrat: 0,019. Obwohl die Abhängigkeit der Bewertungsunterschiede vom Alter eine Signifikanz von 0,012 aufweist, ist der Effekt jedoch sehr gering (1,9 % Aufklärung) und von daher praktisch unbedeutend.

TEIL III: APPLIKATION DER DREI FORMENKREISE

		95% – Konfidenzintervall			
Geschlecht	Item	Mittelwert	Untergrenze	Obergrenze	
männlich	V3.1 (HR-F)	2,093	1,964	2,222	
	V3.2 (HR-F)	2,119	1,995	2,244	
	V3.3 (HR-F)	2,583	2,443	2,722	
	V3.4 (AN-F)	3,858	3,733	3,983	
	V3.5 (AN-F)	4,125	4,010	4,241	
	V3.6 (HA-F)	2,755	2,628	2,882	
	V3.7 (HA-F)	2,174	2,038	2,311	
	V3.8 (HA-F)	2,715	2,568	2,863	
	weiblich	V3.1 (HR-F)	2,220	2,091	2,350
		V3.2 (HR-F)	2,210	2,084	2,335
V3.3 (HR-F)		2,744	2,604	2,884	
V3.4 (AN-F)		4,180	4,055	4,306	
V3.5 (AN-F)		4,342	4,226	4,458	
V3.6 (HA-F)		2,882	2,755	3,010	
V3.7 (HA-F)		2,138	2,005	2,275	
V3.8 (HA-F)		2,975	2,827	3,123	
N = 339					
N = 336					

HR-F = Heteronom-reziproker Formenkreis;

AN-F = Autonom-narzisstischer Formenkreis;

HA-F = Homonom-apriorischer Formenkreis.

V3.1 Mein Gebet wird beantwortet, falls ich es mit Amen abschlieÙe oder eine Kerze entzünde.

V3.2 Je mehr Leute beten, desto mehr Gebete gehen zu Gott und beeinflussen ihn.

V3.3 Mein Gebet wird erhört, wenn ich aufrichtig bete.

V3.4 Beten hängt nicht an ÄuÙerlichkeiten.

V3.5 Ich entscheide selbst, wann und wie ich mit Gott rede.

V3.6 Beten ist für mich, wenn ich mich um Menschen kümmerge und /oder ihnen liebevoll begegne. Irgendwie ist dann Gott dabei.

V3.7 Ich bete in Gemeinschaft – da spüre ich irgendwie das Heilige.

V3.8 Ich fühle mich einfach in Gott geborgen, dann kann ich mit ihm reden – wann immer ich will.

Wie aus der Tabelle ersichtlich, scheinen sich die Bewertungsverläufe zwischen den weiblichen und männlichen Befragten sehr zu ähneln<sup>370</sup>. Und in der Tat: Die durchschnittlichen Bewertungen der beiden Geschlechter stimmen zu 99,2 % überein und sind von daher redundant<sup>371</sup>. Ebenso zeigen sie eine hohe Übereinstimmungsvalidität zu den durchschnittlichen Bewertungsverläufen der Altersgruppen. Sie klären sich zu 93,9 % bis 99,6 % einander auf<sup>372</sup>. Doch wodurch sind die sehr bedeutenden Bewertungsunterschiede *innerhalb* der Stichproben von den weiblichen und männlichen Befragten bedingt? Bewirkt das Geschlecht diese Unterschiedseffekte?

Die statistische Auswertung liefert ein klares Bild. Wie bei der Auswertung des Alters bewertet jeder einzelne Proband die Items der verschiedenen Formenkreise hinsichtlich der Betensart sehr unterschiedlich<sup>373</sup>. Gleichzeitig hängen die Bewertungsdifferenzen zwischen den befragten Personen nicht vom Geschlecht ab<sup>374</sup>. Also bleibt für unsere Fragestellung nur noch die Konfessionszugehörigkeit übrig.

370 Obwohl die mittlere Differenz von 0,159 sehr signifikant (0,005) ist (T-Test für gepaarte Stichproben), handelt es sich doch um einen praktisch unbedeutenden Unterschied.

371 Korrelation  $r = 0,996$ ; das entspricht einem  $r^2$  von 0,992, woraus sich die Übereinstimmung (Varianzaufklärung) zu 99,2 % ergibt, wenn ich  $r^2$  mit 100 multipliziere.

372 Die Korrelationen der weiblichen und männlichen Probanden zu den fünf Altersgruppen betragen Werte von  $r = 0,969$  bis 0,998.

373 Tests der Innersubjekteffekte: Greenhouse-Geisser:  $F = 433,359$ , Signifikanz: 0,000,  $\epsilon' = 0,98$  (= starker Effekt)

374 Tests der Zwischensubjekteffekte:  $F = 7,277$ , Signifikanz: = 0,007, partielles Eta-Quadrat: 0,011, das bedeutet, dass der signifikante Unterschiedseffekt praktisch unbedeutend ist (1,1 % Aufklärung).

13.1.4 *Unterscheiden sich die konfessionsgebundenen und -freien Probanden in der Art ihres Betens?*

Hier gibt es gravierende Unterschiede. Wie bei der Analyse der Kategorien „Alter“ und „Geschlecht“ bewertet jeder einzelne Proband die verschiedenartigen Items sehr unterschiedlich<sup>375</sup>. Doch erstmals tritt eine sehr deutliche Differenz *zwischen* den Stichproben der konfessionsfreien und –gebundenen Probanden hervor<sup>376</sup>:

Die konfessionsgebundenen Versuchspersonen bejahen deutlich die beiden autonom-narzisstisch geprägten Items, dass Beten nicht an Äußerlichkeiten hängt (V3.4) und sie selbst entscheiden, wann sie mit Gott sprechen (V3.5). Dagegen lehnen sie das Beten in Gemeinschaft (V3.7) und die Beeinflussung Gottes im Gebet (V3.1 und V3.2) klar ab. Hinsichtlich des sozialen Aspektes des Gebetes (Item V3.6) und der Geborgenheit in Gott (Item V3.8) als der Variablen des homonom-apriorischen Formenkreises sind sich die Probanden mit Konfession unsicher:

375 Test der Innersubjekteffekte: Greenhouse-Geisser:  $F = 303,567$ , Signifikanz = 0,000,  $\epsilon' = 0,82$  (= starker Effekt).

376 T-Test für gepaarte Stichproben: Mittlere Differenz beträgt 0,596 bei einer hohen Signifikanz von 0,000. Der Unterschiedseffekt ist praktisch sehr bedeutsam und beträgt  $\epsilon = 2,93$ . Bei gepaarten Stichproben handelt es sich nicht um abhängige Stichproben, sondern um zugeordnete: Jeder Untersuchungsteilnehmer der einen Stichprobe wird einem Untersuchungsteilnehmer der anderen Stichprobe anhand eines Merkmals (Konfessionszugehörigkeit) zugeordnet (vgl. Pospeschill 2006, 220). Die beiden 95%-Konfidenzintervalle überschneiden sich nicht. Dies weist auf eine klare Trennung und einen deutlichen Unterschied zwischen den beiden Gruppen der Konfessionszugehörigkeit hin. Das 95%-Konfidenzintervall gibt den Bereich an, in dem 95 % aller Mittelwerte der Population liegen, die den tatsächlich errechneten Mittelwert erzeugen.

Konfessionszugehörigkeit		Item	Mittelwert	95% – Konfidenzintervall	
Konfessionell gebunden				Untergrenze	Obergrenze
N = 516		V3.1 (HR-F)	2,252	2,148	2,355
		V3.2 (HR-F)	2,236	2,136	2,337
		V3.3 (HR-F)	2,799	2,688	2,910
		V3.4 (AN-F)	4,148	4,048	4,248
		V3.5 (AN-F)	4,387	4,296	4,478
		V3.6 (HA-F)	2,907	2,805	3,009
		V3.7 (HA-F)	2,312	2,204	2,420
		V3.8 (HA-F)	3,074	2,959	3,188
Ohne Konfession		V3.1 (HR-F)	1,846	1,659	2,032
		V3.2 (HR-F)	1,931	1,749	2,112
		V3.3 (HR-F)	2,220	2,020	2,420
		V3.4 (AN-F)	3,597	3,417	3,778
		V3.5 (AN-F)	3,736	3,572	3,900
		V3.6 (HA-F)	2,531	2,347	2,716
		V3.7 (HA-F)	1,651	1,456	1,845
		V3.8 (HA-F)	2,101	1,894	2,307
N = 159					

HR-F = Heteronom-reziproker Formenkreis;  
 AN-F = Autonom-narzisstischer Formenkreis;  
 HA-F = Homonom-apriorischer Formenkreis.

Bei den konfessionsfreien Probanden zeigt sich ein deutlich abgewandeltes Bild. Dezidiert klar lehnen sie die drei heteronom-reziproken Items (V3.1 bis V3.3) und das Beten in Gemeinschaft (V3.7) und die Geborgenheit in Gott (V3.8) ab. Nur beim sozialen Aspekt des Gebetes, dass Gott auch in liebevollen Begegnungen spürbar ist (V3.6), schwanken sie zwischen Ablehnung und Zweifel.

Vergleiche ich beide Stichproben miteinander, so werden sehr bedeutende Unterschiedseffekte ersichtlich: Während die konfessionell gebundenen Personen nicht genau wissen, ob sie sich in Gott geborgen fühlen können oder nicht (Mittelwert 3,074), stimmen die konfessionsfreien Probanden dieser Erfahrung eher nicht zu (Mittelwert 2,101). Hier liegt eine eindeutige Meinungsdivergenz vor. Ferner unterscheiden sich die konfessionslosen Befragten im autonom-narzisstischen Gebetsbereich (V3.4 und V3.5) um eine halbe Meinungseinheit (Differenz: 0,551 bzw. 0,651) von den Konfessionsgebundenen. Die Gebetsanhörung durch aufrichtiges Beten beginnen die konfessionelle Gruppe zu bezweifeln (Mittelwert 2,799), während die andere Gruppe ihr eher nicht zustimmt (Mittelwert 2,22). Das gemeinschaftliche Gebet (V3.7) wird von den konfessionsfreien Probanden viel stärker abgelehnt als von den Befragten, die einer Konfession angehören (Differenz: 0,661). Ich vermute einmal, dass diese sehr bedeutenden Unterschiedseffekte auf die religiöse oder kirchliche Sozialisation der konfessionellen Probanden zurück zu führen sind<sup>377</sup>. Und die Konfessionslosen ein geringeres religiöses Empfinden vorweisen als die Konfessionsgebundenen. Der Durchschnittsvergleich belegt diese starke Meinungsverschiedenheit: Mittelwert: 3,0 versus 2,4.

### 13.2 Die Wirksamkeit des Gebetes

Nur 16 % der Probanden in der Gesamtstichprobe verneinen die eigene Mitwirkung im Gebet; 18,7 % bezweifeln sie und 65,2 % stimmen zu, dass ein Beter nicht nur um etwas bitten soll, sondern auch für die Sache etwas tun muss (V6.2). Damit scheint die synergistische Vorstellung von Gott und Mensch fast zwei Drittel der Probanden nicht fremd zu sein. Dagegen stimmen 16,6 % der Befragungsteilnehmerinnen und -teilnehmer einem Tun-Ergehen-Zusammenhang zu

<sup>377</sup> Dass die Unterschiede in der Itemsbewertung von der Konfessionszugehörigkeit abhängen, belegen die Tests mit einem mittelstarken Zwischensubjekteffekt ( $F = 72,324$ , partielles Eta-Quadrat = 0,097). Das Signifikanzniveau liegt bei 0,000.

(V6.1). Fast die Hälfte der Versuchspersonen negiert die Erfahrung, durch Aufrichtigkeit und Andacht Gott zu bewegen, den Gebetswunsch zu erfüllen (V6.1; 43,9 %). Fast 40 % bezweifeln, ob das Gebet so wirkt.

Damit sticht ein wichtiger Sachverhalt ins Auge: 16 % verneinen die Mitwirkung im Gebet, und 16,6 % bejahen den Tun-Ergehen-Zusammenhang. Offensichtlich verneinen Befragte die Mitwirkung im Gebet, weil sie das Do-ut-des-Prinzip annehmen.

Nur 8,1 % der konfessionslosen, aber 19,2 % der konfessionsgebundenen Probanden bringen die Wirkweise des Gebetes mit einer Beeinflussbarkeit Gottes in Verbindung (V6.1). Dagegen bejahen 67,4 % der konfessionellen Befragten beziehungsweise 58,1 % der Konfessionslosen, dass sie auch etwas für die Sache, um die sie beten, etwas tun müssen (V6.2).

40 von 100 Probanden bejahen in ihren Rückmeldungen die Erfahrung, dass sich im Gespräch mit Gott ihre Sichtweisen auf sich selbst und auf ihr Leben verändern und dadurch sich vieles in der Welt verändern kann (V6.4). Gleichzeitig ist sich jeder Dritte (32,8%) darüber im Unklaren.

Bei den beiden Stichproben der Konfessionszugehörigkeit zeigt sich hier ein differenzierteres Bild: Doppelt so viele konfessionsgebundene Probanden (45,1 %) als Konfessionsfreie (21,9 %) stimmen der Aussage zu, dass sich in ihrem Gespräch mit Gott ihre Sichtweisen und ihr Leben verändern können (V6.4).

38,5 % der Probanden haben keine feste Meinung hinsichtlich der Gebetsvorstellung, dass man mit Gott sprechen kann, ohne dabei an eine Veränderung oder an eine Erfüllung durch ihn zu denken (V6.9). Doch jeder Dritte (33,9 %) stimmt hier zu. Aber nur 27,5 % verneinen eine solche homonom geprägte Auffassung.

In der Bejahung dieser Wirksamkeit des Gebetes (V6.9) unterscheiden sich die beiden Stichproben der Konfessionsgebundenen und Konfessionslosen nicht wesentlich: 34,9 % zu 30,6 %.

Dass das Gebet nur ein Gespräch mit sich selbst ist und der Beter sich deshalb sein Gebetsanliegen selbst erfüllt (V6.9), akzeptieren 42,5 % der Gesamtpersonen; nur jeder Vierte (27,8) bezweifelt diese Auffassung; und 29,7 % lehnen diese Wirkweise des Gebetes ab.

In der Bewertung dieser metakognitiven und religionskritischen Vorstellung, wie Gebet wirken kann, gibt es zwischen den konfessionsgebundenen und -freien Befragten keinen nennenswerten Unterschied. Das trifft auch für die nächste religionskritische Aussage zu.

Das religionskritische Item V6.3 wird nur mit 26,6 % bejaht. Offensichtlich hegt die Mehrheit der Probanden Bedenken gegen die Vorstellung, dass religiöse Menschen nach dem Beten abwarten bis das Gewünschte oder Erhoffte eintritt und dann denken, dass es wegen des Betens war. 37 % lehnen diese Art der Wirksamkeit des Gebetes dezidiert ab; fast gleich Viele (36,4 %) sind sich hinsichtlich dieser Wirkweise unsicher.

Leider lässt sich aus dieser Beschreibung der prozentualen Bewertungsverteilung der Gesamtstichprobe noch nicht genau erkennen, welche Bewertungstendenzen im Meinungsspektrum aller Befragten bedeutsam hervortreten und eine Präferenz bilden. Deshalb wende ich wieder die Konfigurationsfrequenzanalyse (KFA) an, um signifikante Bewertungen im Meinungsspektrum feststellen zu können. Was sich gleichzeitig anbahnt, sind die offenkundigen Bewertungsunterschiede zwischen den beiden Samples der Konfessionszugehörigkeit. Sie werde ich in Abschnitt 5.2.4 näher betrachten. Ob sich zusätzlich auch noch bedeutende Differenzen in der Bewertung zwischen den Altersgruppen und dem Geschlecht auf tun, versuche ich in den beiden Abschnitten 5.2.2 und 5.2.3 zu klären.

### 13.2.1 *Das signifikante Meinungsspektrum hinsichtlich der Wirksamkeit des Gebetes*

Das Do-ut-des-Prinzip, dass der Beter durch sein andächtiges und aufrichtiges Beten Gott dazu bewegen kann, seine Bitte zu erfüllen (V6.1), wird in der Wirksamkeit des Gebets sehr deutlich abgelehnt und weniger bejaht als erwartet. Demgegenüber betonen die Probanden sehr bedeutsam die Mitwirkung und synergistische Vorstellung im Gebet (V6.2). Dass der Beter nicht nur um etwas bitten kann, sondern auch etwas für die Sache, um die es geht, etwas tun muss, wird von den Probanden klar und deutlich bejaht und viel weniger verneint oder bezweifelt als erwartet. Zu dieser ersten heteronom-reziproken und zweiten autonom-narzisstischen Vorstellung von der Wirksamkeit des Gebetes bestehen klare Präferenzen und signifikante Meinungstendenzen. Doch bei den anderen vier Items (V6.3 bis V6.6) tritt keine Bewertungskategorie bedeutend hervor. Sie zeigen im Vergleich eine Homogenität im Bewertungsspektrum:

KFA	V6.1	V6.2	V6.3	V6.4	V6.5	V6.6	Σ
Stimme überhaupt nicht zu	180* (109,55)	55* (109,87)	124 (109,39)	84 (109,71)	110 (109,87)	104 (108,59)	657
Stimme eher nicht zu	118 (97,38)	55* (97,67)	129 (97,24)	105 (97,52)	94 (97,67)	83 (96,53)	584
Weiß nicht genau	273 (221,61)	129* (222,25)	249 (221,28)	225 (221,93)	191 (222,26)	262 (219,67)	1329
Stimme eher zu	82* (163,25)	227* (163,72)	123 (163,01)	189 (163,48)	190 (163,72)	168 (161,82)	979
Stimme voll und ganz zu	32* (93,21)	221* (93,48)	59 (93,08)	83 (93,35)	102 (93,48)	62 (92,40)	559
Σ	685	687	684	686	687	679	4108

\* = Signifikanz der Über- oder Unterfrequentierung (Bonferroni-Adjustierung): < 0,0001;

( ) = erwartete Häufigkeit;

V6.1 Wenn ich aufrichtig und andächtig bete, dann erfüllt Gott meine Bitte.

V6.2 Ich kann nicht nur um etwas bitten, ich muss für die Sache, um die es geht (zum Beispiel Hunger in der Welt), auch etwas tun.

V6.3 Religiöse Menschen warten nach dem Beten ab – bis das Gewünschte oder Erhoffte eintritt, und dann denken sie, dass es wegen des Betens war.

V6.4 Im Gespräch mit Gott verändern sich unsere Sichtweisen auf uns und unser Leben. Dadurch kann sich vieles verändern.

V6.5 Gebet ist für mich Selbstgespräch. Beim Nachdenken über mich und mein Problem finde ich vielleicht die Lösung. Dadurch erfülle ich mir quasi selbst mein „Gebetsanliegen“.

V6.6 Ich kann mit Gott sprechen, ohne dabei an eine Veränderung oder an eine Erfüllung durch ihn zu denken.

Innerhalb dieser vier Items dominiert keine Bewertung. Deshalb scheint das Meinungsspektrum dazu jeweils indifferent zu sein. Keine Bewertungskategorie spielt eine größere Rolle als die andere. Die Items werden einmal abgelehnt, ein anderes Mal bezweifelt oder bejaht. Es besteht keine klare signifikante Präferenz, die auf ein entwickeltes und gefestigtes Meinungsspektrum schließen lässt. Vielmehr scheint das Meinungsspektrum zu der religionskritischen (Niveau II) und homonom verstandenen Wirksamkeit des Gebetes dynamisch und offen zu sein. Offenbar legen sich die Probanden in ihrer Bewertung dieser vier Erfahrungen nicht eindeutig fest. Vielleicht ändert sich diese Interpretation, wenn wir die Bewertungen hinsichtlich der Altersgruppen betrachten.

### 13.2.2 Unterscheiden sich die Altersgruppen in den Rückmeldungen zu der Wirksamkeit des Gebetes?

Die Bewertungsunterschiede zwischen den Befragungsteilnehmern in den fünf Altersgruppen hängen nicht vom Alter ab<sup>378</sup>. Durchschnittlich betrachtet wissen die Probanden aller Altersklassen nicht genau, wie sie die Wirksamkeit ihres Gebetes einzuschätzen haben:

Altersgruppe	10-12	13-15	16-18	19-21	22-30
Mittelwert	3,025	3,008	3,030	3,066	3,031

Aber *innerhalb* einer jeden Altersklasse existieren sehr bedeutsame Differenzen. Jeder einzelne Proband bewertet die vielfältigen Erfahrungen mit der Wirksamkeit des Gebetes anders. Wie bei den bisherigen Ergebnissen bestehen in jeder persönlichen Bewertungssequenz starke Unterschiedseffekte. Das bedeutet, dass jeder Proband die Wirksamkeit seines Gebetes noch eindeutig (mittelstark) differenziert beurteilt<sup>379</sup>. Dabei tritt wieder deutlich die autonom geprägte Einsicht hervor, dass man im Gebet nicht nur um etwas bitten kann, sondern auch für die Sache, um die es geht, etwas tun muss (Item V6.2). Diese Mitwirkung im Gebet, wird von allen vier Altersgruppen eher bejaht als abgelehnt. Ob das Gebet ein Selbstgespräch ist und man beim Nachdenken über das Problem die Lösung

378 Tests der Zwischensubjekteffekte:  $F = 0,136$ , Sig.: 0,969, partielles Eta-Quadrat: 0,001.

379 Tests der Innersubjekteffekte: Greenhouse-Geisser:  $F = 68,156$ , Sig.: 0,000,  $\epsilon' = 0,36$  (mittelstarker Effekt).

## GEBETSVERSTÄNDNIS

selbst findet (Item V 6.9), dazu haben alle Altersgruppen keine feste Meinung.

Dieses Antwortverhalten tritt schon bei den zehn- bis zwölfjährigen Probanden auf:

Altersgruppe	Item	Mittelwert	95% – Konfidenzintervall	
			Untergrenze	Obergrenze
10-12	V6.1 (HR-F)	2,771	2,507	3,036
	V6.2 (AN-F)	3,471	3,187	3,755
	V6.3 (AN-F)	2,786	2,510	3,061
	V6.4 (HA-F)	3,071	2,803	3,340
	V6.5 (AN-F)	3,093	2,800	3,386
	V6.6 (HA-F)	2,957	2,689	3,225
N = 70				

HR-F = Heteronom-reziproker Formenkreis;  
 AN-F = Autonom-narzisstischer Formenkreis;  
 HA-F = Homonom-apriorischer Formenkreis.

V6.1 Wenn ich aufrichtig und andächtig bete, dann erfüllt Gott meine Bitte.

V6.2 Ich kann nicht nur um etwas bitten, ich muss für die Sache, um die es geht (zum Beispiel Hunger in der Welt), auch etwas tun.

V6.3 Religiöse Menschen warten nach dem Beten ab – bis das Gewünschte oder Erhoffte eintritt, und dann denken sie, dass es wegen des Betens war.

V6.4 Im Gespräch mit Gott verändern sich unsere Sichtweisen auf uns und unser Leben. Dadurch kann sich vieles verändern.

V6.5 Gebet ist für mich Selbstgespräch. Beim Nachdenken über mich und mein Problem finde ich vielleicht die Lösung. Dadurch erfülle ich mir quasi selbst mein „Gebetsanliegen“.

V6.6 Ich kann mit Gott sprechen, ohne dabei an eine Veränderung oder an eine Erfüllung durch ihn zu denken.

## GEBETSVERSTÄNDNIS

Stärker als bei ihnen lehnen die 13- bis 15-jährigen die reziprok geprägte Erfahrung ab, durch aufrichtiges Beten die Gebetserhörnung zu erhalten (V6.1):

TEIL III: APPLIKATION DER DREI FORMENKREISE

Altersgruppe 13-15		Item	Mittelwert	95% – Konfidenzintervall	
				Untergrenze	Obergrenze
		V6.1 (HR-F)	2,594	2,416	2,771
		V6.2 (AN-F)	3,494	3,303	3,684
		V6.3 (AN-F)	2,961	2,776	3,146
		V6.4 (HA-F)	2,884	2,703	3,065
		V6.5 (AN-F)	3,161	2,964	3,358
N = 155		V6.6 (HA-F)	2,952	2,771	3,132

HR-F = Heteronom-reziproker Formenkreis;  
 AN-F = Autonom-narzisstischer Formenkreis;  
 HA-F = Homonom-apriorischer Formenkreis.

## GEBETSVERSTÄNDNIS

Gleiches geschieht bei der älteren Altersgruppe, jedoch betont sie die Mitwirkung (Item V6.2) in der Wirksamkeit des Gebetes sehr stark:

TEIL III: APPLIKATION DER DREI FORMENKREISE

Altersgruppe 16-18		Item	Mittelwert	95% – Konfidenzintervall	
				Untergrenze	Obergrenze
		V6.1 (HR-F)	2,435	2,281	2,588
		V6.2 (AN-F)	3,833	3,668	3,999
		V6.3 (AN-F)	2,855	2,695	3,015
		V6.4 (HA-F)	2,920	2,764	3,077
		V6.5 (AN-F)	3,225	3,054	3,395
N = 207		V6.6 (HA-F)	2,911	2,755	3,067

HR-F = Heteronom-reziproker Formenkreis;  
 AN-F = Autonom-narzissistischer Formenkreis;  
 HA-F = Homonom-apriorischer Formenkreis.

## GEBETSVERSTÄNDNIS

Gegenüber den bisherigen Altersklassen stimmen die 19- bis 21-jährigen Befragten der Erfahrung eher zu, dass sich im Gespräch mit Gott ihre Sichtweisen auf ihr Leben verändern (V6.4):

Altersgruppe 19-21	Item	Mittelwert	95% – Konfidenzintervall	
			Untergrenze	Obergrenze
	V6.1 (HR-F)	2,458	2,255	2,661
	V6.2 (AN-F)	3,752	3,534	3,970
	V6.3 (AN-F)	2,790	2,579	3,001
	V6.4 (HA-F)	3,324	3,117	3,530
	V6.5 (AN-F)	3,109	2,884	3,334
N = 119	V6.6 (HA-F)	2,962	2,756	3,168

HR-F = Heteronom-reziproker Formenkreis;

AN-F = Autonom-narzisstischer Formenkreis;

HA-F = Homonom-apriorischer Formenkreis.

V6.1 Wenn ich aufrichtig und andächtig bete, dann erfüllt Gott meine Bitte.

V6.2 Ich kann nicht nur um etwas bitten, ich muss für die Sache, um die es geht (zum Beispiel Hunger in der Welt), auch etwas tun.

V6.3 Religiöse Menschen warten nach dem Beten ab – bis das Gewünschte oder Erhoffte eintritt, und dann denken sie, dass es wegen des Betens war.

V6.4 Im Gespräch mit Gott verändern sich unsere Sichtweisen auf uns und unser Leben. Dadurch kann sich vieles verändern.

V6.5 Gebet ist für mich Selbstgespräch. Beim Nachdenken über mich und mein Problem finde ich vielleicht die Lösung. Dadurch erfülle ich mir quasi selbst mein „Gebetsanliegen“.

V6.6 Ich kann mit Gott sprechen, ohne dabei an eine Veränderung oder an eine Erfüllung durch ihn zu denken.

## GEBETSVERSTÄNDNIS

Gleiches Bild präsentiert sich auch bei der ältesten Gruppe:

TEIL III: APPLIKATION DER DREI FORMENKREISE

Altersgruppe 22-30		Item	Mittelwert	95% – Konfidenzintervall	
				Untergrenze	Obergrenze
		V6.1 (HR-F)	2,538	2,307	2,770
		V6.2 (AN-F)	3,758	3,509	4,007
		V6.3 (AN-F)	2,489	2,247	2,731
		V6.4 (HA-F)	3,242	3,006	3,478
		V6.5 (AN-F)	3,060	2,803	3,318
N = 91		V6.6 (HA-F)	3,099	2,864	3,334

HR-F = Heteronom-reziproker Formenkreis;  
 AN-F = Autonom-narzissistischer Formenkreis;  
 HA-F = Homonom-apriorischer Formenkreis.

Insgesamt zeigt sich, dass die Probanden die Wirksamkeit ihres Gebetes auch von sich selbst abhängig machen (V6.2). Nicht ablehnend, sondern „nur“ unsicher sind sie in der homonomen Auffassung, dass das Gebet Sichtweisen verändert und so seine Wirkung entfaltet (V6.4). Diese Erfahrung tendiert, je älter sie werden, leicht zur Bejahung hin. Dagegen schwanken die Probanden zwischen Zweifel und Ablehnung in der Einsicht, dass nach aufrichtigem und andächtigem Gebet Gott ihre Bitten erfülle (Item V6.1). Damit bildet sich im Vergleich zum obigen ersten signifikanten Meinungsspektrum auch eine dominierende Bewertungstendenz zur homonom gearteten Wirksamkeit des Gebetes heraus.

Vielleicht zeichnet sich ein ähnliches Bild ab beim Geschlecht und bei der Konfessionszugehörigkeit.

### 13.2.3 *Unterscheiden sich die weiblichen und männlichen Versuchspersonen in den Bewertungen zur Wirksamkeit des Gebetes?*

Wie bereits beim Alter, so übt auch das Geschlecht keinen praktisch bedeutsamen Einfluss auf die Bewertung der Wirksamkeit des Gebetes aus<sup>380</sup>. Ebenso wie beim Alter erfolgt die Bewertung der einzelnen Items bei einem jeden Probanden unterschiedlich. Offensichtlich können die Probanden die Wirksamkeit ihres Gebetes klar und deutlich einstufen<sup>381</sup>.

Dass zur Gebetserhörung das eigene Mitwirken notwendig sei (V6.2), scheint bei den weiblichen Probanden stärker ausgebildet zu sein als bei den männlichen Versuchspersonen. Hier besteht ein bedeutender Unterschied<sup>382</sup>. Das Gebet als Selbstgespräch, bei dem ich mir selbst das Gebetsanliegen erfülle (V6.5), wird bezweifelt.

380 Die Tests der Zwischensubjekteffekte errechnen keine Signifikanz und keinen Effekt:  $F = 0,788$ , Sig.: 0,375, partielles Eta-Quadrat: 0,001.

381 Tests der Innersubjekteffekte: Greenhouse-Geisser:  $F = 89,835$ , Sig.: 0,000,  $\epsilon' = 0,40$  (= starker Effekt).

382 Die beiden 95%-Konfidenzintervalle überschneiden sich nicht, was auf eine starke Trennung und Unabhängigkeit zwischen den Geschlechtern hinweist.

Geschlecht	Item	Mittelwert	95% – Konfidenzintervall	
			Untergrenze	Obergrenze
männlich	V6.1 (HR-F)	2,520	2,398	2,642
	V6.2 (AN-F)	3,556	3,426	3,687
	V6.3 (AN-F)	2,765	2,637	2,893
	V6.4 (HA-F)	3,085	2,958	3,212
	V6.5 (AN-F)	3,162	3,025	3,298
	V6.6 (HA-F)	2,982	2,856	3,107
weiblich	V6.1 (HR-F)	2,506	2,385	2,627
	V6.2 (AN-F)	3,856	3,727	3,984
	V6.3 (AN-F)	2,808	2,682	2,934
	V6.4 (HA-F)	3,104	2,979	3,230
	V6.5 (AN-F)	3,074	2,939	3,209
	V6.6 (HA-F)	2,990	2,866	3,113
N = 328				
N = 336				

HR-F = Heteronom-reziproker Formenkreis;

AN-F = Autonom-narzisstischer Formenkreis;

HA-F = Homonom-apriorischer Formenkreis.

V6.1 Wenn ich aufrichtig und andächtig bete, dann erfüllt Gott meine Bitte.

V6.2 Ich kann nicht nur um etwas bitten, ich muss für die Sache, um die es geht (zum Beispiel Hunger in der Welt), auch etwas tun.

V6.3 Religiöse Menschen warten nach dem Beten ab – bis das Gewünschte oder Erhoffte eintritt, und dann denken sie, dass es wegen des Betens war.

V6.4 Im Gespräch mit Gott verändern sich unsere Sichtweisen auf uns und unser Leben. Dadurch kann sich vieles verändern.

V6.5 Gebet ist für mich Selbstgespräch. Beim Nachdenken über mich und mein Problem finde ich vielleicht die Lösung. Dadurch erfülle ich mir quasi selbst mein „Gebetsanliegen“.

V6.6 Ich kann mit Gott sprechen, ohne dabei an eine Veränderung oder an eine Erfüllung durch ihn zu denken.

Die Erfahrung, dass sich im Gespräch mit Gott Sichtweisen ändern können (V6.4), und dass die Probanden mit Gott sprechen können, ohne dabei an eine Veränderung oder eine Erfüllung durch ihn zu denken (V6.6), wird nicht negiert, sondern wirft Fragen auf. Offensichtlich sind die Probanden hinsichtlich dieser homonomen Erfahrungen in der Wirksamkeit des Gebetes unentschieden und damit auch offen.

Betrachte ich den Gesamtmittelwert, so schätzen die weiblichen und männlichen Befragten die Wirksamkeit des Gebetes insgesamt gleich ein. Denn zwischen den weiblichen und männlichen Einstufungen der Items besteht kein signifikanter Unterschied bei der Betrachtung beider Gesamtmittelwerte<sup>383</sup>.

### 13.2.4 *Unterscheiden sich die konfessionsgebundenen und -freien Probanden in den Bewertungen der Wirksamkeit des Gebetes?*

Die konfessionell gebundenen Probanden bewerten die Wirksamkeit des Gebetes bedeutend höher ein (3,115) als die Befragten ohne Konfession (2,763)<sup>384</sup>. Während die Konfessionsgebundenen eher unsicher sind, ob das Gebet wirkt, schwanken die Probanden ohne Konfession zwischen Ablehnung und Unsicherheit:

383 T-Test für gepaarte Stichproben: Mittlere Differenz: 0,045, Signifikanz.: 0,448. Männliche Stichprobe: Gesamtmittelwert 3,012; weibliche Stichprobe: Gesamtmittelwert: 3,056

384 T-Test für gepaarte Stichproben: Der Unterschiedseffekt ist sehr signifikant und praktisch bedeutend: Mittlere Differenz: 0,352, Signifikanz: 0,009. Die hohe Effektstärke beträgt  $\epsilon = 1,68$

TEIL III: APPLIKATION DER DREI FORMENKREISE

Konfessions- zugehörigkeit	Item	Mittelwert	95% – Konfidenzintervall	
			Untergrenze	Obergrenze
Konfessionell gebunden	V6.1 (HR-F)	2,624	2,528	2,720
	V6.2 (AN-F)	3,788	3,684	3,892
	V6.3 (AN-F)	2,835	2,733	2,937
	V6.4 (HA-F)	3,244	3,145	3,343
	V6.5 (AN-F)	3,129	3,019	3,238
	V6.6 (HA-F)	3,069	2,970	3,169
Ohne Konfession	V6.1 (HR-F)	2,138	1,962	2,315
	V6.2 (AN-F)	3,438	3,246	3,629
	V6.3 (AN-F)	2,625	2,438	2,812
	V6.4 (HA-F)	2,592	2,411	2,774
	V6.5 (AN-F)	3,079	2,878	3,280
	V6.6 (HA-F)	2,704	2,521	2,886
N = 512				
N = 152				

HR-F = Heteronom-reziproker Formenkreis;  
 AN-F = Autonom-narzisstischer Formenkreis;  
 HA-F = Homonom-apriorischer Formenkreis.

In beiden Gruppen wird das eigene Mitwirken bei der Gebetserhörung stark akzentuiert (V6.2). Gleichwohl unterscheiden sie sich sehr deutlich in der Auffassung (V6.1), ob durch andächtiges und aufrichtiges Beten Gott das Gebet erfüllt oder nicht. Die konfessionsgebundenen Probanden beginnen ihre Vorstellung davon zu bezweifeln, während die Personen ohne Konfession dieser Beeinflussbarkeit Gottes im Gebet eine klare Absage erteilen. Dagegen ähneln sich beide Gruppen in der metakognitiven und religionskritischen Gebetsauffassung. Sie sind sich unklar darin, ob das Gebet nur ein Selbstgespräch ist, wobei man dann selbst die Lösung findet (V6.5).

Betrachte ich nun die homonom gearteten Items, dann treten sehr bedeutende Bewertungsdifferenzen zutage: Während die Konfessionsgebundenen die Auffassung, dass im Gespräch mit Gott sich die Sichtweisen verändern (V6.4), eher bejahen als ablehnen, beginnen die konfessionsfreien Probanden diese Wirkweise des Gebetes zu bezweifeln. Ähnlich verhalten sie sich in der Wertung, dass der Beter mit Gott sprechen kann, ohne dabei an eine Veränderung oder eine Erfüllung durch ihn zu denken (V6.6).

Die aufgewiesene Bewertungsheterogenität zwischen den beiden Gruppen scheint von der Konfessionszugehörigkeit noch mittelstark bedingt zu sein<sup>385</sup>. Von daher lässt sich meiner Einschätzung nach konstatieren, dass die Kirchenbindung oder die kirchlich-religiöse Sozialisation als Unterscheidungsmerkmal einen noch mittelstarken Einfluss auf das Gebetsverständnis und damit auch auf die Religiosität ausübt.

Im homonomen Bereich liegt ein praktisch sehr bedeutender Unterschied vor, wenn es um die Beurteilung der Wirksamkeit des Gebetes geht. Meiner Erfahrung nach sind die konfessionell gebundenen Probanden mit der homonom gearteten Wirksamkeit des Gebetes vertrauter als die konfessionsfreien Befragten. Beispielsweise bejahen 45,1 % der Personen, die einer Konfession angehören, die homonom verstandene Gebetswirkweise, dass im Gespräch mit Gott sich ihre Sichtweisen auf ihr Leben verändern und sich dadurch vieles verbessern kann (V6.4). Dem stehen nur 21,9 % der konfessionsfreien Probanden gegenüber.

Die positive Bewertung dieser homonomen Gebetswirkweise (V6.4) wird zu 42,7 % gespeist durch die bejahende Einstellung zu Gott als der Kraft und Quelle des Lebens (V1.3), der positiven Erfah-

385 Test der Zwischensubjekteffekte:  $F = 36,587$ , Signifikanz: 0,000, partielles Eta-Quadrat = 0,052 ( $\epsilon = 0,23$ )

rung, in Gott geborgen zu sein (V3.8), und der Verwirklichung der homonomen und apriorischen Gebetsziele, sich mit Gott zu verbinden (V7.3), ihm alles erzählen zu können (V7.2) und sich ganzheitlich von ihm akzeptiert zu wissen (V7.5)<sup>386</sup>.

Damit wird deutlich, wie wichtig es ist, die Realisierung der Gebetsziele zu ermöglichen.

### 13.3 Die Gebetsziele

Über die Hälfte (51,4 %) der gesamten Probanden stimmt dem Gebetsziel zu, in seinen Stärken und Schwächen von Gott akzeptiert zu sein und auf diesem Hintergrund, sein eigenes Leben und die Zustände der Welt zu betrachten (V7.5). 30,4 % sind sich hinsichtlich dieses Gebetszieles unsicher, aber nur 18,2 % lehnen es ab.

Bei den beiden Samples der Konfessionszugehörigkeit zeigt sich in der Bewertung dieses Gebetszieles (V7.5) ein deutlicher Unterschied: Während 57,1 % der konfessionell gebundenen Befragten das Gebetsziel der ganzheitlichen Akzeptanz durch Gott bejahen, akzeptieren es nur 32,5 % der Konfessionslosen.

Neben diesem homonom gearteten Gebetsziel wird in der Gesamtstichprobe ein autonom geprägtes Ziel akzentuiert. Denn die Hälfte (52,9 %) akzeptiert folgendes Gebetsziel: Selbst wenn die Befragten im Gebet nicht das erreichen, was sie wollen, reicht es ihnen aus, Gott alles zu erzählen, was sie quält (V7.2). Nur jeder Vierte (26,5 %) erklärt sich damit nicht einverstanden.

Bezüglich der Konfessionszugehörigkeit besteht hier eine große Annahmedifferenz zwischen den beiden Gruppen: 58,3 % der konfessionellen Probanden, aber nur 34,8 % der Personen ohne Konfession stimmen diesem Gebetsziel zu.

Demgegenüber lehnt fast die Hälfte (44,9 %) aller Versuchspersonen das heteronom-reziproke Ziel des Gebetes, es möge Wünsche

386 Modellzusammenfassung (kategoriale Regressionsanalyse)

Multiples R	R-Quadrat	Korrigiertes R-Quadrat
0,664	0,441	0,427

Abhängige Variable: V6.4; unabhängigen Einflussvariablen: V1.3; V3.8; V7.2; V7.3; V7.5: Signifikanz liegt zwischen 0,006 bis 0,000. Die Varianzanalyse (ANOVA) weist den Einfluss der unabhängigen Variablen der Offenheit als höchst signifikant aus (0,000)

erfüllen (V7.1), ab. Nur 34 % stimmen dem Gebetsziel zu. Und jeder Fünfte (21,5 %) hat diesbezüglich keine feste Meinung.

Schaue ich auf die Konfessionszugehörigkeit, so bejahen mehr Konfessionsgebundene als Konfessionsfreie das wunschorientierte Gebetsziel (37,6 % zu 21,9 %).

Eine klare Absage erteilen 46,4 % der Probanden dem religionskritischen Gebetsziel als einem reinen Selbstgespräch (V7.4).

Das trifft für die konfessionsgebundenen Befragten im größeren Umfang zu (50 %) als bei den Konfessionsfreien (35,7 %).

Nur 30,4 % aller Probanden meinen, dass das Gebet eigentlich nur ein Gespräch mit der eigenen inneren Stimme sei, was mit Gott nichts zu tun habe. Infolgedessen lehnen auch nur 30,2 % das andere Gebetsziel ab, sich mit Gott zu verbinden (V7.3). Hier zeigt sich prozentual eine starke ÜEinstimmung. Ferner akzeptieren 39,3 % aller Probanden das Ziel des Gebets, sich mit Gott zu verbinden, 30,5 % besitzen darin keine feste Meinung.

Doppelt so viele konfessionelle Befragungsteilnehmer als Konfessionslose sind der Meinung, dass das Gebet mit Gott verbindet (44,7 % zu 21,2 %).

Fast jeder Dritte (30,1%) kann sich nicht vorstellen, dass ein Gebet auch eine bestimmte Lebensweise darstellen kann, nämlich die Verbundenheit mit allem, was lebt, zu spüren und demgemäß zu handeln (V7.6). 35,2 % sind sich hinsichtlich dieses Gebetszieles unsicher, doch nur 35,3 % der gesamten Befragten können sich mit diesem Gebetsziel identifizieren.

Zwischen den beiden Stichproben der Konfessionszugehörigkeit bahnt sich hier ein leichter Unterschied an. Die konfessionsgebundenen Probanden stimmen diesem homonom geprägten Gebetsziel etwas stärker zu als die Konfessionslosen: 37 % zu 29,7 %.

Damit zeichnet sich schon bei der ersten Betrachtung der prozentualen Verteilung der Gesamtstichprobe ein klarer Trend ab: Sowohl ein autonom geprägtes als auch ein homonom geartetes Gebetsziel wird überwiegend bejaht, während das religionskritische und heteronome Gebetsziel hauptsächlich abgelehnt wird. Offensichtlich zeigen sich hier Präferenzen im Meinungsspektrum der Gesamtstichprobe. Die erkennbaren Bewertungsunterschiede zwischen den beiden Samples der Konfessionszugehörigkeit betrachte ich in einem eigenen Abschnitt (13.3.4). Ferner interessiert mich wieder, ob zwischen den Altersgruppen (Abschnitt 13.3.2) und dem Geschlecht (Abschnitt 13.3.3) bedeutende Bewertungsdifferenzen vorliegen.

*13.3.1 Das signifikante Meinungsspektrum hinsichtlich der Gebetsziele*

Dem heteronom-reziproken Gebetsziel, Gott soll Wünsche erfüllen (V7.1) wird eher nicht zugestimmt. Hier spielt die Verneinung eine größere Rolle als die anderen Bewertungskategorien. Zweifel und Bejahung sind unterfrequentiert. Genau umgekehrt verhält es sich aber mit den Rückmeldungen zum autonom geprägten Gebetsziel, dass es schon genug ist, Gott zu erzählen, was einen quält (V7.2). Diesem Item wird mit „eher“ zugestimmt. Dagegen zeigt das nächste autonome Gebetsziel, dass die Verbindung mit Gott das Ziel des Gebetes ist (V7.3), keine Präferenz in der Wahl der Bewertungskategorien. Das Meinungsspektrum dazu ist indifferent. Die unterschiedlichen Bewertungskategorien sind gleichermaßen gültig, weil sich keine systematische Meinungstendenz feststellen lässt:

KFA	V7.1	V7.2	V7.3	V7.4	V7.5	V7.6	Σ
Stimme überhaupt nicht zu	151 (118,23)	90 (117,54)	123 (118,23)	177* (118,75)	74* (117,02)	93 (118,23)	708
Stimme eher nicht zu	152* (104,04)	90 (103,43)	83 (104,04)	141 (104,49)	49* (102,97)	108 (104,04)	623
Weiß nicht genau	147 (183,36)	139 (182,28)	208 (183,36)	159 (184,17)	205 (181,48)	240* (183,36)	1098
Stimme eher zu	163 (176,85)	232* (175,81)	173 (176,85)	110* (177,62)	194 (175,03)	187 (176,85)	1059
Stimme voll und ganz zu	69 (99,53)	127 (98,94)	95 (99,93)	98 (99,97)	153* (98,51)	54* (99,53)	596
Σ	682	678	682	685	675	682	4084

\*= Signifikanz der Über- oder Unterfrequentierung (Bonferroni-Adjustierung): < 0,0001; () = erwartete Häufigkeit;

V7.1 Das Gebet bzw. Gott soll meine Wünsche erfüllen.

V7.2 Selbst wenn ich im Gebet nicht das erreiche, was ich will; es ist schon genug, jemandem (Gott) zu erzählen, was mich quält.

V7.3 Es gibt eine Verbindung mit Gott, und die ist das Ziel des Gebetes.

V7.4 Das Gebet ist nur ein Gespräch mit meiner inneren Stimme, ein Selbstgespräch. Das hat mit Gott eigentlich nichts zu tun.

V7.5 Gott akzeptiert mich mit meinen Stärken und Schwächen. Ebenso akzeptiert er andere Menschen. Auf diesem Hintergrund bedenke ich im Gebet mein Leben und die Zustände der Welt.

V7.6 Gebet heißt, die Verbundenheit mit allem, was lebt, zu spüren und demgemäß zu handeln. Beten ist – so gesehen – eine bestimmte Lebensweise.

Das metakognitive und religionskritische Gebetsziel, dass das Gebet ein Gespräch mit der eigenen inneren Stimme ist, was mit Gott eigentlich nichts zu tun hat (V7.4) besitzt eine bedeutende Präferenz. Dieses Ziel wird dominierend abgelehnt und weniger bejaht als man erwarten kann.

Eine ebenso große Rolle spielt die volle Zustimmung von jungen Menschen zu dem Gebetsziel, von Gott in ihren Stärken und Schwächen akzeptiert zu sein und auf diesem Hintergrund ihr Leben und die Zustände der Welt zu bedenken (V7.5). Gleichzeitig wird dieses Item weniger häufig verneint, als dies rein zufällig zu erwarten wäre. In diesem Meinungsspektrum besteht eine klare und sehr bedeutende Präferenz.

Dass Gebet heißen kann, die Verbundenheit mit allem, was lebt, zu spüren und demgemäß zu handeln (V7.6), wird hoch signifikant eher bezweifelt als voll und ganz zugestimmt. Hinsichtlich dieses Zieles können sich Befragte nicht klar entscheiden. Offensichtlich besteht hier Klärungsbedarf.

Doch wie sieht die Bewertung innerhalb der Altersgruppen aus?

### 13.3.2 Unterscheiden sich die Bewertungen der Gebetsziele in den Altersgruppen?

Wie bereits bei den anderen Gebetsdimensionen hängen die Bewertungsunterschiede zwischen den befragten Personen nicht vom Alter ab<sup>387</sup>. Jeder einzelne Proband differenziert die verschiedenartigen Items nur noch mittelmäßig und scheint damit die unterschiedlichen Qualitäten der Gebetsziele zu verbleichen<sup>388</sup>. Gleichwohl bestehen *innerhalb* einer jeden Altersgruppe (sehr) bedeutende Bewertungsunterschiede. Das bedeutet, dass die einzelnen Probanden sich in der Bewertung klar unterscheiden, aber jeder Proband die Items fast gleich bewertet. Dabei unterscheiden sich die Altersklassen nicht in ihrer durchschnittlichen Bewertung<sup>389</sup>:

Altersgruppe	10-12	13-15	16-18	19-21	22-30
Mittelwert	3,212	3,027	2,994	2,999	3,025

387 Tests der Zwischensubjekteffekte:  $F = 1,455$ , Signifikanz = 0,215, partielles Eta-Quadrat = 0,009

388 Tests der Innersubjekteffekte: Greenhouse-Geisser:  $F = 34,756$ , Signifikanz = 0,000,  $\epsilon' = 0,29$  (= mittlerer Effekt)

389 Die paarweisen Vergleiche ergeben keine signifikanten Ergebnisse.

## GEBETSVERSTÄNDNIS

Die zehn- bis zwölfjährigen Probanden beginnen die beiden Gebetsziele, Gott ihr Schicksal zu erzählen (Item V7.2) und von ihm in ihren Stärken und Schwächen akzeptiert zu werden (Item V7.5), überwiegend zu bejahen:

Altersgruppe	Item	Mittelwert	95% – Konfidenzintervall	
			Untergrenze	Obergrenze
10-12	V7.1 (HR-F)	3,289	2,996	3,582
	V7.2 (AN-F)	3,415	3,122	3,709
	V7.3 (AN-F)	3,296	3,004	3,587
	V7.4 (AN-F)	2,641	2,325	2,956
	V7.5 (HA-F)	3,549	3,268	3,830
	V7.6 (HA-F)	3,085	2,825	3,344
N = 71				

HR-F = Heteronom-reziproker Formenkreis;

AN-F = Autonom-narzisstischer Formenkreis;

HA-F = Homonom-apriorischer Formenkreis.

V7.1 Das Gebet bzw. Gott soll meine Wünsche erfüllen.

V7.2 Selbst wenn ich im Gebet nicht das erreiche, was ich will; es ist schon genug, jemandem (Gott) zu erzählen, was mich quält.

V7.3 Es gibt eine Verbindung mit Gott, und die ist das Ziel des Gebetes.

V7.4 Das Gebet ist nur ein Gespräch mit meiner inneren Stimme, ein Selbstgespräch. Das hat mit Gott eigentlich nichts zu tun.

V7.5 Gott akzeptiert mich mit meinen Stärken und Schwächen. Ebenso akzeptiert er andere Menschen. Auf diesem Hintergrund bedenke ich im Gebet mein Leben und die Zustände der Welt.

V7.6 Gebet heißt, die Verbundenheit mit allem, was lebt, zu spüren und demgemäß zu handeln. Beten ist – so gesehen – eine bestimmte Lebensweise.

## GEBETSVERSTÄNDNIS

Die dreizehn- bis fünfzehnjährigen Jugendlichen bezweifeln fast alle Ziele. Sie besitzen im Großen und Ganzen keine feste Meinung, was das Ziel des Gebetes anbelangt – mit einer Ausnahme: Wie bei den jüngeren beginnen sie zweifelnd bejahend, ihr Leben und die Zustände der Welt auf dem Hintergrund ihrer ganzheitlichen Akzeptanz durch Gott zu betrachten (Item V7.5):

TEIL III: APPLIKATION DER DREI FORMENKREISE

Altersgruppe	Item	Mittelwert	95% – Konfidenzintervall	
			Untergrenze	Obergrenze
13-15	V7.1 (HR-F)	3,097	2,898	3,296
	V7.2 (AN-F)	3,169	2,969	3,368
	V7.3 (AN-F)	2,890	2,692	3,087
	V7.4 (AN-F)	2,740	2,526	2,955
	V7.5 (HA-F)	3,532	3,241	3,623
	V7.6 (HA-F)	2,834	2,658	3,010
N = 154				

HR-F = Heteronom-reziproker Formenkreis;  
 AN-F = Autonom-narzisstischer Formenkreis;  
 HA-F = Homonom-apriorischer Formenkreis.

## GEBETSVERSTÄNDNIS

Auch die sechszehn- bis achtzehnjährigen Jugendlichen hinterfragen die Ziele des Gebetes. Stärker als die jüngeren Altersgruppen sind sie sich unsicher hinsichtlich des religionskritischen Gebetes als eines Gespräches mit der eigenen inneren Stimme, was mit Gott eigentlich nichts zu tun hat (Item V7.4). Gleichzeitig reduziert sich die ganzheitliche Akzeptanz durch Gott (Item V7.5):

Altersgruppe	Item	Mittelwert	95% – Konfidenzintervall	
			Untergrenze	Obergrenze
16-18	V7.1 (HR-F)	2,785	2,613	2,957
	V7.2 (AN-F)	3,029	2,857	3,201
	V7.3 (AN-F)	2,855	2,684	3,026
	V7.4 (AN-F)	3,027	2,842	3,211
	V7.5 (HA-F)	3,290	3,125	3,454
	V7.6 (HA-F)	2,976	2,824	3,128
N = 207				

HR-F = Heteronom-reziproker Formenkreis;

AN-F = Autonom-narzisstischer Formenkreis;

HA-F = Homonom-apriorischer Formenkreis.

V7.1 Das Gebet bzw. Gott soll meine Wünsche erfüllen.

V7.2 Selbst wenn ich im Gebet nicht das erreiche, was ich will; es ist schon genug, jemandem (Gott) zu erzählen, was mich quält.

V7.3 Es gibt eine Verbindung mit Gott, und die ist das Ziel des Gebetes.

V7.4 Das Gebet ist nur ein Gespräch mit meiner inneren Stimme, ein Selbstgespräch. Das hat mit Gott eigentlich nichts zu tun.

V7.5 Gott akzeptiert mich mit meinen Stärken und Schwächen. Ebenso akzeptiert er andere Menschen. Auf diesem Hintergrund bedenke ich im Gebet mein Leben und die Zustände der Welt.

V7.6 Gebet heißt, die Verbundenheit mit allem, was lebt, zu spüren und demgemäß zu handeln. Beten ist – so gesehen – eine bestimmte Lebensweise.

## GEBETSVERSTÄNDNIS

Ab der zweitältesten Gruppe werden die Gebetsziele heterogen bewertet. Das heißt, es treten klarere Tendenzen für oder gegen bestimmte Gebetsziele hervor. Fast gleichstark wird ein autonom wie ein homonom geartetes Gebetsziel favorisiert: Am deutlichsten stimmen sie schwankend dem Gebetsziel zu, Gott ihr Schicksal zu erzählen, selbst dann, wenn sie im Gebet nicht das erreichen, was sie wollen (Item V7.2). In gleichem Maße beginnen sie, sich hinsichtlich der ganzheitlichen Akzeptanz durch Gott (Item V7.5) eine positive Meinung zu bilden.

TEIL III: APPLIKATION DER DREI FORMENKREISE

Altersgruppe	Item	Mittelwert	95% – Konfidenzintervall	
			Untergrenze	Obergrenze
19-21	V7.1 (HR-F)	2,440	2,210	2,669
	V7.2 (AN-F)	3,470	3,240	3,700
	V7.3 (AN-F)	2,970	2,742	3,198
	V7.4 (AN-F)	2,591	2,344	2,837
	V7.5 (HA-F)	3,453	3,233	3,672
	V7.6 (HA-F)	3,073	2,870	3,276
N = 116				

HR-F = Heteronom-reziproker Formenkreis;  
 AN-F = Autonom-narzisstischer Formenkreis;  
 HA-F = Homonom-apriorischer Formenkreis.

## GEBETSVERSTÄNDNIS

Die gleiche Heterogenität in der Bewertung zeigt sich auch in der nächsten, ältesten Altersklasse:

TEIL III: APPLIKATION DER DREI FORMENKREISE

Altersgruppe	Item	Mittelwert	95% – Konfidenzintervall	
			Untergrenze	Obergrenze
22-30	V7.1 (HR-F)	2,230	1,968	2,492
	V7.2 (AN-F)	3,567	3,305	3,830
	V7.3 (AN-F)	3,101	2,841	3,361
	V7.4 (AN-F)	2,674	2,392	2,956
	V7.5 (HA-F)	3,433	3,182	3,683
	V7.6 (HA-F)	3,146	2,915	3,378
N = 89				

HR-F = Heteronom-reziproker Formenkreis;  
 AN-F = Autonom-narzisstischer Formenkreis;  
 HA-F = Homonom-apriorischer Formenkreis.

## GEBETSVERSTÄNDNIS

Im Ganzen gesehen belegt sich mit zunehmendem Alter wieder – wie bei den 10- bis 12-jährigen Versuchspersonen - die Akzentuierung der Akzeptanz durch Gott, auf dessen Hintergrund die Probanden ihr Leben betrachten (Item V7.5), und des autonom gearteten Gebetszieles auf Niveau I, Gott zu erzählen, was einen quält und belastet (Item V7.2). Beide werden über die Altersgruppen hinweg am stärksten bejaht.

### *13.3.3 Unterscheiden sich die Bewertungen der Gebetsziele hinsichtlich des Geschlechtes?*

Wie in den Altersgruppen, so beginnen die weiblichen und männlichen Probanden das Gebetsziel der ganzheitlichen Akzeptanz durch Gott, auf deren Hintergrund sie die Welt und ihr Leben betrachten (V7.5), mehr zu bejahen als zu negieren:

Geschlecht	Item	Mittelwert	95% – Konfidenzintervall	
			Untergrenze	Obergrenze
männlich	V7.1 (HR-F)	2,837	2,696	2,979
	V7.2 (AN-F)	3,144	3,006	3,282
	V7.3 (AN-F)	2,931	2,793	3,069
	V7.4 (AN-F)	2,773	2,624	2,922
	V7.5 (HA-F)	3,324	3,193	3,455
	V7.6 (HA-F)	3,000	2,878	3,122
weiblich	V7.1 (HR-F)	2,688	2,549	2,828
	V7.2 (AN-F)	3,455	3,319	3,591
	V7.3 (AN-F)	3,104	2,969	3,240
	V7.4 (AN-F)	2,691	2,544	2,838
	V7.5 (HA-F)	3,564	3,435	3,693
	V7.6 (HA-F)	3,024	2,903	3,144
N = 326				
N = 335				

HR-F = Heteronom-reziproker Formenkreis;

AN-F = Autonom-narzisstischer Formenkreis;

HA-F = Homonom-apriorischer Formenkreis.

V7.1 Das Gebet bzw. Gott soll meine Wünsche erfüllen.

V7.2 Selbst wenn ich im Gebet nicht das erreiche, was ich will; es ist schon genug, jemandem (Gott) zu erzählen, was mich quält.

V7.3 Es gibt eine Verbindung mit Gott, und die ist das Ziel des Gebetes.

V7.4 Das Gebet ist nur ein Gespräch mit meiner inneren Stimme, ein Selbstgespräch. Das hat mit Gott eigentlich nichts zu tun.

V7.5 Gott akzeptiert mich mit meinen Stärken und Schwächen. Ebenso akzeptiert er andere Menschen. Auf diesem Hintergrund bedenke ich im Gebet mein Leben und die Zustände der Welt.

V7.6 Gebet heißt, die Verbundenheit mit allem, was lebt, zu spüren und demgemäß zu handeln. Beten ist – so gesehen – eine bestimmte Lebensweise.

Eher als die männlichen Probanden stimmen die weiblichen Personen dem Item V7.2 zu, dass es ihnen schon genügt, ihre Situationen und Befindlichkeiten Gott zu erzählen, selbst wenn sie im Gebet nicht das erreichen, was sie wollen.

Trotz dieser Differenz unterscheiden sich die weiblichen und männlichen Versuchspersonen nicht, wenn ich die beiden Gesamtmittelwerte miteinander vergleiche (3,088; 3,002). Doch *innerhalb* einer jeden Geschlechtergruppe gibt es (sehr) bedeutsame heterogene Rückmeldungen, die auf die unterschiedlichen Bewertungen der drei verschiedenen Formenkreise verweisen.

### 13.3.4 *Unterscheiden sich die Bewertungen der Gebetsziele in der Konfessionszugehörigkeit?*

Die Befragten mit Konfession wissen nicht so recht, wie sie mit den Gebetszielen umgehen sollen. Am ehesten bejahen sie das Item des homonom-apriorischen Formenkreises, dass das Gebetsziel darin besteht, sich in seinen Stärken und Schwächen von Gott angenommen zu wissen und auf diesem Hintergrund sein Leben und die Zustände der Welt zu bedenken (Item V7.5). Ihre Rückmeldungen zum Gebetsziel (V7.2), Gott alles zu erzählen, tendiert zur Bejahung hin. Zu allen anderen Gebetszielen haben sie keine feste Meinung:

### TEIL III: APPLIKATION DER DREI FORMENKREISE

		95% – Konfidenzintervall		
Konfessionszugehörigkeit	Item	Mittelwert	Untergrenze	Obergrenze
Konfessionell gebunden	V7.1 (HR-F)	2,864	2,752	2,977
	V7.2 (AN-F)	3,448	3,339	3,557
	V7.3 (AN-F)	3,206	3,100	3,313
	V7.4 (AN-F)	2,640	2,522	2,759
	V7.5 (HA-F)	3,639	3,538	3,739
	V7.6 (HA-F)	3,090	2,993	3,187
Ohne Konfession	V7.1 (HR-F)	2,418	2,213	2,623
	V7.2 (AN-F)	2,812	2,613	3,012
	V7.3 (AN-F)	2,391	2,197	2,586
	V7.4 (AN-F)	3,036	2,820	3,253
	V7.5 (HA-F)	2,799	2,615	2,984
	V7.6 (HA-F)	2,750	2,572	2,928

HR-F = Heteronom-reziproker Formenkreis;

AN-F = Autonom-narzisstischer Formenkreis;

HA-F = Homonom-apriorischer Formenkreis.

V7.1 Das Gebet bzw. Gott soll meine Wünsche erfüllen.

V7.2 Selbst wenn ich im Gebet nicht das erreiche, was ich will; es ist schon genug, jemandem (Gott) zu erzählen, was mich quält.

V7.3 Es gibt eine Verbindung mit Gott, und die ist das Ziel des Gebetes.

V7.4 Das Gebet ist nur ein Gespräch mit meiner inneren Stimme, ein Selbstgespräch. Das hat mit Gott eigentlich nichts zu tun.

V7.5 Gott akzeptiert mich mit meinen Stärken und Schwächen. Ebenso akzeptiert er andere Menschen. Auf diesem Hintergrund bedenke ich im Gebet mein Leben und die Zustände der Welt.

V7.6 Gebet heißt, die Verbundenheit mit allem, was lebt, zu spüren und demgemäß zu handeln. Beten ist – so gesehen – eine bestimmte Lebensweise.

Die konfessionsfreien Befragten sind sich unsicher, ob das Gebet ein Gespräch mit der inneren Stimme ist und nichts mit Gott zu tun hat (Item V7.4), während sie den Gedanken ablehnen, dass das Ziel des Gebetes darin besteht, mit Gott eine Beziehung oder Verbindung einzugehen (V7.3). Eine fast gleichstarke Ablehnung erfährt das Ziel, dass Gebet Wünsche erfüllen soll (V7.1). Insgesamt gesehen sind sie sich in der Bewertung der Gebetsziele unsicherer als die jungen Menschen mit Konfession. Hierin unterscheiden sie sich sehr signifikant (Gesamtmittelwert: 3,148 versus 2,701). Die mittlere Differenz (0,447) belegt einen starken und sehr bedeutenden Unterschiedseffekt in der Konfessionszugehörigkeit ( $\epsilon$  für gepaarte Stichproben = 0,976)<sup>390</sup>. Die Bewertungsunterschiede zwischen den Probanden scheinen von der Konfessionszugehörigkeit abzuhängen<sup>391</sup>.

### 13.4 Das Urteil über den Gebetsempfänger Gott

Innerhalb dieser Gebetsdimension kommt die Bewertung der unterschiedlich gearteten religiösen Urteilskompetenzen über Gott zum Tragen, der als eine faktische Größe Einfluss nimmt auf die Gebetserhöhung und -erfüllung.

Fast die Hälfte der gesamten Probanden (48,6 %) stimmen dem homonom gearteten Urteilen über Gott zu, dass sie im Gebet ihre Situation vor Gott tragen, ohne zu meinen, dass er daran etwas ändern müsse. Sie sind davon überzeugt, Gott nehme ihr Leben so an, wie es ist (V8.7). Nur 19,4 % verneinen diese Art des religiösen Urteils über Gott als den Gebetsempfänger. Jeder Dritte (32,6 %) hat diesbezüglich keine feste Meinung.

Betrachte ich die Stichproben der konfessionsgebundenen und konfessionslosen Personen bezüglich dieses religiösen Urteils, so zeigen sich hier deutliche Unterschiede: 52,8 % der Probanden mit Konfession bejahen es (V8.7), aber nur 34,8 % der Konfessionslosen.

Dass Gott nur die Hände und Füße des Beters hat und dieser deshalb mitentscheidet, die Welt zu verändern (V8.5) bejahen 44,2 % aller Befragten. 31 % geben durch ihre Rückmeldung an, dass sie be-

390 T-Test für gepaarte Stichproben wirft nur eine schwache Signifikanz von 0,062 aus.

Trotzdem nehme ich eine systematische Differenz zwischen den beiden Gruppen der Konfessionszugehörigkeit an, da sich die beiden 95%igen Konfidenzintervallen der Konfessionsgebundenen und Konfessionsfreien nicht überschneiden.

391 Tests der Zwischensubjekteffekte:  $F = 53,796$ , Signifikanz = 0,000, partielles Eta-Quadrat = 0,075 (= mittelstarker Effekt).

züglich dieses metakognitiven Urteilens unentschlossen sind. Jeder Vierte lehnt dieses Urteilen über Gott ab (24,7 %).

Betrachte ich die Zustimmung der beiden Stichproben der Konfessionszugehörigkeit, dann zeigt sich darin kein großer Unterschied (44,6 % Konfessionsgebundene zu 42,7 % Konfessionsfreie).

Etwa gleichbleibend bewerten die Probanden das autonom geartete Urteil über Gott, dass er entscheidet (V8.4). 42 % bejahen dieses Urteilen im Gebet, 31,6 % bezweifeln es. Und 26,4 %, also jeder Vierte, verneint die Entscheidungskompetenz Gottes.

Die Personen mit und ohne Konfession bezweifeln gleich stark dieses Urteil, dass Gott entscheidet, weil nicht alle Gebetsanliegen erfüllt werden (30,8 % zu 31,6 %). Doch während 44,6 % der Konfessionsgebundenen dieses Urteil bejahen, lehnen fast so viele Konfessionsfreie es ab (39,2 %). Und umgekehrt: Fast so viele Konfessionsgebundene negieren die Entscheidungskompetenz Gottes (23,3 %), wie Konfessionslose sie akzeptieren (29,1%).

Eine ähnliche Bewertung finde ich auch bei der religiösen Erfahrung vor, dass Gott seinen eigenen Willen wie der Mensch hat (V8.3) - sowohl in der Gesamtstichprobe als auch in den beiden Samples der Konfessionszugehörigkeit: 41,2 % aller Probanden stimmen diesem religiösen Urteilen mit „eher“ und „voll und ganz“ zu. Doch jeder Dritte (34,1 %) weiß nicht genau, ob dies zutrifft oder nicht. Jeder Vierte (24,7 %) kann sich nicht vorstellen, so über Gott zu urteilen.

Bei den Befragten mit und ohne Konfession bejahen 45 % beziehungsweise 28,5 % dieses Urteil. 21,5 % der Konfessionsgebundenen und 37,3 % der Konfessionslosen verneinen es. Im Zweifel sind beide Gruppen gleich stark (33,5 % bzw. 34,2 %).

Auch beim nächsten Item ist sich jeder Dritte (34,3 %) nicht sicher, ob er das Gebet als eine Interaktion zwischen Menschen, in der Gott spürbar ist (V8.6), verstehen kann. 29 % verneinen dies. Und 36,7 % können sich dies (gut) vorstellen. Von daher scheint die Präsenz Gottes im sozialen und gemeinschaftlichen Bereich schwer vermittelbar, wenn ich diese Art des Urteilens über Gott mit den anderen Bewertungen zu den autonomen und homonomen Urteilen vergleiche.

Bezüglich der Konfessionszugehörigkeit tritt dieses Bild noch gravierender auf: 40 % der konfessionsgebundenen Personen akzeptieren Gottes Gegenwart in Interaktionen von Menschen, während es bei den Konfessionslosen nur 25,8 % sind.

Kontrastierend dazu werden die heteronom-reziprok geprägten Urteilskompetenzen klar abgelehnt. Nur 18 % der Probanden beja-

hen, dass sie Gott durch aufrichtiges Beten oder Verhalten so beeinflussen können, dass er ihr Gebet erhört (V8.2). 52,7 % können sich dies nicht vorstellen, so dass noch 29,3 % unsicher sind, ob dieses Urteilen über Gott berechtigt ist oder nicht.

Die Beeinflussung Gottes durch den Menschen wird von den konfessionslosen Befragungsteilnehmern noch intensiver abgelehnt (59,5 %) als von den konfessionsgebundenen Probanden (50,1 %). Von daher bleibt noch ein schwindender Rest von 12 % bei den Konfessionslosen beziehungsweise 19,8 % bei den Konfessionsgebundenen übrig, die das Item bejahen.

Noch weniger Versuchspersonen (13,2 %) nehmen die religiöse Vorstellung an, dass es von Gottes Laune abhängt, ob ihr Gebet erfüllt wird oder nicht (V8.1). 62,8 %, also fast zwei Drittel der gesamten Befragten, negieren diese heteronome Art des Urteilens über Gott. Fast jeder Vierte (24 %) hat diesbezüglich keine feste Meinung.

Auch dieses heteronome Urteil über Gott wird nur noch von einem kleinen Rest von 13,9 % der konfessionell gebundenen Personen und 10,8 % der Befragten ohne Konfession bejaht.

Mit diesen Beschreibungen werden schon bestimmte Präferenzen deutlich. Und ich frage mich, welche Bewertungskategorie innerhalb einer jeden andersgearteten Urteilskompetenz eine größere Rolle spielt als andere. Zwischen den Probanden mit und ohne Konfession scheinen im autonomen und homonomen Bereich deutliche Unterschiede gegeben. Diese werde ich in Abschnitt 13.4.4 ausführlich beschreiben. Ferner werde ich der Frage nachgehen, ob die Bewertungen innerhalb der Altersgruppen und des Geschlechtes divergieren (Abschnitte 13.4.2 und 13.4.3).

#### *13.4.1 Das signifikante Meinungsspektrum hinsichtlich der Urteilskompetenz*

Auch in diesem Meinungsspektrum zur Urteilskompetenz wird die Heteronomie (V8.1) und Beeinflussbarkeit Gottes (V8.2) stark verneint und weniger zugestimmt als man zufällig erwarten könnte. Demgegenüber spielt die vollständige Bejahung des göttlichen und menschlichen Willens in der Gottesbeziehung (V8.3) eine größere Rolle als die anderen Bewertungskategorien. Offensichtlich wird zwischen dem Willen Gottes und dem der Menschen im Gebet deutlich getrennt. Gleiches Phänomen bzw. gleiche Präferenz treten bei den beiden autonomen Items des Niveaus I und II auf. Auch hier wird klar der Entscheidungsbereich Gottes (V8.4) und die synergisti-

### TEIL III: APPLIKATION DER DREI FORMENKREISE

sche Vorstellung beziehungsweise Mitwirkung des Menschen (V8.5) mehr bejaht und weniger verneint als dies rein zufällig zu erwarten wäre:

KFA	V8.1	V8.2	V8.3	V8.4	V8.5	V8.6	V8.7	Σ
Stimme überhaupt nicht zu	278* (140,04)	214* (140,04)	104 (139,43)	95* (138,20)	95* (139,22)	115 (139,84)	75* (139,22)	976
Stimme eher nicht zu	151* (93,70)	146* (93,70)	64 (93,29)	83 (92,46)	73 (93,15)	83 (93,56)	53* (93,15)	653
Weiß nicht genau	164 (211,64)	200 (211,64)	232 (210,71)	213 (208,86)	211 (210,40)	234 (211,33)	221 (210,40)	1475
Stimme eher zu	53* (149,08)	102* (149,08)	151 (148,43)	160 (147,12)	196* (148,21)	177 (148,87)	200* (148,21)	1039
Stimme voll und ganz zu	37* (88,53)	21* (88,53)	129* (88,14)	123* (87,37)	104 (88,01)	73 (88,40)	130* (88,01)	617
Σ	683	683	680	674	679	682	679	4760

\* = Signifikanz der Über- oder Unterfrequentierung (Bonferroni-Adjustierung): < 0,0005; ( ) = erwartete Häufigkeit;

V8.1 Gott macht, was er will. Es hängt von seiner Laune ab, ob das Gebet erhört wird oder nicht.

V8.2 Ich kann durch aufrichtiges Beten oder Verhalten Gott beeinflussen, dass er mein Gebet erhört.

V8.3 Gott hat seinen eigenen Willen wie der Mensch.

V8.4 Nicht alles kann erfüllt werden, sonst würde der Mensch glauben, dass er dies tut – all dies zeigt, dass nur Gott entscheiden kann.

V8.5 Gott hat nur meine Hände, nur meine Füße. Ich entscheide deshalb mit, die Welt zu verändern.

V8.6 Sobald Menschen liebevoll miteinander umgehen, wird der Wille Gottes oder seine Nähe sichtbar bzw. spürbar – das ist Gebet.

V8.7 Im Gebet trage ich meine Situation vor Gott – ohne zu meinen, dass er daran etwas ändern müsse. Gott nimmt mein Leben so an, wie es ist.

Eigenartigerweise tritt in der homonom gearteten Urteilskompetenz: „Sobald Menschen liebevoll miteinander umgehen, wird der Wille Gottes oder seine Nähe sichtbar beziehungsweise spürbar – das ist Gebet“ (V8.6) keine Bewertungskategorie klar hervor. Das Meinungsspektrum dazu scheint indifferent zu sein. Die Probanden positionieren sich hinsichtlich dieses Items nicht deutlich. Die Bewertungstendenz bleibt vage und blass. Offensichtlich löst der Gedanke der Gottespräsenz in zwischenmenschlichen Begegnungen eine mehrdeutige oder rätselhafte Resonanz aus. Denn diese Kognition steht nicht für sich, sondern hängt – wie es die Regressionsanalyse belegt - deutlich zu 43,8 % von anderen Faktoren ab: Die Vorstellung, Gott ereignet sich in liebevollen Beziehungen zwischen Menschen (V1.4), und die Erfahrung, Beten vollziehe sich als liebevolle Begegnungen zwischen Menschen, bei der Gott präsent ist (V3.6), üben einen wichtigen Einfluss aus. Gleichzeitig wirkt das Verständnis des Gebetes als einer bestimmten Lebensweise, die Verbundenheit mit allem, was lebt, zu spüren und demgemäß zu handeln (V7.6) auf die homonome Kognition, dass im liebevollen Umgang der Menschen miteinander Gottes Wille und Nähe spürbar wird (V8.6). Doch der wichtigste Einflussfaktor dabei stellt jene Gottesbeziehung dar, in der der Beter seine Situation vor Gott trägt, ohne zu meinen, Gott müsse daran etwas ändern, denn er nimmt sein Leben so an wie es ist (V8.7)<sup>392</sup>. Diese homonom-apriorisch geartete Urteilskompetenz besitzt eine unverkennbare Präferenz. Sie wird deutlich mehr bejaht und weniger verneint als zu erwarten wäre.

Vielleicht taucht dieses signifikante Meinungsspektrum in der Bewertung der Urteilskompetenz in den Altersgruppen wieder auf.

392 Modellzusammenfassung (kategoriale Regressionsanalyse)

Multiples R	R-Quadrat	Korrigiertes R-Quadrat
0,670	0,449	0,438

Abhängige Variable: V8.6; unabhängigen Einflussvariablen: V1.4; V3.6; V7.6; V8.7: Signifikanz: 0,000. Die Varianzanalyse (ANOVA) weist den Einfluss der unabhängigen Variablen der Offenheit als höchst signifikant aus (0,000); Wichtigkeitsindex: V8.7: 0,359; V1.4: 0,231, V3.6: 0,217; V7.6: 0,193

13.4.2 *Unterscheiden sich die Bewertungen hinsichtlich der Urteilskompetenz in den Altersgruppen?*

Jeder Proband innerhalb der einzelnen Altersgruppen zeigt sehr heterogen dezidierte Bewertungen der andersgearteten Urteile über Gott als den Gebetsempfänger<sup>393</sup>.

Doch die unterschiedlichen Beurteilungen zwischen den Befragungsteilnehmern hängen wiederum nicht vom Alter ab<sup>394</sup>.

Die zehn- bis zwölfjährigen Probanden können sich nicht vorstellen, dass Gott macht, was er will, und es von seiner Laune abhängt, ob das Gebet erhört wird oder nicht (V8.1). Gleichzeitig schwanken sie zwischen Ablehnung und Zweifel hinsichtlich des Urteils, Gott durch aufrichtiges Beten zu beeinflussen (V8.2).

Dass Gott wie der Mensch seinen eigenen Willen hat (V8.3) und Gott wie der Mensch mitentscheidet (V8.4, V8.5), erhält mehr Zustimmung als Ablehnung. Trotzdem sind sich die Probanden dabei im Großen und Ganzen noch unsicher.

Eine ähnliche Bewertung erhalten die beiden homonomen Urteile. Die Gebetserfahrung, dass der Wille Gottes oder seine Nähe sichtbar und spürbar wird, sobald Menschen liebevoll miteinander umgehen (V8.6), wird bejaht wie bezweifelt.

393 Tests der Innersubjekteffekte: Greenhouse-Geisser:  $F = 113,799$ , Signifikanz = 0,000,  $\epsilon' = 0,50$  (= starker Effekt).

394 Tests der Zwischensubjekteffekte:  $F = 0,642$ , Signifikanz = 0,633, partielles Eta-Quadrat = 0,004.

Altersgruppe	Item	Mittelwert	95% – Konfidenzintervall	
			Untergrenze	Obergrenze
10-12	V8.1 (HR-F)	2,189	1,917	2,461
	V8.2 (HR-F)	2,453	2,191	2,715
	V8.3 (AN-F)	3,358	3,068	3,648
	V8.4 (AN-F)	3,324	3,037	3,612
	V8.5 (AN-F)	3,203	2,920	3,485
	V8.6 (HA-F)	3,230	2,958	3,502
	V8.7 (HA-F)	3,372	3,099	3,644
N = 74				

HR-F = Heteronom-reziproker Formenkreis;

AN-F = Autonom-narzisstischer Formenkreis;

HA-F = Homonom-apriorischer Formenkreis.

V8.1 Gott macht, was er will. Es hängt von seiner Laune ab, ob das Gebet erhört wird oder nicht.

V8.2 Ich kann durch aufrichtiges Beten oder Verhalten Gott beeinflussen, dass er mein Gebet erhört.

V8.3 Gott hat seinen eigenen Willen wie der Mensch.

V8.4 Nicht alles kann erfüllt werden, sonst würde der Mensch glauben, dass er dies tut – all dies zeigt, dass nur Gott entscheiden kann.

V8.5 Gott hat nur meine Hände, nur meine Füße. Ich entscheide deshalb mit, die Welt zu verändern.

V8.6 Sobald Menschen liebevoll miteinander umgehen, wird der Wille Gottes oder seine Nähe sichtbar bzw. spürbar – das ist Gebet.

V8.7 Im Gebet trage ich meine Situation vor Gott – ohne zu meinen, dass er daran etwas ändern müsse. Gott nimmt mein Leben so an, wie es ist.

## GEBETSVERSTÄNDNIS

Genauso erfolgt die Rückmeldung seitens der Altersgruppe zu ihrer religiösen Gebetserfahrung, ihre Situation vor Gott zu tragen, ohne dabei zu meinen, dass er daran etwas ändern müsse – in der Hoffnung, dass Gott ihr Leben so annimmt, wie es ist (V8.7)

Dagegen scheint die Bejahung bei den dreizehn- bis fünfzehnjährigen Jugendlichen leicht zurück zu gehen. Sie bezweifeln etwas mehr die autonom und homonom gearteten Gebetsurteile in Beziehung zu Gott als die jüngste Altersgruppe:

Altersgruppe	Item	Mittelwert	95% – Konfidenzintervall	
			Untergrenze	Obergrenze
13-15	V8.1 (HR-F)	2,171	1,981	2,361
	V8.2 (HR-F)	2,454	2,271	2,637
	V8.3 (AN-F)	3,207	3,005	3,410
	V8.4 (AN-F)	3,201	3,000	3,401
	V8.5 (AN-F)	3,184	2,987	3,381
	V8.6 (HA-F)	3,010	2,820	3,200
	V8.7 (HA-F)	3,217	3,027	3,407
N = 152				

HR-F = Heteronom-reziproker Formenkreis;

AN-F = Autonom-narzisstischer Formenkreis;

HA-F = Homonom-apriorischer Formenkreis.

V8.1 Gott macht, was er will. Es hängt von seiner Laune ab, ob das Gebet erhört wird oder nicht.

V8.2 Ich kann durch aufrichtiges Beten oder Verhalten Gott beeinflussen, dass er mein Gebet erhört.

V8.3 Gott hat seinen eigenen Willen wie der Mensch.

V8.4 Nicht alles kann erfüllt werden, sonst würde der Mensch glauben, dass er dies tut – all dies zeigt, dass nur Gott entscheiden kann.

V8.5 Gott hat nur meine Hände, nur meine Füße. Ich entscheide deshalb mit, die Welt zu verändern.

V8.6 Sobald Menschen liebevoll miteinander umgehen, wird der Wille Gottes oder seine Nähe sichtbar bzw. spürbar – das ist Gebet.

V8.7 Im Gebet trage ich meine Situation vor Gott – ohne zu meinen, dass er daran etwas ändern müsse. Gott nimmt mein Leben so an, wie es ist.

## GEBETSVERSTÄNDNIS

Die sechszehn- bis achtzehnjährigen jungen Menschen beginnen den intrasubjektiven Modus (Muster 4) mehr zu bejahen als die autonomen Items: Im Gebet trage ich meine Situation vor Gott – ohne zu meinen, dass er daran etwas ändern müsse. Gott nimmt mein Leben so an, wie es ist. Diese Bewertung unterscheidet sich sehr bedeutend von dem intersubjektiven Modus des homonomen Formenkreises (Muster 5; V8.9). Diese Gebetserfahrung, in liebevollen mitmenschlichen Beziehung Gottes Nähe zu spüren (V8.6), wird dezidiert bezweifelt:

TEIL III: APPLIKATION DER DREI FORMENKREISE

Altersgruppe		Item	Mittelwert	95% – Konfidenzintervall	
16-18				Untergrenze	Obergrenze
N = 206		V8.1 (HR-F)	2,197	2,033	2,360
		V8.2 (HR-F)	2,408	2,251	2,565
		V8.3 (AN-F)	3,124	2,950	3,298
		V8.4 (AN-F)	3,109	2,937	3,281
		V8.5 (AN-F)	3,146	2,976	3,315
		V8.6 (HA-F)	2,874	2,711	3,037
		V8.7 (HA-F)	3,345	3,181	3,508

HR-F = Heteronom-reziproker Formenkreis;  
 AN-F = Autonom-narzisstischer Formenkreis;  
 HA-F = Homonom-apriorischer Formenkreis.

## GEBETSVERSTÄNDNIS

Offensichtlich scheint der soziale Aspekt in der Gebetsbeziehung zu Gott (V8.7) für die Altersgruppe „16 bis 18“ schwieriger vorstellbar zu sein als individuell zu Gott zu sprechen, ohne dabei eine Veränderung oder Erfüllung von Gott zu erwarten (V8.7).

Diese Bewertungstendenz liegt auch bei den 19- bis 21-jährigen Probanden vor. Hier zeigen sich keinerlei Unterschiede:

Altersgruppe	Item	Mittelwert	95% – Konfidenzintervall	
			Untergrenze	Obergrenze
19-21	V8.1 (HR-F)	2,138	1,917	2,360
	V8.2 (HR-F)	2,210	1,997	2,423
	V8.3 (AN-F)	3,103	2,867	3,338
	V8.4 (AN-F)	3,210	2,976	3,443
	V8.5 (AN-F)	3,080	2,851	3,310
	V8.6 (HA-F)	2,879	2,658	3,101
	V8.7 (HA-F)	3,344	3,122	3,565
N = 112				

HR-F = Heteronom-reziproker Formenkreis;

AN-F = Autonom-narzisstischer Formenkreis;

HA-F = Homonom-apriorischer Formenkreis.

V8.1 Gott macht, was er will. Es hängt von seiner Laune ab, ob das Gebet erhört wird oder nicht.

V8.2 Ich kann durch aufrichtiges Beten oder Verhalten Gott beeinflussen, dass er mein Gebet erhört.

V8.3 Gott hat seinen eigenen Willen wie der Mensch.

V8.4 Nicht alles kann erfüllt werden, sonst würde der Mensch glauben, dass er dies tut – all dies zeigt, dass nur Gott entscheiden kann.

V8.5 Gott hat nur meine Hände, nur meine Füße. Ich entscheide deshalb mit, die Welt zu verändern.

V8.6 Sobald Menschen liebevoll miteinander umgehen, wird der Wille Gottes oder seine Nähe sichtbar bzw. spürbar – das ist Gebet.

V8.7 Im Gebet trage ich meine Situation vor Gott – ohne zu meinen, dass er daran etwas ändern müsse. Gott nimmt mein Leben so an, wie es ist.

## GEBETSVERSTÄNDNIS

Bei den 22- bis 30-jährigen Erwachsenen wandelt sich das Bild. Während sie eindeutig die heteronomen Gebetsurteile ablehnen, bejahen sie das metakognitive Gebetsurteil stärker als die jüngeren Altersgruppen. Offenbar sind sie sich deutlicher bewusst, dass Gott nur ihre Hände und Füße hat, und sie deshalb mitentscheiden, die Welt zu verändern (V8.5):

TEIL III: APPLIKATION DER DREI FORMENKREISE

Altersgruppe		Item	Mittelwert	95% – Konfidenzintervall	
				Untergrenze	Obergrenze
22-30	V8.1 (HR-F)	2,106	1,859	2,352	
	V8.2 (HR-F)	2,139	1,901	2,376	
	V8.3 (AN-F)	3,200	2,937	3,463	
	V8.4 (AN-F)	3,006	2,745	3,266	
	V8.5 (AN-F)	3,283	3,027	3,539	
	V8.6 (HA-F)	2,978	2,731	3,225	
	V8.7 (HA-F)	3,461	3,214	3,708	
N = 90					

HR-F = Heteronom-reziproker Formenkreis;  
 AN-F = Autonom-narzisstischer Formenkreis;  
 HA-F = Homonom-apriorischer Formenkreis.

Zugleich erfährt der intrasubjektive Modus des religiösen Urteilens (Muster 4) eine stärkere Bejahung als bisher. Die individuelle Gebetsbeziehung, seine Situation vor Gott zu tragen, ohne dabei eine Veränderung oder Erfüllung durch Gott zu erwarten, in der Gewissheit, dass er das Leben so annimmt wie es ist (V8.7), scheint den älteren Befragten bewusster zu sein als den jüngeren Probanden. Dagegen bezweifeln sie den intersubjektiven Modus des religiösen Urteilens, Gott in der zwischenmenschlichen Liebe zustimmend zu verorten (Item V8.6)

Zusammenfassend lässt sich sagen: Je älter die Befragten sind, desto mehr lehnen sie die Heteronomie und Reziprozität im Gottesbezug ab. Parallel dazu sind sich die Befragten unsicher hinsichtlich ihrer und Gottes Entscheidungskompetenz, die die Gottesbeziehung und damit auch das religiöse Urteilen mit bedingen. Stattdessen werden, je älter der Proband ist, immer mehr die individuell homonom gearteten Kognitionen über den Gebetsempfänger Gott (V8.7) bejaht.

### *13.4.3 Unterscheiden sich die Bewertungen in der Urteilskompetenz der Geschlechter?*

Beide Geschlechter lehnen das heteronom-reziproke Urteilen über den Gebetsempfänger Gott ab. Es hängt ihrer Ansicht nach weder von der Laune Gottes ab, noch können sie Gott beeinflussen, dass er ihr Gebet erhört (Items V8.1, V8.2). Relativ positiv besetzt ist – wie bei den beiden ältesten Altersgruppen – das individuell homonom geartete Urteilen über den Gebetsempfänger Gott (V8.7). Dieses Gebetsurteil unterscheidet sich sehr bedeutsam vom heteronomen Urteilen:

TEIL III: APPLIKATION DER DREI FORMENKREISE

Geschlecht		Item	Mittelwert	95% – Konfidenzintervall	
männlich				Untergrenze	Obergrenze
N = 330 weiblich		V8.1 (HR-F)	2,333	2,207	2,460
		V8.2 (HR-F)	2,420	2,295	2,544
		V8.3 (AN-F)	3,194	3,057	3,331
		V8.4 (AN-F)	3,209	3,073	3,346
		V8.5 (AN-F)	3,098	2,965	3,232
		V8.6 (HA-F)	2,961	2,830	3,091
		V8.7 (HA-F)	3,309	3,180	3,438
		V8.1 (HR-F)	1,959	1,831	2,086
N = 326		V8.2 (HR-F)	2,304	2,179	2,429
		V8.3 (AN-F)	3,193	3,055	3,332
		V8.4 (AN-F)	3,147	3,010	3,285
		V8.5 (AN-F)	3,285	3,151	3,419
		V8.6 (HA-F)	3,034	2,903	3,165
		V8.7 (HA-F)	3,399	3,269	3,529

HR-F = Heteronom-reziproker Formenkreis;

AN-F = Autonom-narzisstischer Formenkreis;

HA-F = Homonom-apriorischer Formenkreis.

V8.1 Ich kann erfüllt werden, sonst würde der Mensch glauben, dass er dies tut – all dies zeigt, dass nur Gott entscheiden kann.

V8.2 Ich kann durch aufrichtiges Beten oder Verhalten Gott beeinflussen, dass er mein Gebet erhört.

V8.3 Gott hat seinen eigenen Willen wie der Mensch.

V8.4 Nicht alles kann erfüllt werden, sonst würde der Mensch glauben, dass er dies tut – all dies zeigt, dass nur Gott entscheiden kann.

V8.5 Gott hat nur meine Hände, nur meine Füße. Ich entscheide deshalb mit, die Welt zu verändern.

V8.6 Sobald Menschen liebevoll miteinander umgehen, wird der Wille Gottes oder seine Nähe sichtbar bzw. spürbar – das ist Gebet.

V8.7 Im Gebet trage ich meine Situation vor Gott – ohne zu meinen, dass er daran etwas ändern müsse. Gott nimmt mein Leben so an, wie es ist.

Ansonsten wird das autonom-narzisstisch und homonom-apriorisch geprägte Urteilen über Gott bezweifelt, wobei aber eine Tendenz zur Bejahung hin deutlich erkennbar ist.

Damit wird wieder die klare unterschiedliche Itemsbewertung eines jeden Probanden deutlich<sup>395</sup>. Doch im Bewertungsdurchschnitt unterscheiden sich die weiblichen Probanden nicht von den männlichen Versuchspersonen (Gesamtmittelwert: 2,903 versus 2,932). Die mittlere Differenz (0,029) ist total unbedeutend. Das Geschlecht selbst übt, wie bereits mehrfach belegt, keinen Einfluss auf die Bewertungsdifferenzen zwischen den Personen aus<sup>396</sup>.

#### 13.4.4 *Unterscheiden sich die Bewertungen hinsichtlich der Urteilskompetenz in der Konfessionszugehörigkeit?*

Die beiden Items des heteronom-reziproken Formenkreises werden klarer von den konfessionsfreien Versuchspersonen abgelehnt als von den konfessionsgebundenen Probanden (V8.1, V8.2). Sie sehen es nicht ein, dass Gott je nach seiner Laune das Gebet erhört oder nicht und der Beter durch aufrichtiges Beten oder Verhalten Gott so beeinflussen kann, dass er den Gebetswunsch erfüllt.

Dagegen treten deutliche Unterschiede zwischen den konfessionsfreien und -gebundenen Befragten in ihren Rückmeldungen auf, sobald die anderen religiösen Urteile über den Gebetsempfänger Gott bewertet werden. Die Konfessionsgebundenen schwanken zwischen Unsicherheit und Bejahung, wenn sie die autonom und homonom gearteten religiösen Urteile bewerten:

395 Tests der Innersubjekteffekte: Greenhouse-Geisser:  $F = 133,893$ , Signifikanz = 0,000,  $\epsilon' = 0,53$  (= starker Effekt).

396 Tests der Zwischensubjekteffekte:  $F = 0,253$ , Signifikanz = 0,615, partielles Eta-Quadrat = 0,000.

TEIL III: APPLIKATION DER DREI FORMENKREISE

Konfessionszugehörigkeit		Item	Mittelwert	95% – Konfidenzintervall	
Konfessionell gebunden				Untergrenze	Obergrenze
N = 500		V8.1 (HR-F)	2,177	2,073	2,281
		V8.2 (HR-F)	2,426	2,325	2,527
		V8.3 (AN-F)	3,330	3,220	3,440
		V8.4 (AN-F)	3,315	3,206	3,424
		V8.5 (AN-F)	3,238	3,130	3,346
		V8.6 (HA-F)	3,125	3,021	3,229
		V8.7 (HA-F)	3,502	3,400	3,604
		V8.1 (HR-F)	2,051	1,865	2,238
		V8.2 (HR-F)	2,157	1,977	2,337
Ohne Konfession		V8.3 (AN-F)	2,756	2,560	2,953
		V8.4 (AN-F)	2,740	2,545	2,935
		V8.5 (AN-F)	3,042	2,848	3,236
		V8.6 (HA-F)	2,587	2,401	2,773
		V8.7 (HA-F)	2,878	2,695	3,062

HR-F = Heteronom-reziproker Formenkreis;

AN-F = Autonom-narzisstischer Formenkreis;

HA-F = Homonom-apriorischer Formenkreis.

V8.1 Gott macht, was er will. Es hängt von seiner Laune ab, ob das Gebet erhört wird oder nicht.

V8.2 Ich kann durch aufrichtiges Beten oder Verhalten Gott beeinflussen, dass er mein Gebet erhört.

V8.3 Gott hat seinen eigenen Willen wie der Mensch.

V8.4 Nicht alles kann erfüllt werden, sonst würde der Mensch glauben, dass er dies tut – all dies zeigt, dass nur Gott entscheiden kann.

V8.5 Gott hat nur meine Hände, nur meine Füße. Ich entscheide deshalb mit, die Welt zu verändern.

V8.6 Sobald Menschen liebevoll miteinander umgehen, wird der Wille Gottes oder seine Nähe sichtbar bzw. spürbar – das ist Gebet.

V8.7 Im Gebet trage ich meine Situation vor Gott – ohne zu meinen, dass er daran etwas ändern müsse. Gott nimmt mein Leben so an, wie es ist.

Bei den konfessionsfreien Probanden fällt die unsichere Bewertung des metakognitiven religiösen Urteilens ins Auge, dass Gott nur ihre Hände und Füße hat und der Beter deshalb mitentscheidet, die Welt zu verändern (V8.5). Dagegen werden die autonomen und homonomen Urteile über den Gebetsempfänger mehr verneint als bejaht.

Alles in allem betrachtet weist die statistische Auswertung darauf hin, dass die geschilderten Unterschiede (Mittelwert 3,016 versus 2,602) hinsichtlich der Konfessionszugehörigkeit durch einen starken Effekt verursacht werden und dementsprechend praktisch sehr bedeutsam sind. Die konfessionsgebundenen Personen favorisieren das homonome Gebetsurteil, dass sie ihre Situation vor Gott, der ihr Leben annimmt, so wie es ist, tragen (V8.7). Währenddessen bevorzugen die Konfessionsfreien das metakognitive, autonom geprägte Urteil der Mitentscheidung und Mitwirkung im Gebet (V8.5).

Die Konfessionszugehörigkeit übt nur einen geringen bis mittelstarken Einfluss auf die Bewertungsunterschiede zwischen den Befragten aus<sup>397</sup>. Gleichwohl nimmt jeder einzelne junge Mensch unter dem Gesichtspunkt der Konfessionszugehörigkeit starke Differenzierung in seiner Bewertung aller Items vor<sup>398</sup>.

Abschließend möchte ich die obigen Ergebnisse zusammenfassen

### 13.5 Zusammenfassung und weiteres Vorgehen

Die statistische Auswertung bringt drei unterschiedliche Aspekte zum Vorschein:

**Der erste Gesichtspunkt** betrifft die Einflussnahme des Alters, des Geschlechtes und der Konfessionszugehörigkeit auf die Bewertungen der verschiedenartigen Items bzw. auf das Gebetsverständnis. Hier zeigte sich, dass die unterschiedlichen Bewertungen zwischen den Befragungsteilnehmern nicht vom Alter oder Geschlecht abhängen. Die Varianzanalysen ergaben bei einer Irrtumswahrscheinlichkeit von 0,1 % keinerlei Signifikanz und nur sehr geringe oder gar keine Effekte bezüglich der Bewertungsdifferenzen zwischen den Personen:

397 Tests der Zwischensubjekteffekte:  $F = 39,480$ , Signifikanz = 0,000, partielles Eta-Quadrat = 0,057 (geringer bis mittlerer Effekt;  $\epsilon = 0,25$ ).

398 Tests der Innersubjekteffekte: Greenhouse-Geisser:  $F = 81,585$ , Signifikanz = 0,000,  $\epsilon' = 0,41$  (= starker Effekt).

### TEIL III: APPLIKATION DER DREI FORMENKREISE

<b>Zwischensubjekteffekte der Varianzanalyse</b>		
Alter	Einflusseffekt Partielles Eta-Quadrat	Signifikanz
Art des Betens (Items V3.1 bis V3.8)	0,019	0,012
Wirksamkeit des Gebetes (Items V6.1 bis V6.6)	0,001	0,969
Gebetsziele (Items V7.1 bis V7.6)	0,009	0,215
Urteil über Gott als Gebetsempfänger (Item V8.1 bis V8.7)	0,004	0,633
Durchschnitt	0,008 (sehr geringer Effekt)	
Signifikanzniveau: 0,001		

<b>Zwischensubjekteffekte der Varianzanalyse</b>		
Geschlecht	Einflusseffekt Partielles Eta-Quadrat	Signifikanz
Art des Betens (Items V3.1 bis V3.8)	0,011	0,007
Wirksamkeit des Gebetes (Items V6.1 bis V6.6)	0,001	0,375
Gebetsziele (Items V7.1 bis V7.6)	0,004	0,105
Urteil über Gott als Gebetsempfänger (Item V8.1 bis V8.7)	0,000	0,615
Durchschnitt	0,004 (sehr geringer Effekt)	
Signifikanzniveau: 0,001		

Dagegen übt die Konfessionszugehörigkeit einen hoch signifikanten mittelstarken Einfluss auf die unterschiedlichen Bewertungen zwischen den Probanden aus:

<b>Zwischensubjekteffekte der Varianzanalyse</b>		
Konfessionszugehörigkeit	Einflusseffekt Partielles Eta-Quadrat	Signifikanz
Art des Betens (Items V3.1 bis V3.8)	0,097	0,000
Wirksamkeit des Gebetes (Items V6.1 bis V6.6)	0,052	0,000
Gebetsziele (Items V7.1 bis V7.6)	0,075	0,000
Urteil über Gott als Gebetsempfänger (Item V8.1 bis V8.7)	0,057	0,000
Durchschnitt	0,070 (= mittelstarker Effekt: $\epsilon = 0,275$ )	

Auf den Einfluss der Konfessionszugehörigkeit werde ich in Teil IV eingehen.

**Der zweite Aspekt** beinhaltet die unterschiedlichen Bewertungen des Gebetsverständnisses eines *jeden* Probanden. Hinsichtlich der

## GEBETSVERSTÄNDNIS

Art des Betens (Items V3.1 bis V3.8) und des Urteilens über den Gebetsempfänger Gott (Items V8.1 bis V8.7), aber auch noch bezüglich der Wirksamkeit des Gebetes bei den weiblichen und männlichen Probanden (Items V6.1 bis V6.6) weist jeweilige Varianzanalyse starke Unterschiedseffekte in der Bewertung aller verschiedenartigen Items aus. Bei den Gebetszielen (Items V7.1 bis V7.6) dagegen werden die entsprechenden Items nicht mehr so klar differenziert bewertet wie bei den anderen drei Gebetsbereichen. Bei den Gebetszielen bestehen nur mittelstarke Unterschiedseffekte in der Bewertung:

Innersubjekteffekte der Varianzanalyse			
Effektstärke $\epsilon'$	Alter	Geschlecht	Konfessionszugehörigkeit
Art des Betens (Items V3.1 bis V3.8)	0,91***	0,98***	0,82***
Wirksamkeit des Gebetes (Items V6.1 bis V6.6)	0,36***	0,40***	0,35***
Gebetsziele (Items V7.1 bis V7.6)	0,29***	0,30***	0,20***
Urteil über Gott als Gebetsempfänger (Item V8.1 bis V8.7)	0,50***	0,53***	0,41***
*** Signifikanz = 0,000; 0,10 = schwacher Effekt; 0,25 = mittlerer Effekt; 0,40 = starker Effekt			

Bei der Art des Betens, des Urteilens über den Gebetsempfänger, aber auch noch bei der Wirksamkeit des Gebetes (Geschlecht) liegen starke Bewertungsunterschiede bei einem jeden Probanden vor. Das legt den logischen Schluss nahe, dass einzelne Probanden diese drei Gebetsbereiche nach den drei Formenkreisen klar umreißen und deutlich differenzieren. Dabei werden deren Inhalte unterschiedlicher bewertet und folglich klarer voneinander abgegrenzt als die Items der Gebetsziele. Sie scheinen für viele Probanden inhaltlich gleich zu sein.

**Der dritte Gesichtspunkt** besteht in einer kritischen Sichtweise. Auf den ersten Blick werden die heteronomen Items abgelehnt, die autonomen Variablen bejaht und die homonomen Aussagen grob gesagt bezweifelt. Doch beim näheren Hinsehen entdeckte ich feine Bewertungsunterschiede zwischen gleichartigen Items. Beispielsweise haben Probanden zur Gebetserhörnung durch aufrichtiges Beten (V3.3) keine feste Meinung, während sie die anderen gleichgesinnten Variablen ablehnen (V3.1, V3.2). Einerseits wird der intrasubjektive Modus des religiösen Urteilens über den Gebetsempfänger (Muster

4, V8.7) zweifelnd bejaht, andererseits wird das intersubjektive Urteil (Muster 5, V8.6) bei den älteren Probanden ablehnend bezweifelt. Heißt das, dass hinter diesen unterschiedlichen Bewertungen innerhalb der gleichgearteten Items eine Multidimensionalität liegt, so dass sie keinem bestimmten Formenkreis angehören können und ähnliche Vorstellungsinhalte und religiöse Erfahrungen repräsentieren, die mehreren unterschiedlichen Formenkreisen zugeordnet werden müssen?

Aufgrund dieser Beobachtung möchte ich nun dieser Frage vertiefend auf den Grund gehen und in Erfahrung bringen, ob sich das Konstrukt der drei Formenkreise mit ihren Mustern und Niveaus in den Bewertungen der Gebetsdimensionen hinsichtlich Alter, Geschlecht, Personengruppe und Konfession nachweisen lässt oder nicht. Es geht mir hier also um die Konstruktvalidität und Konsistenz der Formenkreise.



## 14 Der Nachweis der drei Formenkreise – ihre Konstruktvalidität und Konsistenz

Die 700 Probanden bewerten die drei Formenkreise sehr unterschiedlich. 37% der Befragten bejahen die homonom-apriorisch geprägte Religiosität. 60% stimmen dem autonomen Formenkreis auf Niveau I mit  *eher beziehungsweise voll und ganz* zu, während dessen Niveau II von 37% der Probanden anerkannt wird. Dagegen verneinen 53% der Probanden den heteronom-reziprok geprägten Glauben. Nur 20% akzeptieren ihn. Und 21% bis 30% der Versuchspersonen haben hinsichtlich der Aussagen der drei verschiedenen Formenkreise keine feste Meinung:

Formenkreis	Bejahung	Keine feste Meinung <i>weiß nicht genau</i>	Verneinung	Gesamt
heteronom-reziprok	20%	27%	53%	100%
autonom-narzisstisch, Niveaus I u. II	49%	25%	26%	100%
autonom-narzisstisch, Niveau I	60%	21%	19%	100%
autonom-narzisstisch, Niveau II	37%	29%	34%	100%
homonom-apriorisch	37%	30%	33%	100%

Da es mir in einem ersten Schritt um den Nachweis der Konstruktvalidität geht, möchte ich die drei Formenkreise in den vier Gebetsdimensionen der *Art des Betens* (Items V3.1 bis V3.6), der *Wirksamkeit des Gebetes* (Items V6.1 bis V6.6), der *Gebetsziele* (V7.1 bis V7.6) und des Urteilens über den *Gebetsempfänger Gott* (Items V8.1 bis V8.7) als valide aufweisen. Denn eine gute Konstruktvalidität liegt dann vor, wenn sich die vorab definierten Formenkreise durch die Faktorenanalyse größtenteils bestätigen lassen. Anhand der Faktorenanalyse versuche ich vom Bewerten der unterschiedlichen Items durch die Probanden auf die verschiedenen Formenkreise als die strukturellen Dimensionen von Religiosität zu schließen. Dabei folgere ich nicht auf beobachtbares Verhalten oder Bewerten, sondern auf unbeobachtbare Konstrukte (Formenkreise, Muster). Das setzt voraus, dass

eine bestimmte Personengruppe über verschiedenste Inhalte und Bewertungen hinweg denselben religiösen Formenkreis innehat beziehungsweise ein strukturell isomorphes Muster besitzt, und dass die entsprechenden Items der einzelnen Formenkreise homogen sind. *Homogenität* besagt, dass die Items dasselbe Merkmal erfassen, aber in unterschiedlichen Merkmalsfacetten. In diese Verschiedenheit gehen jedoch Schnittmengen gleicher, überlappender Facetten mit ein. Das Maß für diese Übereinstimmung lässt sich als *Maß der Homogenität* bezeichnen. Homogen sind dann bei der Faktorenanalyse solche Items, die gemeinsam auf ein und demselben Faktor hoch laden. Unterschiedliche Faktoren mit den ihnen zugeordneten Items repräsentieren unterschiedliche Formenkreise, Niveaus oder Muster. Inhaltlich bedeutet Homogenität dann, dass die Items (nicht identische, aber) ähnliche Merkmalsfacetten von Religiosität repräsentieren. Sie sind inhaltlich einheitlich. *Heterogenität* dagegen meint den inhaltlichen Sachverhalt, dass die unterschiedlichen Items unterschiedliche Merkmalsfacetten erfassen. Sie sind inhaltlich vielgestaltig<sup>399</sup>. Unter Validität verstehe ich in diesem Zusammenhang den Maßstab für die Gültigkeit einer wissenschaftlichen Feststellung<sup>400</sup>. Valide ist ein Test, wenn er dasjenige Persönlichkeitsmerkmal, das er messen soll, auch tatsächlich misst<sup>401</sup>.

Im Anschluss daran versuche ich die Bewertungen der drei Formenkreise in Bezug zu Alter, Geschlecht und Konfessionszugehörigkeit näher zu betrachten, um neben ihrer Übereinstimmungsvalidität auch ihre Konsistenz festzustellen.

### 14.1 Der Nachweis der drei Formenkreise

In einer jeden der vier Gebetsdimensionen *Art des Betens*, *Wirksamkeit* und *Ziele des Gebetes* sowie *Urteilen über den Gebetsempfänger Gott* werden Items formuliert, die die unterschiedlichen Religiositätsstile der drei Formenkreise repräsentieren. Um die vorab definierten Formenkreise statistisch nachzuweisen, müssen sie sich durch die Faktorenanalyse bestätigen. Das heißt, die gleichgearteten Items eines Formenkreises müssen sich unter ein und demselben Faktor wiederfinden. Mit diesen sogenannten Faktorladungen wären die

399 Vgl. Fisseni <sup>2</sup>1997, 54-56.

400 Vgl. Pospeschill 2006, 343.

401 Vgl. Lienert/Raatz <sup>6</sup>1998, 220.

Formenkreise als valide nachgewiesen. Eine Faktorladung ist dann für die Interpretation von Bedeutung, so die Konvention, wenn ihr Wert größer oder gleich 0,5 ist<sup>402</sup>. Wenn es der Kontext und die Selbstkritik gebieten, folge ich *Bortz*, der in Anlehnung an *Stevens* bereits einen Wert von größer oder gleich 0,40 als interpretationswürdig ansieht. Der Koeffizient 0,40 ist generell der untere Grenzwert für Faktorladungen, die bei der Interpretation eines Faktors berücksichtigt werden können<sup>403</sup>. Falls Items aus unterschiedlichen Formenkreisen unter einen Faktor fallen, wäre die These der drei Formenkreise anhand und aufgrund der vorliegenden Daten (!) neu zu überprüfen. Die Faktorenanalyse verwende ich, weil sie ein strukturaufdeckendes Verfahren darstellt.

#### 14.1.1 *Die Dimension der Art des Betens*

Die Art und Weise des Betens ergibt nach der Faktorenanalyse mit ihrer Varimax-Rotationsmethode drei Faktoren (Komponenten), die die jeweiligen entsprechenden Items der drei Formenkreise beinhalten. Nur Item V3.3 lädt im heteronomen und homonomen Formenkreis:

402 Vgl. Backhaus, Erichson, Plinke, Weber<sup>12</sup>2008, 356.

403 Vgl. Bortz<sup>6</sup>2005, 551.

Gesamtstichprobe Item	1 (HR-F)	Komponente 2 (HA-F)	3 (AN-F)	Formenkreis
V3.1 Mein Gebet wird beantwortet, falls ich es mit Amen abschließe oder eine Kerze entzünde.	<b>0,847</b>	0,128	0,101	
V3.2 Je mehr Leute beten, desto mehr Gebete gehen zu Gott / dem Letztgültigen und beeinflussen ihn/es.	<b>0,800</b>	0,211	-0,008	HR-F
V3.3 Mein Gebet wird erhört, wenn ich aufrichtig bete.	<b>0,553</b>	<b>0,532</b>	0,143	?
V3.7 Ich bete in Gemeinschaft – da spüre ich irgendwie das Heilige.	0,175	<b>0,826</b>	-0,126	
V3.8 Ich fühle mich einfach in Gott/dem Letztgültigen geborgen, dann kann ich mit ihm reden – wann immer ich will.	0,400	<b>0,630</b>	0,291	HA-F
V3.6 Beten ist für mich, wenn ich mich um Menschen kümmerge und/oder ihnen liebevoll begegne. Irgendwie ist dann Gott / das Letztgültige dabei.	0,093	<b>0,620</b>	0,294	
V3.5 Ich entscheide selbst, wann und wie ich mit Gott / dem Letztgültigen rede.	0,040	0,024	<b>0,854</b>	AN-F
V3.4 Beten hängt nicht an Äußerlichkeiten.	0,085	0,183	<b>0,768</b>	

HR-F = Heteronom-reziproker Formenkreis; AN-F = Autonom-narzisstischer Formenkreis; HA-F = Homonom-apriorischer Formenkreis. Extraktionsmethode: Hauptkomponentenanalyse; Rotationsmethode: Varimax mit Kaiser-Normalisierung. Erklärte Gesamtvarianz: 65,6%; KMO-Kriterium: 0,806; Signifikanz nach Bartlett: 0,000. Die Daten liefern eine ziemlich gute bis verdienstvolle Basis für die Faktorenanalyse. Da die Stabilität (FS) der Faktorenstruktur den Wert von 0,959 aufweist, besteht eine sehr gute Übereinstimmung zwischen *wahrer* und stichprobenbedingter Faktorenstruktur. Sie ist sehr stabil.

Das Item V3.3, das ursprünglich den heteronom-reziproken Formenkreis repräsentiert, scheint stark mit dem homonom-apriorischen Formenkreis (0,532), besonders mit dem intrasubjektiven Modus (Item V3.8,  $r = 0,574$ ) zu korrelieren. Offensichtlich wird der kausale Zusammenhang in der Erfüllung des Gebetes in die homonom geprägte Religiosität transferiert. Aufrichtig beten heißt dann in Muster 4 und 5, sich mit Gott innig verbunden zu fühlen, was auch die unbedingte Geborgenheit in Gott bedeuten kann. Denn auch heteronom geprägte Probanden fühlen sich in Gott geborgen, weshalb das andere homonome Item V3.8 im ersten Faktor (HR-F) leicht lädt. Um Klarheit zu schaffen, müsste der Begriff der Geborgenheit in Gott differenziert werden, und zwar je nachdem, ob die befragte Person sich unbedingt, also ohne Vorbedingungen, in Gott geborgen fühlt (HA-F) oder sie sich nur zeitweise der Geborgenheit in Gott vergewissert (HR-F). Während im homonomen Kreis Gott oder die Geborgenheit in Gott meines Erachtens als permanente Objektrepräsentanz erfahren wird, erleben Personen in ihrer heteronom-reziproken Religiosität Gott als inkonstante, nicht feststehende und unbeständige Größe<sup>404</sup>. Gottes Geborgenheit oder Präsenz wird nicht als kontinuierlich, andauernd und als unbedingt wahrgenommen, sondern scheint in Handlungen und Wünschen (Bitten) stets neu vergegenwärtigt werden zu müssen. Gottes Objektpermanenz existiert hier meiner Einschätzung nach nicht unabhängig von Handlung, Wunsch und Bitte<sup>405</sup>. Doch diese sachlich-inhaltliche Differenz statistisch nachzuweisen fällt schwer. Dazu bedarf es meines Erachtens spezieller Untersuchungsmethoden, die den Rahmen der vorliegenden Untersuchung sprengen würden. Nehmen wir aber trotzdem das Item V3.3 aus der Faktorenanalyse mit der Varimax-Rotationsmethode heraus, so ergibt sich eine klare Trennung zwischen den drei Formenkreisen und ihren entsprechenden Items:

404 In liturgischen Fürbitten tritt diese *inkonstante Objektpermanenz* oft zutage, und zwar in den Formulierungen wie *Bleibe bei uns Herr, steh' uns bei, lass' uns nicht allein* . . .

405 Vgl. Wagener 2002, 28, 222f.

Gesamtstichprobe Item	1 (HA-F)	Komponente 2 (HR-F)	3 (AN-F)	Formenkreis
V3.7 Ich bete in Gemeinschaft – da spüre ich irgendwie das Heilige.	<b>0,838</b>	0,181	-0,122	
V3.6 Beten ist für mich, wenn ich mich um Menschen kümmere und/ oder ihnen liebevoll begegne. Irgendwie ist dann <i>Gott</i> / das <i>Letztgültige</i> dabei.	<b>0,649</b>	0,108	0,287	HA-F
V3.8 Ich fühle mich einfach in <i>Gott</i> / dem <i>Letztgültigen</i> geborgen, dann kann ich mit ihm reden – wann immer ich will.	<b>0,624</b>	0,381	0,302	
V3.1 Mein Gebet wird beantwortet, falls ich es mit Amen abschliesse oder eine Kerze entzünde.	0,148	<b>0,855</b>	0,108	
V3.2 Je mehr Leute beten, desto mehr Gebete gehen zu <i>Gott</i> / dem <i>Letztgültigen</i> und beeinflussen ihn/es.	0,238	<b>0,819</b>	-0,001	HR-F
V3.5 Ich entscheide selbst, wann und wie ich mit <i>Gott</i> / dem <i>Letztgültigen</i> rede.	0,035	0,043	<b>0,850</b>	AN-F
V3.4 Beten hängt nicht an Äußerlichkeiten.	0,170	0,066	<b>0,775</b>	

HR-F = Heteronom-reziproker Formenkreis; AN-F = Autonom-narzisstischer Formenkreis; HA-F = Homonom-apriorischer Formenkreis. Extraktionsmethode: Hauptkomponentenanalyse; Rotationsmethode: Varimax mit Kaiser-Normalisierung. Erklärte Gesamtvarianz: 67,7 %; KMO-Kriterium: 0,748; Signifikanz nach Bartlett: 0,000. Die Daten liefern – trotz Fehlen des Items V3.3 – eine ziemlich gute Basis für die Faktorenanalyse. Da die Stabilität (FS) der Faktorenstruktur den Wert von 0,967 aufweist, besteht eine sehr gute Übereinstimmung zwischen *wahlrer* und stichprobenbedingter Faktorenstruktur. Sie ist sehr stabil.

### TEIL III: APPLIKATION DER DREI FORMENKREISE

Komponente (Faktor) 1 beinhaltet die Items des homonom-apriorischen Formenkreises, Faktor 3 enthält die Items des autonom-narzisstischen Kreises und in Faktor 2 laden alle Items, die dem heteronom-reziproken Formenkreis zugehören. Jeder Formenkreis (Faktor) klärt fast gleichstark auf<sup>406</sup>.

Damit zeigen die Items der Art und Weise des Betens klare, voneinander unabhängige und eigenständige religiöse Formenkreise. Die Erfahrung, sich einfach in *Gott* geborgen zu fühlen (Items V3.3 und V3.8), scheint den heteronomen wie den homonomen Kreis zu berühren. Sich geborgen zu fühlen, ist offensichtlich nicht nur dem homonom-apriorischen Muster vorbehalten, sondern spielt auch in der heteronom-reziproken Religiosität eine wichtige Rolle. Dagegen tritt im religiös-autonomen Bereich die eigene Ichzentrierung stärker hervor als die Geborgenheit in *Gott*.

Nun stellt sich die Frage, ob sich die drei eigenständigen Formenkreise auch bei den konfessionslosen und konfessionsgebundenen Probanden getrennt nachweisen lassen. Die beiden Faktorenanalysen bestätigen dies im Großen und Ganzen:

Ergebnis der Faktorenanalyse der **konfessionslosen Probanden**:

406 *Komponente* und *Faktor* werden hier und im Folgenden synonym verwendet.

	Faktor 1	Faktor 2	Faktor 3
Varianz %	23,2	22,8	21,8

Konfessionsfreie Probanden				
Item	1 (HR-F)	Komponente 2 (HA-F)	3 (AN-F)	Formenkreis
V3.1 Mein Gebet wird beantwortet, falls ich es mit Amen abschlieÙe oder eine Kerze entzünde.	<b>0,826</b>	0,231	0,035	
V3.2 Je mehr Leute beten, desto mehr Gebete gehen zu <i>Gott</i> / dem <i>Letztgültigen</i> und beeinflussen ihn/es.	<b>0,765</b>	0,316	0,122	HR-F
V3.6 Beten ist für mich, wenn ich mich um Menschen kümmerge und/oder ihnen liebevoll begegne. Irgendwie ist dann <i>Gott</i> / das <i>Letztgültige</i> dabei.	<b>0,635</b>	0,164	0,358	?
V3.3 Mein Gebet wird erhört, wenn ich aufrichtig bete.	<b>0,637</b>	<b>0,522</b>	0,180	
V3.8 Ich fühle mich einfach in <i>Gott</i> /dem <i>Letztgültigen</i> geborgen, dann kann ich mit ihm reden – wann immer ich will.	0,245	<b>0,798</b>	0,257	HA-F
V3.7 Ich bete in Gemeinschaft – da spüre ich irgendwie das Heilige.	0,335	<b>0,792</b>	-0,060	
V3.4 Beten hängt nicht an Äußerlichkeiten.	0,076	0,189	<b>0,854</b>	AN-F
V3.5 Ich entscheide selbst, wann und wie ich mit <i>Gott</i> / dem <i>Letztgültigen</i> rede.	0,205	-0,015	<b>0,851</b>	

HR-F = Heteronom-reziproker Formenkreis; AN-F = Autonom-narzisstischer Formenkreis; HA-F = Homonom-apriorischer Formenkreis. Extraktionsmethode: Hauptkomponentenanalyse; Rotationsmethode: Varimax mit Kaiser-Normalisierung. Erklärte Gesamtvarianz: 72,2 %; KMO-Kriterium: 0,856; Signifikanz nach Bartlett: 0,000. Die Daten liefern eine verdienstvolle Basis für die Faktorenanalyse. Da die Stabilität (FS) der Faktorenstruktur den Wert von 0,911 aufweist, besteht eine gute Übereinstimmung zwischen *wahrer* und stichprobenbedingter Faktorenstruktur. Sie ist sehr stabil.

Als Ergebnis lässt sich festhalten: Bis auf Item V3.6 platzieren sich alle Items deutlich unter ihren zugeordneten Formenkreisen (Faktoren). Das homonom geprägte Item V3.6 lädt auf den ersten Faktor im heteronom-reziproken Formenkreis. Offensichtlich verstehen die konfessionslosen Probanden diese Itemsaussage unter dem Do-ut-des-Prinzip. Das *Wenn* des Satzes scheint meiner Einschätzung nach bei den konfessionslosen einen Zusammenhang zu erzeugen, der dem Muster 2 entspricht: *Wenn* ich mich um Menschen kümmerge, *dann* ist Gott anwesend. Gott erscheint ihnen nicht transparent in der Nächstenliebe, sondern als Ergebnis ihrer Liebe<sup>407</sup>. Dagegen verstehen die konfessionell gebundenen Versuchspersonen – wie ich gleich noch unten darlegen werde – dieses Item klar und deutlich homonom-apriorisch.

Ferner korreliert die Aufrichtigkeit des Betens bei den konfessionslosen Befragten (Item V3.3) – wie bereits oben erwähnt – mit dem homonomen Formenkreis. Offenbar beginnen einige konfessionslose Probanden die Aufrichtigkeit im Beten auch als ehrliche innige Verbundenheit mit Gott zu verstehen.

Die Faktorenanalyse hinsichtlich der **konfessionsgebundenen Probanden** wirft folgendes Ergebnis aus. Dabei schließe ich das autonom gefärbte Item V3.5 aus, da es für diese Faktorenanalyse nicht geeignet ist. Denn der kritische Eignungswert von 0,493 liegt unter dem KMO-Wert<sup>408</sup> von 0,5:

407 Das gleiche Phänomen erhalten wir auch bei den 132 Gesamtschülerinnen und -schüler. Während alle anderen Items auf ihren entsprechenden Faktoren laden, platziert sich Item des intersubjektiven Modus des homonomen Formenkreises unter den Faktor *heteronome Religiosität*. Die Schüler lehnen diesen religiösen Modus genauso ab wie die heteronom gearteten Variablen. Vielleicht wirft deshalb die Faktorenanalyse dieses Item unter dem heteronomen Formenkreis aus. (Jedenfalls eignen sich die Daten gut für eine Faktorenanalyse; das KMO-Kriterium liegt bei 0,863.)

408 Der KMO-Wert gibt an, in welchem Maße die Variablenauswahl für eine Faktorenanalyse geeignet ist.

<b>Konfessionell gebundene Probanden</b>				
Item	1 (HR-F)	Komponente 2 (HA-F)	3 (AN-F)	Formenkreis
V3.2 Je mehr Leute beten, desto mehr Gebete gehen zu <i>Gott</i> / dem <i>Letztgültigen</i> und beeinflussen ihn/es.	<b>0,812</b>	0,097	-0,025	
V3.1 Mein Gebet wird beantwortet, falls ich es mit Amen abschließe oder eine Kerze entzünde.	<b>0,791</b>	0,108	0,032	HR-F
V3.3 Mein Gebet wird erhört, wenn ich aufrichtig bete.	<b>0,596</b>	0,299	0,399	
V3.6 Beten ist für mich, wenn ich mich um Menschen kümmerge und/ oder ihnen liebevoll begegne. Irgendwie ist dann <i>Gott</i> / das <i>Letztgültige</i> dabei.	-0,013	<b>0,857</b>	0,045	
V3.7 Ich bete in Gemeinschaft – da spüre ich irgendwie das Heilige.	0,325	<b>0,626</b>	0,013	HA-F
V3.8 Ich fühle mich einfach in <i>Gott</i> /dem <i>Letztgültigen</i> geborgen, dann kann ich mit ihm reden – wann immer ich will.	0,461	0,489	0,452	?
V3.4 Beten hängt nicht an Äußerlichkeiten.	-0,011	-0,004	<b>0,937</b>	AN-F

HR-F = Heteronom-reziproker Formenkreis; AN-F = Autonom-narzisstischer Formenkreis; HA-F = Homonom-apriorischer Formenkreis. Extraktionsmethode: Hauptkomponentenanalyse; Rotationsmethode: Varimax mit Kaiser-Normalisierung. Erklärte Gesamtvarianz: 66,9%; KMO-Kriterium: 0,778; Signifikanz nach Bartlett: 0,000. Die Daten liefern eine ziemlich gute bis verdienstvolle Basis für die Faktorenanalyse. Da die Stabilität (FS) der Faktorenstruktur den Wert von 0,945 aufweist, besteht eine gute Übereinstimmung zwischen *wahrer* und stichprobenbedingter Faktorenstruktur. Sie ist sehr stabil.

Für die konfessionsgebundenen Probanden scheint das Item V3.8 redundant zu sein. Es kommt leicht in allen drei Formenkreisen vor. Geborgenheit wird sowohl in der heteronom als auch in der homonom geprägten Religiosität wahrgenommen. Und die Entscheidung, wann ich mit Gott spreche, platziert sich im autonom-narzisstischen Bereich. Von daher wird die Redundanz verständlich. Sie kann für unsere pädagogische Arbeit aber wertvoll sein, da diese Variable alle drei Formenkreise aktivieren und damit auf den Plan rufen kann.

Alle anderen Variablen laden zweifelsohne auf ihren entsprechenden Faktoren. Das Item V3.5, das statistisch ausgeschlossen werden musste, ist jedoch meines Erachtens aus sachlichen und inhaltlichen Gründen in das Ergebnis einzubeziehen, da es ausgesprochen im autonomen Bereich bejaht wird (Mittelwert 4,38). Nehmen wir es deshalb trotz des niedrigen Eignungswertes in die Faktorenanalyse auf, so platziert es sich ausschließlich im autonom-narzisstischen Formenkreis<sup>409</sup>.

Interessant ist meines Erachtens, dass sich die Problematiken des Items V3.6 (*Beten ist für mich, wenn ich mich um Menschen kümmere und/oder ihnen liebevoll begegne. Irgendwie ist dann Gott dabei.*) bei den konfessionsgebundenen Probanden und des Items V3.8 (*Ich fühle mich einfach in Gott geborgen, dann kann ich mit ihm reden – wann immer ich will.*) bei den konfessionsfreien Befragten in den Ergebnissen der Faktorenanalyse der 134 Gesamtschülerinnen und -schüler wieder finden<sup>410</sup>. Während alle anderen Items auf ihren entsprechenden Faktoren laden, platziert sich das Item des *intersubjektiven* Modus des homonomen Formenkreises (V3.6) unter den Faktor *heteronome Religiosität*. Die Schüler lehnen diesen religiösen Modus genauso ab wie die heteronom gearteten Variablen. Vielleicht wirft deshalb die Faktorenanalyse dieses Item unter dem heteronomen Formenkreis aus. Ferner verortet sich das Item der Geborgenheit in Gott (Item des *intrasubjektiven* Modus V3.8) sowohl im homonomen wie im heteronomen Bereich. Deshalb schlage ich vor, zukünftig eine differenzierte und verfeinerte Betrachtungsweise in *andauernde versus inkonstante* Repräsentanz der Geborgenheit in Gott vorzunehmen.

Abschließend möchte ich noch auf einen wichtigen Sachverhalt aufmerksam machen: Ich habe die einzelnen Formenkreise beziehungsweise Faktorstrukturen nachgewiesen, doch fraglich bleibt da-

409 HR-F: -0,168; AN-F: 0,766; HA-F: 0,230.

410 KMO-Kriterium: 0,890. Die Daten liefern eine verdienstvolle bis erstaunliche Basis für die Faktorenanalyse.

bei, ob diese Faktorstrukturen in der Bewertung je nach Stichprobe ähnlich sind oder nicht. Es kann ja theoretisch sein, dass beispielsweise der homonom-apriorische Formenkreis der konfessionsgebundenen Probanden mit dem der konfessionsfreien Befragten nicht oder nur gering übereinstimmt. Wenn dies zuträfe, würden sich die Teilnehmer hinsichtlich ihrer Bewertungen in den entsprechenden Formenkreisen unterscheiden. Um dieser Frage nachzugehen, errechne ich den Kongruenzkoeffizienten  $C_{jk}$  für Faktorstrukturvergleiche, der die Übereinstimmung oder Unähnlichkeit von Faktorstrukturen, hier die Bewertungen der Formenkreise, beschreibt<sup>411</sup>. Das Ergebnis überrascht: Die einzelnen Faktorstrukturen und damit die Bewertungen der jeweiligen religiösen Formenkreise stimmen zwischen der Gesamtstichprobe und der konfessionsgebundenen beziehungsweise konfessionsfreien Probanden-Stichprobe gut miteinander überein. Doch die Kongruenzkoeffizienten für die drei Faktorstrukturen zwischen den beiden Stichproben der konfessionsfreien und -gebundenen Teilnehmer belegen eine mittlere und hohe Ähnlichkeit. Damit wird schon wieder sichtbar, dass sich die Bewertungen zwischen den Konfessionsgebundenen und Konfessionsfreien unterscheiden:

411 Zur Kennzeichnung der Ähnlichkeit oder Übereinstimmung zweier Faktoren wird üblicherweise der Kongruenzkoeffizient  $C_{jk}$  nach Tucker eingesetzt. Dieses Maß hat – wie eine Korrelation – einen Wertebereich zwischen -1 und +1. Bei Stichproben aus verwandten Populationen sprechen Ähnlichkeitskoeffizienten über 0,90 für eine hohe Faktorstrukturübereinstimmung (vgl. Bortz<sup>6</sup>2005, 554f).

Kongruenzkoeffizient $C_{j/k}$	HR-F	HA-F	AN-F	Entscheidung
Gesamtstichprobe und Stichprobe der konfessionsfreien Probanden	0,985	0,928	0,989	Hohe Übereinstimmung
Gesamtstichprobe und Stichprobe der konfessionsgebundenen Probanden	0,987	0,940	0,921	Hohe Übereinstimmung
Stichproben der konfessionsfreien und -gebundenen Probanden	0,888	0,770	0,909	Mittlere und hohe Übereinstimmung

HR-F = Heteronom-reziproker Formenkreis; HA-F = Homonom-apriorischer Formenkreis; AN-F = Autonom-narzisstischer Formenkreis.

Wie in den vorherigen Abschnitten bereits schon teilweise ersichtlich wurde, unterscheiden sich die Bewertungen zwischen den konfessionsgebundenen und -freien Versuchspersonen innerhalb der einzelnen Formenkreise. In der autonom geprägten Religiosität zeigen die beiden *Konfessionsgruppen* eine hohe Ähnlichkeit, während sie besonders im homonomen Formenkreis inkongruent sind, das heißt unterschiedliche Bewertungen abgeben. Doch niedrige Übereinstimmung besagt nicht, dass Formenkreise nicht vorhanden sind, sondern nur, dass sie unterschiedlich hoch oder niedrig akzeptiert werden. Diesem Phänomen, das ich schon in Abschnitt 13 (Seite 273) angeschnitten habe, werde ich im Abschnitt 14.5 „Die Bewertung der drei Formenkreise hinsichtlich der Konfessionszugehörigkeit“ (Seite 413) noch ausführlicher nachgehen.

### 14.1.2 *Die Wirksamkeit des Gebetes*

Aufgrund meiner eigenen Erfahrungen vermute ich, dass Probanden ihrer Beurteilung der Wirksamkeit des Gebetes unterschiedliche Krisen- und Alltagserfahrungen zugrunde legen. Sie greifen deshalb auf verschiedene Formenkreise zurück und verbinden in einem religiösen Urteil heterogene Items. Beispielsweise erkrankte ein 46-jähriger Mann, der nicht an Gott glaubte und ihn aus seinem Leben heraushielt, an Krebs. Als die Diagnose definitiv feststand, fragte er mich am Krankenbett, weshalb ihn Gott strafe. Er hätte doch ein rechtschaffendes, gutes und vernünftiges Leben geführt und in der Kapelle des Krankenhauses eine Kerze auch entzündet – in der Hoffnung, dass es helfe. Offensichtlich korrelieren in Krisenzeiten unterschiedliche Items oder Formenkreise stärker als in *normalen* Zeiten. In Krisenzeiten ist nicht nur die menschliche Homöostase labil, sondern auch das Gleichgewicht der Religiosität. Von daher, so vermute ich, müsste die Faktorenanalyse unterschiedliche Faktoren mit heterogenen Items aufwerfen. Doch in der Tat bündelt die Analyse die Items unter ihren vier entsprechenden Faktoren. Das Item V6.5 (Gebet als Selbstgespräch) musste ich dabei aus der Faktorenanalyse herausnehmen, weil es dafür nicht geeignet ist. (Der KMO-Wert ist  $\leq 0,5$ ):

TEIL III: APPLIKATION DER DREI FORMENKREISE

Gesamtstichprobe		1	2	3	4	Formenkreise
Faktor (Komponente)	Item	HA-F	HR-F	AN-F, Niveau I	AN-F, Niveau II	
V.6.6	Ich kann mit Gott / dem Letztgültigen sprechen, ohne dabei an eine Veränderung oder an eine Erfüllung durch ihn zu denken.	<b>0,941</b>	0,034	0,028	0,034	HA-F
V.6.4	Im Gespräch mit Gott / dem Letztgültigen verändern sich unsere Sichtweisen auf uns und unser Leben. Dadurch kann sich vieles verändern.	<b>0,569</b>	0,464	0,272	-0,009	
V.6.1	Wenn ich aufrichtig und andächtig bete, dann erfüllt Gott / das Letztgültige meine Bitte.	0,088	<b>0,955</b>	0,043	0,032	HR-F
V.6.2	Ich kann nicht nur um etwas Bitten, ich muss für die Sache, um die es geht . . ., auch etwas tun.	0,102	0,078	<b>0,976</b>	0,084	AN-F (Niveau I)
V.6.3	Religiöse Menschen warten nach dem Beten ab – bis das Gewünschte oder Erhoffte eintritt, und dann denken sie, dass es wegen des Betens war.	0,025	0,026	0,078	<b>0,996</b>	AN-F (Niveau II)

HR-F = Heteronom-reziproker Formenkreis; AN-F = Autonom-narzisstischer Formenkreis; HA-F = Homonom-apriorischer Formenkreis. Extraktionsmethode: Hauptkomponentenanalyse; Rotationsmethode: Varimax mit Kaiser-Normalisierung. Erklärte Gesamtvarianz: 88 %; KMO-Kriterium: 0,663; Signifikanz nach Bartlett: 0,000. Obwohl die Daten eine mittelmäßige Basis für die Faktorenanalyse liefern, dokumentiert sie eine gute stabile Struktur. Die Stabilität (FS) der Faktorenstruktur weist den Wert von 0,960 auf, also besteht eine gute Übereinstimmung zwischen *wahrer* und stichprobenbedingter Faktorenstruktur.

Faktor 1 fasst die beiden homonom-apriorischen Variablen zusammen, wobei das Item V6.4 noch leicht mit dem heteronomen Formenkreis korrespondiert. Das homonom-apriorische Denken wird, wenn es um die Wirksamkeit des Gebets geht, gerade noch leicht von der heteronom-reziproken Religiosität durchdrungen. Offenkundig greifen Probanden in ihrem Gespräch mit Gott, in dem sie ihre eigenen Sichtweisen verändern (Item V6.4), doch zeitweise auf das Do-ut-des-Prinzip des heteronomen Kreises (Item V6.1, Faktor 2) zurück.

Faktor 3 beinhaltet das persönliche Mitwirken beim Gebet (Item V6.2), also das entsprechende Item des autonom-narzisstischen Formenkreises auf Niveau I.

In Faktor 4 platziert sich die metakognitive Überlegung (Item V6.3), dass religiöse Menschen nach dem Beten abwarten bis das Gewünschte oder Erhoffte eintritt und dann denken, die Erfüllung geschehe wegen des Betens (Niveau II).

Bis auf Item V6.4 laden alle anderen Variablen (sehr) hoch in ihrem je eigenen Formenkreis und (sehr) gering in den benachbarten Komponenten. Dieser statistische Befund der Gesamtstichprobe weist eindeutig darauf hin, dass die Faktoren (Formenkreise) voneinander unabhängig sind und eigenständige Dimensionen darstellen, selbst in sehr belastenden Situationen, in denen das Gebet in seiner Wirksamkeit beurteilt wird.

Ein etwas anderes Bild zeigt sich, wenn ich weiterhin das Sample der **125 Gesamtschülerinnen und -schüler** aus der Gesamtstichprobe herausziehe und diese der Faktorenanalyse unterziehe. Dann belegen sich zwar vier Faktoren, die die beiden heteronomen und homonomen Formenkreise sowie die beiden Niveaus des autonomen Bereiches repräsentieren, doch das metakognitive Item V6.3 wird auf Niveau I der autonomen Religiosität und die homonome Variable V6.4 ebendort verortet:

TEIL III: APPLIKATION DER DREI FORMENKREISE

Gesamtschülerinnen und -schüler		1	2	3	4	Formenkreise
Faktor (Komponente)	Item	AN-F, Niveau I	HA-F	HR-F	AN-F, Niveau II	AN-F, Niveau I
	V.6.3 Religiöse Menschen warten nach dem Beten ab – bis das Gewünschte oder Erhoffte eintritt, und dann denken sie, dass es wegen des Betens war.	<b>0,814</b>	0,388	-0,063	0,039	
	V.6.2 Ich kann nicht nur um etwas Bitten, ich muss für die Sache, um die es geht . . . auch etwas tun.	<b>0,762</b>	-0,074	0,332	0,280	
	V.6.6 Ich kann mit <i>Gott</i> / dem <i>Letztgültigen</i> sprechen, ohne dabei an eine Veränderung oder an eine Erfüllung durch ihn zu denken.	0,129	<b>0,891</b>	0,193	0,128	HA-F
	V.6.4 Im Gespräch mit <i>Gott</i> / dem <i>Letztgültigen</i> verändern sich unsere Sichtweisen auf uns und unser Leben. Dadurch kann sich vieles verändern.	0,416	<b>0,452</b>	0,380	0,313	
	V.6.1 Wenn ich aufrichtig und andächtig bete, dann erfüllt <i>Gott</i> /das <i>Letztgültige</i> meine Bitte.	0,106	0,205	<b>0,927</b>	0,064	HR-F
	V.6.5 Gebet ist für mich Selbstgespräch, Beim Nachdenken über mich und mein Problem finde ich vielleicht die Lösung. Dadurch erfülle ich mir quasi selbst mein <i>Gebetsanliegen</i> .	0,172	0,155	0,075	<b>0,952</b>	AN-F, Niveau II

HR-F = Heteronom-reziproker Formenkreis; AN-F = Autonom-narzisstischer Formenkreis; HA-F = Homonom-apriorischer Formenkreis. Extraktionsmethode: Hauptkomponentenanalyse; Rotationsmethode: Varimax mit Kaiser-Normalisierung. Erklärte Gesamtvarianz: 82,7%; KMO-Kriterium: 0,823; Signifikanz nach Bartlett: 0,000. Obwohl die Daten eine verdienstvolle Basis für die Faktorenanalyse liefern, dokumentiert sie eine gute stabile Struktur. Die Stabilität (F5) der Faktorenstruktur weist den Wert von 0,890 auf, also besteht eine noch gute Übereinstimmung zwischen *wahrer* und stichprobenbedingter Faktorenstruktur.

Die Gesamtschülerinnen und -schüler verstehen offensichtlich gegenüber der Gesamtstichprobe den metakognitiven Gedanken, dass religiöse Menschen nach dem Beten abwarten, bis das Gewünschte oder Erhoffte eintritt, und dann denken, dass dies wegen des Betens war (Item V6.3), auf Niveau I des autonomen Formenkreises. Doch gleichzeitig favorisieren sie – wie in der Gesamtstichprobe – die homonome Religiosität, dass sie mit Gott reden können, ohne dabei an eine Veränderung oder Erfüllung durch ihn zu denken (Item V6.6). Damit verbunden ist die homonom geprägte Vorstellung, dass das Gebet eigene Sichtweisen und damit auch das eigene Leben verändern kann (Item V6.4), was jedoch auch leicht mit dem autonom-narzisstischen Formenkreis auf Niveau I korrespondiert. Offensichtlich spricht dieses Item V6.4 beide Kreise an, so dass es wahrscheinlich als Übergangsvariable fungiert. Ansonsten platziert sich jedes Item unter seinen entsprechenden Faktor.

Mit diesem Ergebnis bestätigt sich nur ansatzweise die Theorie der drei Formenkreise. Denn während der heteronome und homonome Formenkreis mit der Faktorstruktur der Gesamtstichprobe hoch übereinstimmt, ähneln sich die Bewertungen des autonomen Formenkreises auf Niveau I nur mittelstark und die auf Niveau II überhaupt nicht. Die *Kongruenzkoeffizienten*  $C_{jk}$ , die die Ähnlichkeit oder Nicht-Übereinstimmung zweier Faktorstrukturen (Bewertung der Formenkreise) kennzeichnen und beschreiben, liegen in folgenden Wertebereichen:

$C_{jk}$	HA-F	AN-F, N.I	AN-F, N.II	HR-F
Gesamtstichprobe im Vergleich mit der Stichprobe der Gesamtschüler	0,921	0,759	0,148	0,954
Entscheidung: Übereinstimmung/Ähnlichkeit	hoch	mittel	keine	hoch

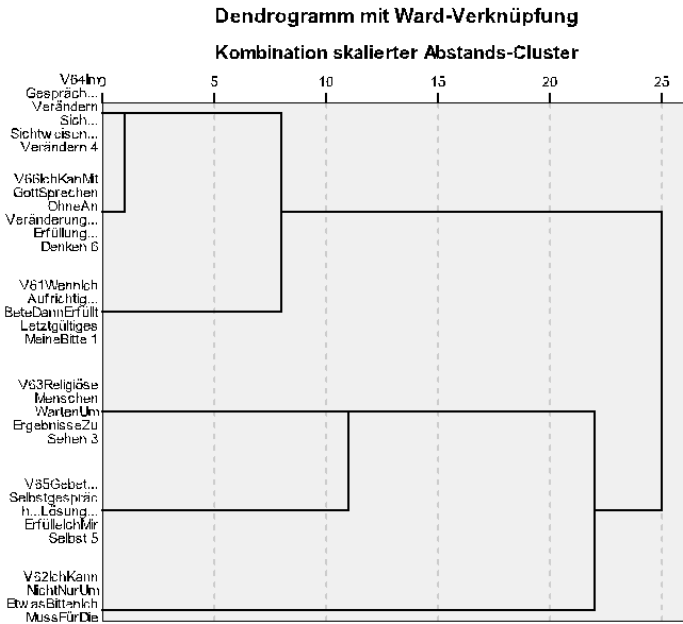
HA-F = Homonom-apriorischer Formenkreis; AN-F = Autonom-narzisstischer Formenkreis; N. I = Niveau I; N. II = Niveau II; HR-F = Heteronom-reziproker Formenkreis.

Die Nicht-Übereinstimmung des autonomen Formenkreises auf Niveau II besteht deshalb, weil das metakognitive Item V6.3 unterschiedlich zugeordnet wird. In der Gesamtstichprobe verortet es sich entsprechend ihrer metakognitiven und religionskritischen Qualität im religiös autonomen Bereich auf Niveau II. Doch bei der Stichprobe der Gesamtschüler platziert es sich nicht zur metakognitiven Variablen V6.5, durch die die Trennung zwischen Gott und Mensch sowie das Gebet als Selbstgespräch thematisiert wird. Im Gegenteil: Es *gesellt* sich zu der persönlichen Mitwirkung im Gebet (Item V6.2). Offensichtlich verstehen die Gesamtschüler das Warten auf

die Erfüllung als eine Art von Mitwirkung. Dagegen musste in der Gesamtstichprobe das Item 6.5 ausgeschlossen werden, weil es sich für die Faktorenanalyse nicht eignete. Gleichzeitig bildete dort das zu ihm gehörige zweite Item V6.3 einen eigenständigen Faktor. Von daher ergibt sich die errechnete Unähnlichkeit. Einmal gehört das Item V6.3 zu dem Niveau II, ein anderes Mal lokalisiert es sich auf Niveau I.

Doch dieser Widerspruch scheint nur bei den Gesamtschülern hinsichtlich der Beurteilung der Wirksamkeit des Gebetes zu existieren. Betrachte ich die beiden Stichproben der 108 Erzieherinnen und der 121 Gymnasiasten und unterziehe ich die beiden Stichproben wegen der geringen Probandenanzahl nicht der Faktoren-, sondern der Clusteranalyse, dann zeigt die jeweilige Clusteranalyse in ihrem Dendrogramm prägnant die drei Formenkreise (Gruppen) auf. Dabei bündeln sich die beiden metakognitiven Variablen V6.3 und V6.5 zu einer Gruppe und setzen sich vom autonomen Bereich des Niveaus I (Item V6.2) klar ab. Da beide Dendrogramme fast identisch sind, führe ich nur eins auf:

Erzieherinnen / Gymnasiasten



Erst verknüpfen sich die beiden homonom geprägten Items (V6.4 und V6.6) zu einer Gruppe (Formenkreis), welche(r) sich dann mit dem heteronom-reziproken Item (V6.1) verbindet<sup>412</sup>. Gleichzeitig beginnt sich der autonome Formenkreis zu bilden. Die Items (V6.3 und V6.5) des Niveaus II fügen sich zu einer Gruppe zusammen. Danach assoziiert sich das autonom geprägte Item V6.2 auf Niveau I mit dem Niveau II.

Damit belegt sich wieder im Erfahrungsbereich der Wirksamkeit des Gebetes die Theorie der drei eigenständigen Formenkreise.

14.1.3 Das Ziel des Gebetes

Auch beim Ziel des Gebetes zeigen sich wieder die drei eigenständigen Formenkreise mit ihren entsprechenden Items. Jedoch lädt das

412 Das besagt nicht, dass sich der homonome Formenkreis sich nur mit der heteronomen Religiosität verbindet. An anderen Stellen zeigt sich auch die Verbindung der homonom gearteten Religiosität mit dem autonomen Formenkreis. Der homonom-apriorische Formenkreis scheint insgesamt gesehen mit den beiden anderen Kreisen kompatibel zu sein.

### TEIL III: APPLIKATION DER DREI FORMENKREISE

Items V7.2 des autonom-narzisstischen Formenkreises ganz leicht auch im homonom-apriorischen Bereich. In Faktor 1 bündeln sich die Items der Niveaus I und II, die sich logischerweise und auch statistisch gesehen (negative Korrelation) ausschließen. Das religionskritische Item V7.4 steht im Gegensatz zu den autonomen Variablen V7.2 und V7.3, wie es dem autonomen Formenkreis entspricht:

Gesamtstichprobe Komponente Item	1 AN-F	2 HA-F	3 HR-F	Formenkreis
V7.4 Das Gebet ist nur ein Gespräch mit meiner inneren Stimme, ein Selbstgespräch. Das hat mit <i>Gott / dem Letztgültigen</i> eigentlich nichts zu tun.	<b>-0,864</b>	0,152	0,089	
V7.3 Es gibt eine Verbindung mit <i>Gott / dem Letztgültigen</i> , und die ist das Ziel des Gebetes.	<b>0,717</b>	0,290	0,335	AN-F
V7.2 Selbst wenn ich im Gebet nicht das erreiche, was ich will; es ist schon genug, jemandem ( <i>Gott, dem Letztgültigen</i> ) zu erzählen, was mich quält.	<b>0,629</b>	0,391	0,295	
V7.6 Gebet heißt, die Verbundenheit mit allem, was lebt, zu spüren und demgemäß zu handeln. Beten ist – so gesehen – eine bestimmte Lebensweise.	0,000	<b>0,905</b>	0,090	
V7.5 <i>Gott, Das Letztgültige</i> akzeptiert mich mit meinen Stärken und Schwächen. Ebenso akzeptiert <i>Gott, das Letztgültige</i> andere Menschen. Auf diesem Hintergrund bedenke ich im Gebet mein Leben und die Zustände der Welt.	<b>0,563</b>	<b>0,581</b>	0,068	HA-F
V7.1 <i>Gott, das Letztgültige</i> soll meine Wünsche erfüllen. Dazu dient mir das Gebet.	0,097	0,084	<b>0,966</b>	HR-F

HR-F = Heteronom-reziproker Formenkreis; AN-F = Autonom-narzisstischer Formenkreis; HA-F = Homonom-apriorischer Formenkreis. Extraktionsmethode: Hauptkomponentenanalyse; Rotationsmethode: Varimax mit Kaiser-Normalisierung.  
 Erklärte Gesamtvarianz: 76 KMO-Kriterium: 0,774; Signifikanz nach Bartlett: 0,000. Die Daten liefern eine ziemlich gute Basis für die Faktorenanalyse. Die Stabilität (FS) der Faktorenstruktur weist den Wert von 0,960 auf, also besteht eine sehr gute Übereinstimmung zwischen *wahlrer* und stichprobenbedingter Faktorenstruktur.

Die beiden gegenläufigen Ladungen von Item V7.4 (- 0,864) zu den beiden Variablen V7.3 (0,717) und V7.2 (0,629) im autonom-narzisstischen Formenkreis sind meines Erachtens sehr plausibel. Denn je mehr ein religiöser Mensch sein Gebet als ein Gespräch mit sich selbst (Item V7.4) versteht, desto weniger sieht er das Gebet als eine Verbindung mit Gott (Item V7.3) an, dem er seine Situation erzählt (Item V7.2). Und umgekehrt heißt dies: Je mehr sich eine religiöse Person im Gebet mit Gott verbindet und ihm erzählt, desto weniger wird sie es als Selbstgespräch begreifen.

Das Gebetsziel der unbedingten Akzeptanz durch Gott (Item V7.5) tritt (fast) gleich stark im autonomen wie homonomen Kreis auf, weil es sich offenbar für den Übergang von AN-F in HA-F besonders eignet. Die grundsätzliche und ganzheitliche Annahme durch Gott besagt den intrasubjektiven Modus des Musters 4, während das Bedenken des Lebens und der Zustände der Welt die Autonomie betont. Letzteres wird natürlich in den homonomen Formenkreis transferiert.

#### 14.1.4 *Der Gebetsempfänger Gott oder das Letztgültige in meinem Leben*

Im Vorfeld der Untersuchung wurde mir bereits klar, dass die Sichtweisen vom Willen Gottes und von seinem Urteil als Einflussfaktoren hinsichtlich der Gebetserhörung sehr unterschiedliche religiöse Urteile und damit Gottesbeziehungen aktivieren und hervorrufen können. Aus diesem Grunde erwarte ich in der statistischen Auswertung der Gesamtstichprobe einen klaren Aufweis der Unabhängigkeit der drei Formenkreise, gegebenenfalls sogar mit ihren verschiedenen Niveaus und Mustern:

GEBETSVERSTÄNDNIS

Gesamtstichprobe		1	2	3	4	5
Komponente	Item	HA-F	AN-F, N.I	HR-F, Muster 1	HR-F, Muster 2	AN-F, N.II
V8.7	Im Gebet trage ich meine Situation vor Gott, das Letztgütige – ohne zu meinen, dass er / es daran etwas ändern müsse. Gott / Das Letztgütige nimmt mein Leben so an, wie es ist.	0,875	0,170	0,030	0,020	0,109
V8.6	Sobald Menschen liebevoll miteinander umgehen, wird der Wille Gottes bzw. des Letztgütigen oder seine Nähe sichtbar bzw. spürbar – das ist Gebet.	0,781	0,101	-0,050	0,319	0,164
V8.4	Nicht alles kann erfüllt werden, sonst würde der Mensch glauben, dass er dies tut – all dies zeigt, dass nur Gott / das Letztgütige entscheiden kann.	0,073	0,821	-0,107	0,383	0,095
V8.3	Gott oder Das Letztgütige hat seinen eigenen Willen wie der Mensch.	0,281	0,755	0,349	-0,137	0,107
V8.1	Gott Das Letztgütige macht, was er / es will. Es hängt von seiner Laune ab, ob das Gebet erhört wird oder nicht.	-0,031	0,084	0,941	0,168	0,022
V8.2	Ich kann durch aufrichtiges Beten oder Verhalten Gott oder das Letztgütige beeinflussen, dass er / es mein Gebet erhört.	0,219	0,134	0,200	0,871	0,080
V8.5	Gott / Das Letztgütige hat nur meine Hände, nur meine Füße. Ich entscheide deshalb mit, die Welt zu verändern.	0,200	0,125	0,029	0,083	0,967

HR-F = Heteronom-reziproker Formenkreis; AN-F = Autonom-narzisstischer Formenkreis; N.I = Niveau I; N.II = Niveau II; HA-F = Homonom-apriorischer Formenkreis. Extraktionsmethode: Hauptkomponentenanalyse; Rotationsmethode: Varimax mit Kaiser-Normalisierung. Erklärte Gesamtvarianz: 85,7%. KMO-Kriterium: 0,762; Signifikanz nach Bartlett: 0,000. Die Daten liefern eine ziemlich gute bis verdienstvolle Basis für die Faktorenanalyse. Da die Stabilität (FS) der Faktorenstruktur den Wert von 0,983 aufweist, besteht eine hervorragende Übereinstimmung zwischen *wahlrer* und stichprobenbedingter Faktorenstruktur. Sie ist sehr stabil.

In der bisherigen statistischen Analyse ist es das erste Mal, dass nicht nur der homonom-apriorische Formenkreis, sondern auch die unterschiedlichen Muster 1 und 2 des heteronom-reziproken Formenkreises sowie die Muster der Niveaus I und II im autonom-narzisstischen Kreis eigenständige Faktoren bilden. Alle Items laden hoch in ihren Mustern beziehungsweise ihren zugehörigen Formenkreisen.

In diesem Zusammenhang ist es für mich interessant in Erfahrung zu bringen, ob sich die drei zueinander eigenständigen Formenkreise auch bei den **weiblichen und männlichen Probanden**, jeweils getrennt, aufweisen lassen.

Für die weiblichen Befragten weist die Faktorenanalyse folgendes Ergebnis aus:

Faktorenanalyse der 348 weiblichen Probanden:					
Komponente	1	2	3	4	5
Item	HA-F	AN-F, N.I	HR-F, Muster 2	HR-F, Muster 1	AN-F, N.I.I
V8.7 Im Gebet trage ich meine Situation vor <i>Gott</i> , <i>das Letztgültige</i> – ohne zu meinen, dass er / es daran etwas ändern müsse. <i>Gott</i> / <i>Das Letztgültige</i> nimmt mein Leben so an, wie es ist.	0,867	0,098	0,024	0,074	0,157
V8.6 Sobald Menschen liebevoll miteinander umgehen, wird der Wille Gottes bzw. des Letztgültigen oder seine Nähe sichtbar bzw. spürbar – das ist Gebet.	0,737	0,215	0,342	-0,076	0,125
V8.4 Nicht alles kann erfüllt werden, sonst würde der Mensch glauben, dass er dies tut – all dies zeigt, dass nur <i>Gott</i> / <i>das Letztgültige</i> entscheiden kann.	0,038	0,792	0,358	-0,09	0,240
V8.3 <i>Gott</i> oder <i>Das Letztgültige</i> hat seinen eigenen Willen wie der Mensch.	0,373	0,759	-0,038	0,324	-0,018
V8.2 Ich kann durch aufrichtiges Beten oder Verhalten <i>Gott</i> oder <i>das Letztgültige</i> beeinflussen, dass er / es mein Gebet erhört.	0,196	0,169	0,902	0,180	0,039
V8.1 <i>Gott</i> / <i>Das Letztgültige</i> macht, was er / es will. Es hängt von seiner Laune ab, ob das Gebet erhört wird oder nicht.	0,004	0,087	0,146	0,954	0,044
V8.5 <i>Gott</i> / <i>Das Letztgültige</i> hat nur meine Hände, nur meine Füße. Ich entscheide deshalb mit, die Welt zu verändern.	0,210	0,132	0,049	0,048	0,954

HR-F = Heteronom-reziproker Formenkreis; AN-F = Autonom-narzisstischer Formenkreis; HA-F = Homonom-apriorischer Formenkreis. Extraktionsmethode: Hauptkomponentenanalyse; Rotationsmethode: Varimax mit Kaiser-Normalisierung. Erklärte Gesamtvarianz: 85,66% MO-Kriterium: 0,783; Signifikanz nach Bartlett: 0,000. Die Daten liefern eine ziemlich gute bis verdienstvolle Basis für die Faktorenanalyse. Da die Stabilität (FS) der Faktorenstruktur den Wert von 0,963 aufweist, besteht eine sehr gute Übereinstimmung zwischen *wahrer* und stichprobenbedingter Faktorenstruktur. Sie ist sehr stabil.

### TEIL III: APPLIKATION DER DREI FORMENKREISE

Die Faktorenanalyse der weiblichen Versuchspersonen weist eine klare und gut stabile Struktur auf. Jedes Item lädt unter seinem zugehörigen Formenkreis.

Bei den männlichen Probanden finden wir das gleiche Resultat vor. Die Faktorenanalyse errechnet für die 340 **männlichen Versuchspersonen** ein klar strukturiertes Ergebnis:

Faktorenanalyse der 340 männlichen Probanden:					
Komponente	1	2	3	4	5
Item	HA-F	AN-F, N.I	HR-F, Muster 2	HR-F, Muster 1	AN-F, N.II
V8.7 Im Gebet trage ich meine Situation vor <i>Gott</i> , <i>das Letztgütige</i> – ohne zu meinen, dass er / es daran etwas ändern müsse. <i>Gott</i> / <i>Das Letztgütige</i> nimmt mein Leben so an, wie es ist.	<b>0,877</b>	0,216	0,019	0,005	0,106
V8.6 Sobald Menschen liebevoll miteinander umgehen, wird der Wille Gottes bzw. des Letztgütigen oder seine Nähe sichtbar bzw. spürbar – das ist Gebet.	<b>0,828</b>	0,031	0,273	-0,024	0,160
V8.4 Nicht alles kann erfüllt werden, sonst würde der Mensch glauben, dass er dies tut – all dies zeigt, dass nur <i>Gott</i> / <i>das Letztgütige</i> entscheiden kann.	0,133	<b>0,822</b>	0,379	-0,089	-0,042
V8.3 <i>Gott</i> oder <i>Das Letztgütige</i> hat seinen eigenen Willen wie der Mensch.	0,150	<b>0,772</b>	-0,183	0,296	0,256
V8.2 Ich kann durch aufrichtiges Beten oder Verhalten <i>Gott</i> oder <i>das Letztgütige</i> beeinflussen, dass er / es mein Gebet erhört.	0,214	0,102	<b>0,866</b>	0,186	0,148
V8.1 <i>Gott</i> / <i>Das Letztgütige</i> macht, was er / es will. Es hängt von seiner Laune ab, ob das Gebet erhört wird oder nicht.	-0,027	0,091	0,157	<b>0,954</b>	0,006
V8.5 <i>Gott</i> / <i>Das Letztgütige</i> hat nur meine Hände, nur meine Füße. Ich entscheide deshalb mit, die Welt zu verändern.	0,202	0,114	0,139	0,009	<b>0,946</b>

HR-F = Heteronom-reziproker Formenkreis; AN-F = Autonom-narzisstischer Formenkreis; N.I = Niveau I; N.II = Niveau II; HA-F = Homonom-apriorischer Formenkreis. Extraktionsmethode: Hauptkomponentenanalyse; Rotationsmethode: Varimax mit Kaiser-Normalisierung. Erklärte Gesamtvarianz: 86,3KMO-Kriterium: 0,726; Signifikanz nach Bartlett: 0,000. Die Daten liefern eine ziemlich gute Basis für die Faktorenanalyse. Da die Stabilität (FS) der Faktorenstruktur den Wert von 0,967 aufweist, besteht eine sehr gute Übereinstimmung zwischen *wahrer* und stichprobenbedingter Faktorenstruktur. Sie ist sehr stabil.

### TEIL III: APPLIKATION DER DREI FORMENKREISE

Bei dieser Analyse der männlichen Probanden bestätigt sich die klar strukturierte Einteilung der drei eigenständigen Formenkreise mit ihren Niveaus und Mustern.

Vergleiche ich nun noch die Bewertungen der einzelnen Formenkreise und Muster (Faktorstrukturen) von der Gesamtstichprobe mit den beiden Stichproben der männlichen und weiblichen Probanden, so scheinen sie sehr ähnlich zu sein. Die *Kongruenzkoeffizienten*  $C_{jk}$  (0,915 bis 0,998) belegen eine hohe Übereinstimmung:

Stichprobe	HA-F	AN-F, N. I	AN-F, N. II	HR-F, M. 1	HR-F, M. 2
Gesamt – weibliche Probanden	0,996	0,992	0,979	0,998	0,994
Gesamt – männliche Probanden	0,993	0,997	0,977	0,998	0,996
weibl. Probanden – männl. Probanden	0,978	0,961	0,915	0,995	0,983

HA-F = Homonom-apriorischer Formenkreis; AN-F = Autonom-narzisstischer Formenkreis; N.I = Niveau I; N.II = Niveau II; HR-F = Heteronom-reziproker Formenkreis; M. 1 = Muster 1; M. 2 = Muster 2.

Diese hohe Kongruenz werde ich im Abschnitt 14.4 *Die Bewertung der drei Formenkreise hinsichtlich des Geschlechts* (Seite 408) noch detaillierter betrachten. Doch damit noch nicht genug:

Ziehe ich des Weiteren die Altersgruppe 13 bis 15 mit ihren 157 Probandinnen und Probanden zufällig aus der Gesamtstichprobe, um deren Struktur anhand der Faktorenanalyse festzustellen, so ergeben sich wiederum fünf unabhängige Komponenten mit ihren entsprechenden Items:

Altersgruppe 13 bis 15:					
Komponente (Faktoren) Item	1 HA-F	2 AN-F, Niveau I	3 HR-F, Muster 1	4 HR-F, Muster 2	5 AN-F, Niveau II
V8.7 Im Gebet trage ich meine Situation vor <i>Gott</i> / <i>das Letztgültige</i> – ohne zu meinen, dass er / es daran etwas ändern müsse. <i>Gott</i> / <i>Das Letztgültige</i> nimmt mein Leben so an, wie es ist.	0,877	0,228	0,136	0,119	0,091
V8.6 Sobald Menschen liebevoll miteinander umgehen, wird der Wille Gottes bzw. des Letztgültigen oder seine Nähe sichtbar bzw. spürbar – das ist Gebet.	0,817	0,228	-0,068	0,183	0,246
V8.3 <i>Gott</i> oder <i>Das Letztgültige</i> hat seinen eigenen Willen wie der Mensch.	0,164	0,886	0,194	0,023	0,133
V8.4 Nicht alles kann erfüllt werden, sonst würde der Mensch glauben, dass er dies tut – all dies zeigt, dass nur <i>Gott</i> / <i>das Letztgültige</i> entscheiden kann.	0,349	0,771	-0,002	0,247	0,153
V8.1 <i>Gott</i> / <i>Das Letztgültige</i> macht, was er/es will. Es hängt von seiner Laune ab, ob das Gebet erhört wird oder nicht.	0,041	0,137	0,964	0,167	0,057
V8.2 Ich kann durch aufrichtiges Beten oder Verhalten <i>Gott</i> oder <i>das Letztgültige</i> beeinflussen, dass er / es mein Gebet erhört.	0,220	0,154	0,196	0,921	0,161
V8.5 <i>Gott</i> / <i>Das Letztgültige</i> hat nur meine Hände, nur meine Füße. Ich entscheide deshalb mit, die Welt zu verändern.	0,233	0,199	0,067	0,158	0,934

HR-F = Heteronom-reziproker Formenkreis; AN-F = Autonom-narzisstischer Formenkreis; N.I = Niveau I; N.II = Niveau II; HA-F = Homonom-apriorischer Formenkreis. Extraktionsmethode: Hauptkomponentenanalyse; Rotationsmethode: Varimax mit Kaiser-Normalisierung. KMO-Kriterium: 0,806; Signifikanz nach Bartlett: 0,000. Die Daten liefern eine ziemlich gute bis verdienstvolle Basis für die Faktorenanalyse. Da die Stabilität (FS) der Faktorenstruktur den Wert von 0,939 aufweist, besteht eine gute Übereinstimmung zwischen *wahrer* und stichprobenbedingter Faktorenstruktur. Sie ist sehr stabil.

Alle Items laden dezidiert auf ihren zugehörigen Faktoren. Damit wird unverkennbar deutlich: Auch bei den 13- bis 15-jährigen Probanden scheinen die drei Formenkreise vorhanden zu sein. Deren Bewertungen zeigen eine hohe Übereinstimmung mit den bewerteten Formenkreisen der Gesamtstichprobe. Die Koeffizienten  $C_{jk}$  belegen eine hohe Kongruenz:

Stichprobe	HA-F	AN-F, N. I	AN-F, N. II	HR-F, M. 1	HR-F, M. 2
Gesamt – Altersgruppe 13-15	0,971	0,987	0,990	0,981	0,961

HA-F = Homonom-apriorischer Formenkreis; AN-F = Autonom-narzisstischer Formenkreis; N.I = Niveau I; N.II = Niveau II; HR-F = Heteronom-reziproker Formenkreis; M. 1 = Muster 1; M. 2 = Muster 2.

Um die Stichprobe der **16- bis 18-jährigen Probanden** nicht zu vergessen, unterziehe ich sie ebenfalls der Faktorenanalyse, die das gleiche Ergebnis erzielt wie bei der oben erwähnten jüngeren Altersgruppe<sup>413</sup>. Bis auf das Item V8.3 lagen alle unter ihrem entsprechenden Faktor. Die Variable *Gott hat seinen eigenen Willen wie der Mensch* (V8.3) platziert sich gleichstark unter das Muster 1 und den autonomen Formenkreis auf Niveau I<sup>414</sup>. Offensichtlich verwechseln die Probanden den launenhaften Willen Gottes der heteronomen Religiosität (Muster 1) mit dem autonomen Willen Gottes (autonomer Kreis). Deshalb werde ich im nächsten Abschnitt 14.3 *Die Bewertung der drei Formenkreise hinsichtlich der Altersgruppen* (Seite 396) näher analysieren.

Doch zuvor möchte ich noch einen Gesamtüberblick erhalten und die vier Gebetsdimensionen gemeinsam einer Faktorenanalyse unterziehen, um ein Resümee ziehen zu können (Abschnitt 14.2, Seite 395).

#### 14.1.5 Die Formenkreise und die vier Gebetsbereiche

Fasse ich nun alle Items der vier oben genannten Gebetsbereiche zu einer Stichprobe zusammen und unterziehe ich diese der Faktorenanalyse, so ergeben sich vier klare Faktoren, die sich den Formenkreisen zuordnen lassen. Dabei scheint mir die zweite Komponente

413 Die Daten der anderen Altersgruppen sind teilweise ungeeignet für eine Faktorenanalyse. Von daher erübrigt sich dieses statistische Verfahren.

414 HR-F, Muster 1: 0,581; AN-F, Niveau I: 0,524. KMO-Kriterium: 0,688. Die Daten (N = 212) liefern eine ziemlich gute Basis für die Faktorenanalyse.

## GEBETSVERSTÄNDNIS

besonders interessant, denn in ihr kommt das Ringen zwischen Gott und Mensch zur Sprache:

Komponente	1	2	3	4	Formen- kreis
Item	HA-F	Disjunk- tiver Modus, AN-F, N.II	HR-F	AN-F	
V3.6 Beten ist . . . , wenn ich mich um Menschen kümmere . . . Irgendwie ist dann Gott dabei.	0,627	0,146	0,121	0,068	HA-F
V8.6 Sobald Menschen liebevoll miteinander umgehen, wird der Wille Gottes . . . spürbar – das ist Gebet.	0,612	0,188	0,239	0,246	
V7.6 Gebet heißt, die Verbundenheit mit allem, was lebt, zu spüren . . . Beten ist . . . eine bestimmte Lebensweise	0,579	-0,088	0,296	0,068	
V8.7 Im Gebet trage ich meine Situation vor Gott – ohne zu meinen, dass er daran etwas ändern müsse. Gott nimmt mein Leben so an, wie es ist.	0,578	0,158	0,136	0,364	
V6.6 ich kann mit Gott sprechen, ohne dabei an eine Veränderung oder an eine Erfüllung durch ihn zu denken.	0,576	0,103	0,078	0,132	
V6.4 Im Gespräch mit Gott verändern sich unsere Sichtweisen auf uns und unser Leben. Dadurch kann sich vieles ändern.	0,488	0,454	0,100	0,220	
V7.5 Gott akzeptiert mich mit meinen Stärken und Schwächen . . . auf diesem Hintergrund bedenke ich im Gebet mein Leben und die Zustände der Welt.	0,474	0,379	0,163	0,391	
V7.4 Das Gebet ist nur ein Gespräch mit meiner inneren Stimme, ein Selbstgespräch. Das hat mit Gott eigentlich nichts zu tun.	0,019	<b>-0,800</b>	-0,17	-0,071	
V3.8 ich fühle mich einfach in Gott geborgen, dann kann ich mit ihm reden – wann immer ich will.	0,359	0,597	0,230	0,292	

TEIL III: APPLIKATION DER DREI FORMENKREISE

Komponente	1	2	3	4	Formenkreis
Item	HA-F	Disjunk- tiver Modus, AN-F, N,II	HR-F	AN-F	
V6.5 Gebet ist für mich Selbstgespräch . . . Dadurch erfülle ich mir quasi selbst mein Gebetsanliegen.	0,478	<b>-0,580</b>	0,022	0,101	Disjunk- tiver Modus
V3.3 Mein Gebet wird erhört, wenn ich aufrichtig bete.	0,240	<b>0,577</b>	0,411	0,166	
V7.3 Es gibt eine Verbindung mit Gott, und die ist das Ziel des Gebetes.	0,366	<b>0,554</b>	0,338	0,254	
V3.7 Ich bete in Gemeinschaft – da spüre ich irgendwie das Heilige.	0,285	<b>0,538</b>	0,167	0,005	
V8.2 Ich kann durch aufrichtiges Beten oder Verhalten Gott beeinflussen, dass er mein Gebet erhört.	0,244	0,169	<b>0,687</b>	0,039	HR-F
V3.2 Je mehr Leute beten, desto mehr Gebete gehen zu Gott und beeinflussen ihn.	0,208	0,337	<b>0,601</b>	-0,033	
V7.1 Das Gebet bzw. Gott soll meine Wünsche erfüllen.	0,179	0,040	<b>0,567</b>	0,105	
V8.1 Gott macht, was er will. Es hängt von seiner Laune ab, ob das Gebet erhört wird oder nicht.	-0,227	-0,218	<b>0,564</b>	0,158	
V3.1 Mein Gebet wird beantwortet, falls ich es mit Amen abschließe oder eine Kerze entzünde.	0,283	0,314	<b>0,530</b>	-0,126	
V6.1 Wenn ich aufrichtig und andächtig bete, dann erfüllt Gott meine Bitte.	0,230	0,426	<b>0,512</b>	0,034	
V3.4 Beten hängt nicht an Äußerlichkeiten.	0,180	0,159	-0,050	<b>0,630</b>	
V3.5 Ich entscheide selbst, wann und wie ich mit Gott rede.	0,216	-0,059	-0,039	<b>0,599</b>	AN-F
V8.3 Gott hat seinen eigenen Willen wie der Mensch.	0,005	0,095	0,383	<b>0,580</b>	
V8.5 Gott hat nur meine Hände, nur meine Füße. Ich entscheide deshalb mit, die Welt zu verändern.	0,297	-0,029	0,113	<b>0,499</b>	

## GEBETSVERSTÄNDNIS

Komponente	1	2	3	4	Formenkreis
Item	HA-F	Disjunk-tiver Modus, AN-F, N.II	HR-F	AN-F	
V8.4 Nicht alles kann erfüllt werden, sonst würde der Mensch glauben, dass er dies tut – all dies zeigt, dass nur Gott entscheiden kann.	0,015	0,230	0,440	<b>0,469</b>	

HR-F = Heteronom-reziproker Formenkreis; AN-F = Autonom-narzisstischer Formenkreis; N.I = Niveau I; N.II = Niveau II; HA-F = Homonom-apriorischer Formenkreis. Extraktionsmethode: Hauptkomponentenanalyse; Rotationsmethode: Varimax mit Kaiser-Normalisierung. KMO-Kriterium: 0,916; Signifikanz nach Bartlett: 0,000. Die Daten liefern eine verdienstvolle bis erstaunliche Basis für die Faktorenanalyse. Da die Stabilität (FS) der Faktorenstruktur den Wert von 0,949 aufweist, besteht eine gute Übereinstimmung zwischen *wahrer* und stichprobenbedingter Faktorenstruktur. Sie ist sehr stabil.

Ausgeschieden, da für Faktorenanalyse und Interpretation nicht geeignet.	V7.2 Selbst wenn ich im Gebet nicht das erreiche, was ich will; es ist schon genug, jemandem (Gott) zu erzählen, was mich quält. V6.2 Ich kann nicht nur um etwas bitten, ich muss für die Sache, um die es geht (zum Beispiel Hunger in der Welt), auch etwas tun. V6.3 Religiöse Menschen warten nach dem Beten ab – bis das Gewünschte oder Erhoffte eintritt, und dann denken sie, dass es wegen des Betens war.
--	--

Auf der *ersten Komponente* laden alle *homonom-apriorischen Items*. Die Variable V6.4 mit der Vorstellung, dass sich im Gespräch Sichtweisen verändern, korreliert leicht mit dem Modus der ausschließenden Verbindung (Disjunktion) im autonom-narzisstischen Formenkreis. Sie bildet den Gegenpart zum Gebet als Selbstgespräch (Item V7.4). Das bedeutet, je mehr Probanden das Gebet als ein Gespräch mit Gott verstehen, desto mehr lehnen sie das Gebet als Selbstgespräch ab. Oder umgekehrt gesagt: Umso mehr Befragte das Gebet als ein Selbstgespräch ansehen, desto weniger bejahen sie es als ein Gespräch mit Gott. Doch damit komme ich zum *zweiten Faktor*, dem *Modus der ausschließenden Verbindung*, dem sogenannten *disjunktiven Modus*, der sich im autonom-narzisstischen Formenkreis auf Niveau II aktiviert: Das Gebet als Selbstgespräch, das mit Gott nichts zu tun hat (Item V7.4) und dementsprechend die Lösung durch sich selbst erfüllt (Item V6.5), steht im Widerspruch zu einigen Variablen der drei Formenkreise (Items V3.3, V3.7, V3.8, V7.3). Diese negative Korrelation (!) erfasst offensichtlich die Dynamik des *disjunktiven Modus*, der ein richtig geistliches Ringen um den Glauben zu sein scheint – ein Ringen, ob Gott das Gebet erfüllt oder der Mensch selbst: Je

weniger die Versuchspersonen das Gebet als reines Selbstgespräch (Items V7.4 und V6.5) interpretieren, desto mehr fühlen sie sich in Gott geborgen und können mit ihm reden (Item V3.8), desto mehr erfahren sie durch aufrichtiges Beten die Erhöhung ihres Gebetes (Item V3.3), desto mehr sehen sie im Gebet eine Verbindung zu Gott (V7.3) und desto mehr spüren sie im gemeinschaftlichen Gebet das Heilige (Item V3.7). Oder umgekehrt: Je mehr sie solche positiven Erfahrungen im Gebetsverständnis erlangen, desto weniger begreifen sie das Gebet als Selbstgespräch. Dabei scheint das Item V6.5, im Gebet das Gebetsanliegen selbst zu erfüllen, leicht mit dem homonom-apriorischen Formenkreis zu partizipieren. Offenbar wirkt es noch in diese Religiosität hinein.

In *Faktor 3* laden alle *heteronomen Variablen*. Die Aufrichtigkeit des Betens (Item V6.1) tendiert leicht in den disjunktiven Modus, also in den Verarbeitungsmodus der ausschließenden Verbindung.

*Faktor 4* enthält die *autonom-narzisstisch geprägten Variablen* in den beiden Niveaus I und II. Item V8.4 korrespondiert leicht mit dem heteronom-reziproken Formenkreis. Offenbar fungiert es als Übergang.

Damit wird deutlich, dass die Formenkreise nicht nur voneinander unabhängig sind, sondern in der Realität, je nach Situation, eigener Bedürfnislage und Anpassung an die Umwelt, auch teilweise miteinander korrelieren können. Dieses Phänomen besteht meiner Einschätzung nach darin, dass Probanden benachbarte Items bejahen, weil sie sich im Übergang zwischen zwei Formenkreisen befinden. Das erzeugt die Ladung (Besetzung) in den benachbarten Bereichen.

Das *geistliche Ringen* um die Fragen, wie das Gebet wirkt und ob Gott oder der Beter selbst das Gebetsanliegen erfüllt, weist genau auf die Problematik hin, in der sich junge Menschen von heute befinden. Denn auch **Schülerinnen und Schülern der Werner-von-Siemens-Schule** in Frankfurt am Main haftet dieses geistliche Ringen um den Glauben an, wenn wir deren Stichprobe faktorenanalytisch betrachten:

Schülerinnen und Schülern der Wermer-von-Siemens-Schule				
Komponente Item	1 disjunktiver Modus von AN-F, Niveau II	2 HA-F	3 AN-F	Formenkreis
V6.5 Gebet ist für mich Selbstgespräch. Beim Nachdenken über mich und mein Problem finde ich vielleicht die Lösung. Dadurch erfülle ich mir quasi selbst mein Gebetsanliegen.	-0,864	0,182	0,127	Disjunktiver Modus zwischen AN-F, Niveau II und HR-F
V6.1 Wenn ich aufrichtig und andächtig bete, dann erfüllt Gott / das Letztgültige meine Bitte.	0,814	0,275	0,214	
V6.6 Ich kann mit Gott / dem Letztgültigen sprechen, ohne dabei an eine Veränderung oder an eine Erfüllung durch ihn zu denken.	-0,111	0,863	0,083	HA-F
V6.4 Im Gespräch mit Gott / dem Letztgültigen verändern sich unsere Sichtweisen auf uns und unser Leben. Dadurch kann sich vieles verändern.	0,480	0,593	0,031	
V6.3 Religiöse Menschen warten nach dem Beten ab – bis das Gewünschte oder Erhoffte eintritt, und dann denken sie, dass es wegen des Betens war.	-0,117	-0,070	0,887	AN-F
V6.2 Ich kann nicht nur um etwas Bitten, ich muss für die Sache, um die es geht . . . , auch etwas tun.	0,261	0,336	0,599	

HR-F = Heteronom-reziproker Formenkreis; AN-F = Autonom-narzisstischer Formenkreis; HA-F = Homonom-apriorischer Formenkreis. Extraktionsmethode: Hauptkomponentenanalyse; Rotationsmethode: Varimax mit Kaiser-Normalisierung.

Erklärte Gesamtvarianz: 71,2 %; KMO-Kriterium: 0,577; Signifikanz nach Bartlett: 0,000. Obwohl die Daten eine klägliche bis mittelmäßige Basis für die Faktorenanalyse liefern, dokumentiert sie eine ziemlich gute stabile Struktur. Die Stabilität (FS) der Faktorenstruktur weist den Wert von 0,888 auf, also besteht eine noch gute Übereinstimmung zwischen *wahrer* und stichprobenbedingter Faktorenstruktur.

Unter den zufällig ausgesuchten 88 Schülerinnen und Schülern der Frankfurter Berufsschule zeigt sich das *geistliche Ringen* um die Frage, ob Gott das Gebetsanliegen erfüllt oder der Mensch selbst (Faktor 1). Je mehr Berufsschülerinnen und -schüler den heteronomen (und auch leicht den homonomen) Gedanken in der Wirksamkeit des Gebetes (Items V6.1; V6.4) favorisieren, desto weniger sehen sie das Gebet als Selbstlösungsprozess (Item V6.5). Gleichzeitig bündeln die zwei anderen Faktoren ihre zugehörigen Items. Damit bestätigt sich in allen drei Komponenten wieder die Theorie der drei religiösen Formenkreise.

## 14.2 Die drei Formenkreise als Subdimensionen der Gottesbeziehung

Wie die obige statistische Auswertung darlegt, bestätigt sich die Theorie der drei Formenkreise, die der praktischen Erhebung und dem Operationalisieren des Gebetsverständnisses zugrunde liegt, durch die Ergebnisse der Faktorenanalysen. Die drei Formenkreise (mit ihren unterschiedlichen Mustern und Niveaus) erscheinen einerseits als eigenständig und voneinander unabhängig<sup>415</sup>. Dabei möchte ich aber nicht übersehen, dass einige Items nicht nur auf ihrem entsprechenden Faktor hoch laden, sondern auch auf anderen Komponenten (Formenkreise oder Muster) leicht laden, weil sie auch als Übergangsvariable fungieren. Dieser vermeintlich widersprüchliche Sachverhalt, in dem die Formenkreise mit ihren Items einerseits unabhängig voneinander sind, doch andererseits teil- und zeitweise miteinander korrespondieren, lässt sich plausibel erklären, sobald man die Formenkreise als Subdimensionen der Dimension

<sup>415</sup> Die aufgewiesenen Strukturen und Faktoren lassen sich auch mit der Hierarchischen Clusteranalyse (Ward-Methode) belegen. Sie bringt ähnliche Ergebnisse zutage wie die Faktorenanalyse. Die Hierarchische Clusteranalyse dient dazu, eine Menge von Objekten in Gruppen (Cluster) zusammen zu fassen und zu unterteilen. Dabei ist jede Gruppe, jeder Formenkreis in sich homogen. Und die Gruppen (Kreise) untereinander sind heterogen. Die Clusteranalyse durchsucht die Menge der Objekte nach solchen Objekten, die einander ähnlich sind, und fasst diese zu Gruppen (Formenkreise) zusammen. Am Ende der Analyse ist jedes Objekt genau einer Gruppe zugeordnet. Das Verfahren der Clusteranalyse hat den Vorteil, dass es dem Anwender eine sehr differenzierte Vorgehensweise ermöglicht und jeder einzelne Schritt des mehrstufigen Verfahrens nachvollzogen werden kann. Zudem untersucht sie nicht nur, welche Objekte zu einem Cluster zusammengefasst werden können, sondern sie unterstützt den Anwender auch bei der Beantwortung der Frage, wie viele Cluster sinnvollerweise überhaupt gebildet werden sollten.

*Gottesbeziehung*<sup>416</sup> versteht: Ein religiöser Mensch artikuliert und aktiviert, je nach Situation, eigener Bedürfnislage und Anpassung an die Umwelt, seine Gottesbeziehung heteronom-reziprok, autonom-narzisstisch und/oder homonom-apriorisch. Sie verbirgt und offenbart sich meiner Einschätzung nach in dem, wie wir Menschen erklären, dass ein Gott (Letztgültiges) mit uns ist, wie er (es) zu uns steht und uns trägt<sup>417</sup>. Je nach subjektiver Sichtweise prägt sich die Gottesbeziehung in einem der drei Formenkreise mit ihren unterschiedlichen Mustern und Niveaus aus.

Nun möchte ich die Theorie der drei Formenkreise aus einem anderen Blickwinkel der Bewertungen seitens der weiblichen und männlichen, der konfessionsgebundenen und -freien Probanden sowie der verschiedenen Altersgruppen beleuchten. Das heißt, ich möchte in Erfahrung bringen, wie diese verschiedenen Personengruppen mit den drei Formenkreisen umgehen, wie sie die Items der jeweiligen Kreise hinsichtlich ihres Gebetsverständnisses homogen oder heterogen bewerten. Hinsichtlich der Altersgruppen erhalte ich zusätzlich die Informationen, ob sich eine Bewertungstendenz über die Jahre hinweg verändert oder nicht.

### 14.3 Die Bewertung der drei Formenkreise hinsichtlich der Altersgruppen

Beginnen möchte ich mit den fünf Altersgruppen und der grundsätzlichen Frage, ob sich die Altersgruppen in der Bewertung innerhalb der einzelnen Formenkreise bedeutsam unterscheiden. In den beiden autonom-narzisstischen und homonom-apriorischen Formenkreisen übt das Alter keinen bedeutsamen Einfluss auf die Bewertungen der Items aus<sup>418</sup>. Eine Ausnahme stellt die Bewertung der heteronom-

416 Das Konstrukt *Gotteskonzept* beinhaltet zwei Dimensionen: das Gottesverständnis und die Gottesbeziehung.

417 Vgl. Oser & Gmünder <sup>3</sup>1992, 21.

418 Die Tests der Zwischensubjekteffekte der multivariaten Varianzanalyse werfen (bei Varianzhomogenität) für den autonom-narzisstischen Formenkreis auf Niveau I und II keine signifikanten Ergebnisse aus – bis auf zwei Ausnahmen, die sich bei den Items 7.2 und 7.4 ergeben. Doch da deren Effektstärken (partielles Eta-Quadrat) von 0,028 bzw. 0,015 sehr gering ausfallen und das Alter dementsprechend die Bewertung nur zu 1,5% bzw. 2,8% aufklärt, scheint die Einflussnahme des Alters praktisch unbedeutend zu sein. Ich möchte hier noch einmal darauf hinweisen, dass die statistische Signifikanz nicht mit der praktischen Signifikanz (Bedeutsamkeit) gleichzusetzen ist. Eine Stichprobe von 700 Befragten, wie sie uns

reziproken Religiosität dar. Hier scheint die Beurteilung dreier Items (hoch) signifikant vom Alter abhängig zu sein<sup>419</sup>.

hier vorliegt, erzeugt stets statistische Signifikanzen, selbst wenn der Unterschied – oder Zusammenhangseffekt sehr gering und deshalb praktisch unbedeutend ist. Aus diesem Grunde berücksichtige ich jedes Mal die Effektstärke bei der Interpretation der Signifikanz und des Testergebnisses, so auch beim homonom-apriorischen Formenkreis. Auch hier errechnet die multivariate Varianzanalyse (bei Varianzhomogenität) bis auf zwei Ausnahmen keine signifikanten Resultate. Die beiden Items V3.7 und V6.4 weisen wohl signifikante Abhängigkeiten der Bewertung vom Alter auf, doch die Effekte der Einflussnahme (partielles Eta-Quadrat 0,017 bzw. 0,019) sind wieder so gering, dass sie praktisch unbedeutend sind. Der Scheffe'-Test ermittelt für den autonomen wie homonomen Formenkreis keine signifikanten Paar-Vergleiche der Altersgruppen innerhalb eines jeden Items.

419 Paarweise Vergleiche

Item	Altersgruppe i.	Altersgruppe j	Mittlere Differenz	Signifikanz
V3.1 Mein Gebet wird beantwortet, falls ich es mit Amen abschlieÙe oder eine Kerze entzünde.	10-12	16-18	0,628	0,002
		19-21	0,522	0,039
V3.2 Je mehr Leute beten, desto mehr Gebete gehen zu Gott und beeinflussen ihn.	10-12	16-18	0,652	0,000
		19-21	0,709	0,000
		22-30	0,801	0,000
	13-15	16-18	0,464	0,001
V7.1 Das Gebet bzw. Gott soll meine Wünsche erfüllen.	10-12	16-18	0,605	0,006
		19-21	0,850	0,000
		22-30	1,123	0,000
	13-15	19-21	0,570	0,003
		22-30	0,843	0,000
		22-30	0,518	0,012

Die Tests der Zwischensubjekteffekte berechnen eine Signifikanz von 0,000, doch der Effekt des Alters auf die unterschiedlichen Bewertungen zwischen den Personen ist so gering, dass er praktisch unbedeutend ist (partielles Eta-Quadrat = 0,036).

## GEBETSVERSTÄNDNIS

### 14.3.1 Der heteronom-reziproke Formenkreis und die Altersgruppen

Innerhalb des *heteronom-reziproken Formenkreises* unterscheiden sich nur die beiden Altersgruppen der 10- bis 12-jährigen und 13- bis 15-jährigen Jugendlichen (sehr) bedeutend von allen anderen Altersstufen<sup>420</sup>.

Die heteronom-reziproke Religiosität wird immer intensiver abgelehnt, je älter die Probanden werden:

Heteronom - reziproker Formenkreis		95 %-Konfidenzintervall	
Altersgruppen	Mittelwert	Untergrenze	Obergrenze
10-12	2,686	2,504	2,869
13-15	2,543	2,421	2,665
16-18	2,303	2,197	2,408
19-21	2,288	2,147	2,428
22-30	2,251	2,091	2,410

Legende: 5 = Stimme voll und ganz zu; 4 = Stimme eher zu; 3 = weiß nicht genau; 2 = stimme eher nicht zu; 1 = stimme überhaupt nicht zu.  
Gesamtmittelwert: 2,414.

Mit steigendem Alter werden die Items immer weniger bezweifelt und einheitlicher abgelehnt. In diesem Zusammenhang unterscheiden sich die 10- bis 15-jährigen Probandinnen und Probanden (sehr) bedeutsam von den älteren Altersgruppen. Besonders der Aspekt der Beeinflussbarkeit Gottes, des Do-ut-des-Prinzips sowie die wunschorientierte Religiosität werden mit zunehmendem Alter immer mehr abgelehnt. Dies zeigt sich besonders in den Items V3.2, V7.1 und V8.2:

420 Paarweise Vergleiche:

Altersgruppe (i)	Altersgruppen (j)	Mittlere Differenz	Signifikanz
10-12	13-15	0,143	1,000
	16-18	0,384	0,004**
	19-21	0,399	0,007**
	22-30	0,436	0,004**
13-15	10-12	-0,143	1,000
	16-18	0,240	0,036*
	19-21	0,255	0,073
	22-30	0,292	0,045*

\*\* = sehr signifikant (0,01); \* = signifikant (0,05).

### TEIL III: APPLIKATION DER DREI FORMENKREISE

Mittelwert Altersgruppe	V7.1 Das Gebet bzw. Gott soll meine Wünsche erfüllen.	V3.2 Je mehr Leute beten, desto mehr Gebete gehen zu Gott und beeinflussen ihn.	V8.2 Ich kann durch aufrichtiges Beten . . . Gott beeinflussen.
10-12	3,38	2,62	2,46
13-15	3,11	2,43	2,46
16-18	2,78	1,97	2,38
19-21	2,53	1,91	2,24
22-30	2,26	1,82	2,12

Zwischen den 10- bis 15-jährigen Jugendlichen und den 16- bis 30-jährigen jungen Menschen bestehen deutliche Bewertungsunterschiede. Sie liegen zwischen einer halben und einer ganzen Bewertungseinheit, zwischen *Indifferenz* und *Ablehnung*:

Wenn ich das Item V7.1, dass das Gebet Wünsche erfüllt, von oben nach unten lese, dann fällt deutlich ins Auge, dass es mit zunehmendem Alter anfänglich bejaht, dann bezweifelt und schließlich verneint wird. Je älter der Proband ist, desto mehr wird es abgelehnt. In den beiden ersten Altersklassen lässt sich der Gedanke des Gebetes, es möge Wünsche erfüllen, nicht so leicht verneinen. Dieser wird selbst dann noch aufrecht erhalten, wenn die faktischen Erfahrungen (V3.1; V3.2; V3.3; V6.1) und das religiöse Urteilen über den Empfänger des Gebetes (V8.1; V8.2) dagegen zu sprechen beginnen (siehe Tabelle unten).

Einen ähnlichen Verlauf finden wir auch bei Item V3.2. Die Überzeugung, dass der Mensch Gott beeinflussen kann, je mehr Leute beten, findet mit zunehmendem Alter immer mehr Ablehnung. Bereits mit zehn Jahren wird diese Auffassung durchschnittlich bezweifelt und mit 22 Jahren klar negiert.

Auch im Urteil, der Beter könnte Gott bezüglich der Gebetserhörung beeinflussen (Item V8.2), zeigt sich über die Altersgruppen hinweg eine kontinuierlich verfestigende Ablehnung.

## GEBETSVERSTÄNDNIS

Mittelwert					
Altersgruppe	10-12	13-15	16-18	19-21	22-30
Items					
V3.1 Mein Gebet wird beantwortet ...	2,54	2,29	1,92	2,02	2,19
V3.2 Je mehr Leute beten, desto mehr beeinflussen...	2,62	2,44	1,97	1,91	1,82
V3.3 Mein Gebet wird erhört, wenn ...	2,81	2,74	2,44	2,74	2,72
V6.1 Wenn ich aufrichtig bete, dann erfüllt...	2,78	2,60	2,42	2,44	2,56
V7.1 Gebet soll Wünsche erfüllen...	3,38	3,11	2,78	2,53	2,26
V8.1 Gott macht was er will...	2,20	2,17	2,22	2,13	2,08
V8.2 Ich kann... Gott beeinflussen.	2,46	2,46	2,38	2,24	2,12
Größte Differenz	1,18	0,94	0,86	0,83	0,90

Legende: 5 = Stimme voll und ganz zu; 4 = Stimme eher zu; 3 = weiß nicht genau; 2 = stimme eher nicht zu; 1 = stimme überhaupt nicht zu.

Reliabilität:  $\alpha = 0,912$ ; Inhaltsvalidität:  $r_2 = 0,934$  und  $r_3 = 0,905$ .

Betrachte ich die obige Tabelle genau, dann scheinen zwei unterschiedliche Alterstrends vorzuliegen. Denn vergleiche ich die 16- bis 30-jährigen Versuchspersonen miteinander, dann stimmen sie alle in der Bewertung der einzelnen heteronomen Items relativ hoch überein ( $r_3 = 0,905$ )<sup>421</sup>. Somit liegt eine hohe inhaltliche Validität vor. Sie liegt in der *Ablehnung*. Die Itemsbewertungen der beiden jüngsten Altersklassen stimmen ebenso hoch überein ( $r_2 = 0,934$ ); beide Gruppen verhalten sich *indifferent* zu den Inhalten des heteronomen Formenkreises.

Selbst *innerhalb* einer jeden Altersgruppe zeigen sich solche bedeutende Bewertungsunterschiede. Die Beurteilungen schwanken von Item zu Item zwischen *Ablehnung* und *Indifferenz*.

### 14.3.2 Der autonom-narzisstische Formenkreis und die Altersgruppen

Hinsichtlich des *autonom-narzisstischen Formenkreises auf Niveau I* zeigen die Altersgruppen keine signifikanten Unterschiedseffekte. Das Meinungsfeld scheint sehr einheitlich zu sein. Jede Altersklasse stimmt dem autonomen Formenkreis mit *eher* zu. Hierin scheint eine hohe Übereinstimmung aller fünf Altersklassen vorzuliegen ( $r_5 = 0,974$ ):

421 Die Bewertungsübereinstimmung prüfe ich im Folgenden in Analogie zur Konsistenzschätzung (vgl. Fisseni <sup>2</sup>1997, 95ff). Das Kürzel  $r_3$  bezeichnet die Übereinstimmung zwischen den drei Altersgruppen. Bezogen auf die Items interpretiere ich die *Varianz innerhalb* ( $s_{in}^2$ ) als Indikator der Fehler, die *Varianz zwischen* ( $s_{zwi}^2$ ) als Indikator der fehlerhaften und der wahren Varianz. Demnach gilt die Formel:  

$$r^5 = 1 - (s_{in}^2 \setminus s_{zwi}^2).$$

### TEIL III: APPLIKATION DER DREI FORMENKREISE

Autonom - narzisstischer Formenkreis, Niveau I		95 %-Konfidenzintervall	
Altersgruppen	Mittelwert	Untergrenze	Obergrenze
10-12	3,636	3,467	3,805
13-15	3,529	3,411	3,647
16-18	3,530	3,429	3,631
19-21	3,618	3,480	3,756
22-30	3,686	3,534	3,837

Legende: 5 = Stimme voll und ganz zu; 4 = Stimme eher zu; 3 = weiß nicht genau; 2 = Stimme eher nicht zu; 1 = Stimme überhaupt nicht zu.

Gesamtmittelwert: 3,600.

Die Mittelwerte weisen schon darauf hin, dass bestimmte Items bejaht und andere Variablen indifferent betrachtet werden. Doch alle Altersgruppen bewerten dieselben Items in gleicher Weise ( $r_5 = 0,974$ ). Auch in der Grundtendenz gibt es keine Meinungsunterschiede<sup>422</sup>.

Trotzdem, bei genauerem Hinsehen, werden bestimmte Items bejaht, andere werden bezweifelt, was auf eine Art Unbeständigkeit im Meinungsbild der Altersgruppen schließen lässt. Denn *innerhalb* einer jeden Altersgruppe gibt es bedeutende Bewertungsunterschiede:

Mittelwert					
Altersgruppe	10-12	13-15	16-18	19-21	22-30
<b>Items</b>					
V3.4 Beten hängt nicht an Außerlichkeiten . . .	3,89	3,92	3,95	4,04	4,27
V3.5 Ich entscheide selbst . . .	4,16	4,24	4,18	4,18	4,38
V6.2 Ich kann nicht nur . . ., ich muss auch etwas tun . . .	3,47	3,48	3,82	3,73	3,80
V7.2 Schon genug zu erzählen . . .	3,47	3,12	3,03	3,46	3,54
V8.3 Gott hat seinen eigenen Willen . . .	3,40	3,21	3,12	3,11	3,17
V8.4 Nicht alles kann erfüllt werden . . .	3,41	3,20	3,08	3,20	2,96
<b>Größte Differenz</b>	<b>0,76</b>	<b>1,12</b>	<b>1,15</b>	<b>1,07</b>	<b>1,42</b>

Legende: 5 = Stimme voll und ganz zu; 4 = Stimme eher zu; 3 = weiß nicht genau; 2 = Stimme eher nicht zu; 1 = Stimme überhaupt nicht zu.

Reliabilität:  $\alpha = 0,974$ ; Inhaltsvalidität:  $r_5 = 0,974$

Während die religiöse Auffassung, dass ein Mensch selbst entscheidet, wann und wie er mit Gott redet (Item V3.5), mit steigendem Alter zunehmend bejaht wird, bezweifeln die Probanden immer eindeutiger, dass Gott seinen eigenen Willen hat wie der Mensch (Item V8.3) und nur er entscheiden kann (Item V8.4). Hier wird klar

422 T-Test bei einer Stichprobe:

Altersgruppe	T	df	Signifikanz
10-12	0,258	5	0,807
13-15	-0,385	5	0,716
16-18	-0,336	5	0,751
19-21	0,112	5	0,916
22-30	0,370	5	0,727

der narzisstische Überhang in der Religiosität deutlich. Probanden stufen ihren Willen als wichtiger ein als den Willen Gottes.

Ähnlich wie im heteronomen Formenkreis, so hängen die starken Unterschiedseffekte zwischen den Personen (und der Items) nicht vom Alter ab. Denn das Alter übt keinen signifikanten Einfluss auf die Bewertung der Items des autonomen Formenkreises auf Niveau I aus<sup>423</sup>.

Dies trifft ebenfalls für den autonomen *Formenkreis auf Niveau II* zu<sup>424</sup>. Auch seine Altersgruppen unterscheiden sich nicht signifikant voneinander. Die Personen dieser Altersstufen verhalten sich durchschnittlich indifferent gegenüber den metakognitiven Items auf Niveau II des autonom-narzisstischen Formenkreises; hierin besteht eine hohe Übereinstimmung in der Bewertung der Gebetserfahrungen ( $r_5 = 0,902$ ):

Autonom - narzisstischer Formenkreis, Niveau II		95 % -Konfidenzintervall	
Altersgruppen	Mittelwert	Untergrenze	Obergrenze
10-12	3,020	2,868	3,172
13-15	2,988	2,886	3,091
16-18	3,014	2,924	3,103
19-21	2,902	2,783	3,021
22-30	2,941	2,808	3,075

Legende: 5 = Stimme voll und ganz zu; 4 = Stimme eher zu; 3 = weiß nicht genau; 2 = stimme eher nicht zu; 1 = stimme überhaupt nicht zu.

Gesamtmittelwert: 2,973.

Dass die Probanden unsicher sind hinsichtlich der Bewertung der religionskritischen und metakognitiven Items, zeigt sich in jeder Altersgruppe. Doch darin sind sie sich einig. Im Grunde besteht eine homogene Meinung<sup>425</sup>, die in der *Indifferenz* besteht:

423 Die Tests der Zwischensubjekteffekte errechnen eine Signifikanz von 0,374; partielles Eta-Quadrat = 0,007.

424 Die Tests der Zwischensubjekteffekte ermitteln eine Signifikanz von 0,588; partielles Eta-Quadrat = 0,004.

425 T-Test bei einer Stichprobe:

Altersgruppe	T	df	Signifikanz
10-12	0,371	4	0,730
13-15	0,188	4	0,860
16-18	0,573	4	0,598
19-21	-0,723	4	0,509
22-30	-0,215	4	0,840

### TEIL III: APPLIKATION DER DREI FORMENKREISE

Mittelwert					
Altersgruppe	10-12	13-15	16-18	19-21	22-30
Items					
V6.3 Religiöse Menschen warten . . .	2,78	2,95	2,85	2,79	2,52
V6.5 Gebet . . . Selbstgespräch . . . finde selbst die Lösung . . .	3,13	3,14	3,21	3,09	3,11
V7.3 Ziel . . . Verbindung mit Gott . . .	3,30	2,87	2,86	3,00	3,10
V7.4 Gebet . . . Gespräch mit innerer Stimme . . .	2,66	2,78	3,02	2,57	2,69
V8.5 Gott hat nur meine Hände . . . Ich entscheide deshalb mit . . .	3,23	3,20	3,13	3,06	3,29
<b>Größte Differenz</b>	<b>0,64</b>	<b>0,42</b>	<b>0,36</b>	<b>0,52</b>	<b>0,77</b>

Legende: 5 = Stimme voll und ganz zu; 4 = Stimme eher zu; 3 = weiß nicht genau; 2 = Stimme eher nicht zu; 1 = Stimme überhaupt nicht zu.

Reliabilität:  $\alpha = 0,895$ ; Inhaltsvalidität:  $r_5 = 0,902$ .

Deutlich zeigt sich die Indifferenz im metakognitiven und religionskritischen Gebetsverständnis. Doch die Mitwirkung (Item V8.5) und die eigene Problemlösung (Item V6.5) scheinen mehr bejaht als abgelehnt zu werden.

#### 14.3.3 Der homonom-apriorische Formenkreis und die Altersgruppen

Ich komme nun zum *homonom-apriorischen Formenkreis*. Auch hier scheint das Alter keinen Einfluss auf die Bewertung der Items zu nehmen<sup>426</sup>. Ebenso wenig unterscheiden sich die durchschnittlichen Meinungsbilder der Altersgruppen bedeutend. Die Altersgruppen stimmen in ihrer Bewertung außerordentlich überein ( $r_5 = 0,970$ ). Das Meinungsbild scheint insgesamt konsistent (widerspruchsfrei) zu sein:

Homonom-apriorischer Formenkreis		95 %-Konfidenzintervall	
Altersgruppen	Mittelwert	Untergrenze	Obergrenze
10-12	3,046	2,862	3,230
13-15	2,890	2,765	3,014
16-18	2,835	2,728	2,942
19-21	3,018	2,875	3,161
22-30	3,063	2,901	3,225

Legende: 5 = Stimme voll und ganz zu; 4 = Stimme eher zu; 3 = weiß nicht genau; 2 = Stimme eher nicht zu; 1 = Stimme überhaupt nicht zu.

Gesamtmittelwert: 2,970.

Die Probanden aller Altersklassen gehen mit den Items des homonomen Formenkreises etwas unsicher um. Offenbar sind sie damit noch nicht so sehr vertraut, dass sie eine kontinuierliche Bejahung entwickeln. Nur in den Items V7.5 und V8.7 scheint sich eine grund-

<sup>426</sup> Die Tests der Zwischensubjekteffekte errechnen keine Signifikanz. Sie liegt bei 0,064. Das partielle Eta-Quadrat beträgt 0,014.

## GEBETSVERSTÄNDNIS

sätzliche Bejahung anzubahnen. Die Versuchspersonen beginnen die unbedingte Akzeptanz, *mit allen Stärken und Schwächen von Gott angenommen zu sein*, und die Vorstellung, *im Gebet ihre Situation vor Gott zu tragen, ohne dabei zu meinen, dass er daran etwas ändern müsse*, zu bejahen:

Mittelwert					
Altersgruppe	10-12	13-15	16-18	19-21	22-30
<b>Items</b>					
V3.6 Beten . . . sich um Menschen zu kümmern . . .	2,95	2,65	2,74	2,96	2,98
V3.7 Ich bete in Gemeinschaft . . . da spüre ich das Heilige . . .	2,17	2,06	1,92	2,33	2,32
V3.8 Ich fühle mich in Gott geborgen . . .	2,99	2,91	2,57	2,86	2,89
V6.4 Im Gespräch ändern sich Sichtweisen . . .	3,01	2,91	2,93	3,31	3,23
V6.6 Ich kann mit Gott sprechen . . . ohne an eine Veränderung zu denken . . .	2,94	2,97	2,92	2,93	3,10
V7.5 Gott akzeptiert meine Stärken und Schwächen . . .	3,57	3,42	3,28	3,47	3,44
V7.6 Gebet heißt, Verbundenheit mit allen . . . zu spüren . . .	3,13	2,82	2,95	3,08	3,16
V8.6 Sobald Menschen liebevoll miteinander umgehen . . .	3,25	3,02	2,85	2,89	2,99
V8.7 Im Gebet trage meine Situation vor Gott, ohne zu meinen . . .	3,41	3,25	3,36	3,34	3,47
<b>Größte Differenz</b>	<b>1,4</b>	<b>1,36</b>	<b>1,44</b>	<b>1,14</b>	<b>1,15</b>

Legende: 5 = Stimme voll und ganz zu; 4 = Stimme eher zu; 3 = weiß nicht genau; 2 = stimme eher nicht zu; 1 = stimme überhaupt nicht zu.

Reliabilität:  $\alpha = 0,984$ ;

Inhaltsvalidität:  $r_5 = 0,970$ .

Obwohl die Altersgruppen sich in der Bewertung nicht vom Gesamtmittelwert (Grundtendenz aller fünf Gruppen) signifikant unterscheiden<sup>427</sup> und deren Meinungsbild – wie bereits oben aufgeführt – insgesamt konsistent (widerspruchsfrei) zu sein scheint, gibt es drei bedeutende Bewertungsunterschiede, die in jeder Altersklasse parallel auftreten und die Items V3.7, V7.5 und V8.7 betreffen. Die Vorstellung, dass in der Gebetsgemeinschaft das Heilige spürbar ist (Item V3.7), wird von allen Altersgruppen abgelehnt. Überhaupt scheint dieser *intersubjektive Modus* der homonomen Religiosität weitestgehend Ungewissheit oder Bedenken auszulösen. Dies kündigt sich auch in der Bewertung an, dass in liebevollen Beziehungen Gott

427 T-Test bei einer Stichprobe:

Altersgruppe	T	df	Signifikanz
10-12	0,582	8	0,576
13-15	-0,632	8	0,550
16-18	-0,957	8	0,366
19-21	0,432	8	0,677
22-30	0,826	8	0,433

transparent wird (Item V8.6). Auch dieses Item wird mit zunehmendem Alter immer mehr abgelehnt als bejaht. Dagegen wird der *intrasubjektive Modus* in dem Gebetsziel und dem religiösen Urteilen (Items V7.5 und V8.7) favorisiert beziehungsweise eher bejaht als bezweifelt oder abgelehnt. Offensichtlich bestehen hier trotz innerer Konsistenz Bewertungsunterschiede zwischen Items über die Altersgruppen hinweg. Dieses Phänomen zeigt sich nicht nur hier, sondern in den Bewertungen aller Formenkreise. Doch wie kommt das?

#### 14.3.4 Innere Konsistenz trotz Bewertungsunterschiede oder die Erfahrung von lebendiger Religiosität

Zuerst möchte ich noch einmal festhalten, dass die Probanden unterschiedlichen Alters in ihrer Bewertung der verschiedenen Items stark übereinstimmen (inhaltlich valide sind) und damit auch eine hohe Konsistenz aufweisen ( $r_5 = 0,902$  bis  $0,974$ ). In ihrer Grundtendenz sind sie sich alle einig. Eine Ausnahme bildet der heteronom-reziproke Formenkreis, deren beiden jüngsten und drei ältesten Altersklassen jeweils für sich eine hohe Übereinstimmung und Inhaltsvalidität ( $r_2 = 0,934$  und  $r_3 = 0,905$ ) besitzen.

Ferner sind alle durchschnittlichen Bewertungen in den einzelnen Formenkreisen sehr zuverlässig; sie besitzen eine hohe innere Stabilität zwischen den Altersgruppen (Reliabilität:  $\alpha = 0,895$  bis  $0,984$ ). Das heißt, wir können sicher sein, dass sich die Altersklassen in ihrer durchschnittlichen Bewertung der Items ähnlich sind und alle fünf Altersklassen in gleicher Weise bestimmte Items innerhalb eines jeden Formenkreises bejahen, bezweifeln oder ablehnen.

Doch trotz dieser hohen Übereinstimmung (Inhaltsvalidität) und inneren Konsistenz existieren *in* den einzelnen Formenkreisen (sehr) bedeutende Bewertungsunterschiede *zwischen* manchen artgleichen Items, auf die ich aufmerksam machen möchte. Beispielsweise *bejahen* alle Altersgruppen, dass sie selbst entscheiden, wann und wie sie mit Gott reden wollen (Item V3.5; Gesamtmittelwert 4,23), während sie andererseits *bezweifeln* oder *unentschieden sind*, ob Gott einen eigenen Willen hat wie der Mensch (Item V8.3, Mittelwert 3,20). Da diese Bewertungsdifferenzen sich über alle Altersgruppen gleichermaßen hindurch ziehen, scheinen sie nicht dem Zufall, sondern einer Systematik zu unterliegen. Items eines Gebetsbereiches (zum Beispiel der der Wirksamkeit des Gebetes) erzielen einerseits in jeder Altersgruppe annäherungsweise identische Bewertungsergebnisse. Andererseits werden Items unterschiedlicher Gebetsbereiche

## GEBETSVERSTÄNDNIS

über die Altersklassen hinweg anders bewertet. Woran liegt das? Offensichtlich werden bestimmte Gebetsbereiche mit ihren Gotteskonzepten positiver, im Sinne von sicherer, wahrhaftiger und tatsächlicher, wahrgenommen als andere. Um in unserem Beispiel zu bleiben, finden die Probanden ihre religiöse Autonomie eher in ihrer Art des Betens (Item V3.5) und in ihrer Mitwirkung im Gebet (Item V6.2) wieder als in ihrem religiösen Urteil über Gott (Item V8.3). Der Autonomiegedanke scheint den Probanden darin eindringlicher zu ergreifen als im religiösen Urteilen über Gott als den Gebetsempfänger. Die folgende Tabelle möge dies veranschaulichen:

Autonom-narzisstischer Formenkreis, Niveau I (Gesamtstichprobe)	
Gebetsdimension	Gesamtmittelwert
Art des Betens (V3.4 und V3.5)	4,1
Wirksamkeit des Gebetes (V6.2)	3,7
Gebetsziele (V7.2)	3,3
Urteil über Gebetsempfänger (V8.3 u.V8.4)	3,2

Legende: 5 = Stimme voll und ganz zu; 4 = Stimme eher zu; 3 = weiß nicht genau; 2 = stimme eher nicht zu; 1 = stimme überhaupt nicht zu.

Die Bewertung der einzelnen Gebetsbereiche spielt sich hier zwischen Bejahung und Indifferenz ab. Damit bestätigt sich meine Vermutung, dass die Bewertung stets zwischen zwei benachbarten Meinungstendenzen streut. Das wird meiner Einschätzung nach auch im heteronomen Formenkreis sichtbar. Nur bewegt sich hier die Bewertung zwischen Verneinung und Indifferenz (Zweifel, Unentschiedenheit).

In der heteronom geprägten Religiosität kommen Probanden ins Nachdenken. Einerseits lehnen Probanden aus kognitiver Überlegung oder sogar aus Enttäuschung die Auffassung, Gott möge die Wünsche erfüllen, und die reziprok geprägte Art und Weise des Betens ab. Dadurch sind sie hinsichtlich ihres Verständnisses über die Wirksamkeit ihrer Gebete verunsichert, und sie beginnen ihr heteronom-reziprokes Gebetsziel zu hinterfragen. Damit ist der Bewertungsunterschied geboren. Mit anderen Worten: Eine lebendige Religiosität beinhaltet notwendigerweise unterschiedliche Bewertungen zwischen den Gebetsbereichen, wobei die Meinungsdivergenz nie größer ist als eine Bewertungskategorie:

### TEIL III: APPLIKATION DER DREI FORMENKREISE

Heteronom-reziproker Formenkreis (Gesamtstichprobe)	
Gebetsdimension	Mittelwert
Art des Betens (V3.1 bis V3.3)	2,3
Wirksamkeit des Gebetes (V6.1)	2,5
Gebetsziele (V7.1)	2,8
Urteil über Gebetsempfänger (V8.1 und V8.2)	2,3

Legende: 5 = Stimme voll und ganz zu; 4 = Stimme eher zu; 3 = weiß nicht genau; 2 = stimme eher nicht zu; 1 = stimme überhaupt nicht zu.

Solche Bewertungsdifferenzen kommen meiner Einschätzung nach in der Realität stets vor, denn lebendige Religiosität ist ständig in Bewegung und nicht statisch fixiert. Sie zeigen gerade, dass Religiosität lebt und nicht statisch ist.

Auf diesem Hintergrund lässt sich meines Erachtens dann auch verstehen, wieso im homonomen Formenkreis der *intrasubjektive Modus* (Muster 4) einerseits im Verständnis des Gebetszieles und des religiösen Urteilens über Gott (Items V7.5 und V8.7; Gesamtmittelwert 3,40) überwiegend bejaht wird, andererseits aber die als homonom verstandene Art und Weise des Betens sowie die homonom strukturierte Wirksamkeit des Gebetes (Items V3.6 und V3.8; Gesamtmittelwert 2,84; Items V6.4 und V6.6; Gesamtmittelwert 3,05) zum Bedenken und zur Indifferenz anregen. Offenkundig wird hier etwas überprüft. Probanden halten am homonomen Gebetsziel und Urteilen über Gott positiv fest, können es aber offenbar in den eigenen Erfahrungen noch nicht oder nicht mehr vollständig einholen. So entsteht wieder der Bewertungsunterschied zwischen zwei benachbarten Meinungskategorien, wenn ich nur den *intrasubjektiven Modus* (Muster 4) beobachte. Betrachte ich dagegen den *intersubjektiven Modus* (Muster 5) gesondert, dann lehnen hier Probanden das Beten in Gemeinschaft dezidiert ab, weil sie dort nicht das Heilige spüren (Item V3.7, Gesamtmittelwert 2,17). Vielleicht negieren sie den erkennbaren sozialen Aspekt von Religiosität, weil sie noch nicht fähig sind, Gott in ihren persönlichen Begegnungen mit Menschen zu erleben.

Gleichzeitig verdeutlichen diese Beispiele, dass jeder Gebetsbereich relativ eigenständig ist, durch die Muster eines bestimmten Formenkreises ihre Struktur erhält und schließlich der persönlichen Bewertung unterliegt. Versteht ein Proband beispielsweise sein Beten heteronom, dann bewertet er aufgrund seiner Erfahrung und Überlegung in einem zweiten Schritt dieses Verständnis. Auf diese Weise kommt die Bejahung, Verneinung oder die Indifferenz im Gebetsverständnis zustande. Gleichzeitig kann sich aber auch ein Übergang in einen anderen Formenkreis anbahnen, wenn ein Proband Struktur

und Inhalt eines anderen Formenkreises für sinnvoller und plausibler erachtet.

Nun wende ich mich den weiblichen und männlichen Probanden zu, um zu schauen, ob zwischen den Geschlechtern unterschiedliche Bewertungen vorliegen oder nicht.

#### 14.4 Die Bewertung der drei Formenkreise hinsichtlich des Geschlechts

Vorweg sei gesagt, dass die Bewertungsunterschiede zwischen den Probanden nicht vom Geschlecht abhängen. Denn das Geschlecht übt keinen bedeutenden Einfluss auf die Beurteilung der Items aller drei Formenkreise aus<sup>428</sup>. Ebenso wenig unterscheiden sich die weiblichen und männlichen Probanden in ihren Bewertungsgrundtendenzen der einzelnen Formenkreise:

428 Zwischensubjekteffekte der Varianzanalyse

Formenkreis	F	Signifikanz	Partielles Eta-Quadrat (Effektstärke)	Entscheidung
HR-F	0,851	0,357	0,001	nicht signifikant
AN-F, Niveau I	9,050	0,003	0,014	praktisch unbedeutend
AN-F, Niveau II	0,396	0,529	0,001	nicht signifikant
HA-F	3,015	0,083	0,005	nicht signifikant

Die Einflussnahme des Geschlechtes auf die Bewertung der Items des AN-F, Niveau I ist wohl signifikant, aber so gering, dass sie praktisch unbedeutend ist.

### TEIL III: APPLIKATION DER DREI FORMENKREISE

Gesamtmittelwert			
Formenkreis		Männliche Probanden	Weibliche Probanden
HR-F	Mittelwert	2,42	2,36
	95%iges Konfidenzintervall	2,333 - 2,503	2,277 - 2,446
AN-F, Niveau I	Mittelwert	3,51	3,69
	95%iges Konfidenzintervall	3,434 - 3,595	3,608 - 3,768
AN-F, Niveau II	Mittelwert	2,95	2,98
	95%iges Konfidenzintervall	2,881 - 3,022	2,914 - 3,053
HA-F	Mittelwert	2,92	3,03
	95%iges Konfidenzintervall	2,832 - 3,005	2,940 - 3,114

Legende: 5 = Stimme voll und ganz zu; 4 = Stimme eher zu; 3 = weiß nicht genau; 2 = Stimme eher nicht zu; 1 = Stimme überhaupt nicht zu.

#### 14.4.1 Der heteronom-reziproke Formenkreis und das Geschlecht

Im *heteronom-reziproken Formenkreis* werden die Auffassungen, dass das Gebet durch aufrichtiges Beten von Gott erhört wird (Item V3.3) und es Wünsche erfüllen soll (Item V7.1), noch eher angenommen als die anderen Itemaussagen:

Heteronom-reziproke Formenkreis Item	Männliche Probanden	Weibliche Probanden
V3.1 Mein Gebet wird beantwortet, falls ich es mit Amen . . .	2,09	2,17
V3.2 Je mehr Leute beten, desto mehr . . . beeinflussen ihn.	2,10	2,18
V3.3 Mein Gebet wird erhört, wenn ich aufrichtig bete . . .	2,60	2,71
V6.1 Wenn ich aufrichtig bete, dann erfüllt Gott . . .	2,51	2,52
V7.1 Das Gebet soll meine Wünsche erfüllen.	2,87	2,70
V8.1 Gott macht, was er will. Es hängt von seiner Laune ab . . .	2,34	1,97
V8.2 Ich kann durch aufrichtiges Beten . . . Gott beeinflussen	2,42	2,29
Mittelwert	2,42	2,36

Legende: 5 = Stimme voll und ganz zu; 4 = Stimme eher zu; 3 = weiß nicht genau; 2 = Stimme eher nicht zu; 1 = Stimme überhaupt nicht zu.

Gesamtmittelwert: 2,390; Reliabilität:  $\alpha = 0,891$ ; Inhaltsvalidität:  $r_2 = 0,895$ .

Betrachte ich die Tabelle, dann verdient die Aufrichtigkeit des Betens Aufmerksamkeit: Bei der Art des Betens (Item V3.3) wird das aufrichtige Beten noch eher bezweifelt als abgelehnt. Bezüglich der Wirksamkeit des Gebetes (Item V6.1) schwankt die Bewertung des aufrichtigen Betens zwischen Ablehnung und Indifferenz. Und schließlich in der Gottesbeziehung und im religiösen Urteil (V8.2) verneinen die Probanden es. Statistisch gesehen fällt dieser offensichtliche Unterschied bei den männlichen Befragten nicht als si-

gnifikant aus. Hier erscheint er als nicht bedeutend. Doch bei den weiblichen Versuchspersonen bestehen diesbezüglich sehr bedeutende Unterschiede<sup>429</sup>. Dieses Phänomen wurde bereits oben bei den Altersgruppen sichtbar. Vermutlich wird dieses aufrichtige, das heißt innige, offene und ehrliche Beten in der Gottesbeziehung und im religiösen Urteilen nicht mehr als kausale Beeinflussung Gottes verstanden, sondern vielmehr als Erwartung an Gott. Der Beter erwartet, dass sein Gebet erhört wird, wenn er offen, ehrlich und von innen heraus betet. Auch die Wirksamkeit des offenen und innigen Gebetes scheint mit der Erwartung auf Erfüllung durch Gott konnotiert zu sein. Aufgrund dieser Überlegung vermute ich, dass die beiden Aspekte der kausalen Beeinflussung und des Erwartungsdruckes in Muster 2 durch die Betrachtungsweise der Erwartung an Gott ersetzt wird. Sie scheint gerade noch in der Indifferenz oder im Zweifel präsent zu sein. Dieser Gedanke erklärt auch, warum im Item V8.2 die Beeinflussung durch aufrichtiges Beten *eher nicht* zu gestimmt wird.

Insgesamt besteht eine hohe Bewertungsübereinstimmung und Inhaltsvalidität ( $r_2 = 0,895$ ).

#### 14.4.2 *Der autonom-narzisstische Formenkreis und das Geschlecht*

Das *Niveau I* des autonom-narzisstischen Formenkreis enthält zwei verschiedene Meinungstendenzen, wobei sich die weiblichen und männlichen Befragten nur in der Wirksamkeit des Gebetes (Item V6.2) sehr bedeutend voneinander unterscheiden. Die weiblichen Probanden bejahen stärker die Eigeninitiative und Mitwirkung als die männlichen Personen. Letztere schwanken zwischen Indifferenz und Bejahung.

429 Die Unterschiedseffektstärke liegt bei 10 der Skalenbreite, was einen sehr bedeutenden Effekt kennzeichnet.

### TEIL III: APPLIKATION DER DREI FORMENKREISE

Niveau I des autonom – narzisstischen Formenkreises Item	Männliche Probanden	Weibliche Probanden
V3.4 Beten hängt nicht an Außerlichkeiten . . .	3,87	4,17
V3.5 Ich entscheide selbst . . .	4,16	4,31
V6.2 Ich kann nicht nur . . ., ich muss auch etwas tun . . .	3,52	3,87
V7.2 Schon genug zu erzählen . . .	3,14	3,44
V8.3 Gott hat seinen eigenen Willen . . .	3,19	3,19
V8.4 Nicht alles kann erfüllt werden . . .	3,20	3,14
Mittelwert	3,51	3,69

Legende: 5 = Stimme voll und ganz zu; 4 = Stimme eher zu; 3 = weiß nicht genau; 2 = stimme eher nicht zu; 1 = stimme überhaupt nicht zu.

Gesamtmittelwert: 3,601; Reliabilität:  $\alpha = 0,964$ ; Inhaltsvalidität:  $r_2 = 0,935$ .

Beide Geschlechter bejahen die autonome Art des Betens (V3.4, V3.5) sowie die Mitwirkung beim Gebet (V6.2), während sie das von Autonomie geprägte Gebetsziel (V7.2) und die autonom-narzisstisch geartete religiöse Urteilskompetenz (V8.3, V8.4) im Mittel bezweifeln. Im Gesamtkontext stimmen die heterogenen Bewertungen von den beiden Geschlechtern sehr hoch überein und sind inhaltlich sehr valide ( $r_2 = 0,935$ ).

Dagegen zeichnen sich auf *Niveau II* sehr homogene Bewertungen *innerhalb* des Meinungsbildes der beiden Geschlechter ab:

Niveau II des autonom – narzisstischen Formenkreises Item	Männliche Probanden	Weibliche Probanden
V6.3 Religiöse Menschen warten . . .	2,77	2,80
V6.5 Gebet . . . Selbstgespräch . . . finde selbst die Lösung . . .	3,17	3,05
V7.3 Ziel . . . Verbindung mit Gott . . .	2,95	3,10
V7.4 Gebet . . . Gespräch mit innerer Stimme . . .	2,77	2,70
V8.5 Gott hat nur meine Hände . . . Ich entscheide deshalb mit . . .	3,11	3,28
Mittelwert	2,95	2,98

Legende: 5 = Stimme voll und ganz zu; 4 = Stimme eher zu; 3 = weiß nicht genau; 2 = stimme eher nicht zu; 1 = stimme überhaupt nicht zu.

Gesamtmittelwert: 2,968; Reliabilität:  $\alpha = 0,898$ ; Inhaltsvalidität:  $r_2 = 0,914$ .

Hinsichtlich der metakognitiven und religionskritischen Aussagen zum Gebetsverständnis verhalten sich die beiden Geschlechter indifferent. Sie können sich nicht eindeutig dafür oder dagegen entscheiden.

#### 14.4.3 Der homonom-apriorische Formenkreis und das Geschlecht

Im *homonom-apriorischen* Formenkreis entdeckte ich wieder die gleiche Problematik wie bei den Altersgruppen. In der Gebetsgemeinschaft das Heilige zu spüren (Item V3.7), wird von den weiblichen wie

## GEBETSVERSTÄNDNIS

männlichen Probanden dezidiert abgelehnt. Dagegen fühlen sich die weiblichen Befragten in ihren Stärken und Schwächen eher von Gott akzeptiert (Item V7.5) als die männlichen Versuchspersonen. Hier besteht ein bedeutender Unterschied. Während die Frauen im Mittel der unbedingten Akzeptanz durch Gott zuzustimmen beginnen, haben die männlichen Personen diesbezüglich keine feste Meinung:

Homonom - apriorischer Formenkreis Item	Männliche Probanden	Weibliche Probanden
V3.6 Beten . . . sich um Menschen zu kümmern . . . Irgendwie ist dann Gott dabei.	2,75	2,90
V3.7 Ich bete in Gemeinschaft . . . daspüre ich das Heilige . . .	2,17	2,16
V3.8 Ich fühle mich einfach in Gott geborgen, dann kann ich mit ihm reden, wann ich will.	2,72	2,99
V6.4 Im Gespräch ändern sich Sichtweisen . . . Dadurch kann sich vieles ändern.	3,07	3,13
V6.6 Ich kann mit Gott sprechen . . . ohne an eine Veränderung zu denken . . .	2,98	3,01
V7.5 Gott akzeptiert meine Stärken und Schwächen . . . Ebenso akzeptiert er andere Menschen.	3,32	3,57
V7.6 Gebet heißt, Verbundenheit mit allen . . . zu spüren . . . Beten ist . . . eine bestimmte Lebensweise.	2,97	3,04
V8.6 Sobald Menschen liebevoll miteinander umgehen . . . wird der Wille Gottes oder seine Nähe sichtbar bzw. spürbar.	2,96	3,03
V8.7 Im Gebet trage ich meine Situation vor Gott, ohne zu meinen, dass er daran etwas ändern müsse.	3,33	3,42
Mittelwert	2,92	3,03

Legende: 5 = Stimme voll und ganz zu; 4 = Stimme eher zu; 3 = weiß nicht genau; 2 = stimme eher nicht zu; 1 = stimme überhaupt nicht zu.

Gesamtmittelwert: 2,973; Reliabilität:  $\alpha = 0,983$ ; Inhaltsvalidität:  $r_2 = 0,963$ .

Die weiblichen Probanden empfinden sich von Gott mehr akzeptiert als die Männer. Ebenso fühlen sie sich mehr in Gott geborgen (Item V3.8) als die männlichen Befragten. Offensichtlich gibt es hier einen bedeutenden Unterschied. Obwohl beide Geschlechter hinsichtlich der Geborgenheit in Gott zweifeln und unsicher sind, scheinen die weiblichen Probanden die weibliche Seite Gottes (Akzeptanz, Geborgenheit) etwas intensiver wahrzunehmen als die männlichen Versuchspersonen. Vielleicht haben die weiblichen Befragten einen adäquateren Zugang zur Weiblichkeit Gottes!?

Gleichwichtig erscheint mir noch das Item V8.7. Es beschreibt eine Gottesbeziehung, die eine hohe religiöse Urteilskompetenz beinhaltet und jedem Wunschenken entbehrt. Im Gebet trägt die Person ihre Situation vor Gott, ohne zu meinen, er müsse daran etwas ändern. Dieses Gotteskonzept wird von beiden Geschlechtern mehr bejaht als verneint. Der intersubjektive Modus, im liebevollen Umgang

mit Menschen Gott zu spüren (V8.6), wird von beiden Geschlechtern bezweifelt, aber nicht abgelehnt.

Trotz dieser feinfühligten Bewertungsdifferenzen besteht insgesamt eine sehr hohe Übereinstimmung und Inhaltsvalidität ( $r_2 = 0,963$ ) in den Rückmeldungen der beiden Geschlechter.

#### 14.5 Die Bewertung der drei Formenkreise hinsichtlich der Konfessionszugehörigkeit

Die konfessionsgebundenen und konfessionsfreien Probanden stimmen in ihren Bewertungen der einzelnen Items nicht überein. Gegenüber den Altersgruppen und dem Geschlecht bestehen hier (sehr) deutliche Unterschiede. Die Inhalts- oder Übereinstimmungsvalidität ist – im Verhältnis zu Geschlecht und Alter – sehr gering ( $r_2 = 0,272$  bis  $0,637$ ). Denn in (fast) allen drei Formenkreisen übt die Konfessionszugehörigkeit einen signifikanten Einfluss auf die heterogene Bewertung der Items aus. Nur in der autonom geprägten Religiosität auf Niveau II scheint die Bewertung einmal von Konfessionszugehörigkeit abhängig zu sein, ein anderes Mal nicht<sup>430</sup>.

Von daher lässt sich jetzt schon festhalten, dass die Kirchenbindung oder die kirchliche Sozialisation als Unterscheidungsmerkmal eine bedeutende Wirkung auf die Bewertung von Religiosität hat. Die Unterscheidungsmerkmale *konfessionsgebunden* versus *konfessionslos/-frei* sind bezüglich der Bewertung ihrer Religiosität heterogen. Unter diesem Gesichtspunkt wird – wie bereits in den ersten Abschnitten der statistischen Auswertung – deutlich, dass konfessionsgebundene Versuchspersonen offener sind für Religiosität als konfessionslose/-freie Probanden, weil sie meiner Ansicht nach konkrete religiöse Erfahrungen in Schule und Kirchengemeinden (Erstkommunion, Firmung, Konfirmation, Jugendarbeit etc.) gemacht haben. Diese Unterscheidung lässt sich am Gesamtmittelwert der drei Formenkreise aufweisen:

430 Da Varianzheterogenität besteht, wende ich die Rangvarianzanalyse von Kruskal und Wallis, den sogenannten H-Test an. Er ermittelt signifikante Unterschiede zwischen den meisten Items in Abhängigkeit der Konfessionszugehörigkeit. Die Signifikanzwerte liegen zwischen 0,048 und 0,000. Folgende Items unterscheiden

## GEBETSVERSTÄNDNIS

Gesamtmittelwert			
Formenkreis	Konfessionsgebundene Probanden	Konfessionsfreie Probanden	Unterschied nach Skala „1 bis 5“ bzw. „1 % bis 100 %“
HR-F Mittelwert 95 %iges Konfidenzintervall	2,48 2,412 - 2,545	2,09 1,971 - 2,216	bedeutend
AN-F, Niveau I Mittelwert 95 %iges Konfidenzintervall	3,73 3,668 - 3,792	3,19 3,076 - 3,300	sehr bedeutend
AN-F, Niveau II Mittelwert 95 %iges Konfidenzintervall	3,01 2,951 - 3,063	2,83 2,731 - 2,937	nicht bedeutend
HA-F Mittelwert 95 %iges Konfidenzintervall	3,11 3,045 - 3,178	2,51 2,389 - 2,632	sehr bedeutend

Legende: 5 = Stimme voll und ganz zu; 4 = Stimme eher zu; 3 = weiß nicht genau; 2 = stimme eher nicht zu; 1 = stimme überhaupt nicht zu.

Die Tabelle zeigt (sehr) signifikante Bewertungsdifferenzen zwischen den konfessionsgebundenen und konfessionsfreien Befragten. Nur im Niveau II des autonom-narzisstischen Bereiches liegt keine bedeutende Differenz zwischen den beiden Gruppen vor.

sich nicht signifikant:

Item	Chi-Quadrat	df	Signifikanz
HR-F: V8.1 Gott macht, was er will. Es hängt von seiner Laune ab, ob er das Gebet erhört oder nicht.	1,699	1	0,192
AN-F, N.I: V6.2 Ich kann nicht nur um etwas bitten, ich muss für die Sache, um die es geht (zum Beispiel Hunger in der Welt), auch etwas tun.	3,500	1	0,061
AN-F, N.II: V6.5 Gebet ist für mich Selbstgespräch. Beim Nachdenken über mich und mein Problem finde ich vielleicht die Lösung. Dadurch erfülle ich mir quasi selbst mein <i>Gebetsanliegen</i> .	0,002	1	0,962
V8.5 Gott hat nur meine Hände, nur meine Füße. Ich entscheide deshalb mit, die Welt zu verändern.	1,677	1	0,195

14.5.1 *Der heteronom-reziproke Formenkreis und die Konfessionszugehörigkeit*

Wie bereits oben, so fällt auch hier die Aufrichtigkeit in der Art und Weise des Betens (Item V3.3) als auch in der Wirksamkeit des Gebetes (Item V6.1) ins Auge. Während die Probanden ohne Konfession die Aufrichtigkeit im Beten ablehnen, beginnen die konfessionsgebundenen Personen sie indifferent zu betrachten. Hier besteht ein sehr bedeutender Unterschied:

Heteronom - reziproker Formenkreis Item	Konfessionsgebundene Probanden	Konfessionsfreie Probanden
V3.1 Mein Gebet wird beantwortet, falls ich es mit Amen . . .	2,23	1,78
V3.2 Je mehr Leute beten, desto mehr . . . beeinflussen ihn.	2,22	1,89
V3.3 Mein Gebet wird erhört, wenn ich aufrichtig bete . . .	2,79	2,21
V6.1 Wenn ich aufrichtig bete, dann erfüllt Gott . . .	2,62	2,15
V7.1 Das Gebet soll meine Wünsche erfüllen.	2,89	2,45
V8.1 Gott macht, was er will. Es hängt von seiner Laune ab . . .	2,19	2,03
V8.2 Ich kann durch aufrichtiges Beten . . . Gott beeinflussen	2,41	2,16
Mittelwert	2,48	2,09

Legende: 5 = Stimme voll und ganz zu; 4 = Stimme eher zu; 3 = weiß nicht genau; 2 = stimme eher nicht zu; 1 = stimme überhaupt nicht zu.

Gesamtmittelwert: 2,286; Reliabilität:  $\alpha = 0,915$ ; Inhaltsvalidität:  $r_2 = 0.328$ .

Offensichtlich halten die konfessionellen Versuchspersonen stärker als die konfessionslosen Befragten an der Erwartung, der Hoffnung und dem Bestreben fest, rechtschaffendes, glaubwürdiges und geradliniges Beten zeitige Erfolge (V3.3). Dementsprechend zweifeln die einen, und die anderen lehnen es ab, dass Gebete Wünsche erfüllen (Item V7.1). Gleichzeitig sind die konfessionellen Probanden hinsichtlich der Wunscherfüllung durch aufrichtiges Beten (Item V6.1) noch unsicherer als die konfessionslosen. Letztere lehnen die Beeinflussung Gottes (Items V3.1, V3.2) und die damit zusammenhängende Aufrichtigkeit im Gebet (Item V3.3, V6.1, V8.2) dezidiert ab als die konfessionsgebundene Gruppe.

Wie es scheint macht letztere Personengruppe ihre Gebetserhörung davon abhängig, ob sie aufrichtig, d.h. ehrlich, offen und wahrhaftig beten oder nicht. Dabei wird der direkte Beeinflussungsgedanke negiert und stattdessen die eigene aufrichtige Haltung Gott gegenüber entscheidend. Dieser Fortschritt in der Beziehungsqualität

## GEBETSVERSTÄNDNIS

scheint meines Erachtens ein Vorgriff auf die Mitwirkung im Gebet innerhalb des autonom-narzisstischen Formenkreises zu sein.

Vergleiche ich die beiden 95%-Konfidenzintervalle der Konfessionsgebundenen und Konfessionsfreien miteinander, so zeigen sich nur Bewertungsüberschneidungen bei den religiösen Urteilen über Gott (Items V8.1 und V8.2). Alle anderen Konfidenzintervalle überlappen sich nicht, was auf eine deutliche Unabhängigkeit der beiden Meinungsspektren hinweist:

Heteronom-reziproker Formenkreis	Konfessionszugehörigkeit	95 %-Konfidenzintervall	
		Untergrenze	Obergrenze
V3.1 Mein Gebet wird beantwortet, falls ich es mit Amen . . .	konfessionell gebunden	2,131	2,337
	konfessionslos	1,590	1,966
V3.2 Je mehr Leute beten, desto mehr . . . beeinflussen ihn.	konfessionell gebunden	2,116	2,317
	konfessionslos	1,707	2,074
V3.3 Mein Gebet wird erhört, wenn ich aufrichtig bete . . .	konfessionell gebunden	2,679	2,902
	konfessionslos	2,001	2,410
V6.1 Wenn ich aufrichtig bete, dann erfüllt Gott . . .	konfessionell gebunden	2,525	2,719
	konfessionslos	1,969	2,323
V7.1 Das Gebet soll meine Wünsche erfüllen.	konfessionell gebunden	2,776	3,002
	konfessionslos	2,240	2,654
V8.1 Gott macht, was er will. Es hängt von seiner Laune ab . . .	konfessionell gebunden	2,083	2,292
	konfessionslos	1,843	2,223
V8.2 Ich kann durch aufrichtiges Beten . . . Gott beeinflussen	konfessionell gebunden	2,309	2,510
	konfessionslos	1,972	2,340

Die Probanden mit und ohne Konfession bewerten das religiöse Urteilen über Gott als dem Gebetsempfänger ähnlich. Das ändert sich beim nächsten Formenkreis.

### 14.5.2 *Der autonom-narzisstische Formenkreis und die Konfessionszugehörigkeit*

Auch im *autonomen Formenkreis auf Niveau I* treten sehr bedeutende Unterschiede zwischen den beiden konfessionsgebundenen und konfessionsfreien Versuchspersonen zu Tage. Die erstgenannte Gruppe stimmt der autonom geprägten Art und Weise des Betens (Items V3.4 und V3.5) sowie der Mitwirkung bei der Gebetserfüllung

### TEIL III: APPLIKATION DER DREI FORMENKREISE

lung (Item V6.2) zu, während die konfessionslosen Probanden damit beginnen, die autonome Art des Betens und die Mitwirkung zu bejahen. Dagegen sind sich die beiden Gruppen dahingehend unsicher, ob das Erzählgebet (Item V7.2) ausreicht, und ob Gott nur entscheiden kann und er einen Willen hat wie der Mensch (Items V8.3 und V8.4):

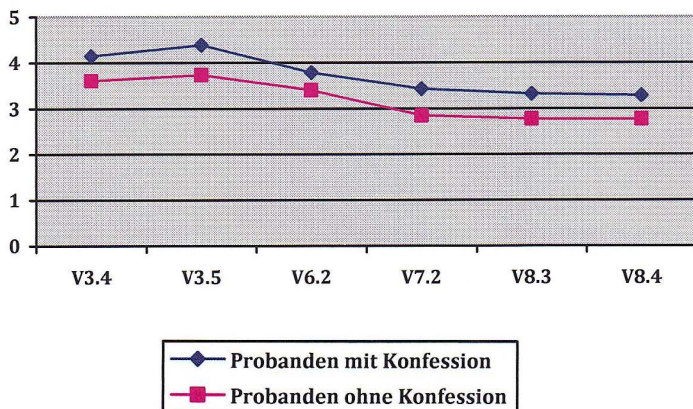
Niveau I des autonom - narzisstischen Formenkreises Items	Konfessionsgebundene	Konfessionsfreie
	Probanden	Probanden
V3.4 Beten hängt nicht an Äußerlichkeiten . . .	4,15	3,61
V3.5 Ich entscheide selbst . . .	4,39	3,74
V6.2 Ich kann nicht nur . . ., ich muss auch etwas tun . . .	3,79	3,40
V7.2 Schon genug zu erzählen . . .	3,43	2,85
V8.3 Gott hat seinen eigenen Willen . . .	3,32	2,77
V8.4 Nicht alles kann erfüllt werden . . .	3,29	2,77
Mittelwert	3,73	3,19

Legende: 5 = Stimme voll und ganz zu; 4 = Stimme eher zu; 3 = weiß nicht genau; 2 = stimme eher nicht zu; 1 = stimme überhaupt nicht zu.

Gesamtmittelwert: 3,459; Reliabilität:  $\alpha = 0,991$ ; Inhaltsvalidität:  $r_2 = 0,687$ .

Im letzteren Fall scheinen die konfessionsgebundenen Befragten aus der Indifferenz (der Unsicherheit und dem Zweifel) herauszutreten, wohingegen die konfessionslosen Probanden erst die Autonomie Gottes und die des Menschen zu bedenken beginnen. Doch offensichtlich nehmen die konfessionsfreien Personen den gleichen Bewertungsverlauf ein wie die Konfessionellen, in fast gleichem Abstand von einer halben Bewertungseinheit (durchschnittliche Differenz: 0,54):

## GEBETSVERSTÄNDNIS



Während die konfessionellen Probanden im Erfahrungsbereich (Art des Betens - V3.4 und V3.5 - und Wirksamkeit des Gebetes, V6.2) eine deutliche Zustimmung formulieren, beginnen die Probanden ohne Konfession in die Bejahung hinein zu wachsen. Hinsichtlich des Gebetszieles (V7.2) und des religiösen Urteilens (V8.3, V8.4) bewegen sich die eine Gruppe in den Zweifel hinein und die andere aus der Indifferenz heraus. Die konfessionsgebundene Personengruppe wird sich in ihrer Bewertung langsam sicherer, indessen gelangen die konfessionslosen Probanden in den Zweifel oder in die Indifferenz hinein.

Obwohl beide Gruppen den gleichen Bewertungsverlauf nehmen, deutet der Differenzwert von einer halben Bewertungseinheit darauf hin, dass sich die beiden Meinungsspektren klar unterscheiden und voneinander unabhängig sind. Denn die 95-Konfidenzintervalle überschneiden sich nicht:

### TEIL III: APPLIKATION DER DREI FORMENKREISE

Autonom - narzisstischer Formenkreis Niveau I	Konfessionszugehörigkeit	95 %-Konfidenzintervall	
		Untergrenze	Obergrenze
V3.4 Beten hängt nicht an Äußerlichkeiten. . .	konfessionell gebunden	4,051	4,254
	konfessionslos	3,425	3,790
V3.5 Ich entscheide selbst. . .	konfessionell gebunden	4,304	4,485
	konfessionslos	3,575	3,902
V6.2 Ich kann nicht nur . . ., ich muss auch etwas tun. . .	konfessionell gebunden	3,687	3,898
	konfessionslos	3,212	3,592
V7.2 Schon genug zu erzählen. . .	konfessionell gebunden	3,318	3,539
	konfessionslos	2,647	3,046
V8.3 Gott hat seinen eigenen Willen. . .	konfessionell gebunden	3,213	3,432
	konfessionslos	2,568	2,962
V8.4 Nicht alles kann erfüllt werden. . .	konfessionell gebunden	3,181	3,402
	konfessionslos	2,570	2,966

In der Art des Betens und der Wirksamkeit des Gebetes stimmen beide Gruppen der Konfessionszugehörigkeit den Items viel stärker zu als in den beiden anderen Gebetsbereichen. Anscheinend werden die Autonomie und die Mitwirkung in der Gebetserhörung intensiver in den persönlichen Gebetserfahrungen wahrgenommen und akzentuiert als in den Gebetszielen und in der Beurteilung des Gebetsempfängers.

Im *Niveau II des autonomen Kreises* lehnt die Personengruppe ohne Konfession den Gedanken, dass das Ziel des Gebetes die Verbindung zu Gott ist (Item V7.3) ab, während sie andererseits bedenken, ob das Gebet ein Gespräch mit der inneren Stimme ist und deshalb mit Gott eigentlich nichts zu tun habe (Item V7.4). Insgesamt sind sich die Probanden mit und ohne Konfession hinsichtlich der religionskritischen und metakognitiven Items zum Gebetsverständnis indifferent. Der Zweifel dominiert in beiden Gruppen:

## GEBETSVERSTÄNDNIS

Niveau II des autonom - narzisstischen Formenkreises Items	Konfessionsgebundene	Konfessionsfreie
	Probanden	Probanden
V6.3 Religiöse Menschen warten . . .	2,84	2,60
V6.5 Gebet . . . Selbstgespräch . . . finde selbst die Lösung . . .	3,12	3,08
V7.3 Ziel . . . Verbindung mit Gott . . .	3,21	2,37
V7.4 Gebet . . . Gespräch mit innerer Stimme . . .	2,63	3,08
V8.5 Gott hat nur meine Hände . . . Ich entscheide deshalb mit . . .	3,23	3,04
Mittelwert	3,01	2,83

Legende: 5 = Stimme voll und ganz zu; 4 = Stimme eher zu; 3 = weiß nicht genau; 2 = stimme eher nicht zu; 1 = stimme überhaupt nicht zu.

Gesamtmittelwert: 2,921; Reliabilität:  $\alpha = -0,530$ ; Inhaltsvalidität:  $r_2 = -0,429$ .

Obwohl beide Gruppen sich im Bereich der Ungewissheit bewegen, so liegt doch ein noch bedeutsamer Unterschied vor. Während die konfessionell gebundenen Versuchspersonen die metakognitiven, atheisierenden sowie Gott und Welt trennenden Aussagen klar bezweifeln, negieren die konfessionsfreien Befragten diese Items eher als sie sie bejahen. Mit anderen Worten: Die konfessionsfreien Probanden lehnen die Items eigenartigerweise ab und scheinen damit nicht so religionskritisch zu sein wie jene konfessionell gebundenen Personen, bei denen ich noch eine kirchlich-religiöse Sozialisation vermute.

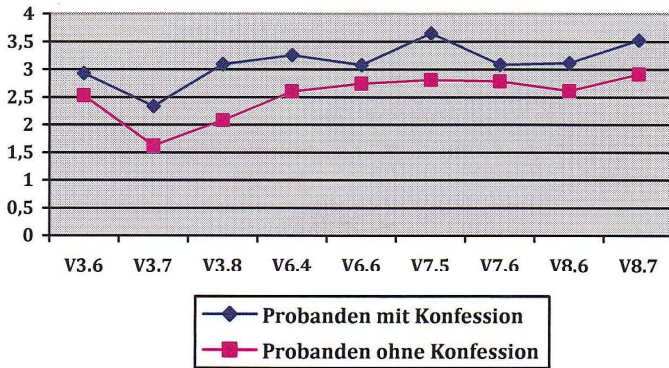
Gleichzeitig erhärten sich meine bisherigen Beobachtungen, dass die Konfessionsgebundenen und Konfessionsfreien ein unterschiedliches religiöses Vokabular besitzen. Denn alle Koeffizienten der Inhaltsvalidität sind relativ gering<sup>431</sup>, das heißt, beide Personengruppen verstehen unter ein und demselben religiösen Begriff Unterschiedliches. Das wird besonders im autonomen Formenkreis auf Niveau II deutlich. Aber selbst die anderen Formenkreise bleiben davon nicht verschont.

431 Heteronom-reziproker Formenkreis:  $r_2 = 0,328$ ; autonom-narzisstischer Formenkreis, Niveau I:  $r_2 = 0,687$ , Niveau II:  $-0,429$ ; homonom-apriorischer Formenkreis:  $r_2 = 0,272$ .

Offensichtlich besteht zwischen den konfessionsgebundenen und konfessionslosen Probanden eine inhaltliche Vielgestaltigkeit<sup>432</sup> in den Items und damit auch eine auffällige Bewertungsheterogenität. All dies lässt sich meiner Einschätzung nach in keinem der drei religiösen Formenkreise bezüglich des Geschlechtes und der Altersgruppen beobachten<sup>433</sup>.

14.5.3 *Der homonom-apriorische Formenkreis und die Konfessionszugehörigkeit*

Wie bereits im autonomen Kreis scheint der Bewertungsstrang der beiden Gruppen im homonomen Formenkreis ähnlich zu verlaufen, jedoch in einem Abstand von durchschnittlich 0,60, einem guten halben Meinungsunterschied:



432 Zum Begriff siehe Lienert / Raatz<sup>6</sup>1998, 36.

433 Inhaltsvalidität:

$r_5/r_2$	Heteronom - reziproker Formenkreis	autonom - narzisstischer Formenkreis, Niveau I	autonom - narzisstischer Formenkreis, Niveau II	homonom - apriorischer Formenkreis
Altersgruppen	0,934* bzw. 0,905*	0,974	0,902	0,970
Geschlecht	0,895	0,935	0,914	0,963

\* =  $r_2$  und  $r_3$

## GEBETSVERSTÄNDNIS

Die Probanden ohne Konfession hinken quasi eine gute halbe Bewertungseinheit (0,60) hinter den konfessionsgebundenen Personen her. Von daher besteht eine sehr geringe Übereinstimmungsvalidität ( $r_2 = 0,272$ ):

Homonom-apriorischer Formenkreis Item	Konfessionsgebundene	Konfessionsfreie
	Probanden	Probanden
V3.6 Beten . . . sich um Menschen zu kümmern . . . Irgendwie ist dann Gott dabei.	2,92	2,52
V3.7 Ich bete in Gemeinschaft . . . da spüre ich das Heilige . . .	2,33	1,61
V3.8 Ich fühle mich einfach in Gott geborgen, dann kann ich mit ihm reden, wann ich will.	3,09	2,07
V6.4 Im Gespräch ändern sich Sichtweisen . . . Dadurch kann sich vieles ändern.	3,25	2,59
V6.6 Ich kann mit Gott sprechen . . . ohne an eine Veränderung . . . zu denken. . .	3,07	2,73
V7.5 Gott akzeptiert meine Stärken und Schwächen . . . Ebenso akzeptiert er andere Menschen.	3,64	2,80
V7.6 Gebet heißt, Verbundenheit mit allen . . . zu spüren . . . Beten ist . . . eine bestimmte Lebensweise.	3,08	2,77
V8.6 Sobald Menschen liebevoll miteinander umgehen . . . wird der Wille Gottes oder seine Nähe sichtbar bzw. spürbar.	3,11	2,60
V8.7 Im Gebet trage ich meine Situation vor Gott, ohne zu meinen, dass er daran etwas ändern müsse. Gott nimmt mein Leben so an, wie es ist.	3,52	2,90
Mittelwert	3,11	2,51

Legende: 5 = Stimme voll und ganz zu; 4 = Stimme eher zu; 3 = weiß nicht genau; 2 = stimme eher nicht zu; 1 = stimme überhaupt nicht zu.

Gesamtmittelwert: 2,811; Reliabilität:  $\alpha = 0,900$ ; Inhaltsvalidität:  $r_2 = 0,272$ .

Insgesamt entdecke ich in der obigen Tabelle drei Ausreißer:

Die konfessionsfreien Versuchspersonen lehnen deutlicher als die konfessionellen Probanden die homonom geprägte Art und Weise des Betens ab, besonders die Vorstellung, dass beim Beten in Gemeinschaft das Heilige zu spüren ist (Item V3.7). Ebenso wenig fühlen sie sich in Gott geborgen (Item V3.8).

Dagegen beginnen die konfessionsgebundenen Befragten in ihrem religiösen Urteilen zu bejahen, dass Gott ihr Leben so annimmt wie es ist und er ihre Situation nicht ändern müsse (Item V8.7). Gleichzeitig stimmen sie im Gebetsziel der Akzeptanz durch Gott zu

TEIL III: APPLIKATION DER DREI FORMENKREISE

(Item V7.5). Beide Items scheinen eng miteinander zusammenzuhängen<sup>434</sup>. Beim Gebetsziel (V7.5 und V7.6) und beim religiösen Urteilen (V8.6 und V8.7) kommt wieder die unterschiedliche Bewertung des *intra-* und *intersubjektiven Modus* deutlich zum Vorschein. Während sich die konfessionsgebundenen Probanden hinsichtlich des *intersubjektiven Modus* indifferent verhalten, stimmen sie dem *intrasubjektiven Modus* des homonomen Formenkreises eher zu als sie ihn verneinen oder bezweifeln. Insgesamt, so habe ich den Eindruck, können sie die Grundtendenz dieser homonom-apriorischen Religiosität noch nicht so klar für ihr Leben fassen. Doch Gott sei Dank beginnen die konfessionell Gebundenen typische Teile dieses Formenkreises zu bejahen. Dagegen stehen die konfessionslosen diesem Formenkreis indifferent gegenüber. Zwischen den konfessionellen und konfessionslosen Befragungsteilnehmern besteht eine deutliche Unabhängigkeit im Bewertungsspektrum. Beide 95 %-Konfidenzintervalle überschneiden sich nicht:

Homonom-apriorischer Formenkreis	Konfessionszugehörigkeit	95 %-Konfidenzintervall	
		Untergrenze	Obergrenze
V3.6 Beten . . . sich um Menschen zu kümmern . . . Irgendwie ist dann Gott dabei.	konfessionell gebunden	2,812	3,018
	konfessionslos	2,329	2,704
V3.7 Ich bete in Gemeinschaft . . . da spüre ich das Heilige. . .	konfessionell gebunden	2,225	2,443
	konfessionslos	1,412	1,808
V3.8 Ich fühle mich einfach in Gott geborgen, dann kann ich mit ihm reden, wann ich will.	konfessionell gebunden	2,974	3,204
	konfessionslos	1,856	2,277
V6.4 Im Gespräch ändern sich Sichtweisen . . . Dadurch kann sich vieles ändern.	konfessionell gebunden	3,147	3,347
	konfessionslos	2,410	2,776
V6.6 Ich kann mit Gott sprechen . . . ohne an eine Veränderung . . . zu denken. . .	konfessionell gebunden	2,969	3,169
	konfessionslos	2,551	2,915
V7.5 Gott akzeptiert meine Stärken und Schwächen . . . Ebenso akzeptiert er andere Menschen.	konfessionell gebunden	3,538	3,742
	konfessionslos	2,617	2,989
V7.6 Gebet heißt, Verbundenheit mit allen . . . zu spüren . . . Beten ist . . . eine bestimmte Lebensweise.	konfessionell gebunden	2,979	3,177
	konfessionslos	2,587	2,947

434  $r = 0,514$ ; Sign. 0,000.

## GEBETSVERSTÄNDNIS

Homonom-apriorischer Formenkreis	Konfessionszugehörigkeit	95%-Konfidenzintervall	
		Untergrenze	Obergrenze
V8.6 Sobald Menschen liebevoll miteinander umgehen . . . wird der Wille Gottes oder seine Nähe sichtbar bzw. spürbar.	konfessionell gebunden	3,007	3,217
	konfessionslos	2,412	2,795
V8.7 Im Gebet trage ich meine Situation vor Gott, ohne zu meinen, dass er daran etwas ändern müsse. Gott nimmt mein Leben so an, wie es ist.	konfessionell gebunden	3,415	3,621
	konfessionslos	2,712	3,088

Um das Kapitel 14 resümierend abzuschließen, versuche ich die bewerteten Formenkreise in Hinsicht auf Altersgruppe, Geschlecht und Konfessionszugehörigkeit zu vergleichen – in der Hoffnung, dass jede Gruppe die gleiche durchschnittliche Bewertung für ein und denselben Formenkreis abgibt. Damit würde sich die Stabilität der Bewertung unterschiedlicher Religiositätsformen belegen.

### 14.6 Die Formenkreise im Vergleich – abschließende Bemerkungen

Betrachte ich jetzt noch die durchschnittliche Bewertung eines jeden Formenkreises hinsichtlich Altersgruppen, Geschlecht und Konfession, dann zeigt sich etwas Frappierendes: Deren Gesamtmittelwerte gleichen sich, ja sie sind im Grunde identisch:

Gewogener Mittelwert	Heteronom-reziproker Formenkreis	Autonom-narzisstischer Formenkreis Niveau I	Autonom-narzisstische Formenkreis Niveau II	Homonom-apriorischer Formenkreis
Alter	2,4	3,6	3,0	2,9
Geschlecht	2,4	3,6	3,0	3,0
Konfession	2,4	3,6	3,0	3,0
Gesamt	2,4	3,6	3,0	3,0

Legende: 5 = Stimme voll und ganz zu; 4 = Stimme eher zu; 3 = weiß nicht genau; 2 = stimme eher nicht zu; 1 = stimme überhaupt nicht zu.

Den heteronom gearteten Erfahrungen und Vorstellungen des Gebetes stimmen die Probanden eher nicht zu. Den autonomen Gedanken und Erfahrungen von Beten sowie die eigene Mitwirkung in der Gebeterhörung stimmen die Probanden eher zu als den metakognitiven und religionskritischen Reflexionen über Beten oder den Erfahrungen der Trennung zwischen Gott und Mensch/Welt

### TEIL III: APPLIKATION DER DREI FORMENKREISE

im Gebet. Gegenüber diesem Formenkreis bleiben die Probanden indifferent. Sie wissen nicht genau, was sie davon halten sollen. Daneben negieren die Befragten im Durchschnitt nicht mehr die homonom geartete Erfahrungs- und Gedankenwelt von Gebet, sondern sie verspüren ihnen gegenüber eine Portion Unentschiedenheit, die in einem gewissen Sinne auch eine Offenheit für homonom-apriorische Erfahrungen des Gebetes bedeuten kann.

Da die beiden Mittelwerte 2,4 und 3,6 kein klar definierbares empirisches Relativ in der Bewertung der Probanden widerspiegeln, runde ich die entsprechenden Durchschnittswerte ab beziehungsweise auf. Dadurch ergibt sich folgendes deutliche Meinungsbild<sup>435</sup>:

Gewogener Mittelwert	Heteronom-reziproker Formenkreis	Autonom-narzisstischer Formenkreis Niveau I	Autonom-narzisstische Formenkreis Niveau II	Homonom-apriorischer Formenkreis
Gesamt	2	4	3	3

Legende: 5 = Stimme voll und ganz zu; 4 = Stimme eher zu; 3 = weiß nicht genau; 2 = Stimme eher nicht zu; 1 = Stimme überhaupt nicht zu.

Detailliert betrachtet kommt das Gesamtergebnis dadurch zustande, dass sich die Bewertungen innerhalb eines jeden Kreises trotz geringfügiger Unterschiede dennoch homogen gestalten, sofern wir die konfessionsfreien Probanden aus der Betrachtung ausschließen. Denn diese unterscheiden sich doch (sehr) stark von der Bewertung der konfessionsgebundenen Versuchspersonen. Der heteronom-reziproke Formenkreis weist eine leichte Tendenz zur Heterogenität auf, weil er mit zunehmendem Alter immer stärker abgelehnt wird.

435 Dieses ab- bzw. aufgerundete Meinungsbild wird durch eine kleine zufällige Stichprobe von 30 konfessionell gebundenen Personen über 40 Jahren bestätigt. Diese Personen füllten parallel zur großen Fragebogenaktion der 10- bis 30-jährigen Probanden den gleichen Fragebogen aus – mit folgendem Ergebnis: HR-F: Mittelwert: 2,09; AN-F,N.I: Mittelwert: 4,28; AN-F,N.II: Mittelwert: 2,72; HA-F: Mittelwert: 3,97. Hier scheint der homonome Formenkreis viel intensiver ausgeprägt zu sein als bei unserer Gesamtstichprobe von 700 Probanden.

## GEBETSVERSTÄNDNIS

Mittelwert	HR-F	AN-F, N. I	AN-F, N.II	HA-F
Altersgruppe 10-12	2,686	3,636	3,020	3,046
Altersgruppe 13-15	2,543	3,529	2,988	2,890
Altersgruppe 16-18	2,303	3,530	3,014	2,835
Altersgruppe 19-21	2,288	3,618	2,902	3,018
Altersgruppe 22-30	2,251	3,686	2,941	3,063
Männlich	2,420	3,510	2,950	2,920
Weiblich	2,360	3,690	2,980	3,030
Konfessionsgebunden	2,480	3,730	3,010	3,110
<i>Konfessionsfrei</i>	<i>2,090</i>	<i>3,190</i>	<i>2,830</i>	<i>2,510</i>
Durchschnittswert	2,380	3,569	2,959	2,936

HR-F = Heteronom-reziproker Formenkreis;

AN-F = Autonom-narzisstischer Formenkreis;

HA-F = Homonom-apriorischer Formenkreis.

Reliabilität:  $\alpha = 0,903$ .

Gleichwohl herrscht zwischen den Bewertungen der Formenkreise eine deutliche Heterogenität vor. Nur das Niveau II der autonomen und die homonom geprägte Religiosität scheinen sich in den Rückantworten zu gleichen. Doch die statistische Korrelation belegt einen nur zufälligen, nicht signifikanten Zusammenhang. Dagegen hängt das Niveau I des autonomen Formenkreises stark mit der homonomen Religiosität zusammen ( $r = 0,982$ , Sign.: 0,000), obwohl beide einer andersgearteten, d.h. einer bejahenden und einer indifferenten Bewertungstendenz unterliegen. Das bedeutet, dass die beiden Formenkreise sich einander bestärken und gegenseitig befruchten.

# **Teil IV**

**Wichtige Gesichtspunkte und  
Handlungsimpulse aufgrund der qualitativen  
und quantitativen Analysen**



## 15 Erste Gedanken, die sich aufdrängen

„Gott ist stets bei mir, deshalb brauche ich nicht zu beten.“ Diese Formulierung einer achtzehnjährigen Probandin trifft genau das Gebetsverständnis junger Menschen. 37% der Befragten bejahen die permanente Gegenwart Gottes. Offensichtlich sind sie sich der Objektrepräsentanz Gottes stets sicher. Aus dieser Objektpermanenz heraus versuchen sie ihr Leben selbst zu meistern. Fast 50% der Probanden stimmen zu, in ihrem persönlichen Glauben ihre Situation vor Gott zu tragen, ohne dabei zu meinen, dass er daran etwas ändern müsse. Gott nehme ihr Leben so an, wie es ist.

Dagegen müssen 20% der Probanden durch Äußerlichkeiten und religiöse Handlungen sich der göttlichen Objektpermanenz vergewissern. Vermutlich tritt bei ihnen immer wieder das Gefühl oder die Vorstellung auf, Gott könnte sie – aus welchem Grund auch immer – verlassen. Diese heteronom-reziprok geprägte Religiosität kann habituell vorkommen oder aktuell in Regressionen auf den Plan gerufen werden, wenn Menschen zum Beispiel durch schwerwiegende Krankheiten oder Partnerverlust in existentielle Probleme und Krisen geraten. Diese können die Objektpermanenz Gottes beeinträchtigen oder auch – im schlimmsten Fall - zersetzen. Texte, in denen um die Gegenwart Gottes gebetet wird, findet man zuhauf in den heutigen Gottesdiensten und in Liedern des Gotteslobes. Die heteronom-reziproke Religiosität ist ja hauptsächlich durch einen wechselseitigen Erwartungsdruck zwischen Gott und Mensch und durch präventives oder beeinflussendes Verhalten, teilweise sogar durch ein ständiges Straf- und Lohnschema geprägt. Doch letztlich geht es dabei nicht um die Erlangung eines wohlwollenden (oder manchmal auch strafenden) Gottes, sondern darum, Gottes Gegenwart wieder zu erlangen. Es geht um die Vergewisserung der Objektrepräsentanz Gottes im eigenen Leben.

Anders sieht es jedoch bei 51% der Personen aus, die an der Fragebogenaktion teilnahmen und ihre Gottesbeziehung autonom gestalten. Solange sie sich in ihrem Leben und ihren Fähigkeiten von Gott angenommen und bestätigt wissen, sind sie sich Gott sicher. Sobald Gott ihre Autonomie nicht mehr bestätigt, fühlen sie sich unsicher, entwickeln Wut und Zweifel ihm gegenüber. In solchen

Situationen kann es vorkommen, dass der religiöse Mensch seine Objektpermanenz von Gott bezweifelt, sie aus seinem Leben ausschließt oder sogar seine Existenz negiert.

„Ich fühle mich in Gott geborgen, dann kann ich mit ihm reden, wann immer ich es will“ (V 3.8). Diese Erfahrung im Beten scheint redundant und nicht bereichsspezifisch zu sein. Obwohl sie für die homonom apriorische Religiosität typisch ist, tritt sie auch in anderen Formenkreisen auf. Zuerst hängt das Item hoch signifikant von dem intersubjektiven Modus (Muster 5) der homonomen Religiosität ab: Sobald Menschen liebevoll miteinander umgehen, wird der Wille Gottes oder seine Nähe sichtbar bzw. spürbar – das ist Gebet (V8.6). Ferner spielt die heteronom-reziproke Gottesbeziehung des Musters 2 eine wichtige Rolle. Sich in Gott geborgen zu wissen, hängt auch von dem religiösen Urteil ab, Gott durch aufrichtiges Beten oder Verhalten zu beeinflussen, dass er das Gebet erhört (V8.2). Eine weitere wichtige Rolle spielt das autonome Urteilen über Gott, dass nicht alles erfüllt werden kann, sonst würde der Mensch glauben, dass er dies tut – all dies zeigt, dass nur Gott entscheiden kann (V8.4)<sup>436</sup>.

Wegen ihrer Redundanz ruft die Erfahrung der Geborgenheit und des autonomen Sprechens mit Gott (V3.8) auch die heteronom und autonom geartete Religiosität auf den Plan, und nicht nur den homonomen Formenkreis. Damit eignet sich diese Aussage gerade für Predigt und Religionsunterricht, um Menschen mit unterschiedlichen Formen von Religiosität effektiv ansprechen zu können.

Auch die Vorstellung der *synergistischen Mitwirkung* des Menschen im Gebet ist weit verbreitet. „Ich muss für die Sache, um die es geht, auch etwas tun“ (V6.2) scheint ebenfalls redundant zu sein und tritt sowohl im autonomen wie homonomen Formenkreis auf, obwohl es ganz typisch ist für die autonome Religiosität. Dies belegt, dass die Mitwirkung in der Gebetserfüllung im homonomen Formenkreis nicht verloren geht, sondern in ihm aufgehoben ist. 65,2 % stimmen zu, dass ein Beter nicht nur um etwas bittet, sondern auch für die Sache etwas tun muss.

Bei der Auswertung der Daten fällt ins Auge, dass die Probanden der vorliegenden Untersuchung die *Art ihres Betens sehr individuell* verstehen (V3.5) und den sozialen wie gemeinschaftlichen Aspekt

436 Die Regressionsanalyse klärt die Abhängigkeit zu 30,1 % auf. Die wichtigste Rolle in der Abhängigkeit spielt Item V8.6 (Wichtigkeitsindex: 0,314), gefolgt von Items V8.2 (Wichtigkeitsindex: 0,190) und V8.4 (Wichtigkeitsindex: 0,175). Die Toleranzwerte liegen zwischen 0,657 und 0,774. Die Abhängigkeit ist hoch signifikant (0,000).

des Betens (V3.7 und auch V3.6) negieren – wahrscheinlich deshalb, weil sie sich schwer tun, im Gottesdienst und im eigenen vertrauten Kreis zu beten. 76,4% der Versuchspersonen empfinden Beten im Freundeskreis und in ihrer Clique „eher schwer“ oder „schwer“. Damit wird deutlich, wie der Gemeinschaftscharakter des Gebetes unter jungen Menschen verloren zu gehen scheint. Die Befragten mit und ohne Konfession unterscheiden sich hierin überhaupt nicht. Doch woran liegt die Schwierigkeit, im Gottesdienst zu beten? Die Regressionsanalyse legt uns eine Antwort nahe<sup>437</sup>. Weil Probanden sich in Gott geborgen wissen und dann selbst entscheiden können, wann sie mit Gott sprechen, deshalb erübrigt sich ein Gemeinschaftsgebet. Zudem spüren sie im Gottesdienst keine Gegenwart Gottes. Ferner hängt ihrer Meinung nach Beten nicht an Äußerlichkeiten, wozu anscheinend auch der Gottesdienst gehört. Schließlich möchten die Probanden selbst entscheiden, wann sie mit Gott sprechen; beim Gottesdienst wird ihnen Beten von außen auferlegt.

437 Diese folgenden Begründungen klären zu 32,8% die Schwierigkeit im Gemeinschaftsgebet auf. Der Hauptgrund liegt in Item V3.8 (Wichtigkeitsindex: 0,466), gefolgt vom Item V3.7 (Wichtigkeitsindex: 0,304), dann üben die beiden Items V3.5 und V3.4 (Wichtigkeitsindex: 0,134 und 0,096) noch leichte Einflüsse auf die Schwierigkeit, im Gottesdienst zu beten. Die Toleranzwerte liegen zwischen 0,713 und 0,802. Die Regressionsanalyse ist hoch signifikant (0,000).



## 16 Konfessionszugehörigkeit

In der Bewertung des Gebetsverständnisses unterscheiden sich die gesamten Probanden hinsichtlich ihres Geschlechtes oder ihrer Altersgruppe nicht bedeutend, aber zwischen den Konfessionsgebundenen und Konfessionsfreien zeigen sie hoch signifikante (0,000) Differenzen:

Geschlecht	Unterschied Signifikanz*		Mittelwert	
	Männlich	Weiblich	Männlich	Weiblich
Art des Betens (V3.1ff)	0,750	3,04	2,99	3,04
Wirksamkeit des Gebetes (V6.1ff)	0,044	2,94	2,80	2,94
Gebetsziele (V7.1ff)	0,230	3,04	2,95	3,04
Urteil über Gebetsempfänger Gott (V8.1ff)	0,160	2,86	2,91	2,86

\* Kolmogorov-Smirnov-Test bei zwei unabhängigen Stichproben

Altersgruppen	Unterschied Signifikanz*			Altersgruppe / Mittelwert		
	10-12	13-15	16-18	19-21	22-30	
Art des Betens (V3.1ff)	0,998	2,98	3,02	3,02	3,07	
Wirksamkeit des Gebetes (V6.1ff)	0,013	2,98	2,88	2,71	2,93	
Gebetsziele (V7.1ff)	0,043	3,14	2,99	2,95	2,95	
Urteil über Gebetsempfänger Gott (V8.1ff)	0,076	3,03	2,91	2,87	2,82	

\* Kruskal-Wallis-Test (H-Test) für unabhängige Stichproben

Konfessionszugehörigkeit	Unterschied Signifikanz*		Mittelwert	
	Konfessionsgebundene	Konfessionsfreie	Konfessionsgebundene	Konfessionsfreie
Art des Betens (V3.1ff)	0,000	2,73	3,10	2,73
Wirksamkeit des Gebetes (V6.1ff)	0,000	2,43	3,00	2,43
Gebetsziele (V7.1ff)	0,000	2,67	3,09	2,67
Urteil über Gebetsempfänger Gott (V8.1ff)	0,000	2,59	2,97	2,59

\* Kolmogorov-Smirnov-Test bei zwei unabhängigen Stichproben

Die statistische Datenanalyse zeigt deutlich, dass sich Befragte mit und ohne Konfession in ihren Bewertungen des Gebetsverständnisses um eine halbe Skalen- bzw. Meinungseinheit unterscheiden. Konfessionsgebundene Befragte schätzen ihre Formen von Religiosität positiver ein als die konfessionsfreien Versuchspersonen. Doch andererseits nehmen die Bewertungen der Formenkreise beispielsweise den gleichen Verlauf. Wenn konfessionsgebundene Personen Items hoch oder niedrig bewerten, werden diese bei den konfessionsfreien jungen Menschen ebenso hoch oder niedrig eingestuft, in einem Abstand von einer halben Meinungseinheit. Offensichtlich übt die Kirchenbindung oder die kirchlich-religiöse Sozialisation als Unterscheidungsmerkmal einen effektiven Einfluss auf die Religiosität aus. Doch wie hoch oder stark ist dieser Effekt?

Die oft gestellte Frage, ob die unterschiedlichen Bewertungen und Erfahrungsniederschläge im Gebetsverständnis durch die Konfessionszugehörigkeit bedingt sind, lässt sich meiner Einschätzung nach nur schwer bejahen. Die Unterschiedseffekte zwischen den Bewertungen der konfessionsfreien und konfessionell gebundenen Probanden bewegen sich varianzanalytisch gesehen im mittleren Niveaufeld (0,20 -0,40). Lege ich aber unsere Skala „1 bis 5“ bzw. „1% bis 100%“ zugrunde, so errechnen sich bedeutende bis sehr bedeutende Unterschiede:

<i>Gebetsdimension</i>	<i>Partielles Eta-Quadrat (Effektstärke)</i>	<i>Skala 1 bis 5 bzw. 1% bis 100%</i>
Art des Betens (V3.1ff)	0,097*** (0,33)	9,25 % <sup>1)</sup>
Wirksamkeit des Gebetes (V6.1ff)	0,052*** (0,23)	14,25 % <sup>2)</sup>
Gebetsziele (V7.1ff)	0,075*** (0,28)	10,50 % <sup>2)</sup>
Urteil über Gebetsempfänger Gott (V8.1ff)	0,057*** (0,25)	9,50 % <sup>1)</sup>

\*\*\* = Signifikanz von 0,000; 0,20 bis 0,40 = mittlere Effektstärke (Varianzanalyse)

<sup>1)</sup> = Effektstärke bedeutend;

<sup>2)</sup> = Effektstärke sehr bedeutend.

Von daher plädiere ich für eine Lösung, die darin besteht, die Konfessionszugehörigkeit als ein Unterscheidungsmerkmal im Gebetsverständnis anzunehmen, aber ihre Wirksamkeit beziehungsweise Effektstärke nicht zu überschätzen. Denn die Kirchenbindung oder kirchlich-religiöse Sozialisation scheint ihren starken und damit sehr bedeutenden Einfluss auf die Gestaltung von Religiosität im Allgemeinen und auf das Gebetsverständnis im Speziellen zu verlieren. Überhaupt dominiert in allen vier Gebetsbereichen die unabhängige individuelle Gestaltung von Gebet und Religiosität. Ferner zeigt sich

## GEBETSVERSTÄNDNIS

im Vergleich des Gebetsverständnisses das Resultat, dass die Konfessionslosen ein geringeres religiöses Empfinden vorweisen als die konfessionell Gebundenen.

Des Weiteren zeigen die statistischen Daten deutlich, dass die Konfession einer befragten Person noch nichts über ihren Glauben per se aussagt. Die Befragten mit und ohne Konfession können an einen personalen Gott, an eine höhere Macht glauben oder nicht; sie können unsicher sein, was sie glauben sollen. Zwischen klarer Zustimmung zu Gott und klarer Ablehnung besteht unlegbar ein Bereich voller Fragen, Unsicherheit und Zweifel<sup>438</sup>:

<b>Angaben in Prozent</b>			
Item	Zustimmung	Unsicherheit / Zweifel	Ablehnung
Item V1.1 Für mich gibt es einen Gott, der sich in Jesus Christus zu erkennen gibt.			
mit Konfession	49,1	23,8	27,1
ohne Konfession	18,8	21,5	59,7
Item V1.3 Gott ist für mich die Kraft und Quelle des Lebens.			
mit Konfession	50	23,5	26,5
ohne Konfession	30,4	20,9	48,7
Item V1.9 Gott existiert nicht			
mit Konfession	12,5	15,8	71,7
ohne Konfession	32,9	18,8	48,3

Aufgrund dieser Zahlen wird deutlich, dass die Konfessionszugehörigkeit nicht per se etwas über religiöse Einstellung, Sinnkonstruktion, Kontingenzbewältigung und Kohärenzherstellung aussagt. Ich will damit nicht – wie Sebastian Murken – behaupten, dass der Erkenntnisgewinn der Kategorien „mit Konfession“ und „ohne Konfession“ in Bezug auf Religiosität einer Person nahezu irrelevant ist<sup>439</sup>. Denn offensichtlich zeigen die konfessionsgebundenen Personen im Durchschnitt einen positiveren Bezug zur Religiosität als die Konfessionslosen. Andererseits lässt sich nicht von vorneherein sagen, dass Konfessionslose Gott ablehnen und Konfessionsgebundene Gott bejahen. Insgesamt zeigen sich individuelle Unterschiede. 12,5% der Befragten mit Konfession und 32,9% der Konfessionslosen lehnen Gott ab. Auf der anderen Seite bejahen um 50% der konfessionsgebundenen Befragungsteilnehmer den Gott Jesu Christi und 18,8% bzw. 30,4% der konfessionsfreien Probanden glauben an einen persönlichen oder abstrakten Gott. Zu dem abstrakten Gott,

438 Auf dieses Phänomen weist schon Murken (Hrsg.) 2008, 256, hin.

439 Vgl. Murken (Hrsg.) 2008, 255.

der Kraft und Quelle des Lebens ist, beten 46 % der Konfessionsgebundenen und 20 % der Konfessionslosen, weil er ihre Freiheit und Selbstverantwortung nicht beschneidet (V2.3) und sie mit ihm ihre Sorgen und Probleme besprechen können (V2.4 und V2.2). Auch hier bestehen starke, hoch signifikante Korrelationen<sup>440</sup>.

Die vorliegende statistische Auswertung belegt einerseits das Vorhandensein gleicher Strukturen von Gottesbeziehungen (sprich der Formenkreise) sowohl bei den konfessionsgebundenen als auch bei den konfessionsfreien Versuchspersonen. Andererseits weist sie deutlich zwei verschiedene religiöse Gottesverständnisse zwischen den konfessionsfreien Personen und konfessionsgebundenen jungen Menschen aus. Wahrscheinlich verstehen die beiden Gruppen die Items inhaltlich sehr unterschiedlich. Hier wäre eine dogmatische Analyse der unterschiedlichen Bedeutungen der religiösen Begriffe sinnvoll.

Die Befragten mit und ohne Konfession strukturieren ihre Gottesbeziehung gleich, doch in ihrem Gottesverständnis unterscheiden sie sich gewaltig. Die konfessionsfreien Personen scheinen mit den religiösen Begriffen inhaltlich etwas Anderes zu erfassen als die konfessionellen Befragten. Offensichtlich scheint hier - bezüglich des Inhaltes und nicht der Struktur - der gleiche Sachverhalt vorzuliegen wie in der Rostocker-Langzeitstudie, auf den Karl Ernst Nipkow hinweist: „Die uns bekannten kirchlichen Aussageweisen sowie erst recht theologische *Sprachspiele* stehen den Kindern ganz fern. Daher werden die religiösen Eindrücke, Gefühle, Vermutungen, Gedanken oder Imaginationen meist eigenwillig und originell in unverwechselbare eigene Bilder und Worte gefasst. Bei christlich geprägten Kindern weiß man selten genau, ob sie gelernte christliche Formeln nachsprechen oder ob sie sich auf etwas beziehen, was sie sich wirklich angeeignet haben. Auch die bildlichen Vorstellungen der konfessionslosen Kinder weichen ab. Der übliche kindliche Anthropomorphismus tritt bei ihnen zurück. Vermutlich verdanken sich anthropomorphe Darstellungstendenzen dem Umstand, dass der christliche Glaube theistisch-personal von Gott spricht und die abendländische Malerei Gott entsprechend menschenähnlich gestaltet hat. Wo dieser Einfluss fehlt, ist das Feld der kreativen Gestaltung offen“<sup>441</sup>.

440 Konfessionslose: V1.3 - V2.2:  $r_s = 0,608$ ; V1.3 - V2.3:  $r_s = 0,653$ ; V1.3 - V2.4:  $r_s = 0,592$ ;  
Konfessionsgebundene: V1.3 - V2.2:  $r = 0,638$ ; V1.3 - V2.3:  $r = 0,546$ ; V1.3 - V2.4:  $r = 0,599$ .

Im Gotteskonzept der Konfessionslosen kommen wenige anthropomorphe Aussagen zu Gott vor. Denn ihr Gottesbild als Kraft und Quelle des Lebens hängt eng mit der Höheren Macht zusammen. Jesus Christus spielt in ihrem Gottesverständnis eine sehr geringe Rolle (Bejahung. 18,8%); er ist so gut wie irrelevant. Dagegen ist der Gott Jesu Christi bei den konfessionellen Befragten eng mit der Gottesvorstellung als Kraft und Quelle des Lebens verbunden.

Neben dieser Unterscheidung gibt es auch etwas Gemeinsames: Der Gott als Kraft und Quelle des Lebens (Items V1.3) korrespondiert bei den befragten Personen mit und ohne Konfession mit dem Gottesverständnis, dass Gott sich in zwischenmenschlichen und liebevollen Beziehungen ereignet (Item V1.4). Der abstrakte Gott als Kraft und Quelle des Lebens ist spür- und erfahrbar in zwischenmenschlichen Beziehungen. Das bedeutet aber nicht, dass er anthropomorphe Züge tragen muss. Vielmehr drückt sich der abstrakte Gott als Kraft und Quelle des Lebens nicht nur in Jesus Christus (Item V1.1) oder der Höheren Macht (V1.5) aus, sondern auch in zwischenmenschlichen Beziehungen. Und umgekehrt bedeutet dies, dass nicht der personifizierte oder theistische Gott in zwischenmenschlichen Beziehungen oder in Jesus Christus Gestalt findet, sondern der abstrakte Gott als Kraft und Quelle des Lebens.

Ein wichtiger Aspekt in der Kommunikation mit Gott ist die Freiheit und Selbstverantwortung. Es stimmt bedenklich, wenn nur 39% der konfessionsgebundenen und 21,3% der konfessionsfreien Probanden bejahen, dass Gott ihre Freiheit und Selbstverantwortung nicht beschneidet. Entweder wird Gottes Gegenwart (im Gebet) nicht direkt mit eigener Autonomie in Verbindung gebracht oder die meisten Probanden bekunden, dass Gott ihre Freiheit und Selbstverantwortung beschränkt oder einengt.

Der Dialog mit Gott wird von den konfessionsfreien Probanden überwiegend abgelehnt. Dagegen bejahen 46,3% der konfessionsgebundenen Personen, ihre Gedanken und Gefühle Gott mitzuteilen; doch nur 35,3% wollen ihre Probleme mit Gott besprechen. Meiner Einschätzung nach fungiert hier der Gott der konfessionsgebundenen Probanden als „Container“ (Bion; Klein) und nicht so sehr als Dialogpartner.

Jeder zweite konfessionsgebundene Befragte arrangiert sich mit Gott, doch nur jeder Vierte konfessionslose Proband. 59,6% der konfessionsgebundenen Teilnehmer macht es nichts aus, Gott um Trost,

#### TEIL IV: GESICHTSPUNKTE UND IMPULSE

Beistand, Rat und Hilfe zu bitten. Fast ebenso vielen Probanden (54,4%) hilft es, sich in schwierigen Zeiten an Gott zu wenden. Bei den konfessionslosen Personen schrumpft diese Bejahung beim Arrangement mit Gott unter knapp 24 bzw. 26 %.

Frage ich nun danach, ob sich die Befragten ohne Konfession aus Ost- und Westdeutschland in ihren Bewertungen des Gebetsverständnisses unterscheiden, dann muss ich diese Frage verneinen. Denn die konfessionslosen Personen aus Ost- und Westdeutschlands unterscheiden sich so gut wie nicht in ihrem Gebetsverständnis. Nur in drei religiösen Aussagen zeigen sie differente Bewertungen: Während es den westdeutschen Probanden ohne Konfession eher leichter fällt, für einen anderen Menschen zu beten (V5.5, Mittelwert: 2,8), bewerten die ostdeutschen Konfessionslosen dies eher als schwer (Mittelwert: 3,7). Letztere lehnen das Meditieren ohne Duvorstellung (V2.8) eher ab als die Konfessionslosen aus Westdeutschland (Mittelwerte: 2,8 bzw. 3,4). Die Westdeutschen ohne Konfession stimmen dagegen viel stärker der Gebetserfahrung zu, dass Beten nicht an Äußerlichkeiten hängt (V3.4), als die Ostdeutschen (4,0 bzw. 3,4).

Dagegen bestehen viele und signifikante Bewertungsunterschiede zwischen den konfessionell Gebundenen aus Ost- und Westdeutschland, und zwar im Gottesbild, in der Offenheit des Betens, der homonom geprägten Art des Betens, der religionskritisch verstandenen und homonom geprägten Wirksamkeit des Gebetes, in dem autonomen und homonomen Gebetszielen sowie in der homonom gearteten Urteil über Gott als Gebetsempfänger:

Mittelwerte Items	Konfessionsgebundene	
	Ostdeutschland	Westdeutschland
V1.1 Für mich gibt es einen Gott, der sich in Jesus Christus zu erkennen gibt.	3,75	3,23
V1.3 Gott ist für mich die Kraft des Lebens oder die Quelle des Lebens.	3,75	3,22
V1.7 Gott – das ist für mich nichts anderes als das Wertvolle im Menschen.	2,96	2,63
V2.1 Ich fühle mich wohl, wenn ich mich Gott sehr nahe fühle.	3,54	3,16
V2.2 Ich teile gerne meine persönlichen Gedanken und Gefühle mit Gott.	3,49	3,03
V2.3 Im Gebet erfahre ich Gott als anwesend, ohne dass er meine Freiheit und Selbstverantwortung beschneidet.	3,52	2,96

## GEBETSVERSTÄNDNIS

Mittelwerte Items	Konfessionsgebundene	
	Ostdeutschland	Westdeutschland
V2.4 Normalerweise bespreche ich meine Probleme und Sorgen mit Gott.	3,06	2,56
V2.7 Gott ist für mich eine Kraft und die Quelle des Lebens; zu ihr kann ich beten bzw. mit ihr kann ich sprechen.	3,50	3,08
V3.7 Ich bete in Gemeinschaft – da spüre ich irgendwie das Heilige.	2,67	2,26
V3.8 Ich fühle mich einfach in Gott geborgen, dann kann ich mit ihm reden – wann immer ich will.	3,52	3,01
V6.3 Religiöse Menschen warten nach dem Beten ab – bis das Gewünschte oder Erhoffte eintritt, und denken sie, dass es wegen des Betens war.	2,50	2,91
V6.4 Im Gespräch mit Gott verändern sich unsere Sichtweisen auf uns und unser Leben. Dadurch kann sich vieles verändern.	3,58	3,19
V7.2 Selbst wenn ich im Gebet nicht das erreiche, was ich will; es ist schon genug, jemandem (Gott) zu erzählen, was mich quält.	3,84	3,37
V7.5 Gott akzeptiert mich mit meinen Stärken und Schwächen. Ebenso akzeptiert Gott andere Menschen. Auf diesem Hintergrund bedenke ich im Gebet mein Leben und die Zustände der Welt.	3,93	3,57
V8.6 sobald Menschen liebevoll miteinander umgehen, wird der Wille Gottes oder seine Nähe sichtbar bzw. spürbar – das ist Gebet.	3,52	3,05

Die Daten in der Tabelle legen den logischen Schluss nahe, dass die konfessionell Gebundenen aus Ostdeutschland religiöser sind als die aus Westdeutschland. Andererseits zeigen sich die westdeutschen konfessionsgebundenen Befragten religionskritischer (V6.3) als die ostdeutschen Personen mit Konfession. Überhaupt sind alle konfessionell Gebundenen der Gesamtstichprobe religionskritischer als alle befragten konfessionsfreien Personen.

## 17 Das Gebet

„Gebet ist eine Geborgenheitserfahrung in Gott“, bei der die Gottesbeziehung gestiftet, realisiert und intensiviert wird. In dieser Geborgenheit möchten die Probanden selbst entscheiden, wann sie mit ihm reden. Selbst wenn sie im Gebet nicht das erreichen, was sie wollen; es reicht ihnen, Gott zu erzählen, was sie quält und bedrängt. Dabei merken sie, wie sich durch das Gespräch mit ihm vieles verändert, ihre Sichtweisen auf sich und auf ihr Leben. In ihren Stärken und Schwächen von Gott akzeptiert, bedenken sie ihr Leben und die Zustände der Welt.

Diese Gebetserfahrung scheitert sofort, wenn der Beter sich nicht mehr in Gott geborgen fühlen kann, weil er durch Gott in seiner Freiheit und Selbstverantwortung eingeschränkt wird. Denn die Geborgenheit in Gott zeigt sich ja gerade darin, dass die Personen frei entscheiden können, wann sie mit Gott reden wollen. Dabei wollen sie von ihm nicht in ihrer Freiheit und Selbstverantwortung beschnitten, sondern gefördert werden. Die Erfahrung, sich in Gott geborgen zu wissen, hängt damit von dem subjektiven Bewusstsein ab, nicht von Gott in Freiheit und Selbstverantwortung eingeschränkt zu werden (V2.3).

Die Probanden fühlen sich in Gott geborgen, wenn ihre Autonomie dabei gewahrt bleibt und ihre Freiheit von Gott her gewollt wird. Sobald sie das Gefühl haben, Gott beschneide ihre Freiheit und Selbstverantwortung, beginnen die Schwierigkeiten des Betens. Es hilft ihnen dann nicht, sich in schwierigen Zeiten an Gott zu wenden und sich mit ihm zu arrangieren (V2.6). Die jungen Menschen wollen im Gebet und damit in der Geborgenheit mit Gott ihre Freiheit und Selbstverantwortung nicht verlieren, sondern bestätigt wissen. Sie selbst wollen ihr Leben vor sich selbst und weniger vor Gott verantworten. Gott soll sie darin bestärken und unterstützen.

Klaus-Peter Jörns stellte schon 1997 in seiner empirischen Untersuchung fest, dass Geborgenheit eine zentrale religiöse Zielvorstellung geworden ist und – zumindest bei den Evangelischen – an die Stelle von Heil getreten ist<sup>442</sup>. Jedenfalls lässt sich seiner Meinung

442 Jörns 1997, 74-76. Nach ihm, <sup>2</sup>2005, 40, zeigt sich, „daß die Sehnsucht nach Geborgenheit und Schutz mit dem Lebensgefühl zu tun hat. Offenbar fühlen sich

nach konstatieren, „daß die Gruppen, die Geborgenheit mit Gott bzw. Transzendenz verbinden, ganz offenbar von Erfahrungen her denken, die sie in der Gottes- bzw. Transzendenzbeziehung gemacht haben. Denn Geborgenheit meint nun einmal eine Wirkung, die sich einstellt, wenn jemand von einem oder einer anderen geborgen wird“<sup>443</sup>. Dabei, so resümiert Jörns, steht nicht eine Aussage über das Wesen des bergenden Gottes oder der bergenden Transzendenz im Vordergrund,<sup>444</sup> „sondern es geht um die Beziehung selbst zu ihm bzw. ihr“<sup>445</sup>. Doch wird diese Beziehung unterschiedlich gestaltet und wahrgenommen.

Bei den befragten Probandinnen und Probanden bleibt Gebet in seiner *Art und Weise* wesentlich ein intrasubjektiver, autonomer Vorgang (V3.4 und V3.5). Beten geht maßgeblich auf eigene Initiative zurück und unterliegt keiner Fremdbestimmung. Die heteronom-reziproke Betensart (V3.1 bis V3.3) wird im Durchschnitt eindeutig abgelehnt. Nur wenige Probanden stimmen zu, Gott beeinflussen zu können. Bei den konfessionsfreien Befragten wird der Tun-Ergehen-Zusammenhang oder das Do-ut-des-Prinzip weniger bejaht als bei den Konfessionsgebundenen. Ferner findet das Gebet in Gemeinschaft oder unter engen Freunden wenig Anklang. Der soziale Charakter jeden Gebetes wird ausgeblendet. Junge Menschen beten überwiegend alleine, nicht in Gemeinschaft. Den homonom gearteten Erfahrungsraum des Gebetes wie des Betens (V3.6–V3.8) bewerten die Probanden sehr unterschiedlich, teils bezweifelnd (unsicher), teils verneinend, teils indifferent. Hier erscheinen signifikant prägende Erfahrungen nötig zu sein, damit junge Menschen im Gebetsverständnis wachsen können.

Hinsichtlich der *Wirksamkeit des Gebetes* zeichnet sich folgende Tendenz ab: Zwischen den beiden Gruppen der Konfessionslosen

Menschen in dieser Welt trotz aller Sicherungen, die ihnen geboten werden und die sie nutzen, im Grund nicht sicher. Was fehlt, ist eine von den Krisen und Katastrophen, Verlusten und Abschieden nicht zu erschütternde BEZIEHUNG. Deshalb umschreiben viele – vor allem evangelische – Christen das traditionelle Wort HEIL inzwischen mit Geborgenheit“ (Hervorhebung durch Großbuchstaben durch HJW). – Dass mehr evangelische als katholische Christen sich in Gott geborgen fühlen, trifft auch für die vorliegende Untersuchung zu: 45,4% der evangelischen Probanden und 32,5% der katholischen Befragten bejahen ihre Geborgenheit in Gott.

443 Jörns 1997, 75; vgl. auch Biser 2000, 329.

444 Vgl. Jörns 1997, 75.

445 Jörns 1997, 75.

und Konfessionsgebundenen gibt es bezüglich der religionskritischen (Niveau II) und homonom verstandenen Wirksamkeit des Gebetes keine schwerwiegenden Unterschiede. Überhaupt zeigt sich diesbezüglich keine fassbare Bewertungstendenz. Das Meinungsspektrum dazu bleibt indifferent. Nur in Bezug zur heteronom gearteten und der synergistisch verstandenen Wirkweise des Gebetes bestehen klare Entscheidungstendenzen von allen Probanden. Der Tun-Ergehen-Zusammenhang wird dezidiert abgelehnt und die Mitwirkung in der Gebetserfüllung wird bejaht. Die synergistische Vorstellung findet bei den weiblichen Probandinnen mehr Bejahung als bei den männlichen Probanden.

Ferner scheinen die konfessionell gebundenen Probanden mit der homonom gearteten Wirksamkeit des Gebetes vertrauter zu sein als die konfessionsfreien Befragten. 45,1% der konfessionell gebundenen Personen bejahen die homonom verstandene Gebetswirkweise, dass sich im Gespräch mit Gott ihre Sichtweisen auf ihr Leben verändern und sich dadurch vieles verbessern kann (V6.4). Im Vergleich bestätigen nur 21,9% der konfessionsfreien Probanden diese Erfahrung.

Beachtenswert ist die deutliche Präferenz der Zustimmung vieler junger konfessionell gebundener Menschen zu dem homonom gearteten Gebetsziel, von Gott in ihren Stärken und Schwächen akzeptiert zu sein und auf diesem Hintergrund ihr Leben und die Zustände der Welt zu bedenken (V7.5). Dabei favorisieren sie das autonome Gebetsziel, Gott alles zu erzählen, was sie quält und belastet (V7.2). Dagegen lehnen die Konfessionslosen das wunschorientierte Gebet (V7.1) und das Gebet als eine Beziehung zu Gott (V7.3) ab. Zu den anderen Gebetszielen haben sie keine feste Meinung. Die Mittelwerte machen deutlich, dass die Konfessionslosen offener werden für das Gebet. Sie lösen sich aus der Verneinung und beginnen die Gebetsziele überwiegend zu hinterfragen. Doch zu einer eindeutigen Entscheidung sind sie noch nicht fähig.

Hinsichtlich des *religiösen Urteiles* wird erkennbar, dass mit zunehmendem Alter die Heteronomie und Reziprozität im Gottesbezug (V8.1 und V8.2) immer mehr abgelehnt wird. Eine deutliche Präferenz erhält das homonom-apriorisch geprägte religiöse Urteil, im Gebet die eigene Situation vor Gott zu tragen, ohne dabei zu meinen, dass Gott daran etwas ändern müsse – er nimmt das Leben des Beters so an, wie es ist (V8.7). Gleichzeitig wird dem göttlichen und menschlichen Willen in der Gottesbeziehung voll und ganz zugestimmt (V8.3). Der Entscheidungsbereich Gottes (V8.4) und die syn-

## GEBETSVERSTÄNDNIS

ergistische Vorstellung beziehungsweise die Mitwirkung des Menschen in der Gebetserfüllung wird mehr bejaht und weniger verneint als dies zu erwarten wäre. Die konfessionsgebundenen jungen Menschen favorisieren die homonom-apriorische Gottesbeziehung, dass Gott ihr Leben so annimmt wie es ist und sie ihre eigene Situation ihm vortragen, ohne dabei eine Veränderung durch ihn zu erwarten (V8.7). Währenddessen bevorzugen die konfessionslosen Befragten das metakognitive, autonom geartete Urteil der Mitentscheidung und Mitwirkung im Gebet (V8.5), denn es wird gegenüber den anderen Urteilmöglichkeiten wenigstens als indifferent bewertet und nicht abgelehnt.

## 18 Die Autonomie im Gebet und ihr Gottesbild

Anhand der Erfahrung, dass die Anwesenheit Gottes die eigene Freiheit und Selbstverantwortung des Beters einengt, lässt sich die Denkstruktur der autonom-narzisstischen Religiosität plausibel verständlich machen. Personen, die sich durch die Reglementierung durch Gott in ihrer Freiheit und Selbstverantwortung beschnitten fühlen, aber ihre eigene Autonomie und Selbstkonsolidierung leben wollen, weisen den reglementierenden Gott aus ihrem Leben. Sie beginnen, ihn aus ihrem autonomen Leben fern zu halten und so zwischen Gott und ihrem eigenen Leben trennend zu unterscheiden. Gleichwohl kommt es nicht zu einer radikalen Ablehnung, sondern zu einer *affirmativen Antinomie*, einer widersprüchlichen Beziehung, deren Widerspruch den Personen kein Problem bereitet. Beispielsweise sehen die Personen keinen Widerspruch zwischen der Vorsehung Gottes und der eigenen Freiheit. Für sie stehen beide in Einklang miteinander. Gleichzeitig wird der Gott, der ihre Autonomie und Selbstverantwortung bestätigt, akzeptiert. Damit ist das konfliktträchtige Niveau I des autonomen Formenkreises konstituiert. Im Extremfall wird die direkte *Rückwirkung Gottes* auf die Welt beziehungsweise auf die Person negiert, weil ihre Beziehung in irgendeiner Weise ihre Freiheit und Selbstverantwortung des Individuums hemmt, behindert oder blockiert. Wird die Rückwirkung Gottes überhaupt nicht mehr in Betracht gezogen, bildet sich der Modus der ausschließenden Verbindung (Disjunktion) des Niveaus II aus. Wird sie zum Beispiel aus lauter Enttäuschung oder Unverständnis total ausgeblendet, konstituiert sich der enttäuschungsatheistische Modus des Niveaus II der autonomen Religiosität. Ein naiv verstandener theistischer Gott, der physisch und reglementierend in die Welt direkt eingreift, wird hier abgelehnt. Und nur bezüglich des disjunktiven oder enttäuschungsatheistischen Modus (des Niveaus II) lässt sich meiner Einschätzung nach behaupten, dass die Ablehnung eines persönlichen Gottes ein autonomes Menschenbild beinhaltet, die Vorstellung eines Menschen, der autonom und unabhängig von Gott für sich selbst verantwortlich ist<sup>446</sup>.

446 Vgl. dazu Wiederhold, Böning 2008, 207.

Dieser Befund veranlasst mich, auf die Studie von *Anna-Lena Wiederholt* und *Katharina Böning*<sup>447</sup> hinzuweisen. Sie werteten Antworten von Internet-Nutzern auf der Internetseite <http://www.ohne-gott.de> (des Erzbistums Köln) aus und stellten unter anderem fest, dass die Ablehnung eines persönlichen Gottesbildes von Internet-Nutzern in vielen Fällen ein bestimmtes Menschenbild impliziert: „Sie sehen den Menschen als autonom, unabhängig von Gott und für sich selbst verantwortlich.“<sup>448</sup> Deren Ablehnung eines personalen Gottesverständnisses „beinhaltet . . ., dass die Menschen keinem Gott Rechenschaft schulden und in ihrer Lebensführung nur sich selbst verantwortlich sind. Ein personaler Gott verbunden mit Unterwerfung, Abhängigkeit und Passivität des Menschen ist aus ihrer Sicht undenkbar“<sup>449</sup>. Dass die Betonung der eigenen Autonomie im Gottesbezug mit einer Abwendung von einem Gott in personaler Erscheinungsform einher geht, habe ich bereits 2002 in meiner Studie „Entwicklung von lebendiger Religiosität“ (126f, 137-146) festgestellt. Der personifizierte Gott scheint heute nicht mehr für jede Lebensrealität geeignet zu sein. Offensichtlich ist der Glaube an einen abstrakten Gott, der Kraft und Quelle des Lebens ist, überzeugender als der Glaube an einen Gott mit menschlichen Eigenschaften<sup>450</sup>. Doch dabei darf man nicht vergessen, dass eine persönliche Beziehung zu und ein Gespräch mit dem abstrakten Gott möglich ist. Insofern trägt er personal-kommunikative, und keine personal-anthropomorphe Züge. Meiner Einschätzung nach scheint es von daher ratsam, zukünftig nicht von einer Ablehnung eines grundsätzlich personalen Gottes zu sprechen, sondern zwischen einem abstrakt-personal-kommunikativen und einem personifizierten Gottesverständnis (also einem Gott mit menschlichen Eigenschaften und in menschlichen Erscheinungsformen) zu unterscheiden.

447 Wiederhold, Böning 2008.

448 Wiederhold, Böning 2008, 207.

449 Wiederhold, Böning 2008, 217.

450 Vgl. Wiederhold, Böning 2008, 205-207.

## 19 Die religiöse Indifferenz

Meine vorliegende Studie belegt eindeutig, dass das Phänomen der religiösen Indifferenz (der Unsicherheit, Gleich-Gültigkeit, Unentschiedenheit und des Zweifels) – wie Sebastian Murken bereits behauptet – keine Randerscheinung mehr darstellt. Sie ist weit verbreitet<sup>451</sup>. Jeder vierte Proband meiner vorliegenden Untersuchung scheint religiös indifferent zu sein: 28 % der Konfessionsgebundenen und 26,3 % der Konfessionsfreien kreuzen beim Kern des Gebetsverständnisses „weiß nicht genau“ an<sup>452</sup>. Deshalb ist es meines Erachtens durchaus lohnenswert, hier weiter zu forschen. Denn trotz „ihrer Ferne zu einem christlichen Welt-, Gottes- und Menschenbild bleibt jedoch für viele ein diffuser Wunsch nach Transzendenzbezug offen, der dann wiederum Ausgangspunkt individueller Sinnkonstruktion ist“<sup>453</sup>. Aus diesem Grunde, so Murken, sind die Kategorien *Glauben vs. Unglauben* nicht wirklich sinnvoll und hilfreich<sup>454</sup>. „Ausgehend von der Frage, wie Menschen Sinn konstruieren, Kontingenz bewältigen und Kohärenz herstellen, muss es eher darum gehen, diese individuellen Sinnkonstruktionen mit ihren sozial determinierten Metaphern zu erfassen, zu verstehen und zu systematisieren“<sup>455</sup>.

Die indifferente Bewertungskategorie „weiß ich nicht genau“ bedeutet zuerst einmal, keine feste Meinung zu haben. Diese Unentschiedenheit beinhaltet ein weites subjektives Befindlichkeitsspektrum, das sich von Gleichgültigkeit oder Sich-nicht-betroffen-Fühlen, über Zweifel bis zur Unsicherheit erstreckt. Es grenzt sich von bewusster Ablehnung einer religiösen Aussage und deren bewusster Bejahung ab. Die religiöse Indifferenz kann mit der Erfahrung zu-

451 Vgl. Murken (Hrsg.) 2008, 254.

452 147 von 525 konfessionsgebundenen Personen und 42 von 160 Befragten ohne Konfession äußern sich indifferent hinsichtlich der Art des Betens, der Wirksamkeit des Gebetes, des Gebetszieles und des Urteilens über Gott als den Gebetsempfänger.

453 Murken (Hrsg.) 2008, 254.

454 Vgl. Murken (Hrsg.) 2008, 254, 256.

455 Murken (Hrsg.) 2008, 254f.

sammen hängen, dass Religion wenig Relevanz hat für das Leben der Probanden, sie das Gefühl haben, mit dem Glauben wenig oder nichts anfangen zu können und Religion nicht zu brauchen. Offensichtlich können sie religiösen Aussagen keine persönliche oder existentielle Bedeutung beimessen. Sie können - aus welchen Gründen auch immer - weder Religion positiv besetzen noch negativ bewusst ablehnen. Ihr Meinungsspektrum liegt deshalb genau in der Gleich-Gültigkeit zwischen Bejahung und Verneinung des Glaubens. Einerseits ist die Existenz Gottes für ihr Leben noch nicht irrelevant geworden, andererseits können sie mit dem Glauben für ihr Leben noch nichts „Richtiges“ anfangen. Sie leben in einer Schwebelage zwischen bewusster Bejahung und bewusster Verneinung und scheinen einen Gottes- beziehungsweise Transzendenzbezug aufrechtzuerhalten oder beizubehalten, ohne diesen positiv zu besetzen oder abzulehnen.

Dies belegt gerade die statistische Auswertung der indifferenten Einstellung vieler Probanden. Sie verhalten sich indifferent zu den Gottesbildern. Doch eine Ausnahme bildet hierbei ihr Verhalten zur Nicht-Existenz Gottes. Hier nimmt die indifferente Haltung durchschnittlich eine Ablehnung ein. Die Probanden stimmen eher nicht zu, dass Gott nicht existiert. Von daher besteht eindeutig der Nachweis, dass indifferente

**Gesamtmittelwert der indifferenten Probanden zu den Gottesbildern**

Gesamtmittelwert Gottesbild (Item)	Art des Betens (V3.1ff)	Wirksamkeit des Gebetes (V6.1ff)	Gebetsziele (V7.1 ff)	Urteil über Gebetsempfänger (V8.1ff)	
V1.1 Gott Jesu Christi	3,17	3,16	3,01	3,08	Indifferenz
V1.3 Gott als Kraft und Quelle des Lebens	3,24	3,17	2,98	3,07	Indifferenz
V1.4 Gott, verortet in zwischenmenschlichen Beziehungen	3,04	2,98	2,90	2,95	Indifferenz
V1.8 Gott kommt in meinem Leben nicht vor, aber er existiert irgendwie.	2,83	2,95	3,04	2,91	Indifferenz
V1.9 Gott existiert nicht	2,06	2,05	2,26	2,20	Eindeutige, differente Haltung

2 = stimme eher nicht zu; 3 = weiß nicht genau. Die Varianzanalyse für korrelierende Stichproben wirft keine signifikanten Mittelwertunterschiede aus:  $F = 0,110$ , Signifikanz: 0,953. Zwischen den Mittelwerten besteht eine 94,5%ige Übereinstimmung ( $r = 0,972$ ).

## GEBETSVERSTÄNDNIS

Probanden die Existenz Gottes nicht negieren. Hierzu entwickeln sie klar und deutlich keine indifferente Haltung, sondern sie entscheiden sich dezidiert gegen die Vorstellung der Nicht-Existenz Gottes. Dies trifft auch zu, wenn ich die Stichprobe nach Konfessionszugehörigkeit aufteile. Indifferente Personen mit und ohne Konfession lehnen die Vorstellung ab, dass Gott nicht existiert:

<b>Indifferente konfessionsgebundene Probanden</b>					
Mittelwert Item	Art des Betens	Wirksamkeit des Gebetes	Gebetsziele	Urteil über Gott als Gebetsempfänger	
V1.1 Gott Jesu Christi	3,39	3,30	3,30	3,33	
V1.3 Gott als Kraft und Quelle des Lebens	3,36	3,25	3,20	3,20	
V1.4 Gott in zwischenmenschlichen Beziehungen	3,15	3,06	3,00	3,04	
V1.8 Gott kommt in meinem Leben nicht vor, aber er existiert irgendwie.	2,76	2,85	2,88	2,85	
V1.9 Gott existiert nicht	1,92	1,97	2,01	2,00	

2 = stimme eher nicht zu, 3 = weiß nicht genau. Die Varianzanalyse für korrelierende Stichproben errechnet keine Signifikanz bezüglich der Mittelwertunterschiede:  $F = 0,402$ , Signifikanz =  $0,754$ . Die Mittelwerte stimmen zu 99% überein ( $r = 0,995$ ).

<b>Indifferente konfessionsfreie Probanden</b>					
Mittelwert Item	Art des Betens	Wirksamkeit des Gebetes	Gebetsziele	Urteil über Gott als Gebetsempfänger	
V1.3 Gott als Kraft und Quelle des Lebens	2,81	2,88	2,67	2,85	
V1.4 Gott in zwischenmenschlichen Beziehungen	2,66	2,72	2,58	2,66	
V1.8 Gott kommt in meinem Leben nicht vor, aber er existiert irgendwie.	3,08	3,03	3,03	3,01	

3 = weiß nicht genau. Die Varianzanalyse für korrelierende Stichproben ermittelt keine signifikanten Mittelwertunterschiede:  $F = 2,883$ , Signifikanz:  $0,125$ . Die Mittelwerte stimmen zu 93,9% überein ( $r = 0,969$ ).

## GEBETSVERSTÄNDNIS

Die indifferenten konfessionsfreien Befragten lehnen nicht nur die Nicht-Existenz Gottes ab, sondern auch noch den Gott Jesu Christi:

Indifferente konfessionsfreie Probanden				
Median <sup>456</sup>	Art des Betens	Wirksamkeit des Gebetes	Gebetsziele	Urteil über Gott als Gebetsempfänger
Item				
V1.1 Gott Jesu Christi	2,00	2,00	2,00	2,00
V1.9 Gott existiert nicht	2,00	2,00	2,00	2,00

3 = weiß nicht genau; 2 = stimme eher nicht zu

Zukünftig müsste meines Erachtens bei den Indifferenten festgestellt werden, ob ihre Unentschiedenheit als ein Rest aus einer bejahenden Einstellung entsteht (durch kritische Distanz), oder ob die Einstellung als ein Neuanfang einer Religiosität interpretierbar ist, oder ob die Indifferenz eine feste Position darstellt.

456 Da hier die Daten asymmetrisch verteilt sind, wende ich den Median an. Die Verwendung des arithmetischen Mittelwertes ist meistens nur dann angebracht, wenn die Daten einer eingipfligen und annähernd symmetrischen Häufigkeitsverteilung entsprechen (Vgl. Clauß, Finze, Partzsch, <sup>5</sup>2004, 34f).

## 20 Die religiösen Formenkreise

Bereits bei den Einzelfallanalysen bestätigen sich die drei religiösen Formenkreise mit ihren verschiedenen Mustern und unterschiedlichen Niveaus. Nicht nur in den Interviews der konfessionell gebundenen Probanden lassen sich wesentliche Merkmale der Formenkreise und deren Muster aufweisen. Auch in den transkribierten Gesprächsprotokollen der konfessionsfreien Gesprächspartner kann ich sie stufentheoretisch auf weite Strecken nachvollziehen. Ebenso bestätigen sich die Strukturen der drei religiösen Formenkreise mit ihren Mustern und Niveaus in den Rückmeldungen der Probanden zu den religiösen Itemsaussagen ihres Gebetsverständnisses, obwohl die konfessionsgebundenen und -freien Befragten die religiösen Begriffe unterschiedlich verstehen und die autonomen und homonomen Formenkreise verschieden bewerten. Hinter den Bewertungen der andersgearteten Items lassen sich sowohl in der Gesamtstichprobe als auch in den Stichproben der konfessionsfreien und konfessionell gebundenen Probanden sowie unterschiedlicher Personengruppen (Gesamtschüler, Berufsschüler, Altersgruppen „13 bis 15“ und „16 bis 18“, Geschlecht) die Formenkreise als Subdimensionen von Religiosität latent auffinden. Die Bezeichnung „Subdimension“ wähle ich, weil die Formenkreise mit ihren Mustern oder Niveaus einerseits eigenständig und voneinander unabhängig sind, andererseits aber (nur) einige Items mit mehreren Formenkreisen zeitweise korrespondieren. Die Subdimensionen bilden unterschiedliche Ausprägungen und Gestaltungen der Dimension „Gottesbeziehung“ (oder Beziehung zum Letztgültigen in meinem Leben). Sie verbirgt und offenbart sich – wie das gesamte Gotteskonzept – in dem, wie wir Menschen erklären, dass ein Gott mit uns ist, wie er zu uns und zur ganzen Welt steht und uns trägt. Dabei artikulieren und aktivieren religiöse Menschen, je nach individueller Situation, eigener Bedürfnislage und Anpassung an die Umwelt ihre Gottesbeziehungen heteronom-reziprok, autonom-narzisstisch und/oder homonom-apriorisch.

Pädagogisch sinnvoll wäre eine Förderung der homonom-apriorisch geprägten Religiosität, denn wie ich bereits in der qualitativen Forschung feststellte, treten Probanden der Rostocker Langzeit-

studie (beispielsweise Franziska und Torsten) in den homonomen Formenkreis ein, halten ihn aber nicht kontinuierlich durch, sondern fallen in die autonom geprägte Religiosität zurück. Deshalb verwundert es nicht, dass die befragten Probanden sich durchschnittlich zur homonom-apriorischen Religiosität indifferent verhalten. Das heißt, sie können diese Art von Religiosität (noch) nicht als lebensrelevant einschätzen oder beurteilen, weil sie sich damit offenbar (noch) nicht auskennen. Im Grunde sind sie für eine solche Religiosität offen, da sie sie nicht dezidiert ablehnen. Hier wäre eine pädagogische Hilfestellung sinnvoll. Denn die homonom-apriorische Gottesbeziehung und damit auch dieses Gottesverständnis scheinen mit dem heutigen Weltbild, nach dem das Universum nach eigenen Gesetzen und Regeln verläuft, kompatibel zu sein. Gott umfasst alles, was lebt und existiert. Er erhält selbst ein durch persönliche oder gesellschaftlichen Krisen und Naturkatastrophen gebrochenes Weltbild, und behält darüber noch die Kontrolle. Das wird dort sichtbar, wo Menschen einander helfen und Solidarität zeigen.

## Literatur

- Antonovsky, Aaron (1997), *Salutogenese. Zur Entmystifizierung der Gesundheit*, Tübingen: dgvt-Verlag.
- Backhaus, Klaus, Erichson, Bernd, Plinke, Wulff, Weber, Rolf (<sup>12</sup>2008), *Multivariate Analysemethoden. Eine anwendungsorientierte Einführung*, Berlin: Springer-Verlag.
- Biesinger, Albert (2010), „Papa, ich segne Dich auch.“ Gotteskommunikation von Eltern und Kindern – Praxiserfahrungen, in: *Wege zum Menschen. Zeitschrift für Seelsorge und Beratung, heilendes und soziales Handeln*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, Jg. 62, Heft 3, 288-296.
- Biesinger, Albert, Schmitt, Christoph (1998), *Gottesbeziehung. Hoffnungsversuche für Schule und Gemeinde. HANDBUCH*, Freiburg: Verlag Herder.
- Biesinger, Albert, Herbert Bendel (Hrsg.) (2000) *Gottesbeziehung in der Familie. Familienkatechetische Orientierungen von der Kindertaufe bis ins Jugendalter*, Ostfildern: Schwabenverlag.
- Biser, Eugen (2000), *Die Entdeckung des Christentums. Der alte Glaube und das neue Jahrtausend*, Freiburg i. Br.: Herder Verlag.
- Bortz, Jürgen (<sup>6</sup>2005), *Statistik für Human- und Sozialwissenschaftler*, Heidelberg: Springer Verlag.
- Bucher, Anton A. (1989), „Wenn wir immer tiefer graben . . . kommt vielleicht die Hölle.“ Plädoyer für die erste Naivität, in: *Katechetische Blätter*, Jg. 114, 1989, Heft 9, 654-662.
- Bucher, Anton A., Reich, Karl Helmut (Hg.) (1989), *Entwicklung von Religiosität. Grundlagen – Theorieprobleme – Praktische Anwendung*, Freiburg: Universitätsverlag.
- Bucher, Anton A. (1992), *Kinder als Theologen?* , in: *RL. Zeitschrift für Religionsunterricht und Lebenskunde*, Jg. 1, 1992, Heft 21, 19-22.

- Bucher, Anton A. (1994), *Alter Gott zu neuen Kindern? Neuer Gott zu alten Kindern? Was sich 343 Kinder unter Gott vorstellen*, in: Vreni Merz (Hrsg.), *Alter Gott für neue Kinder? Das traditionelle Gottesbild und die nachwachsende Generation*, Freiburg (Schweiz): Paulusverlag.
- Bucher, Anton A. (1994a), *Einführung in die empirische Sozialwissenschaft. Ein Arbeitsbuch für TheologInnen*, Stuttgart: Kohlhammer Verlag.
- Bucher, Anton A. (1995), *Das Kind als Theologe*, in: *Entwurf*, Jg. 1995a, Heft 1, 8-10.
- Bucher, Anton A. (1997), *Braucht Mutter Kirche brave Kinder? Religiöse Reifung contra kirchliche Infantilisierung*, München: Kösel-Verlag.
- Büttner, Gerhard (2007), *Kindertheologie – beobachtet, Dekonstruktive Ansichten*, in: *Theo-Web, Zeitschrift für Religionspädagogik*, Jg. 6, 2007, Heft 1, 2-11.
- Büttner, Gerhard, Freudenberger-Lötz, Petra, Schreiner, Martin (2003), *„Im Himmelreich ist keiner sauer“ Kinder als Exegeten*, *Jahrbuch für Kindertheologie*, 2, Stuttgart 2003, 9-18.
- Ciampi, Luc (1982), *Affektlogik. Über die Struktur der Psyche und ihre Entwicklung. Ein Beitrag zur Schizophrenieforschung*, Stuttgart: Klett-Cotta.
- Ciampi, Luc (1999), *Die emotionalen Grundlagen des Denkens. Entwurf einer fraktalen Affektlogik*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Ciampi, Luc (<sup>2</sup>2007), *Gefühle, Affekte, Affektlogik. Ihr Stellenwert in unserem Menschen- und Weltverständnis*, Wien: Picus Verlag.
- Clauß, Günter, Finze, Falk-Rüdiger, Partzsch, Lothar (<sup>5</sup>2004), *Statistik. Für Soziologen, Pädagogen, Psychologen und Mediziner, Grundlagen*, Frankfurt/Main: Wissenschaftlicher Verlag.
- Cohen, Jacob (1988), *Statistical power analysis for the behavioral sciences*. Hillsdale: Lawrence Erlbaum.

- Colby, Ann/Kohlberg, Lawrence (1986), Das moralische Urteil: Der kognitionszentrierte entwicklungspsychologische Ansatz, in: H. Bertram (Hrsg.), Gesellschaftlicher Zwang und moralische Autonomie, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1986, 130-162.
- Di Loreto, Ornella, Oser, Fritz (1996), Entwicklung des religiösen Urteils und religiöser Selbstwirksamkeitsüberzeugung – eine Längsschnittstudie, in: Fritz Oser, K. Helmut Reich (Hrsg.), Eingebettet ins Menschsein: Beispiel Religion. Aktuelle psychologische Studien zur Entwicklung von Religiosität, Lengerich: Pabst.
- Fetz, Reto Luzius/Bucher, Anton Alois (1986), Stufen religiöser Entwicklung? Eine rekonstruktive Kritik an Fritz Oser/Paul Gmünder, Der Mensch - Stufen seiner religiösen Entwicklung. Ein strukturgenetischer Ansatz, Zürich 1984, in: Jahrbuch der Religionspädagogik, hg. von Biehl, Peter; Bizer, Christoph; Heimbrock, Hans – Günter, Rickers, Folkert, Neukirchen – Vluyn, Jg. 1986, Heft 3.
- Fiedler, Michael (2010a), Strukturen und Freiräume religiöser Sozialisation. Religiöse Sozialisation und Entwicklung von Gotteskonzepten bei Kindern aus Familien im konfessionslosen Kontext Ostdeutschlands – Acht Einzelfallstudien, betrachtet im Modell von Struktur und Freiheit, (KET-Band 4), Jena: Verlag IKS Garamond, Edition Paideia.
- Fiedler, Michael (2010b), Kinder neben den Stufen, in: Wege zum Menschen. Zeitschrift für Seelsorge und Beratung, heilendes und soziales Handeln, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, Jg. 62, Heft 3, 261-273.
- Fisseni, Hermann-Josef (<sup>2</sup>1997), Lehrbuch der psychologischen Diagnostik, Göttingen: Hogrefe, Verlag für Psychologie.
- Hippmann, Hans-Dieter (<sup>3</sup>2003), Statistik. Lehrbuch für Wirtschafts- und Sozialwissenschaftler, Stuttgart: Schäffer-Poeschel Verlag.
- Hofmann, Bernhard F. (1991), Kognitionspsychologische Stufentheorien und religiöses Lernen. Zur (korrelations-) didaktischen Bedeutung der Entwicklungstheorien von J. Piaget, L. Kohlberg und F. Oser/P. Gmünder, Freiburg: Herder-Verlag.

- Huber, Stefan (2009), Zentralität und Inhalt: ein neues multidimensionales Messmodell der Religiosität, Opladen: Leske + Budrich.
- Jahn, Sarah, Zimmermann, Henry (2008), Zweifel am gerechten Gott: Theodizee, in Sebastian Murken (Hrsg.), Ohne Gott leben. Religionspsychologische Aspekte des „Unglaubens“, Marburg: diagonal-Verlag 2008, 42-63.
- Jahrbuch für Kindertheologie, Stuttgart: Calwer Verlag (ab 2002).
- Jörns, Klaus-Peter (1997), Die Neuen Gesichter Gottes. Was die Menschen heute wirklich glauben, München: Beck'sche Verlagsbuchhandlung.
- Jörns, Klaus-Peter (<sup>2</sup>2005), Notwendige Abschiede. Auf dem Weg zu einem glaubwürdigen Christentum, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Kießling, Klaus (2003), „Oh Gott, Religion! Oh Gott, was ist das?“ – Exemplarische Dokumentation einer multidisziplinären Pilotstudie zu Wirkzusammenhängen religiöser Familienerziehung, in: Transformationen. Pastoralpsychologische Werkstattberichte, 3, 2003, 79-148.
- Kießling, Klaus (2007), Religiöse Entwicklung von Kindern im mehrheitlich konfessionslosen Kontext, in: Wege zum Menschen. Zeitschrift für Seelsorge und Beratung, heilendes und soziales Handeln, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, Jg. 59, Heft 2, 110-114.
- Kießling, Klaus (2008), Editorial, in: Transformationen. Pastoralpsychologische Werkstattberichte, 10, 2008, 3.
- Kießling, Klaus (2009), Konstruktivistische Religionsdidaktik?, in: Transformationen. Pastoralpsychologische Werkstattberichte 12 (2009/2).
- Kießling, Klaus (2010), „Gott is' so wie heilige Luft“. Versuche zu einer Spiritualität im Kindesalter, in: Wege zum Menschen. Zeitschrift für Seelsorge und Beratung, heilendes und soziales Handeln, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, Jg. 62, Heft 3, 219-248.

- Kleining, Gerhard (1995), Lehrbuch Entdeckende Sozialforschung, Bd. 1, Von der Hermeneutik zur qualitativen Heuristik, Weinheim: Beltz Psychologie Verlags Union.
- Kohlberg, Lawrence / Turiel, Elliot (1978), Moralische Entwicklung und Moralerziehung. In G. Portele (Hrsg.), Sozialisation und Moral: neue Ansätze zur moralischen Entwicklung und Erziehung. Weinheim: Beltz Psychologie Verlags Union.
- Kohlberg, Lawrence (1996), Die Psychologie der Moralentwicklung, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Lienert, Gustav A., Raatz, Ulrich (<sup>6</sup>1998), Testaufbau und Testanalyse, Weinheim: Beltz Psychologie Verlags Union.
- Lind, Georg (2002), Ist Moral lehrbar? Ergebnisse der modernen moralpsychologischen Forschung, Berlin: Logos-Verlag.
- Lind, Georg (2010),; Evaluation in der Bildung; 5. Kriterien für gute Evaluation, Artikel: Effektstärken: Statistische versus praktische und theoretische Bedeutsamkeit. <http://www.uni-konstanz.de/ag-moral> (letzter Zugriff: 3. Okt. 2010)
- Montada, Leo (<sup>3</sup>1995), Die geistige Entwicklung aus der Sicht Jean Piagets, in: Rolf Oerter; Leo Montada (Hrsg.), Entwicklungspsychologie. Ein Lehrbuch, Weinheim: Beltz Verlag, 518-560.
- Murken, Sebastian (Hrsg.) (2008), Ohne Gott leben. Religionspsychologische Aspekte des „Unglaubens“, Marburg: diagonal-Verlag.
- Nipkow, Karl-Ernst (1987), Erwachsenenwerden ohne Gott? Gotterfahrung im Lebenslauf, München: Kaiser Taschenbücher.
- Nipkow, Karl-Ernst (2006), Vorwort, in: Szagun, Anna-Katharina (2006), Dem Sprachlosen Sprache verleihen. Rostocker Langzeitstudie zu Gottesverständnis und Gottesbeziehung von Kindern, die in mehrheitlich konfessionslosem Kontext aufwachsen (KET I), Jena: Verlag IKS Garamond, Edition Paideia, 11-14.
- Oser, Fritz&Gmünder, Paul (1984), Der Mensch - Stufen seiner religiösen Entwicklung. Ein strukturgenetischer Ansatz, Zürich-Köln: Benziger Verlag.

- Oser, Fritz/Bucher, Anton A. (1985), Wie beten Kinder und Jugendliche? Entwicklungsstufen und Lernhilfen. In: Lebendige Katechese. Beiheft zu Lebendige Seelsorge 7, 1985, 164.
- Oser, Fritz (1988), Wieviel Religion braucht der Mensch? Erziehung und Entwicklung zur religiösen Autonomie, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn.
- Oser, Fritz & Gmünder, Paul (<sup>3</sup>1992), Der Mensch – Stufen seiner religiösen Entwicklung. Ein strukturgegenetischer Ansatz, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn.
- Oser, Fritz (1994), Die emotionale Dimension der Entstehung Gottes im Kinde. Neuer Gott für neue Kinder: in: Vreni Merz (Hrsg.), Alter Gott für neue Kinder? Das traditionelle Gottesbild und die nachwachsende Generation, Freiburg (Schweiz): Paulusverlag.
- Piaget, Jean, Inhelder, Bärbel (1977), Die Psychologie des Kindes, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Piaget, Jean (<sup>8</sup>2005), Das Weltbild des Kindes, München: dtv.
- Pospeschill, Markus (2006), Statistische Methoden. Strukturen, Grundlagen, Anwendungen in Psychologie und Sozialwissenschaften, München: Elsevier.
- Reich, Helmut (Hrsg.) (1989), Entwicklung von Religiosität, Grundlagen – Theorieprobleme – Praktische Anwendung, Freiburg (Schweiz): Universitätsverlag.
- Rendtorff, Trutz (1980), Religion nach der Aufklärung. Argumentationen für eine Neubestimmung des Religionsbegriffs, in: ders. (Hrsg.) Religion als Problem der Aufklärung. Eine Bilanz aus der religionstheoretischen Forschung. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Richard, Matthias (2004), Religiosität als psychische Bindung: Die Struktur „innerer Arbeitsmodelle“ von Gottesbeziehung, in: Christian Zwingmann, Helfried Moosbrugger (Hrsg.), Religiosität: Messverfahren und Studien zu Gesundheit und Lebensbewältigung. Neue Beiträge zur Religionspsychologie, Münster: Waxmann Verlag 2004, 131ff.

- Rosenberg, Rina (1989), Die Entwicklung von Gebetskonzepten, in: Anton A. Bucher, K. Helmut Reich (Hrsg.), Entwicklung von Religiosität, Grundlagen – Theorieprobleme – Praktische Anwendung, Freiburg (Schweiz): Universitätsverlag 1989, 175ff.
- Schweitzer, Friedrich (1997), Vorwort zur deutschen Ausgabe von Friedrich Schweitzer, in: John M. Hull, Wie Kinder über Gott denken, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1997, 7.
- Schweitzer, Friedrich (2003), Was ist und wozu Kindertheologie?, in: Anton A. Bucher; Gerhard Büttner, Petra Freudenberger-Lötz, Martin Schreiner., „Im Himmelreich ist keiner sauer“ Kinder als Exegeten, Jahrbuch für Kindertheologie, 2, Stuttgart 2003, 9-18.
- Szagun, Anna-Katharina (2006), Dem Sprachlosen Sprache verleihen. Rostocker Langzeitstudie zu Gottesverständnis und Gottesbeziehung von Kindern, die in mehrheitlich konfessionslosem Kontext aufwachsen (KET I), Jena: Verlag IKS Garamond, Edition Paideia.
- Szagun, Anna-Katharina (2007a), Die Rostocker Langzeitstudie und der strukturpsychodynamische Ansatz in der religiösen Entwicklung, unveröffentlichte Transkription (Gesprächsprotokoll) des wissenschaftlichen Dialoges zwischen Szagun, Wagner und Fiedler, Rostock.
- Szagun, Anna-Katharina (2007b), Gegen den Tod am leben mit einem Gott, den es „so“ nicht gibt? Zur Begleitung Heranwachsender in ihrer Subjektwerdung, in: Wege zum Menschen. Zeitschrift für Seelsorge und Beratung, heilendes und soziales Handeln, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, Jg. 59, Heft 2, 115-136.
- Szagun, Anna-Katharina, Fiedler, Michael (2008), Religiöse Heimaten. Rostocker Langzeitstudie zu Gottesverständnis und Gottesbeziehung von Kindern, die in mehrheitlich konfessionslosem Kontext aufwachsen (KET II), Jena: Verlag IKS Garamond, Edition Paideia.
- Szagun, Anna-Katharina, Bucher, Anton (2009), Wie „misst“ man Gotteskonzepte von Kindern? Ein Streitgespräch über die Bedeutung der Stufentheorien religiöser Entwicklung, in: Kate-

chetische Blätter, München: Kösel-Verlag, 134 (2009), Heft 5, 368-378.

Van der Ven, Johannes A. und Vossen, H.J.H. Eric (1989), Entwicklung religiöser Deutungen des Leidens? In: Anton A. Bucher – K. Helmut Reich (Hrsg.), Entwicklung von Religiosität. Grundlagen – Theorieprobleme – Praktische Anwendung, Freiburg (Schweiz): Universitätsverlag.

Wagener, Hermann-Josef (2002), Entwicklung lebendiger Religiosität. Die psychodynamische Basis religiöser Entwicklung – unter besonderer Berücksichtigung des Strukturgenetischen Ansatzes von Fritz Oser/Paul Gmünder, Ostfildern: Schwabenverlag.

Wagener, Hermann-Josef (2008), Die Rostocker Langzeitstudie und der strukturpsychodynamische Ansatz in der religiösen Entwicklung – ein Gespräch, in: Transformationen. Pastoralpsychologische Werkstattberichte, 10, 2008, 59-106.

Weber, Christian S. (2000), Von der Kinderphilosophie zur Kindertheologie. Anton A. Buchers Kindertheologie in kritischem Vergleich mit der Kinderphilosophie Gareth B. Matthews, unveröffentlichte Seminararbeit an der evang.- ref. Fakultät der Universität Bern im Fach Religionspädagogik bei Prof. Dr. Maurice Baumann.

Welter-Enderlin, Rosmarie (1998), Gefühle und Systeme, Heidelberg: Carl-Auer-Systeme.

Wiederhold, Anna-Lena, Böning, Katharina (2008), Gott ist Energie, in: Sebastian Murken (Hrsg.), Ohne Gott leben. Religionspsychologische Aspekte des „Unglaubens“, Marburg: diagonal-Verlag 2008, 205-218.

Wiedmaier, Manuela (2010), Wenn sich zwei zusammen Gott und die Welt ausmalen . . . Zur Bedeutung der Interaktion in Malprozessen über Gottesvorstellungen als religiösen Bildungsprozessen , in: Wege zum Menschen. Zeitschrift für Seelsorge und Beratung, heilendes und soziales Handeln, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, Jg. 62, Heft 3, 249-260.

Zimbardo, Philip G. (1995), Psychologie, Berlin, Heidelberg, New York: Springer.

Zwergel, Herbert A. (1989), Höchste Stufen religiöser Entwicklung: Kritische Rückfragen, in: Anton Bucher, Karl Helmut Reich (Hg.), Entwicklung von Religiosität. Grundlagen - Theorieprobleme - Praktische Anwendung, Freiburg (Schweiz): Universitätsverlag.

**Statistikprogramm**

SPSS 18.0



## **Anhang I:**

### **Fragebogen zum Gebetsverständnis**

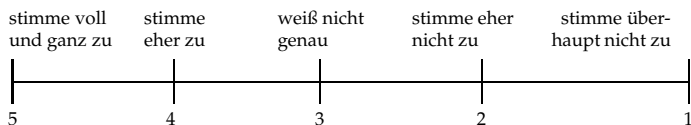
## GEBETSVERSTÄNDNIS

Alter:                      Geschlecht:      Konfession  
Schule:                    Klasse:

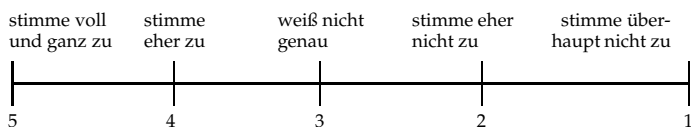
Die folgenden Fragen betreffen das Gebet und Aussagen zu Gott. Das Wort „Gott“ ist vieldeutig und kann auch als „Letztgültiges in meinem Leben“ verstanden werden. Lies bitte die folgenden Fragen aufmerksam durch und antworte, nach kurzem Nachdenken, zügig. Gehe bitte alle Auffassungen der Reihe nach durch, und kreuze jeweils die Antwortmöglichkeit an, die Deine eigene Meinung am ehesten wiedergibt. Vielen Dank.

### 1. Wer/Was ist „Gott“/das „Letztgültige in meinem Leben“ für mich?

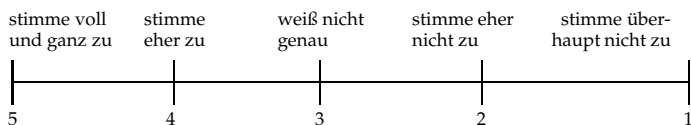
1.1 Für mich gibt es einen „Gott“, der sich in Jesus Christus zu erkennen gibt



1.2 Für mich gibt es einen „Gott“ – mit Namen Allah

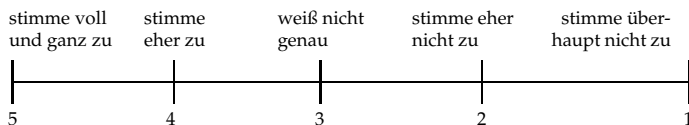


1.3 „Gott“ ist für mich die Kraft des Lebens oder die Quelle des Lebens.

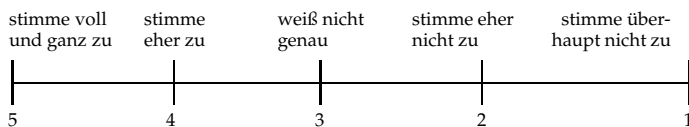


## ANHANG I: FRAGEBOGEN GEBETSVERSTÄNDNIS

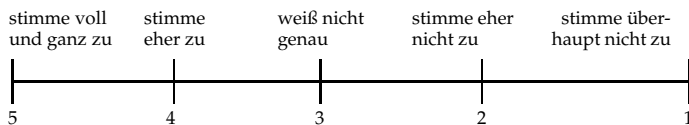
1.4 „Gott“ ist für mich das, was sich in liebevollen Beziehungen zwischen Menschen ereignet.



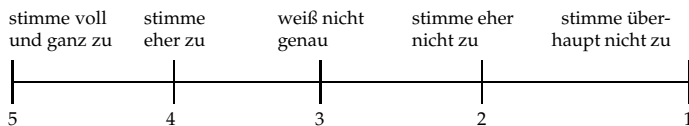
1.5 „Gott“, das ist für mich eine höhere Macht, nämlich der ewige Kreislauf zwischen Mensch, Natur und Kosmos.



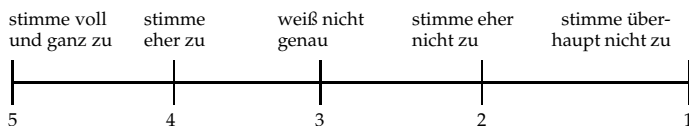
1.6 „Gott“, das sind für mich übersinnliche Kräfte im Universum, die das Leben der Menschen beeinflussen.



1.7 „Gott“ – das ist für mich nichts anderes als das Wertvolle im Menschen.

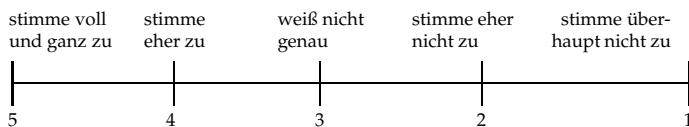


1.8 „Gott“ oder das „Letztgültige“ kommt in meinem Leben nicht vor, aber er/es existiert irgendwie.



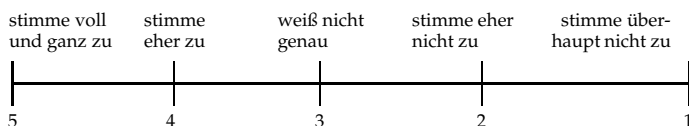
## GEBETSVERSTÄNDNIS

1.9 „Gott“ oder ein „Letztgütiges“ existiert nicht.

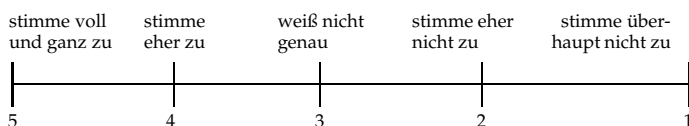


## 2. Offenheit

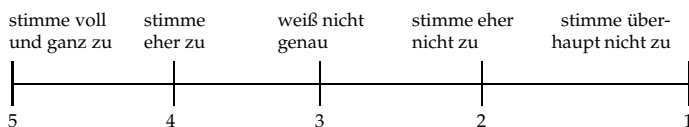
2.1 Ich fühle mich wohl, wenn ich mich „Gott“ / „dem Letztgütigen in meinem Leben“ sehr nahe fühle.



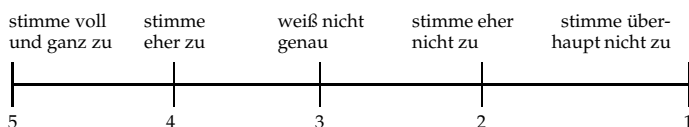
2.2 Ich teile gerne meine persönlichen Gedanken und Gefühle mit „Gott“ / „dem Letztgütigen“.



2.3 Im Gebet erfahre ich „Gott“ / „das Letztgütige“ als anwesend, ohne dass er/es meine Freiheit und Selbstverantwortung beschneidet.

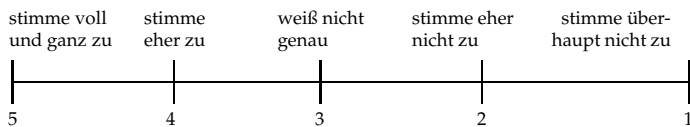


2.4 Normalerweise bespreche ich meine Probleme und Sorgen mit „Gott“ / „dem Letztgütigen“.

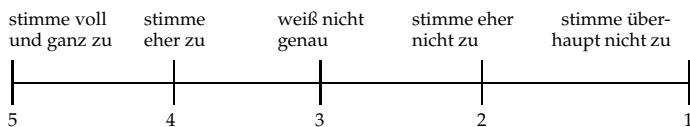


## ANHANG I: FRAGEBOGEN GEBETSVERSTÄNDNIS

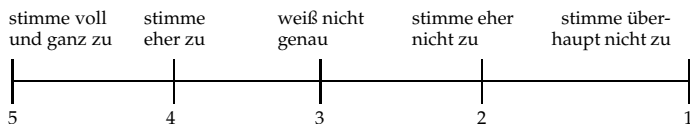
2.5 Es macht mir nichts aus, „Gott“ oder „das Letztgültige“ um Trost, Beistand, Rat und Hilfe zu bitten.



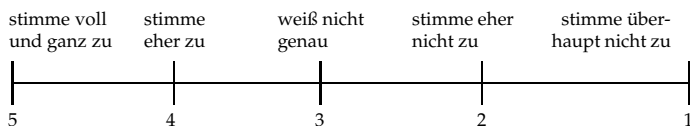
2.6 Es hilft mir, mich in schwierigen Zeiten an „Gott“/„das Letztgültige“ zu wenden.



2.7 „Gott“ oder das „Letztgültige“ ist für mich eine Kraft oder die Quelle des Lebens; ihr kann ich beten bzw. mit ihr kann ich sprechen.

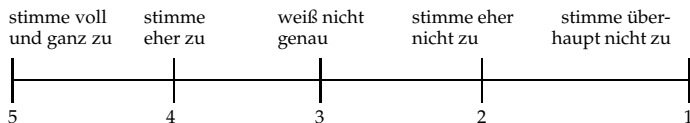


2.8 Ich kann meditieren oder auch beten, ohne mir „Gott“/„das Letztgültige“ dabei irgendwie vorzustellen.



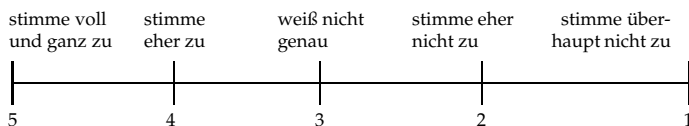
### 3. Das „Wie“ des Betens

3.1 Mein Gebet wird beantwortet, falls ich es mit Amen abschließe oder eine Kerze entzünde.

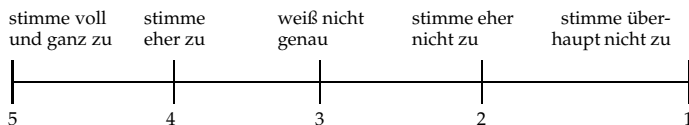


## GEBETSVERSTÄNDNIS

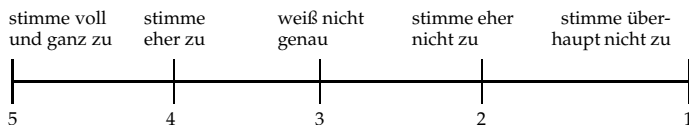
3.2 Je mehr Leute beten, desto mehr Gebete gehen zu „Gott“/zum „Letztgültigen“ und beeinflussen ihn/es.



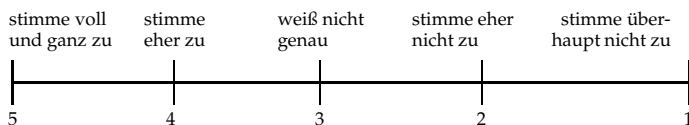
3.3 Mein Gebet wird erhört, wenn ich aufrichtig bete.



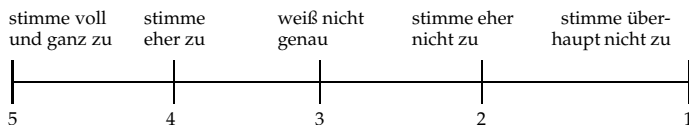
3.4 Beten hängt nicht an Äußerlichkeiten.



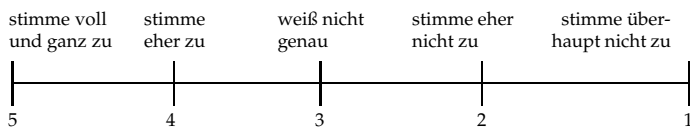
3.5 Ich entscheide selbst, wann und wie ich mit „Gott“/dem „Letztgültigen in meinem Leben“ rede.



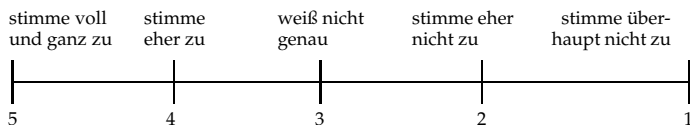
3.6 Beten ist für mich, wenn ich mich um Menschen kümmere und/oder ihnen liebevoll begegne. Irgendwie ist dann „Gott“ oder „das Letztgültige“ dabei.



3.7 Ich bete in Gemeinschaft - da spüre ich irgendwie das Heilige.

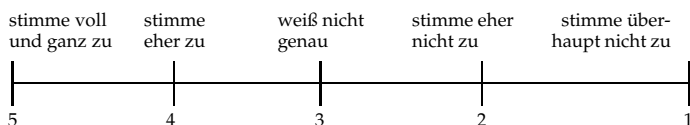


3.8 Ich fühle mich einfach in „Gott“/in meinem „Letztgültigen“ geborgen, dann kann ich mit ihm reden – wann immer ich will.

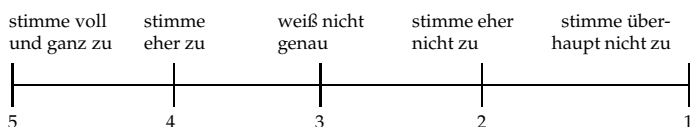


4. Das „Wer“ des Beters

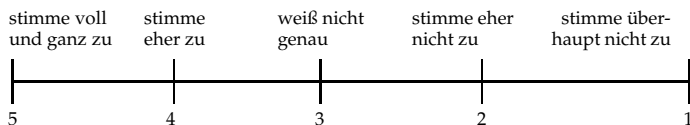
4.1 Das Gebet einer nicht-religiösen Person wird nicht beantwortet, weil sie nicht glaubt.



4.2 Da gibt es Fromme, deren Gebet immer erhört wird.



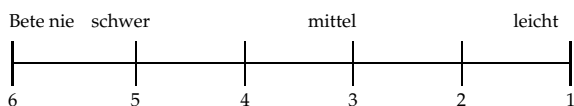
4.3 Es kommt nicht darauf an, welcher Religion einer angehört, es hängt von seinem Glauben ab.



## GEBETSVERSTÄNDNIS

### 5. Anlässe und Situationen des Betens:

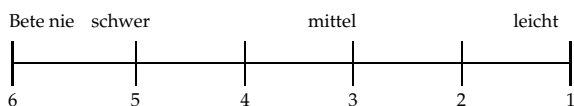
5.1 Wie schwer fällt es Dir – am Abend zu beten?



5.2 – im Gottesdienst zu beten?



5.3 – in einer Notsituation zu beten (Stoßgebete)?



5.4 – in Entscheidungssituationen zu beten?



5.5 – für Andere zu beten?

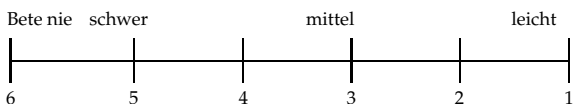


5.6 – für Dich selbst zu beten?



## ANHANG I: FRAGEBOGEN GEBETSVERSTÄNDNIS

5.7 – aus Freude zu beten (danken)?



5.8 – einen Wunsch oder eine Bitte an „Gott“/„das Letztgütige“ zu richten?



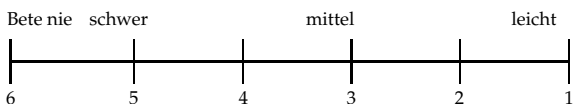
5.9 – in der Clique, im Freundeskreis oder mit Freunden zu beten?



5.10 – zu beten, wenn Du Kummer und Sorgen hast?



5.11 – zu beten, wenn Du Angst hast?

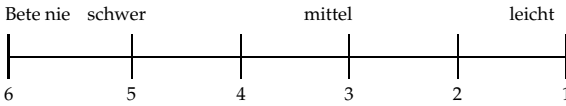


5.12 – zu beten, wenn Du einsam bist?



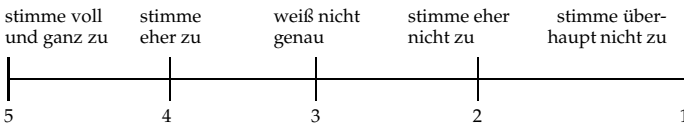
## GEBETSVERSTÄNDNIS

5.13 – still und offen zu sein für das, was „Gott“/„das Letztgültige“ Dir vielleicht zeigen will?

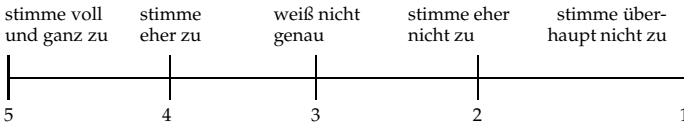


### 6. Die Wirksamkeit des Gebetes

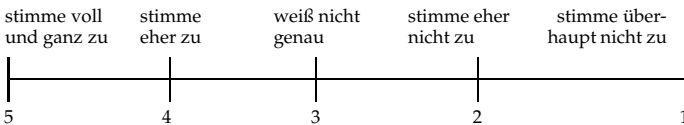
6.1 Wenn ich aufrichtig und andächtig bete, dann erfüllt „Gott“/„das Letztgültige“ meine Bitte.



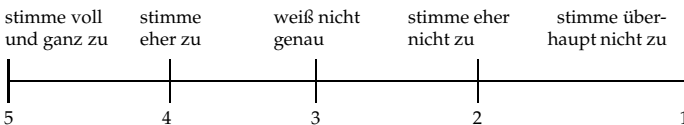
6.2 Ich kann nicht nur um etwas bitten, ich muss für die Sache, um die es geht (zum Beispiel Hunger in der Welt), auch etwas tun.



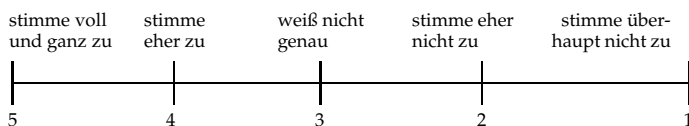
6.3 Religiöse Menschen warten nach dem Beten ab – bis das Gewünschte oder Erhoffte eintritt, und dann denken sie, dass es wegen des Betens war.



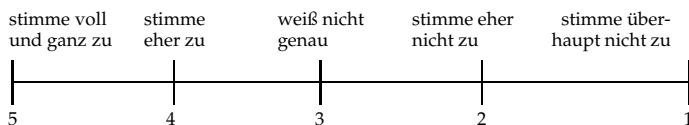
6.4 Im Gespräch mit „Gott“/„dem Letztgültigen“ verändern sich unsere Sichtweisen auf uns und unser Leben. Dadurch kann sich vieles verändern.



6.5 Gebet ist für mich Selbstgespräch. Beim Nachdenken über mich und mein Problem finde ich vielleicht die Lösung. Dadurch erfülle ich mir quasi selbst mein „Gebetsanliegen“.

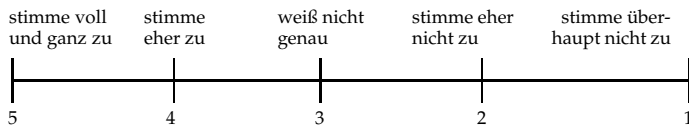


6.6 Ich kann mit „Gott“ / „dem Letztgültigen in meinem Leben“ sprechen, ohne dabei an eine Veränderung oder an eine Erfüllung durch ihn/es zu denken.

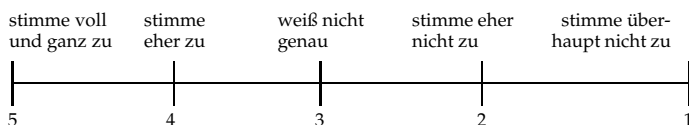


## 7. Das Ziel des Gebetes

7.1 „Gott“ / „das Letztgültige“ soll meine Wünsche erfüllen. Dazu dient mir das Gebet.

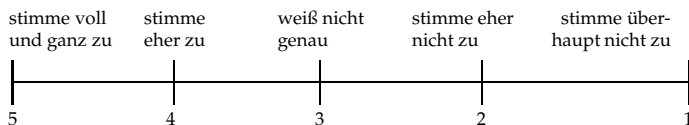


7.2 Selbst wenn ich im Gebet nicht das erreiche, was ich will; es ist schon genug, jemandem (Gott, dem Letztgültigen) zu erzählen, was mich quält.

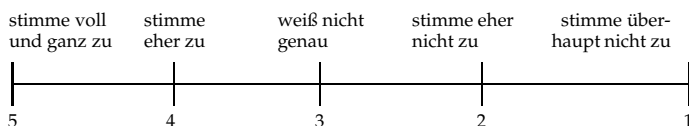


## GEBETSVERSTÄNDNIS

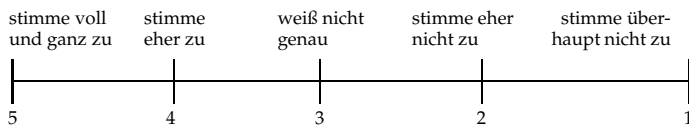
7.3 Es gibt eine Verbindung mit „Gott“/dem „Letztgültigen“, und die ist das Ziel des Gebetes.



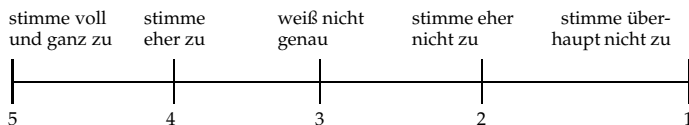
7.4 Das Gebet ist nur ein Gespräch mit meiner inneren Stimme, ein Selbstgespräch. Das hat mit „Gott“/„dem Letztgültigen“ eigentlich nichts zu tun.



7.5 „Gott“/„Das Letztgültige“ akzeptiert mich mit meinen Stärken und Schwächen. Ebenso akzeptiert „Gott“/„das Letztgültige“ andere Menschen. Auf diesem Hintergrund bedenke ich im Gebet mein Leben und die Zustände der Welt.

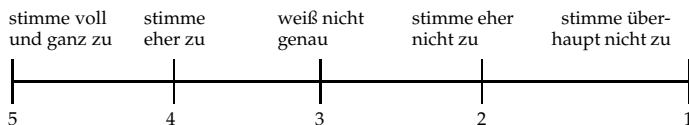


7.6 Gebet heißt, die Verbundenheit mit allem, was lebt, zu spüren und demgemäß zu handeln. Beten ist – so gesehen – eine bestimmte Lebensweise.

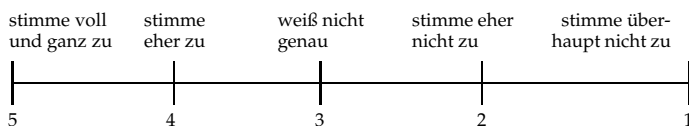


## 8. Der Empfänger „Gott“/„Das Letztgültige in meinem Leben“

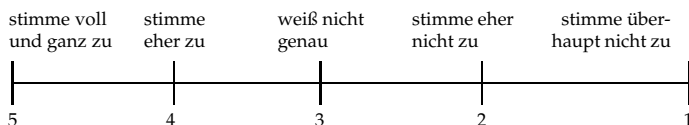
8.1 „Gott“/„Das Letztgültige“ macht, was er/es will. Es hängt von seiner Laune ab, ob das Gebet erhört wird oder nicht.



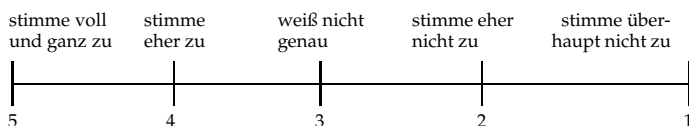
8.2 Ich kann durch aufrichtiges Beten oder Verhalten „Gott“ oder „das Letztgültige“ beeinflussen, dass er/es mein Gebet erhört.



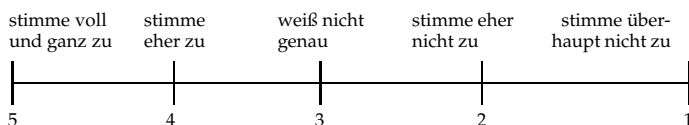
8.3 „Gott“ oder „Das Letztgültige“ hat seinen eigenen Willen wie der Mensch.



8.4 Nicht alles kann erfüllt werden, sonst würde der Mensch glauben, dass er dies tut – all dies zeigt, dass nur „Gott“/„das Letztgültige“ entscheiden kann.

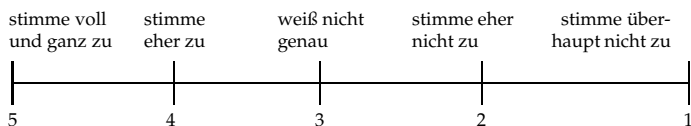


8.5 „Gott“/„Das Letztgültige“ hat nur meine Hände, nur meine Füße. Ich entscheide deshalb mit, die Welt zu verändern.

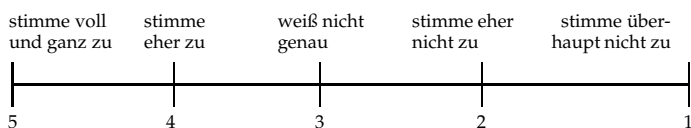


## GEBETSVERSTÄNDNIS

8.6 Sobald Menschen liebevoll miteinander umgehen, wird der Wille Gottes bzw. des Letztgültigen oder seine Nähe sichtbar bzw. spürbar – das ist Gebet.



8.7 Im Gebet trage ich meine Situation vor „Gott“/„das Letztgültige“ – ohne zu meinen, dass er/es daran etwas ändern müsse. „Gott“/„Das Letztgültige“ nimmt mein Leben so an, wie es ist.



Vielen Dank für Deine Mitarbeit!

## **Anhang II:**

**Häufigkeitsverteilung aller Antworten  
(Items V1.1 bis V8.7) (ohne Differenzie-  
rung nach Geschlecht, Alter, Schulen und  
Konfessionszugehörigkeit)**

**Legende für Items V1.1 bis V4.3:**

- 1 = stimme überhaupt nicht zu.
- 2 = stimme eher nicht zu.
- 3 = weiß nicht genau.
- 4 = stimme eher zu.
- 5 = stimme voll und ganz zu.

V1.1 Wer/Was ist „Gott“/das „Letztgültige in meinem Leben“ für mich?

	1,00	1,50	2,00	2,50	3,00	3,50	4,00	4,50	5,00
Häufigkeit	109	5	97	1	138	6	127	4	112
Prozent	15,6	,7	13,9	,1	19,7	,9	18,1	,6	16,0
Gültige Prozente	18,2	,8	16,2	,2	23,0	1,0	21,2	,7	18,7
Kumulierte Prozente	18,2	19,0	35,2	35,4	58,4	59,4	80,6	81,3	100,0

V1.2 Für mich gibt es einen „Gott“ – mit Namen Allah

	1,00	1,50	2,00	2,50	3,00	3,50	4,00	5,00	Gesamt
Häufigkeit	368	3	95	1	59	2	20	45	593
Prozent	52,6	,4	13,6	,1	8,4	,3	2,9	6,4	84,7
Gültige Prozente	62,1	,5	16,0	,2	9,9	,3	3,4	7,6	100,0
Kumulierte Prozente	62,1	62,6	78,6	78,8	88,7	89,0	92,4	100,0	

V1.3 „Gott“ ist für mich die Kraft des Lebens oder die Quelle des Lebens

	1,00	1,50	2,00	2,50	3,00	3,50	4,00	4,50	5,00
Häufigkeit	93	1	97	2	135	7	147	4	112
Prozent	13,3	,1	13,9	,3	19,3	1,0	21,0	,6	16,0
Gültige Prozente	15,6	,2	16,2	,3	22,6	1,2	24,6	,7	18,7
Kumulierte Prozente	15,6	15,7	31,9	32,3	54,8	56,0	80,6	81,3	100,0

V1.4 „Gott“ ist für mich das, was sich in liebevollen Beziehungen zwischen Menschen ereignet.

	1,00	1,50	2,00	2,50	3,00	3,50	4,00	4,50	5,00
Häufigkeit	102	4	114	6	141	9	145	4	72
Prozent	14,6	,6	16,3	,9	20,1	1,3	20,7	,6	10,3
Gültige Prozente	17,1	,7	19,1	1,0	23,6	1,5	24,3	,7	12,1
Kumulierte Prozente	17,1	17,8	36,9	37,9	61,5	63,0	87,3	87,9	100,0

V1.5 „Gott“, das ist für mich eine höhere Macht, nämlich der ewige Kreislauf zwischen Mensch, Natur und Kosmos.

	1,00	2,00	2,50	3,00	3,50	4,00	4,50	5,00	Gesamt
Häufigkeit	79	116	2	152	7	150	3	90	599
Prozent	11,3	16,6	,3	21,7	1,0	21,4	,4	12,9	85,6
Gültige Prozente	13,2	19,4	,3	25,4	1,2	25,0	,5	15,0	100,0
Kumulierte Prozente	13,2	32,6	32,9	58,3	59,4	84,5	85,0	100,0	

V1.6 „Gott“, das sind für mich übersinnliche Kräfte im Universum, die das Leben der Menschen beeinflussen.

	1,00	1,50	2,00	2,50	3,00	3,50	4,00	4,50	5,00
Häufigkeit	137	2	133	1	138	9	114	4	55
Prozent	19,6	,3	19,0	,1	19,7	1,3	16,3	,6	7,9
Gültige Prozente	23,1	,3	22,4	,2	23,3	1,5	19,2	,7	9,3
Kumulierte Prozente	23,1	23,4	45,9	46,0	69,3	70,8	90,1	90,7	100,0

V1.7 „Gott“ – das ist für mich nichts anderes als das Wertvolle im Menschen

	1,00	1,50	2,00	2,50	3,00	3,50	4,00	4,50	5,00
Häufigkeit	134	1	128	6	153	12	132	1	27
Prozent	19,1	,1	18,3	,9	21,9	1,7	18,9	,1	3,9
Gültige Prozente	22,6	,2	21,5	1,0	25,8	2,0	22,2	,2	4,5
Kumulierte Prozente	22,6	22,7	44,3	45,3	71,0	73,1	95,3	95,5	100,0

V1.8 „Gott“ oder das „Letztgültige“ kommt in meinem Leben nicht vor, aber er/ es existiert irgendwie.

	1,00	1,50	2,00	2,50	3,00	3,50	4,00	4,50	5,00
Häufigkeit	151	1	103	5	123	4	155	2	51
Prozent	21,6	,1	14,7	,7	17,6	,6	22,1	,3	7,3
Gültige Prozente	25,4	,2	17,3	,8	20,7	,7	26,1	,3	8,6
Kumulierte Prozente	25,4	25,5	42,9	43,7	64,4	65,0	91,1	91,4	100,0

V1.9 „Gott“ oder ein „Letztgültiges“ existiert nicht.

	1,00	1,50	2,00	2,50	3,00	3,50	4,00	5,00	Gesamt
Häufigkeit	268	3	123	3	96	1	54	50	598
Prozent	38,3	,4	17,6	,4	13,7	,1	7,7	7,1	85,4
Gültige	44,8	,5	20,6	,5	16,1	,2	9,0	8,4	100,0
Prozente									
Kumulierte	44,8	45,3	65,9	66,4	82,4	82,6	91,6	100,0	
Prozente									

V2.1 Ich fühle mich wohl, wenn ich mich „Gott“ /dem „Letztgültigen in meinem Leben“ sehr nahe fühle.

	1,00	1,50	2,00	2,50	3,00	3,50	4,00	5,00	Gesamt
Häufigkeit	117	1	114	9	199	13	131	114	698
Prozent	16,7	,1	16,3	1,3	28,4	1,9	18,7	16,3	99,7
Gültige	16,8	,1	16,3	1,3	28,5	1,9	18,8	16,3	100,0
Prozente									
Kumulierte	16,8	16,9	33,2	34,5	63,0	64,9	83,7	100,0	
Prozente									

V2.2 Ich teile gerne meine persönlichen Gedanken und Gefühle mit „Gott“ /dem „Letztgültigen“.

	1,00	1,50	2,00	2,50	3,00	3,50	4,00	4,50	5,00
Häufigkeit	168	5	134	5	107	11	145	4	119
Prozent	24,0	,7	19,1	,7	15,3	1,6	20,7	,6	17,0
Gültige	24,1	,7	19,2	,7	15,3	1,6	20,8	,6	17,0
Prozente									
Kumulierte	24,1	24,8	44,0	44,7	60,0	61,6	82,4	83,0	100,0
Prozente									

V2.3 Im Gebet erfahre ich „Gott“/das „Letztgütige“ als anwesend, ohne dass er/es meine Freiheit und Selbstverantwortung beschneidet.

	1,00	1,50	2,00	2,50	3,00	3,50	4,00	4,50	5,00
Häufigkeit	168	2	118	2	162	10	120	2	109
Prozent	24,0	,3	16,9	,3	23,1	1,4	17,1	,3	15,6
Gültige Prozente	24,2	,3	17,0	,3	23,4	1,4	17,3	,3	15,7
Kumulierte Prozente	24,2	24,5	41,6	41,8	65,2	66,7	84,0	84,3	100,0

V2.4 Normalerweise bespreche ich meine Probleme und Sorgen mit „Gott“/dem „Letztgütigen“.

	1,00	1,50	2,00	2,50	3,00	3,50	4,00	5,00	Gesamt
Häufigkeit	248	3	156	4	76	7	137	67	698
Prozent	35,4	,4	22,3	,6	10,9	1,0	19,6	9,6	99,7
Gültige Prozente	35,5	,4	22,3	,6	10,9	1,0	19,6	9,6	100,0
Kumulierte Prozente	35,5	36,0	58,3	58,9	69,8	70,8	90,4	100,0	

V2.5 Es macht mir nichts aus, „Gott“ oder das „Letztgütige“ um Trost, Beistand, Rat und Hilfe zu bitten.

	1,00	2,00	2,50	3,00	3,50	4,00	4,50	5,00	Gesamt
Häufigkeit	119	98	5	115	7	166	6	181	697
Prozent	17,0	14,0	,7	16,4	1,0	23,7	,9	25,9	99,6
Gültige Prozente	17,1	14,1	,7	16,5	1,0	23,8	,9	26,0	100,0
Kumulierte Prozente	17,1	31,1	31,9	48,4	49,4	73,2	74,0	100,0	

V2.6 Es hilft mir, mich in schwierigen Zeiten an „Gott“ / das „Letztgültige“ zu wenden.

	1,00	2,00	2,50	3,00	3,50	4,00	4,50	5,00	Gesamt
Häufigkeit	132	104	4	126	9	164	3	154	696
Prozent	18,9	14,9	,6	18,0	1,3	23,4	,4	22,0	99,4
Gültige Prozente	19,0	14,9	,6	18,1	1,3	23,6	,4	22,1	100,0
Kumulierte Prozente	19,0	33,9	34,5	52,6	53,9	77,4	77,9	100,0	

V2.7 „Gott“ oder das „Letztgültige“ ist für mich eine Kraft oder die Quelle des Lebens; zu ihr kann ich beten bzw. mit ihr kann ich sprechen.

	1,00	1,50	2,00	2,50	3,00	3,50	4,00	4,50	5,00
Häufigkeit	152	1	132	5	128	14	146	1	116
Prozent	21,7	,1	18,9	,7	18,3	2,0	20,9	,1	16,6
Gültige Prozente	21,9	,1	19,0	,7	18,4	2,0	21,0	,1	16,7
Kumulierte Prozente	21,9	22,0	41,0	41,7	60,1	62,2	83,2	83,3	100,0

V2.8 Ich kann meditieren oder auch beten, ohne mir „Gott“ / das „Letztgültige“ dabei irgendwie vorzustellen.

	1,00	2,00	2,50	3,00	3,50	4,00	4,50	5,00	Gesamt
Häufigkeit	89	101	2	177	5	187	2	126	689
Prozent	12,7	14,4	,3	25,3	,7	26,7	,3	18,0	98,4
Gültige Prozente	12,9	14,7	,3	25,7	,7	27,1	,3	18,3	100,0
Kumulierte Prozente	12,9	27,6	27,9	53,6	54,3	81,4	81,7	100,0	

V3.1 Mein Gebet wird beantwortet, falls ich es mit Amen abschlieÙe oder eine Kerze entzünde.

	1,00	1,50	2,00	3,00	3,50	4,00	4,50	50,00	Gesamt
Häufigkeit	289	1	143	151	6	69	2	32	693
Prozent	41,3	,1	20,4	21,6	,9	9,9	,3	4,6	99,0
Gültige Prozente	41,7	,1	20,6	21,8	,9	10,0	,3	4,6	100,0
Kumulierte Prozente	41,7	41,8	62,5	84,3	85,1	95,1	95,4	100,0	

V3.2 Je mehr Leute beten, desto mehr Gebete gehen zu „Gott“ / zum „Letztgültigen“ und beeinflussen ihn/es.

	1,00	2,00	2,50	3,00	3,50	4,00	4,50	5,00	Gesamt
Häufigkeit	274	147	2	174	2	56	2	30	687
Prozent	39,1	21,0	,3	24,9	,3	8,0	,3	4,3	98,1
Gültige Prozente	39,9	21,4	,3	25,3	,3	8,2	,3	4,4	100,0
Kumulierte Prozente	39,9	61,3	61,6	86,9	87,2	95,3	95,6	100,0	

V3.3 Mein Gebet wird erhört, wenn ich aufrichtig bete.

	1,00	1,50	2,00	3,00	3,50	4,00	4,50	5,00	Gesamt
Häufigkeit	190	2	113	191	5	129	2	64	696
Prozent	27,1	,3	16,1	27,3	,7	18,4	,3	9,1	99,4
Gültige Prozente	27,3	,3	16,2	27,4	,7	18,5	,3	9,2	100,0
Kumulierte Prozente	27,3	27,6	43,8	71,3	72,0	90,5	90,8	100,0	

V3.4 Beten hängt nicht an Äußerlichkeiten.

	1,00	2,00	3,00	3,50	4,00	4,50	5,00	Gesamt	fehlend
Häufigkeit	52	18	113	4	184	9	312	692	8
Prozent	7,4	2,6	16,1	,6	26,3	1,3	44,6	98,9	1,1
Gültige Prozente	7,5	2,6	16,3	,6	26,6	1,3	45,1	100,0	
Kumulierte Prozente	7,5	10,1	26,4	27,0	53,6	54,9	100,0		

V3.5 Ich entscheide selbst, wann und wie ich mit „Gott“ / dem „Letztgültigen in meinem Leben“ rede.

	1,00	2,00	3,00	3,50	4,00	4,50	5,00	Gesamt	fehlend
Häufigkeit	39	21	60	5	191	4	376	696	4
Prozent	5,6	3,0	8,6	,7	27,3	,6	53,7	99,4	,6
Gültige Prozente	5,6	3,0	8,6	,7	27,4	,6	54,0	100,0	
Kumulierte Prozente	5,6	8,6	17,2	18,0	45,4	46,0	100,0		

V3.6 Beten ist für mich, wenn ich mich um Menschen kümmere und/oder ihnen liebevoll begegne. Irgendwie ist dann „Gott“ oder das „letztgültige“ dabei.

	1,00	2,00	2,50	3,00	3,50	4,00	4,50	5,00	Gesamt
Häufigkeit	127	135	6	213	12	145	6	53	697
Prozent	18,1	19,3	,9	30,4	1,7	20,7	,9	7,6	99,6
Gültige Prozente	18,2	19,4	,9	30,6	1,7	20,8	,9	7,6	100,0
Kumulierte Prozente	18,2	37,6	38,5	69,0	70,7	91,5	92,4	100,0	

V3.7 Ich bete in Gemeinschaft – da spüre ich irgendwie das Heilige.

	1,00	1,50	2,00	3,00	3,50	4,00	4,50	5,00	Gesamt
Häufigkeit	284	7	171	108	9	74	1	41	695
Prozent	40,6	1,0	24,4	15,4	1,3	10,6	,1	5,9	99,3
Gültige Prozente	40,9	1,0	24,6	15,5	1,3	10,6	,1	5,9	100,0
Kumulierte Prozente	40,9	41,9	66,5	82,1	83,4	94,0	94,1	100,0	

V3.8 Ich fühle mich einfach in „Gott“/in meinem „Letztgültigen“ geborgen, dann kann ich mit ihm reden – wann immer ich will.

	1,00	1,50	2,00	2,50	3,00	3,50	4,00	4,50	5,00
Häufigkeit	169	3	104	6	154	9	145	2	102
Prozent	24,1	,4	14,9	,9	22,0	1,3	20,7	,3	14,6
Gültige Prozente	24,4	,4	15,0	,9	22,2	1,3	20,9	,3	14,7
Kumulierte Prozente	24,4	24,8	39,8	40,6	62,8	64,1	85,0	85,3	100,0

V4.1 Das Gebet einer nicht-religiösen Person wird nicht beantwortet, weil sie nicht glaubt.

	1,00	1,50	2,00	2,50	3,00	3,50	4,00	5,00	Gesamt
Häufigkeit	347	1	149	2	125	2	39	31	696
Prozent	49,6	,1	21,3	,3	17,9	,3	5,6	4,4	99,4
Gültige Prozente	49,9	,1	21,4	,3	18,0	,3	5,6	4,5	100,0
Kumulierte Prozente	49,9	50,0	71,4	71,7	89,7	89,9	95,5	100,0	

ANHANG II: HÄUFIGKEITSVERTEILUNG ALLER ANTWORTEN

V4.2 Da gibt es Fromme, deren Gebet immer erhört wird.

	1,00	2,00	2,50	3,00	3,50	4,00	4,50	5,00	Gesamt
Häufigkeit	283	182	1	174	2	34	2	15	693
Prozent	40,4	26,0	,1	24,9	,3	4,9	,3	2,1	99,0
Gültige Prozente	40,8	26,3	,1	25,1	,3	4,9	,3	2,2	100,0
Kumulierte Prozen-te	40,8	67,1	67,2	92,4	92,6	97,5	97,8	100,0	

V4.3 Es kommt nicht darauf an, welcher Religion einer angehört, es hängt von seinem Glauben ab.

	1,00	2,00	3,00	3,50	4,00	4,50	5,00	Gesamt	fehlend
Häufigkeit	66	42	98	7	227	1	249	690	10
Prozent	9,4	6,0	14,0	1,0	32,4	,1	35,6	98,6	1,4
Gültige Prozen-te	9,6	6,1	14,2	1,0	32,9	,1	36,1	100,0	
Kumulierte Prozen-te	9,6	15,7	29,9	30,9	63,8	63,9	100,0		

*Legende für Items V5.1 bis V5.13:*

- 1 = leicht
- 3 = mittel
- 5 = schwer
- 6 = bete gar nicht

V5.1 Wie schwer fällt es dir . . . am Abend zu beten ?

	1,00	2,00	3,00	4,00	5,00	6,00	Gesamt
Häufigkeit	167	78	149	68	179	48	689
Prozent	23,9	11,2	21,3	9,7	25,6	6,9	98,4
Gültige	23,3	11,3	21,6	9,9	26	7	100,0
Prozente							
Kumulierte Prozente	24,2	35,6	57,2	67,1	93	100,0	

V5.2 . . . im Gottesdienst zu beten ?

	1,00	2,00	3,00	4,00	5,00	6,00	Gesamt
Häufigkeit	186	103	129	57	121	48	644
Prozent	26,6	14,7	18,5	8,2	17,3	6,9	92,0
Gültige	28,9	16,0	20,0	8,8	18,8	7,5	100,0
Prozente							
Kumulierte Prozente	28,9	44,9	64,9	73,8	92,5	100	

V5.3 . . . in einer Notsituation zu beten (Stoßgebiete)?

	1,00	2,00	3,00	4,00	5,00	6,00	Gesamt
Häufigkeit	234	123	114	50	85	39	645
Prozent	33,4	17,6	16,2	7,1	12,1	5,6	92,1
Gültige Prozente	36,3	19,1	17,7	7,8	13,2	6,0	100,0
Kumulier- te Prozente	36,3	55,3	73,0	80,8	94,0	100,0	

V5.4 . . . in Entscheidungssituationen zu beten?

	1,00	2,00	3,00	4,00	5,00	6,00	Gesamt
Häufigkeit	111	103	187	78	120	45	644
Prozent	15,9	14,7	26,7	11,1	17,1	6,4	92,0
Gültige Prozente	17,2	16,0	29,0	12,2	18,6	7,0	100,0
Kumulier- te Prozente	17,2	33,2	62,3	74,4	93,0	100,0	

V5.5 . . . für Andere zu beten?

	1,00	2,00	3,00	4,00	5,00	6,00	Gesamt
Häufigkeit	215	140	124	38	89	39	645
Prozent	30,7	20,0	17,7	5,4	12,7	5,6	92,1
Gültige Prozente	33,4	21,7	19,2	5,9	13,8	6,0	100,0
Kumulier- te Prozente	33,3	55,0	74,3	80,2	94,0	100,0	

V5.6 . . . für Dich selbst zu beten?

	1,00	2,00	3,00	4,00	5,00	6,00	Gesamt
Häufigkeit	189	106	144	56	108	42	645
Prozent	27,0	15,2	20,5	8,0	15,4	6,0	92,1
Gültige Prozente	29,3	16,4	22,4	8,7	16,7	6,5	100,0
Kumulier- te Prozente	29,3	45,7	68,1	76,7	93,5	100,0	

V5.7 . . . aus Freude zu beten (zu danken)?

	1,00	2,00	3,00	4,00	5,00	6,00	Gesamt
Häufigkeit	181	113	115	66	130	40	645
Prozent	25,8	16,2	16,4	9,5	18,6	5,7	92,1
Gültige Prozente	28,1	17,5	17,9	10,2	20,2	6,2	100,0
Kumulier- te Prozente	28,1	45,6	63,4	73,6	93,8	100,0	

V5.8 . . . einen Wunsch oder eine Bitte an „Gott“ / das „Letztgütige“ zu richten?

	1,00	2,00	3,00	4,00	5,00	6,00	Gesamt
Häufigkeit	188	129	139	52	96	39	643
Prozent	26,9	18,4	19,9	7,4	13,7	5,6	91,9
Gültige Prozente	29,2	20,1	21,6	8,1	14,9	6,1	100,0
Kumulier- te Prozente	29,2	49,3	70,9	79,0	93,9	100,0	

V5.9 . . . in der Clique, im Freundeskreis oder mit Freunden zu beten?

	1,00	2,00	3,00	4,00	5,00	6,00	Gesamt
Häufigkeit	29	35	87	100	333	56	640
Prozent	4,1	5,0	12,4	14,3	47,6	8,0	91,4
Gültige Prozente	4,5	5,5	13,6	15,6	52,0	8,8	100,0
Kumulier- te Prozente	4,5	10,0	23,6	39,2	91,3	100,0	

V5.10 . . . zu beten, wenn Du Kummer und Sorgen hast?

	1,00	2,00	3,00	4,00	5,00	6,00	Gesamt
Häufigkeit	180	142	137	45	94	45	643
Prozent	25,7	20,3	19,5	6,4	13,4	6,4	91,9
Gültige Prozente	28,0	22,1	21,4	7,0	14,6	7,0	100,0
Kumulier- te Prozente	28,0	50,1	71,4	78,4	93,0	100,0	

V5.11 . . . zu beten, wenn Du Angst hast?

	1,00	2,00	3,00	4,00	5,00	6,00	Gesamt
Häufigkeit	184	127	129	62	100	42	644
Prozent	26,3	18,1	18,4	8,9	14,3	6,0	92,0
Gültige Prozente	28,6	19,7	20,0	9,6	15,5	6,5	100,0
Kumulier- te Prozente	28,6	48,3	68,3	78,0	93,5	100	

V5.12 . . . zu beten, wenn Du einsam bist?

	1,00	2,00	3,00	4,00	5,00	6,00	Gesamt
Häufigkeit	164	111	131	57	130	48	641
Prozent	23,5	15,8	18,7	8,1	18,6	6,9	91,6
Gültige Prozente	25,6	17,4	20,4	8,9	20,3	7,5	100,0
Kumulier- te Prozente	25,6	42,9	63,3	72,2	92,5	100,0	

V5.13 . . . still und offen zu sein für das, was „Gott“/das „Letztgültige“ Dir vielleicht zeigen will?

	1,00	2,00	3,00	4,00	5,00	6,00	Gesamt
Häufigkeit	78	76	199	84	155	46	638
Prozent	11,1	10,8	28,5	12,0	22,1	6,6	91,1
Gültige Prozente	12,3	11,9	31,2	13,2	24,3	7,2	100,0
Kumulier- te Prozente	12,2	24,1	55,3	68,5	92,8	100,0	

**Legende für Items V6.1 bis V8.7:**

- 1 = stimme überhaupt nicht zu.
- 2 = stimme eher nicht zu.
- 3 = weiß nicht genau.
- 4 = stimme eher zu.
- 5 = stimme voll und ganz zu.

V6.1 Wenn ich aufrichtig und andächtig bete, dann erfüllt „Gott“ / das „Letztgültige“ meine Bitte.

	1,00	2,00	2,50	3,00	3,50	4,00	4,50	5,00	Gesamt
Häufigkeit	180	118	3	270	2	80	2	30	685
Prozent	25,7	16,9	,4	38,6	,3	11,4	,3	4,3	97,9
Gültige Prozente	26,3	17,2	,4	39,4	,3	11,7	,3	4,4	100,0
Kumulierte Prozente	26,3	43,5	43,9	83,4	83,6	95,3	95,6	100,0	

V6.2 Ich kann nicht nur um etwas bitten, ich muss für die Sache, um die es geht (zum Beispiel Hunger in der Welt), auch etwas tun.

	1,00	2,00	2,50	3,00	3,50	4,00	4,50	5,00	Gesamt
Häufigkeit	55	55	1	128	9	218	8	213	687
Prozent	7,9	7,9	,1	18,3	1,3	31,1	1,1	30,4	98,1
Gültige Prozente	8,0	8,0	,1	18,6	1,3	31,7	1,2	31,0	100,0
Kumulierte Prozente	8,0	16,0	16,2	34,8	36,1	67,8	69,0	100,0	

V6.3 Religiöse Menschen warten nach dem Beten ab – bis das Gewünschte oder Erhoffte eintritt, und dann denken sie, dass es wegen des Betens war.

	1,00	1,50	2,00	2,50	3,00	3,50	4,00	4,50	5,00
Häufigkeit	124	1	128	2	247	2	121	2	57
Prozent	17,7	,1	18,3	,3	35,3	,3	17,3	,3	8,1
Gültige	18,1	,1	18,7	,3	36,1	,3	17,7	,3	8,3
Kumulierte	18,1	18,3	37,0	37,3	73,4	73,7	91,4	91,7	100,0
Prozente									

V6.4 Im Gespräch mit „Gott“ / dem „Letztgültigen“ verändern sich unsere Sichtweisen auf uns und unser Leben. Dadurch kann sich vieles verändern.

	1,00	1,50	2,00	2,50	3,00	3,50	4,00	4,50	5,00
Häufigkeit	84	2	103	6	219	6	183	2	81
Prozent	12,0	,3	14,7	,9	31,3	,9	26,1	,3	11,6
Gültige	12,2	,3	15,0	,9	31,9	,9	26,7	,3	11,8
Kumulierte	12,2	12,5	27,6	28,4	60,3	61,2	87,9	88,2	100,0
Prozente									

V6.5 Gebet ist für mich Selbstgespräch. Beim Nachdenken über mich und mein Problem finde ich vielleicht die Lösung. Dadurch erfülle ich mir quasi selbst mein „Gebetsanliegen“.

	1,00	1,50	2,00	2,50	3,00	3,50	4,00	4,50	5,00
Häufigkeit	110	2	92	2	189	11	179	5	97
Prozent	15,7	,3	13,1	,3	27,0	1,6	25,6	,7	13,9
Gültige	16,0	,3	13,4	,3	27,5	1,6	26,1	,7	14,1
Kumulierte	16,0	16,3	29,7	30,0	57,5	59,1	85,2	85,9	100,0
Prozente									

V6.6 Ich kann mit „Gott“/dem „Letztgültigen in meinem Leben“ sprechen, ohne dabei an eine Veränderung oder an eine Erfüllung durch ihn/es zu denken.

	1,00	1,50	2,00	2,50	3,00	3,50	4,00	4,50	5,00
Häufigkeit	104	2	81	3	259	4	164	2	60
Prozent	14,9	,3	11,6	,4	37,0	,6	23,4	,3	8,6
Gültige	15,3	,3	11,9	,4	38,1	,6	24,2	,3	8,8
Kumulierte Prozente	15,3	15,6	27,5	28,0	66,1	66,7	90,9	91,2	100,0

V7.1 Das Gebet bzw. „Gott“/das „Letztgültige“ soll meine Wünsche erfüllen.

	1,00	1,50	2,00	2,50	3,00	3,50	4,00	4,50	5,00
Häufigkeit	151	3	149	3	144	6	157	1	68
Prozent	21,6	,4	21,3	,4	20,6	,9	22,4	,1	9,7
Gültige	22,1	,4	21,8	,4	21,1	,9	23,0	,1	10,0
Kumulierte Prozente	22,1	22,6	44,4	44,9	66,0	66,9	89,9	90,0	100,0

V7.2 Selbst wenn ich im Gebet nicht das erreiche, was ich will; es ist schon genug, jemandem (Gott, dem Letztgültigen) zu erzählen, was mich quält.

	1,00	1,50	2,00	2,50	3,00	3,50	4,00	4,50	5,00
Häufigkeit	90	2	88	2	137	10	222	3	124
Prozent	12,9	,3	12,6	,3	19,6	1,4	31,7	,4	17,7
Gültige	13,3	,3	13,0	,3	20,2	1,5	32,7	,4	18,3
Kumulierte Prozente	13,3	13,6	26,5	26,8	47,1	48,5	81,3	81,7	100,0

V7.3 Es gibt eine Verbindung mit „Gott“ /dem „Letztgültigen“, und die ist das Ziel des Gebetes.

	1,00	1,50	2,00	2,50	3,00	3,50	4,00	4,50	5,00
Häufigkeit	123	1	82	5	203	11	162	2	93
Prozent	17,6	,1	11,7	,7	29,0	1,6	23,1	,3	13,3
Gültige	18,0	,1	12,0	,7	29,8	1,6	23,8	,3	13,6
Prozente									
Kumulierte	18,0	18,2	30,2	30,9	60,7	62,3	86,1	86,4	100,0
Prozente									

V7.4 Das Gebet ist nur ein Gespräch mit meiner inneren Stimme, ein Selbstgespräch. Das hat mit „Gott“ /dem „Letztgültigen“ eigentlich nichts zu tun.

	1,00	1,50	2,00	2,50	3,00	3,50	4,00	4,50	5,00
Häufigkeit	177	7	134	2	157	4	106	4	94
Prozent	25,3	1,0	19,1	,3	22,4	,6	15,1	,6	13,4
Gültige	25,8	1,0	19,6	,3	22,9	,6	15,5	,6	13,7
Prozente									
Kumulierte	25,8	26,9	46,4	46,7	69,6	70,2	85,7	86,3	100,0
Prozente									

V7.5 „Gott“ /Das „Letztgültige“ akzeptiert mich mit meinen Stärken und Schwächen. Ebenso akzeptiert er/es andere Menschen. Auf diesem Hintergrund bedenke ich im Gebet mein Leben und die Zustände der Welt.

	1,00	1,50	2,00	2,50	3,00	3,50	4,00	4,50	5,00
Häufigkeit	74	1	48	2	203	5	189	5	148
Prozent	10,6	,1	6,9	,3	29,0	,7	27,0	,7	21,1
Gültige	11,0	,1	7,1	,3	30,1	,7	28,0	,7	21,9
Prozente									
Kumulierte	11,0	11,1	18,2	18,5	48,6	49,3	77,3	78,1	100,0
Prozente									

V7.6 Gebet heißt, die Verbundenheit mit allem, was lebt, zu spüren und demgemäß zu handeln. Beten ist – so gesehen – eine bestimmte Lebensweise.

	1,00	2,00	2,50	3,00	3,50	4,00	4,50	5,00	Gesamt
Häufigkeit	93	108	4	236	5	182	1	53	682
Prozent	13,3	15,4	,6	33,7	,7	26,0	,1	7,6	97,4
Gültige Prozente	13,6	15,8	,6	34,6	,7	26,7	,1	7,8	100,0
Kumulierte Prozente	13,6	29,5	30,1	64,7	65,4	92,1	92,2	100,0	

V8.1 „Gott“/Das „Letztgültige“ macht, was er/es will. Es hängt von seiner Laune ab, ob das Gebet erhört wird oder nicht.

	1,00	1,50	2,00	2,50	3,00	3,50	4,00	4,50	5,00
Häufigkeit	278	6	145	3	161	2	51	2	35
Prozent	9,7	,9	20,7	,4	23,0	,3	7,3	,3	5,0
Gültige Prozente	40,7	,9	21,2	,4	23,6	,3	7,5	,3	5,1
Kumulierte Prozente	40,7	41,6	62,8	63,3	86,8	87,1	94,6	94,9	100,0

V8.2 Ich kann durch aufrichtiges Beten oder Verhalten „Gott“ oder das „Letztgültige“ beeinflussen, dass er/es mein Gebet erhört.

	1,00	1,50	2,00	2,50	3,00	3,50	4,00	4,50	5,00
Häufigkeit	214	3	143	2	198	7	95	1	20
Prozent	30,6	,4	20,4	,3	28,3	1,0	13,6	,1	2,9
Gültige Prozente	31,3	,4	20,9	,3	29,0	1,0	13,9	,1	2,9
Kumulierte Prozente	31,3	31,8	52,7	53,0	82,0	83,0	96,9	97,1	100,0

V8.3 „Gott“ oder das „Letztgültige“ hat seinen eigenen Willen wie der Mensch.

	1,00	2,00	2,50	3,00	3,50	4,00	4,50	5,00	Gesamt
Häufigkeit	104	64	3	229	8	143	3	126	680
Prozent	14,9	9,1	,4	32,7	1,1	20,4	,4	18,0	97,1
Gültige	15,3	9,4	,4	33,7	1,2	21,0	,4	18,5	100,0
Prozente									
Kumulierte	15,3	24,7	25,1	58,8	60,0	81,0	81,5	100,0	
Prozente									

V8.4 Nicht alles kann erfüllt werden, sonst würde der Mensch glauben, dass er dies tut – all dies zeigt, dass nur „Gott“/ das „Letztgültige“ entscheiden kann.

	1,00	1,50	2,00	2,50	3,00	3,50	4,00	4,50	5,00
Häufigkeit	95	1	82	4	209	3	157	3	120
Prozent	13,6	,1	11,7	,6	29,9	,4	22,4	,4	17,1
Gültige	14,1	,1	12,2	,6	31,0	,4	23,3	,4	17,8
Prozente									
Kumulierte	14,1	14,2	26,4	27,0	58,0	58,5	81,8	82,2	100,0
Prozente									

V8.5 „Gott“/ das „Letztgültige“ hat nur meine Hände, nur meine Füße. Ich entscheide deshalb mit, die Welt zu verändern.

	1,00	1,50	2,00	2,50	3,00	3,50	4,00	4,50	5,00
Häufigkeit	95	2	71	1	210	11	185	2	102
Prozent	13,6	,3	10,1	,1	30,0	1,6	26,4	,3	14,6
Gültige	14,0	,3	10,5	,1	30,9	1,6	27,2	,3	15,0
Prozente									
Kumulierte	14,0	14,3	24,7	24,9	55,8	57,4	84,7	85,0	100,0
Prozente									

V8.6 Sobald Menschen liebevoll miteinander umgehen, wird der Wille Gottes bzw. des Letztgültigen oder seine Nähe sichtbar bzw. spürbar – das ist Gebet.

	1,00	1,50	2,00	2,50	3,00	3,50	4,00	4,50	5,00
Häufigkeit	115	2	81	3	231	9	168	4	69
Prozent	16,4	,3	11,6	,4	33,0	1,3	24,0	,6	9,9
Gültige Prozente	16,9	,3	11,9	,4	33,9	1,3	24,6	,6	10,1
Kumulierte Prozente	16,9	17,2	29,0	29,5	63,3	64,7	89,3	89,9	100,0

V8.7 Im Gebet trage ich meine Situation vor „Gott“/das „Letztgültige“ – ohne zu meinen, dass er/es daran etwas ändern müsse. „Gott“/das „Letztgültige“ nimmt mein Leben so an, wie es ist.

	1,00	2,00	2,50	3,00	3,50	4,00	4,50	5,00	Gesamt
Häufigkeit	75	53	4	217	11	189	2	128	679
Prozent	10,7	7,6	,6	31,0	1,6	27,0	,3	18,3	97,0
Gültige Prozente	11,0	7,8	,6	32,0	1,6	27,8	,3	18,9	100,0
Kumulierte Prozente	11,0	18,9	19,4	51,4	53,0	80,9	81,1	100,0	