

Hessel J. Zondag/Jacob A. van Belzen

Das religiöse Urteil: zwischen Unsicherheitsreduzierung und Reflexion.

Eine empirisch-kritische Validierung von Osers Theorie des religiösen Urteils¹

1. Einleitung und Vorschau

Seit Oser sein Modell der Entwicklung des religiösen Urteilens vortrug, ist dieses Modell Gegenstand fruchtbarer und interessanter Diskussion geworden. Eine dieser Diskussionen betrifft die diskriminierende Validität des religiösen Urteils: ist das religiöse Urteil ausschließlich ein Indiz für verschiedene Arten von Kontingenzbewältigung (die Thematik, an der das 'religiöse Urteil' rekonstruiert wurde) oder gibt ein religiöses Urteil auch Aufschluß über andere Aspekte der (subjektiven) Religiosität? Zu dieser bisher überwiegend konzeptuell geführten Diskussion möchte dieser Aufsatz einen empirischen Beitrag leisten. Nach einer kurzen Vorstellung und intellektuellen Situierung der Oserschen Theorie wird über eine empirische Untersuchung berichtet. Auf zwei Fragen soll in diesem Zusammenhang näher eingegangen werden. Erstens, gibt es Hinweise für einen *diskriminierenden Wert* des religiösen Urteils hinsichtlich weiterer Aspekte der persönlichen Religiosität?

Die zweite Frage betrifft die sogenannte Entwicklungsdynamik und die Faktoren, die eine eventuelle Entwicklung fördern oder hindern. Diese Frage lautet: Lassen die Daten und Themen, die für die Beantwortung der ersten Frage relevant sind, auch Aussagen hinsichtlich der *Entwicklung* des religiösen Urteils zu? Am Ende des Aufsatzes werden dann noch einige Schlußfolgerungen formuliert.

2. Situierung von Osers Modells

Osers Modell der Entwicklung des religiösen Urteils steht in (wenigstens) drei intellektuellen Traditionen. Die erste ist die entwicklungstheoretische. 'Entwicklung' ist eine der wichtigsten Konzepte, um Veränderungen im menschlichen Verhalten zu beschreiben. Van Haften et al. (1986) definieren Entwicklung als eine Form der Veränderung, die sich im Verlauf einer gewissen Zeit vollzieht, unumkehrbar ist und in der sich qualitativ neue Stadien unterscheiden lassen. Für menschliche Entwicklung sind soziale Konditionen immer mitkonstitutiv, daher liegt das Ziel der Entwicklung nicht fest.

Die zweite intellektuelle Tradition, in der Osers Modell steht, ist die narrative. In der narrativen Tradition ist der 'Sinn' von Verhalten und Handeln zentral. Charakteristisch für diese Tradition ist die Interpretation oder das hermeneutische Verstehen. Bei einem hermeneutischen Ansatz wird ein Phänomen

¹ Die Forschung wurde (zum Teil) unterstützt von der Stiftung für theologische und religionswissenschaftliche Forschung in den Niederlanden, die von der Niederländischen Organisation für Wissenschaftliche Forschung (NWO) subventioniert wird.

verstanden durch einen Verweis auf die Bedeutung, die es im Lichte seines Kontextes hat. Für die Situierung von Osers Theorie ist jene Form der hermeneutischen Methode relevant, die Tiefenhermeneutik genannt wird. In der Tiefenhermeneutik werden Sinnstrukturen, die im alltäglichen Leben nicht ohne weiteres sichtbar sind, dargelegt.

Obwohl die philosophischen Unterschiede zwischen beiden Systemen erheblich sind, wird manchmal versucht, den hermeneutischen Ansatz mit strukturalistischen Einsichten zu kombinieren. Mit dem Schlagwort 'Strukturalismus' ist die dritte Tradition, in der Osers Theorie steht, angezeigt.² Universelle Strukturen in der (menschlichen) Wirklichkeit bilden das Forschungsobjekt im Strukturalismus. Dazu werden zwei Bedeutungsebenen unterschieden, eine Inhaltsebene und eine Strukturebene. Der Inhalt ist die Ebene der alltäglichen und einmaligen Bedeutungen. Die Struktur wird aus dem Inhalt rekonstruiert und bezieht sich auf die gemeinsamen Bedeutungen, die im Inhalt begriffen sind.

Ein klassisches Beispiel einer Kombination entwicklungstheoretischer, narrativer und strukturalistischer Analyse ist der genetische Strukturalismus von Jean Piaget (Inhelder/Piaget, 1959).

Piaget interpretiert die individuelle intellektuelle Entwicklung anhand intellektueller Urteile. Er beschränkt sich dabei nicht auf den Inhalt der Aussagen, sondern interpretiert sie von der zugrunde liegenden Urteilsstruktur her, von der Art und Weise des Urteilens oder von den Argumentationen her, die für ein bestimmtes Urteil vorgetragen werden. Eine Urteilsstruktur ist zumeist das Ergebnis einer langjährigen individuellen Genese. Die aufeinander folgenden Stadien dieser Genese werden aufgefaßt als strukturierte Ganzheiten, die qualitativ unterschiedlich sind, eine invariante Sequenz aufzeigen und hierarchisch organisiert sind.

Piagets Modell hat einen geradezu paradigmatischen Status erhalten. Es war das Vorbild für die Vorstellung der Entwicklung moralischer (Kohlberg, 1969), sozialer (Selman, 1976, 1980) und ästhetischer (Parsons, 1986) Bedeutungsverleihung. Oser nun hat Piagets Modell auf den religiösen Bereich angewandt.³

3. Das religiöse Urteil

In der Abgrenzung des religiösen Bereichs wird Oser mit dem Problem konfrontiert, daß viele sich heutzutage zwar als religiös empfinden, aber nicht mehr vertraut sind mit kirchlichen Ritualen und Symbolen oder nicht an einen persönlichen Gott glauben.⁴ Eine Entwicklungspsychologie, die diese Perso-

² Es sprengt den Rahmen dieses Aufsatzes, eine Verantwortung der Kombination hermeneutischer und strukturalistischer Strömungen zu geben. Siehe z.B. Ricoeur (1969), Van Haften et al. (1986).

³ Andere Modelle der religiösen Entwicklung finden sich bei u.a. Goldman (1964) und Fowler (1980, 1981).

⁴ Die Beschreibung von Osers Modell in diesem Aufsatz basiert auf seinem Werk

nen ausschließt und die ihre Umschreibung der Religion zu stark an institutionalisierten Formen orientiert, verwende einen zu schmalen Religionsbegriff und könne nicht den Anspruch erheben, die Religion in ihrer Gesamtheit zu erfassen, so Oser und Bucher (1987). Eine Psychologie, die sich auf die religiöse Entwicklung bezieht, müsse daher zu jenem Kern der Religion sich vortasten, der vor jeder institutionell formgegebenen Religion liegt. Dafür komme in erster Linie ein formaler Religionsbegriff in Betracht, d.h. ein Religionsbegriff, in dem von historischen und kulturellen Inhalten abstrahiert wird. Um zu einem solchen Religionsbegriff zu gelangen, verwendet Oser das Konzept 'Kontingenzbewältigung'. Seine Umschreibung von Kontingenz lautet: „ (...) all das (...) wessen der Mensch vorläufig oder prinzipiell nicht mächtig ist, all das, was schicksalhaft, unvorhergesehen und zufällig in sein Leben einbricht und von ihm bewältigt werden muß“. Die Funktion der Religion sei, „(...) mit den unentrinnbaren Kontingenzen des Daseins und mit der Daseinskontingenz generell fertig zu werden“ (Oser/Bucher, 1987, S. 134).

Oser hat sich also für eine funktionelle Religionsdefinition entschieden, aber er realisiert sich, daß einer solchen Umschreibung ein spezifisch religiöses Element abgeht. Der Begriff 'Letztgütig' oder 'Transzendent' soll daher die konzeptuelle Lücke ausfüllen. Religion stellt sich dann heraus als die „Ausinandersetzung des Menschen mit der Wirklichkeit angesichts eines Letztgütigen, das die gegebene Wirklichkeit transzendiert. Dies wird als Herstellung von 'unbedingtem' Sinn erfahren.“ (Oser/Gmünder, 1984, S. 9)

Nach Oser wird das 'Letztgütige' in monotheistischen Religionen mit dem Gottesbegriff gegeben. In „neuen“ Formen der Religiosität kann das 'Letztgütige' sich auch beziehen auf eine unpersönliche Macht oder Kraft, ein geistiges Wesen, die Natur usw. Um den Religionsbegriff nicht zu breit zu machen, sollte das, was für jemanden das 'Letztgütige' symbolisiert, religiösen Wert haben (Oser/Bucher, 1987, S. 134). Hinsichtlich dieser 'religiösen Bedeutung' führt Oser dann an, daß sie in den Religionswissenschaften umstritten ist. In dieser Weise gelangt Oser aber zu keiner Umschreibung von 'Religion', man ist wieder zum Ausgangspunkt zurückgekehrt, an dem Oser sich mit dem Problem einer für die Post-Moderne adäquaten Umschreibung des Religionsbegriffes konfrontiert sah.

Die spezifische Dimension des religiösen Bereichs, die Oser mit seinem Entwicklungsmodell abdecken will, ist die des religiösen Urteils. Das religiöse Urteil ist „die Art und Weise (...) wie Personen (...) ihre Selbst- und Welterfahrung einschließlich der mitmenschlichen Beziehungen deuten und ihr angesichts eines Letzten einen Sinn geben“ (Oser/Gmünder, 1984, S. 2). Den Aussagen über die Beziehung zwischen Lebenserfahrungen und 'Letzt-

(zusammen mit Gmünder) aus 1984 und auf seinem Artikel (zusammen mit Bucher) aus 1987. Andere Veröffentlichungen, die verwendet wurden: Bucher/Reich, 1989; Oser/Gmünder/Fritzsche, 1980; Oser, 1975, 1980, 1988a,b, 1989.

gültigem' liegen Argumentationen zugrunde, anhand derer das Verhältnis zwischen Mensch und 'Letztgültigem' rekonstruiert werden kann. Diese Aussagen werden auf inhaltlicher Ebene, die darin ausgedrückten Argumente auf struktureller Ebene angesiedelt. Die Urteilsstruktur wird an dieser letzten Ebene abgelesen. (An jedem religiösen Urteil werden also Urteilsinhalt und Urteilsstruktur unterschieden.)

Oser nimmt an, daß es qualitativ unterschiedliche Urteilsstrukturen gibt, mit Hilfe derer das Verhältnis zwischen Mensch und 'Letztgültigem' gestaltet wird. Um diese qualitativen Unterschiede zu beschreiben, verwendet Oser den Begriff der 'Diskontinuität'. Mit diesem Begriff wird angegeben, daß die unterschiedlichen kognitiven Strukturen abgeschlossene Ganzheiten sind, eine unterschiedliche Komplexität haben, hierarchisch aufeinander bezogen sind und eine invariante Reihenfolge aufzeigen. Nach Oser gelten diese Merkmale auch für die Entwicklung des religiösen Urteils. Er unterscheidet in der Reihenfolge der religiösen Urteilsstrukturen fünf Phasen, die seiner Meinung nach universelle Gültigkeit haben.

4. Die Entwicklung des religiösen Urteils

Phase 1: Deus ex machina

In dieser Phase nimmt der Mensch an, daß er völlig vom 'Letztgültigen' beherrscht wird. Das Letztgültige wird vorgestellt als aktiv, der Mensch als passiv und reaktiv. Es gibt eine Kondition völliger Heteronomie. Was dem Menschen passiert, wird als Lohn und Strafe von seiten des Letztgültigen verstanden. Das Letztgültige wird gesehen als absolutes Objekt, der Mensch als Subjekt.

Phase 2: Do ut des

Hier ist die Bedingung der völligen Heteronomie aufgehoben. Ein Tauschverhältnis zwischen Mensch und Letztgültigem ist an ihre Stelle getreten. Der Mensch spricht sich selbst eine gewisse Subjektivität zu und nimmt an, daß er das Letztgültige irgendwie beeinflussen kann. Die Beeinflussung ist binnen eines Lohn-Strafe-Schemas auf zweifache Weise denkbar.

Erstens kann die Beeinflussung des Letztgültigen Sanktionen hemmen, begünstigen oder zuvorkommen. Zweitens kann die Beeinflussung mittels einer nachträglichen Interpretation von Glück und Unglück verlaufen. Der Mensch nimmt dann an, genug, respektive zu wenig Aktivität in Hinblick auf das Letztgültige entfaltet zu haben und daß ihn deshalb dieses Glück oder Unglück treffe.

Phase 3: Deismus

In dieser Phase wird die Distanz zwischen Mensch und Letztgültigem als unendlich groß vorgestellt. Der Mensch betrachtet sich als autonom, als selbst verantwortlich für seine Entscheidungen. Dem Letztgültigen wird keine kausale Beeinflussung zugeschrieben, es bekommt einen eher unbestimmten

und abstrakten Charakter. Nur in Grenzsituationen wird das Letztgültige noch in der Welt wahrgenommen.

Phase 4: Apriori und Korrelation

Charakteristisch für diese Phase ist die Vorstellung einer Integration zwischen der Autonomie des Subjekts und der Aktivität des Letztgültigen. Es gibt hier eine neue Beziehung zwischen Subjekt und Letztgültigem. Diese ist allerdings nicht so zu verstehen, daß das Letztgültige direkt in der Geschichte wirksam sei, sondern so, daß menschliche Aktivität auch vermittelte Aktivität des Letztgültigen ist. Die Aktivität des Letztgültigen wird in zwei Momenten gesehen. Das Letztgültige ist Grund des Menschen und der Welt, es ist die Bedingung für menschliches Handeln, und das Letztgültige hat einen Heilsplan, nach dem sich der Mensch in Freiheit richten kann.

Phase 5: Religiöse Autonomie durch unbedingte Intersubjektivität

Der Mensch nimmt das Letztgültige in der Immanenz wahr und nimmt an, daß jede Freiheit in Abhängigkeit vom Letztgültigen wurzelt. Das Letztgültige wird in gelungener menschlicher Kommunikation, in Nächstenliebe, in unbedingter Hingabe, usw. situiert. Der Mensch nimmt keinen externen Heilsplan an, sondern betrachtet sich selbst für den Heilsplan verantwortlich, von diesem getragen und zugleich bestimmt. Diese letzte Phase wird nicht mehr empirisch vorgefunden, sondern ist aus theologischer Literatur abgeleitet. Oser verweist hierbei auf die Theologien von Schillebeeckx, Peukert und Jüngel (Oser/Bucher, 1987, S.138).

5. Das Religiöse Urteil:

Diskriminationswert und Entwicklungsdynamik.

Die Verbindung von Religionsbegriff und Kontingenzbewältigung hat die Frage laut werden lassen, ob in dieser Weise die Religion nicht zu eng definiert werde.⁵ Religion sei mehr als Kontingenzbewältigung, Religion beziehe sich auch auf Ethos, Mitmenschen und gesellschaftliche Erneuerungen, so Bucher/Reich (1989). Osers (1989) Entgegnung ist, daß er sich aus forschungsethischen und -technischen Gründen auf Kontingenzbewältigung beschränkt habe, daß er aber vermute, daß das sogenannte religiöse Urteil auch für andere religiöse Bereiche Bedeutung habe, z.B. für kultische Handlungen und für die Interpretation religiöser Texte. Kontingenzbewältigung sei nur einer der Anwendungsbereiche des religiösen Urteils, so Oser. Es ist *eine* der Art und Weisen, in denen die Welt religiös erschlossen wird und religiösen Sinn bekommt. Mit anderen Worten, Osers These ist, daß das religiöse Urteil sich nicht auf Kontingenzbewältigung beschränkt, sondern daß auch andere religiöse Attitüden eine Funktion des religiösen Urteils sind. Oser suggeriert hier ein Antezedens-Konsequenz-Modell. An diese Osersche These schließt sich

⁵ Eine andere Kritik lautet, daß die Religion zu breit aufgefaßt werde. Religion sei ja nicht die einzige Art der Kontingenzbewältigung. Cf. auch: Bucher/Reich (1989), Müller (1989), Oser (1989). In diesem Aufsatz wird auf diese Kritik nicht eingegangen.

die erste empirische Frage dieses Aufsatzes an. Ziele und Vorgehensweise sind aber bescheidener als Osers und rein deskriptiv: Wie hängt das religiöse Urteil mit anderen Aspekten der persönlichen Religiosität zusammen?

Die zweite Frage betrifft die Entwicklung des religiösen Urteils aus der Perspektive der Entwicklungsdynamik. Die Entwicklungsdynamik stellt unter anderem die Frage nach Faktoren, die eine Entwicklung fördern oder hindern (Van Haaften et al, 1986). So kann Einsicht in den tatsächlichen Entwicklungsprozeß des religiösen Urteils entwickelt werden. Eine gewisse Einsicht in die Entwicklung des religiösen Urteils ist bereits vorhanden. Wissensvermittlung, soziale und wirtschaftliche Stellung und verbale Intelligenz haben eine positive Auswirkung auf religiöse Entwicklung (Oser/Gmünder, 1984; Oser, 1988a), und (religions)pädagogische Interventionen wie Diskussion und Information sind wirkungsvoller, wenn Respondenten sich in einem höheren Stadium befinden (Oser, 1989). Das Wissen um die Entwicklung zeigt aber noch viele Lücken auf. So ist es z.B. noch eine offene Frage, ob Kenntnisse über Religion Effekte auf das religiöse Urteil haben (Oser 1989).

Ziel dieses Aufsatzes ist daher auch, einige Lücken hinsichtlich der Entwicklungsdynamik auszufüllen und einige fördernde und hemmende Faktoren zu identifizieren. Die Untersuchungsfrage lautet: Welche dieser Aspekte der persönlichen Religiosität fördern respektive hindern die Entwicklung des religiösen Urteils?

6. Methode

Subjekte

Die Antworten auf die formulierten Fragen basieren auf Untersuchungsdaten, die bei vierzig Lehrern an konfessionellen Grundschulen erhoben wurden.⁶ Einige Merkmale der untersuchten Stichprobe: das Durchschnittsalter liegt bei 40 Jahren, 62% sind männlich und 38% weiblich, 25% der Befragten haben einen protestantischen und 75% einen katholischen Hintergrund.

Instrumente

1. *Das religiöse Urteil* wurde ermittelt unter Zuhilfenahme des von Oser entwickelten „Paul-Dilemmas“ und des daran anschließenden semi-strukturierten Interviews. Im sogenannten Paul-Dilemma wird der Respondent mit einem religiösen Problem konfrontiert und im anschließenden Interview wird gefragt, wie er dieses Problem lösen würde und welche seine Argumente dafür sind.⁷

Neben dem religiösen Urteil wurden einige andere Aspekte der persönlichen Religiosität ermittelt. Dies geschah mittels eines schriftlichen Fragebogens. Ermittelt wurden: Inhalt, Involviertheit und institutionelle Formgebung. Eine

⁶ An konfessionellen Grundschulen in den Niederlanden kann von jeder Lehrkraft erwartet werden, Religionsunterricht zu erteilen. Der Religionsunterricht wird also nicht einem spezialisierten Fachlehrer oder einem religiösen Professional übergeben.

⁷ Für eine ausführliche Beschreibung des Paul-Dilemmas siehe Oser/Gmünder (1984).

solche Einteilung mit dem Ziel einer 'deckenden' Beschreibung der persönlichen Religiosität wird häufig verwendet (cf. De Hart/Felling/Schreuder, 1983; Schreuder, 1989).

2. *Der Inhalt der Religiosität* wurde unter anderem mittels der LAM-Skala untersucht (cf. Hunt 1972 a,b; Greeley, 1972; Van der Lans, 1989, 1990; Zondag et al, 1990). Die LAM-Skala besteht aus drei Subskalen, mit denen, auf der Basis verschiedenartiger Interpretation religiöser Texte, drei Typen von Auffassungen über den Inhalt des christlichen Glaubens unterschieden werden können. Eine buchstäblich akzeptierende Auffassung („L“ = literary): religiöse Texte aus der christlichen Tradition werden als Beschreibungen historischer oder zukünftiger Ereignisse betrachtet. „M“ steht für metaphorische Auffassung: religiöse Sprache wird nicht als eine beschreibende, sondern als eine expressive Sprache betrachtet, in der wichtige existentielle Themen ausgedrückt werden. Schließlich wird eine anti-buchstäbliche („A“), abweisende Auffassung unterschieden: der religiösen Sprache wird zwar die Präntention zuerkannt, beschreibende Sprache zu sein, doch diese Beschreibungen werden für unglaubwürdig gehalten und damit wird der christliche Glaube abgewiesen.

Nebst der Interpretation religiöser Texte wurden die Anschauungen über die traditionelle Glaubenslehre, d.h. inwieweit man an historisch fixierten religiösen Auffassungen festhält, und der Glauben an eine göttliche oder höhere Wirklichkeit untersucht. Dies geschah mittels eigens dazu entwickelter Instrumente (Zondag, 1992, 1993).

3. Für die Art und Weise, wie der Respondent in der Religion involviert ist, wurden sechs Indikatoren verwendet. Das allgemeine *Involviertsein* wurde festgestellt mittels einer Involviertheit-Skala aus dem SOCON-Projekt (Felling/Peters/Schreuder, 1987).⁸ Des weiteren wurden einige spezifische Formen des Involviertsein untersucht, die Derks (1989, 1990) in Nachfolge von Batson (1982) unterschieden hat, nämlich die bezeugende, die stützende und die reflexive religiöse Orientierung. Die bezeugende Orientierung führt zu weitgehenden Verhaltenskonsequenzen: zu jeder Zeit für den Glauben gerade stehen und Konflikten nicht aus dem Wege gehen. Die stützende Orientierung gibt einen Hinweis darauf, wieviel Halt in der Religion erfahren wird, und die reflexive Orientierung ermittelt, in welchem Maße auf die Religion reflektiert wird. (Nach Derks ist die letzte Orientierung eine Bedingung für religiöse Entwicklung.) Die letzten beiden Indikatoren ermitteln, wieviel Information über die Religion gesammelt wird (mittels Kurse, Lesen usw.) und inwiefern die Religion in Begegnungen (mit Verwandten, Freunden und Kollegen) Gesprächsgegenstand ist.

4. Als Indikatoren für die *institutionelle Formgebung* wurden genommen: Kirchlichkeit und der Wunsch, an Übergangsritualen teilzunehmen. Um

⁸ Das SOCON-Projekt ist eine breit angelegte Fragebogenuntersuchung, in der soziale und kulturelle Entwicklungen in den Niederlanden erforscht werden.

Kirchlichkeit zu messen, wurde die Einteilung, die Peters/Felling entworfen haben, genommen (Peters/Felling, 1981; Felling/Peters/Schreuder, 1981). Für die Teilnahme an Übergangsritualen wurde unterschieden zwischen denjenigen, die Wert legen auf Taufe, kirchliche Eheschließung und kirchliche Bestattung, und denen, die an diesen nicht teilnehmen möchten.

7. Ergebnisse

In diesem Abschnitt wird zunächst die Verteilung der unterschiedlichen religiösen Urteilsstrukturen erörtert. Danach wird auf jene Ergebnisse eingegangen, die sich auf den diskriminierenden Wert des religiösen Urteils beziehen. Zum Schluß des Abschnitts werden die Daten im Hinblick auf die Entwicklung des religiösen Urteils besprochen.

7.1 Religiös urteilen

Die vierzig Respondenten wurden wie folgt eingeteilt: zwölf Respondenten (30%) urteilten gemäß einer Apriori-und-Korrelation-Struktur und achtzehn Respondenten (45%) gemäß einer Deismus-Struktur. Zehn Respondenten (25%) folgen einem Do-ut-des-Muster. Die Urteilsstruktur der Do-ut-des-Respondenten ist bemerkenswert hinsichtlich ihrer Anschauung des Bösen. Die Respondenten sehen Gott als denjenigen, der als Reaktion auf menschliches Verhalten aktiv das Gute bewirkt, womit sie das Do-ut-des-Muster unterschreiben. Sie glauben an einen Gott, der direkt in die menschliche Existenz eingreift, der aber solches nur in 'zivilisierter' Weise tut. Diese Respondenten glauben nicht an einen Gott, der menschliches Versagen mit Strafe vergilt, und insoweit weichen sie vom Do-ut-des-Muster ab.

Diese Respondenten sind außerdem wegen ihres Alters bemerkenswert. Ihr Durchschnittsalter liegt bei 39 Jahren. Man hätte auf der Basis früherer Untersuchungen erwarten dürfen, daß die mit erheblichem Anteil an Do-ut-des-Elementen in der Urteilsstruktur jünger seien. Sowohl Oser/Gmünder (1984) als auch Schweitzer/Bucher (1989) berichten, daß die Respondenten, die gemäß einem Do-ut-des-Muster argumentieren, meist jünger sind als 20 Jahre.⁹ Bei der Besprechung der Entwicklungsdynamik kommen wir auf diesen Befund zurück.

Es konnte kein Zusammenhang zwischen religiösem Urteil und Alter festgestellt werden ($r = .05$, n.s.). Daß in dieser Population die Alterstrendhypothese nicht bestätigt wurde, verwundert nicht. Nach Oser ändert sich die Art des religiösen Urteils bis zum 25. Lebensjahr und bleibt dann stabil (Oser/Gmünder, 1984). In der hier untersuchten Population war lediglich ein Respondent jünger als 25 Jahre. Ein Zusammenhang zwischen Alter und Art des religiösen Urteils konnte in dieser Untersuchungsgruppe daher auch nicht erwartet werden.

⁹ Van den Munckhoff berichtet allerdings ebenfalls von einer größeren Zahl von Personen jünger als 30 Jahre, bei denen eine Do-ut-des-Urteilsstruktur vorgefunden wurde.

7.2 Der diskriminierende Wert des religiösen Urteils

Um den diskriminierenden Wert des religiösen Urteils zu untersuchen, wurden die drei unterschiedenen Gruppen hinsichtlich einiger Aspekte der persönlichen Religiosität untersucht. Wenn Gruppen, deren religiöses Urteil verschieden ist, auch Unterschiede in anderen Aspekten der persönlichen Religiosität aufzeigen, dann ist dies ein Hinweis dafür, daß die Kenntnis über das religiöse Urteil nicht nur etwas über Kontingenzbewältigung sagt, sondern daß sie auch über andere Aspekte der persönlichen Religiosität informiert. Für eine Übersicht der Ergebnisse siehe Tabelle 1.¹⁰

Tabelle 1. Diskriminierende Werte religiöser Urteile. Indizes persönlicher Religiosität gemäß dem religiösen Urteil

	1	2	3	eta	Skalen breite
INHALT					
buchstäbliche Interpretation	2.8	1.4	1.5	.34*	0-10
metaphorische Interpretation	6.3	6.2	7.9	.32	0-10
anti-buchstäbliche Interpretation	0.7	1.6	0.7	.33	0-10
unterschreiben traditioneller Glaubenslehre	3.5	2.7	2.6	.48*	1-5
Glaube an eine höhere Wirklichkeit	4.5	3.8	4.2	.47*	1-5
INVOLVIERTHEIT					
Saillanz	4.4	3.8	4.1	.46*	1-5
Halt	4.2	3.0	3.1	.55*	1-5
Bezeugen	3.7	2.9	3.0	.33	1-5
Reflexion	3.6	3.3	4.2	.57*	1-5
Informationssammeln	2.0	2.0	2.7	.61*	1-4
Kommunikation	2.5	2.3	2.6	.21	1-4
INSTITUTIONELL					
Kirchlichkeit	3.1	2.7	3.4	.30	1-4
Übergangsritualen	2.0	1.7	1.9	.39*	1-2

*: sign. S.10

1: Do-ut-des, 2: Deismus, 3: Apriori-und-Korrelation

¹⁰ Die Zufallsspanne ist in dieser Analyse auf $\leq .10$ gestellt anstatt auf das übliche $\leq .05$, denn in einer kleinen Stichprobe gibt es eine größere Change für sogenannte 'Beta'-Fehler (Unterschiede zwischen Populationen werden dann zu Unrecht dem Zufall zugeschrieben, siehe Ferguson, 1976). Wenn die Zufallsspanne breiter genommen wird, kann diesem Fehler vorgebeugt werden.

Inhalt

Obgleich im allgemeinen alle Respondenten metaphorische Interpretationen bevorzugen, werden buchstäbliche Interpretationen häufiger von Respondenten der Do-ut-des-Gruppe gegeben, werden metaphorische Interpretationen häufiger gewählt von denen, die gemäß einem Apriori-und-Korrelation-Muster urteilen, und werden anti-buchstäbliche Interpretationen am meisten bei Deismus-Respondenten vorgefunden. Auf die Unterschiede zwischen metaphorischem und anti-buchstäblichem Interpretieren muß unten noch näher eingegangen werden; obwohl sich die Unterschiede gut interpretieren lassen, sind sie bei dem gestellten Kriterium nicht alle signifikant.

Was das Unterschreiben der traditionellen Glaubenslehre (das Festhalten an historisch festgelegten religiösen Interpretationen und Gewohnheiten) betrifft, verläuft die Trennungslinie zwischen den Do-ut-des-Respondenten einerseits und den Deismus- und Apriori-und-Korrelation-Respondenten andererseits. Die Do-ut-des-Respondenten unterschreiben in großer Mehrzahl die traditionelle Glaubenslehre, die Übrigen distanzieren sich von ihr.

Der Glaube an eine höhere Wirklichkeit wird am meisten bezweifelt in der Deismus-Gruppe, am wenigsten in der Do-ut-des-Gruppe, während die Respondenten aus der Apriori-und-Korrelation-Gruppe hier eine Zwischenposition einnehmen.

Diese Befunde lassen sich gut interpretieren. Diejenigen, deren religiöse Urteilsstruktur am wenigsten entwickelt ist, werden am meisten optieren für eine 'naive', also buchstäbliche Interpretation religiöser Texte. Auch ist der Glaube an eine höhere Wirklichkeit ihnen öfters selbstverständlich. Auch das Festhalten an einer traditionellen Glaubenslehre ist mit einer Do-ut-des-Urteilsstruktur gut vereinbar. Denn bei einer Position, die sich durch ein hohes Maß an Heteronomie auszeichnet, paßt es, sich nach vorgegebenen religiösen Formen zu richten und sich nicht auf autonome Urteilsbildung zu verlassen. Der Wunsch nach autonomer Urteilsbildung, der die Deismus-Struktur auszeichnet, äußert sich auch in der Distanz der Deismus-Respondenten von der traditionellen Glaubenslehre, also in Distanz zum heteronomen Element. Der den Deismus auszeichnende Abstand zwischen Mensch und Letztgültigem wird von einer Tendenz zur Marginalisierung der Wichtigkeit einer höheren Wirklichkeit begleitet.

Tendenzen zur Marginalisierung zeigen sich auch in der Art und Weise, wie die Deismus-Respondenten religiöse Texte interpretieren. Sie neigen meistens dazu, anti-buchstäbliche Interpretationen zu unterschreiben, d.h. Interpretationen, die sich von der jüdisch-christlichen Tradition distanzieren.

Wie beim Deismus-Urteil geht das Urteilen gemäß einer Apriori-und-Korrelation-Struktur mit einer Distanzierung von der traditionellen Glaubenslehre einher. Die Apriori-und-Korrelation-Respondenten unterschreiben aber in stärkerem Masse den Glauben an eine höhere Wirklichkeit. Vermutlich hängt dies zusammen mit der für Apriori-und-Korrelation charakteristischen Orien-

tierung auf einen göttlichen Heilsplan. Diese Gruppe von Respondenten bevorzugt am stärksten eine metaphorische Interpretation religiöser Sprache. Eine solche Interpretation bietet ja Möglichkeiten für eine Um- oder Neuinterpretation. Neuinterpretation ist funktionell für das Verwirklichen von Autonomie im religiösen Bereich, in diesem Falle durch Orientierung auf einen Heilsplan hin.

Involviertheit

Zwischen den drei Gruppen gibt es interessante Differenzierungen. Das Engagement derjenigen, die gemäß einer Do-ut-des-Struktur urteilen, äußert sich vor allem in der Bereitschaft zum Bezeugen und in dem Erfahren von Halt. Daß gleichzeitig viel Halt erfahren wird und die Bereitschaft zum Zeugnisgeben groß ist, kann als eine Manifestation des Do-ut-des-Musters gesehen werden. Gegenüber den Aktivitäten 'zugunsten' des Letztgültigen, bei denen eventueller Nachteil einkalkuliert wird, steht der Gewinn an existentiellem Halt und Geborgenheit.

Bei den Deismus-Respondenten fällt auf, daß sie die niedrigsten Werte für alle Engagement-Aspekte erzielen. Mögen die Unterschiede manchmal gering sein, sie sind immer konsistent. Eine starke Trennung zwischen dem Bereich der Menschen und dem Letztgültigen (eines der Merkmale der Deismus-Struktur), geht einher mit abnehmendem Engagement im religiösen Bereich als solchen. Der Befund ist eine Unterstützung für Osers These, daß der Deismus eine Übergansposition zum Atheismus sein kann (Oser/Gmünder, 1984). Diejenigen, die gemäß einer Apriori-und-Korrelation-Struktur urteilen, fallen durch ihre hohen Werte auf den Skalen 'Informations sammeln' und 'Reflexion' auf. Diese Respondenten sind bemüht, über Religion im Bilde zu sein und über sie zu reflektieren. Oser schreibt, daß die Stufen 4 und 5 ausgewiesen werden durch „Vorgriff“, durch das dauernde Abstimmen der Wirklichkeit auf die religiöse Dimension (Oser/Gmünder, 1984). Eine solche Aktivität erfordert dauerhaft Orientierung und Reflexion auf Religion.

Institutionelle Formgebung

Do-ut-des-Respondenten neigen zu einer modalen Kirchenzugehörigkeit, d.h. sie besuchen öfters den Gottesdienst, ohne sich weiter für andere kirchliche Aktivitäten einzusetzen. Teilnahme an Übergangsriten wird von ihnen sehr geschätzt. Wer einem Deismus-Modell gemäß urteilt, neigt zur Rand-Kirchenzugehörigkeit; solche Personen betrachten sich wohl noch einer Kirche verbunden, besuchen aber selten Gottesdienste oder sonstige kirchliche Aktivitäten. Auch sind sie am wenigsten an Übergangsritualen interessiert. Die Marginalisierung der Religion bei Deismus-Respondenten, die bereits bei den Inhalt- und den Engagement-Aspekten angetroffen wurde, findet sich auch beim institutionellen Aspekt. Respondenten mit einer Apriori-und-Korrelation-Urteilsstruktur legen viel Wert auf Übergangsritualen und sind kirchlich meist als Kernmitglieder zu klassifizieren. Außer ihrem frequenten Gottesdienstbesuch sind sie auch auf andere Weise kirchlich aktiv. – Obwohl diese

Unterschiede in Kirchlichkeit statistisch nicht signifikant sind, folgen sie also einem gut interpretierbaren Muster.

Auf der Basis der dargestellten Ergebnisse muß die erste Untersuchungsfrage, ob das religiöse Urteil auch andere Aspekte der persönlichen Religiosität unterscheide, positiv beantwortet werden. Die anhand des religiösen Urteils unterschiedenen Gruppen unterscheiden sich auch in anderen Aspekten der Religiosität. Das religiöse Urteil umfaßt daher mehr als nur Kontingenzbewältigung.

7.3 Religiöses Urteilen: Entwicklungsdynamik.

Für eine Antwort auf die Frage nach den Faktoren, die in der Genese des religiösen Urteils eine Rolle spielen, werden die Zusammenhänge zwischen religiösem Urteil und den übrigen Indizien der persönlichen Religiosität nochmals durchgenommen. Dieses Mal anhand der Frage, welches der Indizien *am stärksten* zusammenhängt mit Unterschieden im religiösen Urteil. Ein Indiz, das charakteristisch ist für den Unterschied im religiösen Urteil, kann ein Hinweis sein auf einen Faktor, der die Genese des religiösen Urteils fördert oder hindert. Die Erörterung der Ergebnisse findet statt anhand der Tabelle 2.¹¹

Die Regressionsanalyse ist in zwei Phasen durchgeführt worden. In der ersten Phase wurden alle Variablen analysiert. Es ist dann möglich, daß eine Variable, die einem großen Zusammenhang mit der Art des religiösen Urteils hat, durch eine starke gemeinsame Varianz mit der stärksten prediktiven Variable nicht in der Analyse sichtbar wird. Dies bedeutet ein wichtiger Verlust an Information. Deshalb sind in einer zweiten Phase alle Variablen außer dieser stärksten prediktiven Variable in die Analyse aufgenommen. Eine Variable, die eventuell in der ersten Phase überschattet wurde, erhält so in der zweiten Phase eine Chance, ihren Wert zu zeigen. Berichtet wird sowohl über alle Variablen, die in der ersten Analysephase aufgenommen wurden und die einen signifikanten Beitrag (.05 Kriterium) zur Prediktion des religiösen Urteils lieferten, als auch über die stärkste prediktive Variable aus der zweiten Phase, insofern nicht bereits in der ersten Analysephase aufgenommen. Abwägung der Wichtigkeit der Variablen aus der ersten und zweiten Phase geschah mittels des 'R Square Change'.

Do-ut-des

Das Urteilen gemäß einer Do-ut-des-Struktur hängt stark zusammen mit dem Halt, der in der Religion gefunden wird. Als zweiter Faktor ist eine starke Orientierung auf die traditionelle Glaubenslehre wichtig. Möglicherweise ist das Streben nach Unsicherheitsreduzierung ein geeigneter Zugang zum Ver-

¹¹ Für die entwicklungsdynamische Frage wurde eine regressions-analytische Methode verwendet („stepwise variant“). Dazu sind dieselben Variablen in Analyse genommen, wie bei der Frage nach dem diskriminierenden Wert des religiösen Urteils. Es wurden sogenannte „dummy-Variablen“ verwendet: eine Art des religiösen Urteils würde jeweils gegen die beiden anderen getestet.

Tabelle 2. Entwicklung des religiösen Urteils. Beiträge der Indikatoren persönlicher Religiosität (r-square-change) zu multiplen Korrelationen des religiösen Urteils.

DO-UT-DES

1. Regressionsanalyse	
1 Halt	.30
2 Unterschreiben traditioneller Glaubenslehre	.10

Gesamt .40

2. Regressionsanalyse (-Halt)	
Unterschreiben traditioneller Glaubenslehre	.23

DEISMUS

1. Regressionsanalyse	
1 Reflexion	.21
2 Halt	.13

Gesamt .34

2. Regressionsanalyse (-Reflexion)	
Glaube an höhere Wirklichkeit	.19

APRIORI-UND-KORRELATION

1. Regressionsanalyse	
1 Informations sammeln	.37
2 Bezeugen	.09
3 Reflexion	.09

Gesamt .55

2. Regressionsanalyse (-Informations sammeln)	
Reflexion	.30

ständnis des Denkens gemäß einem Do-ut-des-Muster. Das Erfahren von Halt und das Unterschreiben der traditionellen Glaubenslehre verweisen beide auf ein Streben nach Unsicherheitsreduzierung. Eine traditionelle Glaubenslehre mit ihrem Nachdruck auf Heteronomie und festliegende religiöse Formen entbindet der Schwierigkeit des Wählens und kann somit Sicherheit und Geborgenheit verschaffen; das Erfahren von Halt bildet dann die wichtigste Motivierung für die Religiosität.

Die bei den Respondenten in dieser Untersuchung vorgefundene spezifische Variante des Do-ut-des-Musters, in der Negativität im Sinne von Strafe und Vergeltung kaum eine Rolle spielt, geht mit diesem sicherheitsvermittelnden Charakter gut einher. Oser weist darauf hin, daß negative Ereignisse, die sich nicht einem Do-ut-des-Muster einfügen lassen – zum Beispiel die Frage nach dem Sinn des Todes eines Kindes –, veranlassen können, daß sich eine

religiöse Urteilsstruktur entwickelt, die diese negativen Momente wohl in sich aufnehmen kann (Oser/Gmünder, 1984). Die betreffenden Respondenten aus der Untersuchung integrieren solche Unsicherheit hervorrufenden Momente nicht in ihr religiöses Urteil. Damit fehlt die Notwendigkeit, eine adäquatere Urteilsstruktur zu entwickeln. Dies erklärt, warum sogar Respondenten mittleren Alters (siehe vorhin 7.1) gemäß einem (angepaßten) Do-ut-des-Muster urteilen.

Deismus

Für das Urteilen gemäß einer Deismus-Struktur ist an erste Stelle das geringe Maß an Reflexion über die Religion charakteristisch. An zweiter Stelle liegt hier ein relativ unbedeutender Glaube an eine höhere Wirklichkeit vor. Es könnte sein, daß eine relativ geringe Bezogenheit auf eine höhere Wirklichkeit zu einer Trennung des religiösen und des säkularen Bereichs führt. Eine Trennung, die andauert, weil wenig reflexive Aktivität stattfindet. Reflexion ist eine kognitive Tätigkeit, die als Folge hat, daß beide Bereiche aufeinander bezogen werden. Schließlich ist der geringe Halt wichtig, der von der Religion erfahren wird. Für eine religiöse Urteilsstruktur, die das Letztgültige auf Abstand hält, die Abhängigkeit von ihm minimalisiert und die Autonomie maximalisiert, kann der von der Religion gebotene Halt nicht aktiv werden. Man verläßt sich nicht auf die Religion.

Apriori-und-Korrelation

Das Sammeln von Information über und somit das Wissen über die Religion ist ein wichtiger Faktor beim Urteilen gemäß einer Apriori-und-Korrelations-Struktur. Dies weist darauf hin, daß eine solche Urteilsstruktur nicht eine selbstverständliche Möglichkeit ist, die man selbst beliebig generieren kann, sondern daß sie in Interaktion mit Aneignung von Kenntnissen entsteht.

Daneben ist Reflexion wichtig. Es hat den Anschein, daß Wissen nur operativ werden kann im religiösen Urteil, wenn es durch Reflexion verarbeitet wird. Sowohl Informationssammlung als Reflexion deuten für das Urteil gemäß einem Apriori-und-Korrelations-Muster auf die Relevanz einer objektiven Einstellung hin. Sie deuten ebenfalls auf die Wichtigkeit des kognitiven Charakters dieses Involviertseins hin.

Eine geringe Bereitschaft zum Zeugnis als Bedingung für das Apriori-und-Korrelations-Urteil weist auf die Relevanz einer relativierenden Einstellung hin. Bezeugen steht auf gespanntem Fuß mit Relativieren. Eine Urteilsstruktur mit einem steten, frei gewählten Streben zu einer Korrelation zwischen religiösem und säkularem Bereich erfordert eine gewisse relativierende Einstellung. Standpunkte müssen revidiert werden können. Wenn diese Möglichkeit nicht vorhanden ist, bekommt das Einbeziehen der religiösen Dimension in die Wirklichkeit den Charakter einer gesetzlichen Herleitung, der aber eher ein Charakteristikum des Do-ut-des-Urteils ist.

Welchen Stellenwert haben die erörterten Ergebnisse für eine Entwicklungsdynamik? Sie weisen auf die Wichtigkeit der Art des Engagements mit der

Religion hin. Theologisch-inhaltliche Aspekte sind weniger wichtig und institutionelle Aspekte sind unbedeutend für die religiöse Entwicklung. *Nota bene*: das religiöse Urteil unterscheidet zwar auch – wie festgestellt wurde – in institutioneller Hinsicht, aber für die *Entwicklung* des religiösen Urteils ist die institutionelle Formgebung nur von geringfügiger Bedeutung.

Außerdem wird die Entwicklungsdynamik nicht von einem einzigen Element bestimmt, sondern es sind in verschiedenen Phasen der Entwicklungslinie unterschiedliche Aspekte relevant, besonders Engagement-Aspekte. Beim Do-ut-des-Urteil wird das Engagement vor allem vom möglicherweise sicherheitsvermittelnden Moment der Religion bestimmt, für das Deismus-Urteil sowohl wie für das Apriori-und-Korrelationsurteil zeigt sich das Engagement besonders in (der Abwesenheit) der Reflexion auf und im kognitiven Umgang mit der Religion. In dieser Hinsicht gibt es eine interessante Parallele mit der moralischen Entwicklung und der Erziehung. Vergrößerung des Reflexionspotentials wird hier als konditionierender Faktor angesehen (Keller/Reuss, 1986).

8. Schlußfolgerungen

In diesem Beitrag wurden zwei Fragen behandelt. Die erste Frage bezieht sich auf den diskriminierenden Wert des religiösen Urteils. Es wurde gezeigt, daß, wenn das religiöse Urteil bekannt ist, man auch Kenntnisse der persönlichen Religiosität hat. Namentlich Engagement, die Art und Weise wie man religiös ist, hängt stark mit dem religiösen Urteil zusammen. Aber auch über inhaltliche und institutionelle Aspekte erhält man Aufschluß. Das religiöse Urteil ist ein Indiz für die gesamte religiöse Persönlichkeit und stellt nicht nur eine isolierte Komponente der persönlichen Kontingenzbewältigung dar.

Der Unterschied von Struktur und Inhalt

Die gefundenen Zusammenhänge zwischen religiösem Urteil und inhaltlichen Aspekten stellen vor die Frage, inwieweit der von Oser postulierte Unterschied von Struktur und Inhalt beibehalten werden kann. Bedeutet die empirische Validierung des diskriminierenden Werts des religiösen Urteils nicht eine Falsifikation des Inhalt-Struktur-Unterschieds? Wenn die Urteilsstrukturen wirklich inhaltlinvariant wären, wie können sie dann – wie festgestellt – zwischen inhaltlichen Messungen der Religiosität differenzieren?

Oft schon ist der von Oser angenommene Struktur-Inhalt-Unterschied kommentiert worden. Schweitzer (1985) weist darauf hin, daß Oser in seinen Beschreibungen der unterschiedlichen Urteils-Strukturen, trotz des Universalitätsanspruchs, immer wieder an die jüdisch-christliche Tradition anknüpft, namentlich an die paulinische Theologie. Die Beschreibungen der Phasen sind, so meint Schweizer, anders als bei rein logischen Urteilen keineswegs inhaltsneutral. Diesen Standpunkt nimmt auch Zwergel (1989) ein.¹² Obwohl

¹² Für eine weitere Kritik des Unterschieds zwischen Struktur und Inhalt, siehe Seiler/Hoppe-Graff, 1989.

eine solche Kritik von Oser erkannt wird und er sich des problematischen Charakters seiner Operation bewußt ist, strebt er weiterhin eine Strukturbeschreibung an, die frei ist von inhaltlichen Merkmalen (Oser/Gmünder, 1984; Oser, 1988b).

Es bleibt die Frage, ob Oser nicht einen formal-logischen Strukturbegriff zum Ausgangspunkt seiner Strukturdefinition genommen hat. Im formal-logischen Strukturbegriff wird Struktur dem Inhalt gegenüber gestellt und als substanzlos angesehen. Wäre es nicht angemessener gewesen, eine (mehr) inhaltliche Definition als Ausgangspunkt zu nehmen? Struktur könnte dann verstanden werden als der *Typus* der gemeinsamen Gründe beziehungsweise Argumente, der in den Äußerungen enthalten ist (Van Haaften, 1986). Solche Merkmale werden strukturell genannt wegen ihres Verhältnisses zu Äußerungen auf inhaltlichem Niveau, und nicht weil sie einen formal-logischen oder substanzlosen Charakter hätten. Eine solche substantielle Strukturdefinition ermöglicht sinnvolles Reden über strukturelle Aspekte religiöser Urteile. Struktur bezieht sich dann auf eine abstrakte und sehr kondensierte Form des christlichen Theologisierens und nicht auf formal-logische Charakteristiken des religiösen Urteils.

Mit einem substantiellen Strukturbegriff ist es möglich, sowohl den Inhalt-Struktur-Unterschied zu behaupten als auch zu erklären, warum Osers Typologie auf theologisch-inhaltlichem Niveau differenziert. Eine solche Konzeptualisierung von Struktur erweitert das Vermögen der Typologie, um empirische Phänomene zu beschreiben.

Die zweite Frage dieses Aufsatzes galt der Entwicklungsdynamik des religiösen Urteils. Zwei Mechanismen, die die religiöse Entwicklung hindern beziehungsweise stimulieren, wurden identifiziert. Erstens das Streben nach Unsicherheitsreduzierung: dies hindert das Urteilen gemäß einem Deismus- und einem Apriori- und Korrelation-Muster und fördert die Do-ut-des-Struktur. An zweiter Stelle ist Reflexion wichtig. Die Abwesenheit von Reflexion über religiöse Themen unterscheidet Urteile gemäß einem Deismus-Muster von Urteilen gemäß einem Do-ut-des- und Apriori- und Korrelation-Muster. Häufige Reflexion dagegen stimuliert das Urteilen gemäß einer Apriori- und Korrelation-Struktur.

Theologische-psychologische Profile

Oser hat theologische Profile der Kontingenzbewältigung unterschieden. Auf der Basis der in diesem Aufsatz beschriebenen Ergebnisse können mit diesen zusammenhängende psychologische Profile unterschieden werden. Diese Profile beziehen sich auf den Umgang mit Kontingenz aus psychologischer Perspektive. Die Elemente eines solchen psychologischen Profils sind 1. das Streben nach Unsicherheitsreduzierung und 2. Reflexion.

Wenn die theologischen und psychologischen Profile kombiniert werden, gelangen wir zu folgender Umschreibung. Diejenigen, die gemäß einem *Do-ut-des-Muster* urteilen, reflektieren in gewissem Maße auf die Kontingenz,

doch die daraus resultierende Spannung wird sofort reduziert. Eine fertige Antwort, einer als festliegend angefaßten Tradition entnommen, macht diese Reduzierung möglich. Vielleicht kann man sagen, daß die Reflexion innerhalb der Prämissen dieser Tradition stattfindet, sodaß die Antwort sogleich mit der Frage gegeben ist. Reflexion auf Kontingenz findet in konventionellen Begriffen statt. Kontingenz wird so beherrschbar gemacht. Die Konsequenzen dieses Strebens nach Unsicherheitsreduzierung sieht man im Umgang mit dem Bösen illustriert. Das Böse ist bei der in dieser Untersuchungsgruppe vorgefundenen Do-ut-des-Variante nicht im religiösen Urteil integriert. Möglicherweise ist dies so, weil die Fragen über das Böse wie ein Brecheisen in der Urteilsstruktur funktionieren können, was ein Zulassen von Unsicherheit bedeuten könnte. Diejenigen die gemäß einem *Deismus-Muster* urteilen, streben weniger nach Unsicherheitsreduzierung, möglicherweise nicht, weil man Unsicherheit besser ertragen könnte, sondern weil Reflexion auf existentielle Fragen weniger vorkommt, wodurch Unsicherheitsreduzierung für diese Gruppe weniger notwendig ist. Wenn keine Fragen bei existentiellen Themen gestellt werden, ist man in der Lage, der Unsicherheit zuvorzukommen.

Diejenigen, die einer *Apriori-und-Korrelation-Struktur* gemäß urteilen, reflektieren oft über existentielle Fragen und sie halten die dadurch hervorgerufene Spannung aus. Die Spannung wird jedenfalls nicht reduziert, indem man sich automatisch, auf konventionelle Weise den von der Tradition formulierten Antworten fügt. Es ist schon wahrscheinlich, daß man sich beim Suchen einer Antwort an der religiösen Tradition orientiert; darauf könnte die hohe Kirchlichkeit dieser Gruppe ein Hinweis sein. Dieser Umgang mit der Tradition findet aber in post-konventioneller Weise statt, wofür das Abweisen einer festliegenden Glaubenslehre ein Hinweis ist. Die Reflexion findet nicht, wie beim Do-ut-des-Urteilen, in den Begriffen der Tradition statt, sondern vielmehr in argumentativen Begriffen. Der große Kenntnisbestand der Apriori-und-Korrelation-Respondenten ist eine Voraussetzung für eine argumentative Abwägung; man muß über die verschiedenen Möglichkeiten und über die Argumente pro und kontra Bescheid wissen.¹³

Literatur

- Bucher, A./K. Reich (1989), Stufen religiöser Entwicklung: Fakten oder Fiktionen? in: A. Bucher/K. Reich, Entwicklung von Religiosität: Grundlagen, Theorieprobleme, praktische Anwendung, Freiburg, 1-34.
- Derks, F. (1989), Means, end and quest revisited: Validation of the support, witnessing and development scales. In: J.A. van Belzen/J.M. van der Lans (Hg.), Proceedings of the fourth symposium on the psychology of religion in Europe, Nijmegen, 17-23.
- Derks, F. (1990), Religieuze attitudetheorieën, Nijmegen.

¹³ Für das Verhältnis von Autonomie, Konventionalität, Post-Konventionalität und Erkenntnis siehe *Snik*, 1990, 256ff.

- Felling, A./J. Peters/O. Schreuder, (1981), Gebroken identiteit. Een studie over christelijk en onchristelijk Nederland. In: Jaarboek Katholiek Documentatie Centrum, Nijmegen, 25-81.
- Felling, A./J. Peters/O. Schreuder (1987), Religion in Dutch Society 85. Documentation of a national survey on religious and secular attitudes in 1985, Amsterdam.
- Ferguson, G.A. (1976), Statistical analysis in psychology and education. Tokyo.
- Fowler, J.W. (1980), Faith and the structuring of meaning. In: Chr. Brusselmans (ed.), Toward moral and religious maturity, Morristown, 51-85.
- Fowler, J.W. (1981), Stages of faith. The psychology of human development and the quest for meaning, San Francisco.
- Goldman, R. (1964), Religious thinking from childhood to adolescence, London.
- Greeley, A.M. (1972), Comment on Hunts 'Mythological - symbolic religious commitment: The LAM scale'. Journal for the Scientific Study of Religion, 3, 287-289.
- Haafte, A.W. van/W. Korthals/G.A.M. Widdershoven/J. de Mul/G.L.M. Snik (1986), Ontwikkelingsfilosofie. Een onderzoek naar grondslagen van ontwikkeling en opvoeding, Muiderberg.
- Hart, J. de/A. Felling/J. Peters (1983), Secularisering en geborgenheid. Sociale Wetenschappen, 1, 1-29.
- Hunt, R.A. (1972a), Mythological - symbolic religious commitment. The LAM-scales. Journal for the Scientific Study of Religion, 10, 42-52.
- Hunt, R.A. (1972b), Reply to Greeley. Journal for the Scientific Study of Religion, 11, 290-292.
- Inhelder, B./Piaget, J. (1959), La genese des structures logiques élémentaires. Classifications et seriations, Neuchâtel.
- Keller, M./S. Reuss (1986), Der Prozess moralischer Entscheidungsfindung. Normative und empirische Voraussetzungen einer Teilnahme am moralischen Diskurs, in: F. Oser/R. Fatke/O. Höffe (Hg.), Transformation und Entwicklung. Grundlagen der Moralerziehung. Frankfurt/M, 124-148.
- Kohlberg, L. (1969), Stage and sequence: the cognitive-developmental approach to socialisation, in: D.A. Goslin (ed.), Handbook of socialization theory and research, Chicago, 347-480.
- Lans, J. van der (1989), Research into the interpretation of religious language and cognitive style. A Dutch translation of the LAM-scale. In: J.A. van Belzen/J.M. van der Lans (Eds.) Proceedings of the fourth symposium on the psychology of religion in Europe, Nijmegen, 181-185.
- Lans, J. van der (1990), Interpretation of religious language and cognitive style: A pilotstudy with the LAM-scale. The International Journal for the Psychology of Religion, 1, 107-123.
- Müller, A. (1989), Überlegungen zum Verhältnis von Religion und Kontingenz, in: A. Bucher/K. Reich. Entwicklung von Religiosität: Grundlagen, Theorieprobleme, praktische Anwendung, Freiburg, 35-50.
- Munckhof, M. van den (1988), Osers stadiummodel van religieuzeontwikkeling - een theoretische en empirische verkenning, Nijmegen.
- Oser, F. (1975), Theologisch denken lernen. Zum Aufbau kognitiver Strukturen im Religionsunterricht, Olten.
- Oser, F. (1980), Stages of religious judgement, in: Chr. Brusselmans (ed.), Toward moral and religious maturity, Morristown, 278-315.
- Oser, F. (1988a), Wieviel Religion braucht der Mensch? Erziehung und Entwicklung zur religiösen Autonomie, Gütersloh.

- Oser, F. (1988b), *Genese und Logik der Entwicklung des religiösen Bewußtseins. Eine Entgegnung auf Kritiken*, in: K.E. Nipkow/F. Schweitzer/J.W. Fowler (Hg.), *Glaubensentwicklung und Erziehung*. Gütersloh, 48-88.
- Oser, F. (1989), *Stufen religiöser Entwicklung: Fakten oder Fiktionen? Ein Gespräch mit Fritz Oser*, in: A. Bucher/K. Reich. (Hg.), *Entwicklung von Religiosität: Grundlagen, Theorieprobleme, praktische Anwendung*, Freiburg, 239-254.
- Oser, F./A. Bucher (1987), *Die Entwicklung des religiösen Urteils. Ein Forschungsprogramm*, in: *Unterrichtswissenschaft*, 2, 132-156.
- Oser, F./P. Gmünder (1984), *Der Mensch – Stufen seiner religiösen Entwicklung. Ein strukturgenetischer Ansatz*, Zürich.
- Oser, F./P. Gmünder/U. Fritsche (1980), *Stufen des religiösen Urteils*. in: *Wege zum Menschen*, 32, 386-398.
- Parsons, M. (1986), *The slopes of Parnassus. A cognitive developmental account of aesthetic respons*, Cambridge.
- Peters, J./A. Felling (1981), *Kerkelijkheid en onkerkelijkheid. Een onjuiste tweedeling*, in: W. Goddijn/G. van Tillo. (Red.), *Hebben de kerken nog toekomst? Commentaar op het onderzoek 'Opnieuw: God in Nederland'*, Baarn, 33-60.
- Ricoeur, P. (1969), *Le conflit des interprétations; essais d'herméneutique*, Paris.
- Schreuder, O. (1989), *Religieuze veranderingen in Nederland*, in: I. Gadourek/J.L. Peschar (Red.), *De open samenleving? Veranderingeop het terrein van geloof, huwelijk, onderwijs en arbeid in Nederland*, Deventer, 13-25.
- Schweitzer, F. (1985), *Religion und Entwicklung. Bemerkungen zur kognitiv-strukturellen Religionspsychologie*, in: *Wege zum Menschen*, 37, 316-325.
- Schweitzer, F./A. Bucher (1989), *Schwierigkeiten mit Religion. Zur subjektiven Wahrnehmung religiöser Entwicklung*, in: A. Bucher/K. Reich (Hg.), *Entwicklung von Religiosität: Grundlagen, Theorieprobleme, praktische Anwendung*, Freiburg, 121-148.
- Seiler, Th.B./S. Hoppe-Graff (1989), *Stufentheorien, Strukturgenese und die Emergenz einer intuitiven religiösen Theorie*, in: A. Bucher/K. Reich (Hg.), *Entwicklung von Religiosität: Grundlagen, Theorieprobleme, praktische Anwendung*, Freiburg, 77-102.
- Selman, R. (1976), *Social-cognitive understanding*, in: T. Lickona (ed.), *Moral development and behavior*, New York, 299-316.
- Selman, R. (1980) *The growth of interpersonal understanding; developmental and clinical analysis*, New York.
- Snik, G. (1990), *Persoonswording en opvoeding*, Kampen.
- Zondag, H.J. (1992), *Religion in modern society. An analysis of Peter Berger's typology*, in: *Journal of Empirical Theology*, 1992, 2, 63-73.
- Zondag, H.J. (1993), *Een taak met ruimte. Onderwijsgevenden van confessionele basisscholen. Persoonlijke levensbeschouwingen, houding tegenover het godsdienstonderwijs en relatie met rolzenders*, Nijmegen.
- Zondag, H.J./F. Derks/J.M. van der Lans/J.A. Janssen (1989), *Interpretation of religious language as an indication of religious attitude*, in: J.A. van Belzen/J.M. van der Lans (Hg.), *Proceedings of the fourth symposium on the psychology of religion in Europe*, Nijmegen, 361-367.
- Zwergel, H.A. (1989), *Höchste Stufen religiöser Entwicklung: Kritische Rückfragen*, in: A. Bucher/K. Reich (Hg.), *Entwicklung von Religiosität: Grundlagen, Theorieprobleme, praktische Anwendung*. Freiburg, 51-64.