

Die Bedeutung religiöser Bindung für die
moralische Diskurs- und Urteilsfähigkeit
von Jugendlichen:
Empirische Untersuchungen und
didaktische Konsequenzen

zur Erlangung des Doktorgrades eingereicht
am Fachbereich Geschichts- und Kulturwissenschaften
der Freien Universität Berlin
im Januar 2014

vorgelegt von: Bernd Kietzig
aus: Seilershof, Krs. Ruppin
Tag der Disputation: 05.05.2014

1. Gutachter/in: Prof. Dr. Markus Tiedemann
2. Gutachter/in: Prof. Dr. Georg Lind

Danksagung

An dieser Stelle möchte ich allen Personen danken, die zur Erstellung der vorliegenden Studie beigetragen haben.

Mein besonderer Dank gilt Herrn Prof. Dr. Georg Lind, der mit seinen Anregungen und Ratschlägen zum Gelingen dieser Studie beigetragen hat. Ebenso dankbar bin ich Herrn Prof. Dr. Markus Tiedemann für seine hilfreichen Hinweise und seine freundliche Bereitschaft, das Promotionsverfahren an der Freien Universität durchzuführen. Nicht zuletzt hat seine Anregung, die pädagogisch-didaktische Relevanz dieser Studie stärker zu berücksichtigen, zu einer erweiterten Perspektive derselben beigetragen.

Für Beratung und Unterstützung bei Problemen mit der Statistik danke ich meinem Kollegen Herrn Dr. Kay Hemmerling sowie meiner Tochter Frau Prof. Dr. Amelie Kietzig.

Auch die zahlreichen Gespräche, die ich mit meinen besten Freunden, Herrn Dr. Ralf Thrull und Manfred Restle über die Jahre hinweg zur Thematik dieser Studie führen durfte, bleiben mir in dankbarer Erinnerung.

Kritische Anmerkungen während des Lektorats verdanke ich meinem ältesten Bruder Herrn Otmar Kietzig.

Abschließend auch allen Jugendlichen, die sich als Probanden für die Bearbeitung der Testaufgaben zur Verfügung gestellt haben, ein herzliches Dankeschön!

„Allein so geht meine Absicht schlechterdings allein dahin, zu zeigen, dass die Moralität auch bei der höchsten Konsequenz des Menschen schlechterdings nicht von der Religion abhängig oder überhaupt notwendig mit ihr verbunden ist, und dadurch auch an meinem Teile zu der Entfernung auch des mindesten Schattens von Intoleranz und der Beförderung derjenigen Achtung beizutragen, welche den Menschen immer für die Denkungs- und Empfindungsweise des Menschen erfüllen sollte. Um diese Vorstellungsart noch mehr zu rechtfertigen, könnte ich jetzt auf der andren Seite auch den nachteiligen Einfluß schildern, welches die religiöseste Stimmung, wie die am meisten entgegengesetzte, fähig ist.“

Wilhelm von Humboldt

aus: Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen. 1995, S. 36, Stuttgart: Reclam (Original: 1851)

„...und dass wir dann natürlich als nächstes Gott bezeugen in einer Welt, die sich schwer tut, ihn zu finden, wie wir gesagt haben, dass wir den Gott mit dem menschlichen Antlitz Jesu Christi sichtbar machen **und den Menschen so den Zugang zu den Quellen geben, ohne die die Moral verkümmert und ihre Maßstäbe verliert**“. (Hervorhebungen vom Verfasser)

Papst Benedikt XVI.

in einem Fernsehinterview vom 13.08.2006 in Casteldangolfo
(www.decemsys.de/benedikt/texte.htm)

„Alle Religion setzt Moral voraus, demnach kann die Moral nicht aus der Religion abgeleitet werden.“

Immanuel Kant

aus: Eine Vorlesung Kants über Ethik im Auftrag der Kantgesellschaft, hrsg. v. Menzer, P. Berlin 1924 (EV 101, S. 203)

Zusammenfassung

In welchem Verhältnis stehen Religion und Moral zueinander? Kaum eine Frage wurde in den letzten Jahren strittiger diskutiert als diese. Fördern der Glaube und die Zugehörigkeit zu religiösen Gruppen die Moral? Sind sie sogar unabdingbare Voraussetzungen für Moral, oder sind sie für die Moral irrelevant oder gar abträglich?

Für beide Seiten gibt es Argumente: Einerseits haben alle Religionen als Kern – neben dem Bekenntnis zu einem bestimmten Gott und/oder einer Heiligen Schrift – das Bekenntnis zu moralischen Prinzipien. So stellt die christliche Religion, auf die wir uns hier beschränken, in den Zehn Geboten und der Bergpredigt und anderen Teilen der Bibel zahlreiche moralische Anforderungen an das menschliche Verhalten und fordert deren strikte Einhaltung. Fehlverhalten wird als Sünde angesehen und – je nach Schwere – von Gott und seinen Statthaltern auf Erden bestraft.

Andererseits wird die These vertreten, dass Religion für moralisches Verhalten bedeutungslos ist. Menschen bedürfen keiner Religion oder religiöser Bindungen, um moralisch zu sein (Nunner-Winkler 2001). Auch können Menschen ohne Religion moralisch handeln, wie auch religiöse Menschen unmoralisch handeln können. Man muss nicht weit in der Kirchengeschichte zurückgehen, um Beispiele für unmoralisches Verhalten von religiösen Menschen und sogar von Vertretern der Kirchen zu finden. Die jüngsten Missbrauchsskandale und bekannt gewordenen Zustände in manchen kirchlichen Heimen belegen das. Noch weiter gehen jene, die meinen, dass Religion einen hemmenden Einfluss auf die Moralentwicklung hat (Dawkins 2007). Auch Immanuel Kant sieht in seinem bekannten Aufsatz „Religion in den Grenzen der Vernunft“ (1793) Moral nicht durch Religion, sondern durch die Vernunft begründet.

Eine dritte These besagt, dass dogmatische Religiosität, wie sie in entsprechenden Einstellungsfragebögen erfasst wird, nicht nur negativ mit moralisch-demokratischer Fähigkeit korreliert, sondern dass sie die Entwicklung

dieser Fähigkeit sogar behindert. Dies wurde übereinstimmend in Untersuchungen aus Deutschland, Brasilien, Rumänien und dem Iran, Ländern mit ganz verschiedenen Konfessionen, gefunden (Schillinger 2006; Lupu 2009; Saeidi-Parvaneh 2011).

Für alle drei Positionen lassen sich plausible Gründe finden. Alle drei Positionen lassen allerdings Fragen offen, die uns im Blick auf den Zusammenhang moralischer und religiöser Erziehung wichtig erscheinen. In der vorliegenden Studie soll diesem Zusammenhang nachgegangen und damit zu einer Vertiefung unseres Verständnisses der Beziehung zwischen Religion und Moral einerseits und der Rolle der Vernunft, bzw. der moralischen Diskurs- und Urteilsfähigkeit andererseits beigetragen werden.

Dabei scheint uns die Rolle religiöser Bindung sehr bedeutsam. Diese fand bislang in den meisten, wenn nicht in allen vorliegenden Studien zum moralischen Urteil keine Beachtung. Es wird zu prüfen sein, ob die Orientierung Jugendlicher an religiösen Dogmen nicht auch durch soziale Bindungen an eine religiöse Gemeinschaft verursacht wird. Wir gehen der Frage nach, ob und wie religiöse Bindung das religiöse Denken – und dabei insbesondere auch die religiöse Aussagenlogik – sowie die moralische Diskurs- und Urteilsfähigkeit Jugendlicher beeinflusst. Der jugendspezifische Fokus scheint nicht zuletzt wegen des hohen gesellschaftlichen Interesses an präventiven Maßnahmen zur Gewalt unter Jugendlichen bedeutungsvoll. Können diese eher im Rahmen einer institutionalisierten moralischen *oder* religiösen Erziehung wirksam werden?

Gewaltlosigkeit ist ein von den verschiedensten Religionen propagiertes und meist auch praktiziertes Grundelement unterschiedlichster Glaubensüberzeugungen. Sollten daher nicht religiöse Erziehung und Bindung Garanten sein, Jugendlichen gewaltfreies und moralisches Verhalten zu vermitteln? Könnten nicht Jugendliche mit ausgeprägtem religiösem Profil Gleichaltrigen Vorbild sein, wenn sie gleichsam „über alle moralischen Zweifel erhaben“ sind? Ließe sich nicht so die landläufige These, Religion generiere

Moral, am Beispiel überzeugter religiöser Jugendlicher besonders deutlich bestätigen?

Theoretische und empirische Studien zur Religiosität Jugendlicher sind zahlreich. Allerdings liegt der Focus der Forschung dabei meist auf den entwicklungspsychologischen Voraussetzungen und Bedingungen jugendlicher Religiosität. Kaum Berücksichtigung findet dagegen eine bereits entwickelte, verfestigte und öffentlich bekundete Religiosität Jugendlicher. *„Nur selten wird bis heute auf die freie religiöse Szene oder die verborgenen Phänomene hoch privatisierter, latenter Religiosität im definitorischen Niemandsland abgehoben.“* (Nipkow 1994,112) Diese methodisch zu erfassen, in ihrer Ausprägung zu messen und ihre Bedeutung für die moralische Diskurs- und Urteilsfähigkeit zu bestimmen, ist das wesentliche Anliegen der vorliegenden Arbeit.

Der empirische Teil der Studie wurde über Fragebogen bei insgesamt 84 jugendlichen Mitgliedern von sechs konfessionellen (christlichen) Gruppen erhoben. Die Gruppen wurden nach dem vermuteten Grad ihrer sozialen Bindung an die entsprechenden religiösen Gruppierungen ausgewählt. Die Erhebung wurde 2009 in einer mittelgroßen Kreisstadt am Bodensee in einem zusammenhängenden Zeitraum von sechs Wochen durchgeführt. Zur Messung der moralischen Diskurs- und Urteilsfähigkeit wurde der „Moralisches Urteil Test“ (MUT) von Lind (2009) eingesetzt. Zur Erhebung der zweiten Kernvariablen „Religiöse Orientierung“ wurde ein neues Messinstrument, der sog. „Religiöse-Urteils-Konsistenz-Test“ (RKT) entwickelt.

Dieser ermittelt im Vorfeld den Grad individueller Glaubensstärke, misst die Bindung an objektive Facetten institutionsgebundener Religiosität, wie Gottesdienstbesuch, Partizipation an kirchlichen Kasualien, Beachtung kirchlicher Feiertage etc... Neben dieser Ausrichtung auf traditionell-religiöse Bindungsindikatoren sucht der Test aber vor allem den bislang weitgehend vernachlässigten kognitiven Aspekt des religiösen Urteils zu erfassen. Damit ist eine Urteilsfähigkeit gemeint, die ausschließlich religiöse Themen fokussiert. In ihm haben die Probanden jeweils zwei religiöse Aussagen miteinander zu vergleichen und zu bestimmen, welche logische Beziehung zwischen ihnen

besteht: Gleichheit, Implikation oder Gegensatz. Dieser Test ermöglicht den Denkprozess im Fokus religiöser Themenkreise zu verfolgen und in seiner Konsistenz zu messen.

Die dem Forschungsansatz zugrunde liegenden Variablen „religiöse Orientierung“, „religiöses Urteil“ und „moralische Diskurs- und Urteilsfähigkeit“ werden genauer bestimmt, in ihrer jeweiligen Ausprägung gemessen und auf ihre Interaktion hin geprüft. Dabei kommt der Bindung in Form der sozialen Bindung an religiöse Gemeinschaften und als Bindung an religiöse Glaubenswahrheiten zentrale Funktion zu. Ihre Bedeutung und Wirkung auf die moralische Diskurs- und Urteilsfähigkeit kann als ein entscheidendes Kriterium gelten, die Beziehung zwischen Religion und Moral genauer bestimmen und erklären zu können.

Die vorliegende Arbeit erweitert damit Befunde vorausgehender Studien (Schillinger 2006, Lupu 2009, Saeidi-Parvaneh 2011) zur Beziehung moralischer Urteilsfähigkeit und dogmatischer Religiosität um den Bindungsaspekt. Mit ihren Ergebnissen zeigt die Studie, dass die Orientierung an religiöse „Wahrheiten“ sowie die soziale Bindung an und in religiösen Gruppen bedeutsamen Einfluss auf die moralische Diskurs- und Urteilsfähigkeit der Probanden hat. Ferner wird der Nachweis erbracht, dass diese Formen der Bindungen mit einem hohen Grad religiöser Aussagelogik, bzw. Urteilkonsistenz verbunden sind. Der Zusatz „religiös“ soll verdeutlichen, dass Logik hier nicht im strengen – kantianischen – Sinne zu verstehen ist, sondern eher zum Nachweis eines kohärenten und konsistenten Denkens innerhalb eines geschlossenen Systems dient. Diese Prämisse führt zum zentralen Ergebnis der Studie: Starke religiöse Bindung korreliert hoch mit religiöser Aussagelogik und reduziert die moralische Diskurs- und Urteilsfähigkeit.

Die sich für den pädagogisch-didaktischen Auftrag der Schule daraus ergebenden Konsequenzen werden in einem abschließenden Kapitel erörtert. Dabei wird die besondere Rolle und Verantwortung des Philosophieunterrichts für den Bildungsprozess im Allgemeinen und die Stärkung der moralischen Diskurs – und Urteilsfähigkeit im Besonderen herausgearbeitet. In Abgrenzung

zu einem auf Bindung bedachten Religionsunterricht sieht dieser seine pädagogische Aufgabe unter anderem darin, die Ausbildung der autonomen moralischen Diskurs- und Urteilsfähigkeit bei Schülerinnen und Schülern nachhaltig zu gewährleisten.

Zwar erheben auch die etablierten Kirchen im Rahmen ihrer religiösen Unterweisung einen ähnlichen Anspruch. Aber im Focus dieser Unterweisung steht der Anspruch: *„Im Religionsunterricht als einem ordentlichen Schulfach in der Schule für alle muss es um die Erschließung der Gottesbeziehung unter dem Anspruch des kirchlichen Glaubens gehen“* (Biesinger 1998, 251). Es erscheint jedoch zweifelhaft, ob in einem auf Vermittlung und Festlegung von religiösen Glaubenswahrheiten angelegten Religionsunterricht Schülerinnen und Schülern der angemessene pädagogische Freiraum zum Aufbau ihrer eigenen moralischen Diskurs- und Urteilsfähigkeit gegeben werden kann. Nicht zuletzt dürften auch die in den Familien tradierten, konfessionsgebundenen Glaubensvorstellungen den Aufbau und die Entwicklung einer autonomen moralischen Diskurs- und Urteilsfähigkeit nicht immer begünstigen.

Immerhin hat ein von Joachim Matthes schon vor einigen Jahren unterbreiteter Vorschlag, Religion als einen „diskursiven Tatbestand“ zu interpretieren, jetzt im „Berliner Modell“ von Religionsunterricht Eingang gefunden. Neue Bildungsstandards im Sinne eines „kompetenzorientierten Lernens“ wurden diskutiert und implantiert (vgl. Rothgangel 2008 und 2010, KERK-Projekt: Benner et al. 2011). Dennoch bleibt der Anspruch eines *„bekenntnisgebundenen Unterrichts“* noch immer zentraler Bezugspunkt aller religiösen Unterweisung.

Demgegenüber sollte aber ein alle Schüler verpflichtender Philosophieunterricht stehen, um dem pädagogischen Auftrag auf Ausbildung und Förderung autonomer moralischer Diskurs- und Urteilsfähigkeit bei Schülerinnen und Schülern Rechnung zu tragen. Wie die Ergebnisse der vorliegenden Studie zeigen, kann ein vornehmlich auf religiöse Bindung angelegter Unterricht nicht unbedingt zur Verwirklichung dieses Erziehungsziels beitragen. Denn nach Tiedemann dürfte *„die konfessionelle Ausrichtung des Religionsunterrichts eine neutrale Werteentwicklung zumindest erschweren“* (Tiedemann 2004, 95).

Die nachstehend kurz zusammengefassten Ergebnisse dieser Studie machen deutlich, dass die von Tiedemann erhobenen Bedenken gegen die immer noch weit verbreitete und anhaltende konfessionelle Ausrichtung des Religionsunterrichts sehr ernst genommen werden müssen.

Die Studie führt zu folgenden Ergebnissen:

1. Wie vermutet steht soziale Bindung mit Religiosität und moralischer Diskurs- und Urteilsfähigkeit in einer engen empirischen Beziehung. Dies bestätigt unsere Theorie, dass Bindung eine kausale Rolle spielt.
2. Unsere Studie bestätigt, dass religiöse Bindung mit moralischer Diskurs- und Urteilsfähigkeit negativ korreliert.
3. Fast alle Facetten religiöser Bindung belegen diese Negativ-Korrelation
4. Religiöse Bindung und religiöse Aussagelogik korrelieren hoch miteinander
5. Die moralische Diskurs- und Urteilsfähigkeit liegt bei Gruppen mit niedriger religiöser Aussagelogik höher als bei Gruppen mit hoher religiöser Aussagelogik. Je mehr die religiöse Aussagelogik über die einzelnen konfessionellen Gruppen hinweg ausgeprägt ist, desto deutlicher zeichnet sich eine Regression der moralischen Diskurs- und Urteilsfähigkeit ab.
6. Pädagogisch-didaktische Interventionen helfen, den Einfluss religiös-dogmatischer Bindungen zu mindern und das Niveau der moralischen Diskurs- und Urteilsfähigkeit zu heben.

Summary

How are religion and moral related to one another? Hardly any other question has been debated more than this one. Do faith and affiliation with a religious group drive moral? Are they even a indispensable prerequisite for morality, or are they irrelevant to morality, if not detrimental?

There are arguments for both sides: On one side all religions have the commitment to religious principles – aside from the commitment to a particular God and/or a holy book. This is how the Christian religion, on which we focus here, poses numerous requirements upon human behavior within the 10 commandments, the sermon on the Mount and other parts of the bible and requires strict compliance. Erratic behavior is considered a sin and is - depending on severity - being punished by God and his representatives on earth.

On the other side it is argued that religion is irrelevant for moral behavior. Humans do not need a religion or religious ties to be ethical (Nunner-Winkler 2001). People without religion are also capable to act morally, just as well as religious people can act immorally. It is not necessary to go far back in clerical history to find examples for immoral behavior by religious people and even representatives of churches. This can easily be proven by the most recent scandals concerning abuse and the recently identified situations in some churchly asylums. Some go even further, these are those that state that religion has a limiting influence on the development of moral (Dawkins 2007). Immanuel Kant, too, sees moral not grounded in religion but in rationality, as he described in his famous essay “religion in the boundaries of rationality” (1793).

A third assumption states that dogmatic religiousness, like it is being surveyed in employment questionnaires, does not only correlate negatively with moral democratic abilities, but it also inhibits the development of this trade. This has been shown in studies from Germany, Brasil, Rumania and Iran, all countries with different religious denomination. (Schillinger 2006, Lupu 2009, Saeidi-Parvaneh 2011).

It is possible to find plausible support for all three positions. However, all three positions also leave open questions, which we consider as important with regard to moral and religious education. This study aims at investigating his relationship and therewith it contributes to a deeper insight of our understanding of the relationship of religion and moral on one hand and the role of reasoning , or in other words ethical judgement.

At the same time we attribute considerable important to the role of religious orientation. This is what has no been considered yet in most, if not all presently available studies on moral competency. It will have to be testes, whether teens do not orient themselves to religious dogma due to social connections. We investigate the question whether and how religious orientation influences religious thinking of young people – and therewith especially ,religious logic‘ – as well as ethical judgment. The focus on young people seems relevant due to the considerable social interest in preventive measures to avoid violence among teens. Can this act rather in context of institutional moral or religious education?

Nonviolence is a basic element of various convictions, which is advertised by various religions and most often also practiced. Therefore, should religious education and orientation not guarantee for success to promote violence free and moral behavior. Could not more young people with a strong religious profile be peers for their friends, if they are "beyond all moral doubt"? Could not thereby the usual hypothesis – religion generates moral – be proven at the example of committed religious people?

Theoretical and empirical studies on adolescent religiosity are numerous. However, these studies focus mostly on developmental psychological terms and conditions of adolescent religiosity. Rarely considered is, however, an already developed, strengthened and publicly expressed religious youth. "*Until today attention is paid only rarely to the free religious scene or the hidden phenomena of highly privatized, latent religiosity in definitional no man's land.*" (Nipkow 1994, p.112) The main concern of the present work is to capture this methodology, to measure its intensity and to determine its significance for the ethical judgment.

The empirical part of the study was collected by questionnaires to a total of 84 young members of six religious (Christian) groups. The groups were selected according to the presumed degree of social binding to the corresponding religious groups. The survey was conducted in 2009 in a medium-sized county town close to the Lake of Constance over a period of six weeks. The "Moral Judgment Test" (MJT) by Lind (2009) was used to measure moral judgement. In order to quantify the second core variable "religious orientation" a new measuring tool, the so-called "religious judgment consistency test", was developed (RKT).

The latter determines in advance the degree of the individual strength of faith, measures the binding to objective aspects of institutional religiosity, such as church attendance, participation in church, observance of church holidays, etc... Alongside this focus on indicators of traditional religious commitment the test tries to capture especially the hitherto largely neglected cognitive aspect of religious judgment. Thus, a judgment is meant that focuses exclusively on religious themes. In it, the test person has to compare two religious statements to one another and to determine which logical relationship exists between them: equality, implication or opposition. This test allows tracking the thought process in the focus of religious themes and measuring in its consistency.

The underlying research variables, religious orientation, religious judgment and ethical judgment, are determined more accurately, are measured in their respective severity and tested regarding their interaction. Thereby, religious orientation holds the central function, as it is expressed as social bonding to religious communities and ties to the religious truths of faith. Its importance and impact on the ethical judgment can be regarded as a decisive criterion to determine and explain the relationship between religion and moral more precisely.

The present work expands findings of preceding studies (Schillinger 2006, Lupu 2009, Saeidi - Parvaneh 2011) on the relationship of moral judgment and dogmatic religiosity with respect to the bonding issue. This study shows that the orientation along religious "truths" as well as social binding to and within reli-

gious groups has significant influence on the ethical judgment of the test person. Further evidence is provided that these types of bonds are connected with a high degree of "religious logic" or judgmental consistency. The word "religious" has been added to clarify that logic should not be understood in the strict – katanian – sense, but rather serves to demonstrate a coherent and consistent thinking within a closed system. This premise leads to the central result of the study: strong religious commitment is highly correlated with "religious logic" and reduces the ethical judgment.

A final chapter discusses the therefrom resulting consequences for the pedagogical-didactic mission of a school. Hereby it is especially emphasized on the special role and responsibility of philosophy lessons for the educational process in general and the strengthening of ethical judgment. In contrast to religion lessons which are focussed on binding, philosophy lessons carry the educational task to ensure a sustainable formation of the autonomous ethical judgment of pupils.

Established churches make a similar claim in their religious instruction. But the focus of this teaching is the following intention: "*As a conventional subject in school religious education needs to concentrate on the development of a relationship with God under the ideas of the Church's faith*" (Biesinger 1998, p.251). However, it is to doubt whether students are given the appropriate educational space to develop their own ethical judgment in a setting that intends to mediate and strengthen the religious truths of faith. Also traditional, denominational beliefs as conveyed in families do not always favor the establishment and development of autonomous ethical judgment.

After all, a few years ago a proposals submitted by Joachim Matthes which suggested interpreting religion as a 'discursive event', has now found its way into the "Berlin model" of religious instruction. New educational standards in the sense of "competency-based learning" were discussed and implemented (see: Rothgangel 2008 and 2010, KERK Project: Benner, D. et al. 2011.). Nevertheless, the claim of a "denominational education" is still a central reference point for all religious instruction.

In contrast to this, a mandatory philosophy lesson for all students should be offered and comply to the educational task to train and promote autonomous ethical judgment with students. As the results of the present study show instruction which predominantly concentrates on religious binding may not necessarily contribute to achieving this educational goal. Because after Tiedemann "*the confessional orientation of religious education complicates a values-neutral development*" (Tiedemann 2004, 95).

In the following the results of this study are briefly summarized. They show that the concerns raised by Tiedemann against the still widespread and persistent religious orientation of religious education must be taken very seriously.

This study led to the following results:

1. As expected social bond with religious and ethical judgment show a close empirical relationship. This confirms our theory that binding plays a causal role.
2. Our study further confirms that religious orientation correlates negatively with ethical judgment.
3. Almost all aspects of religious binding confirm this negative correlation.
4. Religious binding and the logic of religious statements correlate highly.
5. Almost all objective facets of religiosity show an opposing trend for "religious logic" and ethical judgment. The more "religious logic" is pronounced within the individual confessional groups the more a regression of ethical judgment is emerging.

Inhaltsverzeichnis

1	Einleitung	1
2	Die moralische Diskurs- und Urteilsfähigkeit.....	8
2.1	Die Bedeutung der Diskurs- und Urteilsfähigkeit für Moral und Ethik	8
2.2	Moralische Orientierung durch Affekte	10
2.3	Das „Social-intuitionist-model“ von Haidt.....	11
2.4	Die kognitive Entwicklungstheorie der Moral bei Piaget und Kohlberg	14
2.5	Kohlbergs Stufentheorie der moralischen Entwicklung.....	14
2.6	Die Zwei-Aspekte-Theorie des moralischen Urteilsverhaltens.....	18
2.7	Die Bedeutung von Bildung für die Entwicklung der moralischen Diskurs- und Urteilsfähigkeit	21
3	Die Bedeutung von Bindung für die moralische Entwicklung	26
3.1	Bindung als existentielle Orientierungshilfe aus evolutionsbiologischer Sicht	27
3.2	Das Bedürfnis nach „sicherer Bindung“ im Säuglingsalter.....	29
3.3	Bindungsvarianten beim Kleinkind.....	29
3.4	Die soziale Entwicklung des Kindes nach unterschiedlichen Bindungsmustern.....	30
3.5	Die Ambivalenz der „sicheren Bindung“ für die moralische Entwicklung	31
3.6	Moralische Bindung durch Selbstbindung (Nunner-Winkler)	34
3.7	Moralische Bindung an das „Gewissen“	37
3.8	Moralische Entwicklung durch Bindung an das „Über-Ich“ (Freud).....	40
4	Die Bedeutung der Bindung für die religiöse Entwicklung.....	42
4.1	Inhalt und Funktion religiöser Bindung	42
4.2	Religiöse Bindung durch Sozialisation.....	43
4.3	Religiöse Bindung als Integrationsmodus zur Steigerung des Selbstwertgefühls	45
4.4	Bindungsformen dogmatischer Religiosität.....	46
4.4.1	Bindung durch Gruppenzusammenhalt	46
4.4.2	Bindung durch religiösen Pflichtenkanon.....	47
4.4.3	Bindung durch gemeinsame Freizeitgestaltung.....	48
4.4.4	Bindung durch unbedingte Glaubensgewissheit.....	49
4.4.5	Bindung durch „Schwarz-Weiß-Denken“	50

4.5	Bindungsformen persönlich verantworteter Religiosität.....	52
4.5.1	Bindung an einen auf Transzendenz angelegten Reflexionsprozess	52
4.5.2	Bindung an Einsichten anderer Weltanschauungen	55
4.5.3	Bindung aus intrinsischer Motivation	55
4.5.4	Bindung aus kognitiver Kompetenz	57
4.5.5	Zusammenfassung	58
5	Religiöse Bindung im Spiegel des religiösen Urteils	60
5.1	Studien zum religiösen Urteil	60
5.1.1	Studien unter pastoral- und religionspsychologischem Paradigma	60
5.1.2	Das religiöse Urteil im Spiegel religiöser Erfahrung.....	61
5.1.3	Das religiöse Urteil als strukturgenetisches Entwicklungsmodell	62
5.2	Die Bedeutung von „Logik“ im religiösen Urteil.....	67
5.2.1	Kants „Religion in den Grenzen der Vernunft“	67
5.2.2	Religiöse Urteilsfähigkeit als aussagelogische Konsistenz von Glaubenswahrheiten.....	68
5.2.3	Gesetzmäßigkeiten der Aussagenlogik	70
6	Forschungsfrage und Hypothesen	74
6.1	Die Forschungsfrage	74
6.2	Die Hypothesen	74
7	Methode	80
7.1	Abhängige Variablen	80
7.1.1	Moralische Diskurs- und Urteilsfähigkeit.....	80
7.1.2	Religiöse Aussagelogik.....	85
7.2	Unabhängige Variablen	89
7.2.1	Subjektives religiöses Bindungsbewusstsein.....	89
7.2.2	Objektive religiöse Bindungsindikatoren	90
7.3	Untersuchungsanlage.....	90
7.4	Durchführung.....	91
7.5	Beschreibung und Erfassung religiöser Bindungsindkatoren in den einzelnen Gruppen (Porträts)	92
7.5.1	Indikatoren religiöser Bindung der Gruppe A.....	94
7.5.2	Indikatoren religiöser Bindung der Gruppe B.....	95

7.5.3	Indikatoren religiöser Bindung der Gruppe C.....	97
7.5.4	Indikatoren religiöser Bindung der Gruppe D.....	99
7.5.5	Indikatoren religiöser Bindung der Gruppe E.....	101
7.5.6	Indikatoren religiöser Bindung der Gruppe F.....	103
7.6	Statistische Auswertung	106
8	Ergebnisse	110
8.1	Der Ausprägungsgrad der einzelnen Variablen und seine Bedeutung für die Hypothesenprüfung.....	110
8.1.1	Religiöse Bindung als subjektiv eingeschätzte Religiosität	110
8.1.2	Religiöse Bindung bei objektiven Indikatoren	111
8.1.3	Religiöse Gesamtbindung.....	114
8.1.4	Die Ausprägung moralischer Diskurs- und Urteilsfähigkeit	115
8.1.5	Die Prüfung moralischer Orientierungen.....	117
8.1.6	Das Ausmaß moralischer Segmentierung	119
8.1.7	Der Grad der Meinungskonformität.....	122
8.1.8	Die Ausprägung der religiösen Aussagenlogik	123
8.2	Interaktionseffekte der abhängigen und unabhängigen Variablen...	126
8.2.1	Moralische Diskurs- und Urteilsfähigkeit und religiöse Bindung (Gesamtindex)	126
8.2.2	Moralische Diskurs- und Urteilsfähigkeit und subjektiver Bindungsindikator („Eigene Religiosität“).....	128
8.2.3	Moralische Urteilsfähigkeit und religiöse Bindung (objektiver Zugang).....	129
8.2.4	Meinungskonformität und religiöse Bindung (Gesamtindex)	132
8.2.5	Religiöse Aussagelogik und religiöse Bindung (Gesamtindex)	135
8.2.6	Religiöses Urteil und moralisches Urteil	136
9	Diskussion: Wie lässt sich die moralische Diskurs- und Urteilsfähigkeit religiös stark gebundener Jugendlicher fördern?“	139
9.1	Bedingungsfaktoren niedriger moralischer Diskurs- und Urteilsfähigkeit.....	139

9.2	Die Wirkung religiöser Unterweisung und Bindung auf die moralische Diskurs- und Urteilsfähigkeit bei Jugendlichen.....	141
10	Didaktische Konsequenzen.....	146
10.1	Förderung der moralischen Diskurs- und Urteilsfähigkeit durch Philosophieren mit Kindern und Jugendlichen.....	146
10.2	Die Möglichkeiten der „Praktischen Philosophie“ in der Schule.....	147
10.3	Praktische Philosophie auf der Grundlage philosophischer Denkmethode n	148
10.4	Die Stärkung philosophischer Reflexionsfähigkeit unter besonderer Berücksichtigung der „Konstanzer Methode der Dilemma-Diskussion“	149
10.5	Die Wirksamkeit des philosophischen Methodenparadigmas in der „Konstanzer Methode der Dilemma-Diskussion“	150
10.6	Der Lerneffekt philosophischer Methoden im Spiegel der KMDD....	153
10.7	Der Gewinn einer erweiterten moralischen Diskurs- und Urteilsfähigkeit für religiös stark gebundene Jugendliche	155
11	Literaturverzeichnis	158
12	Anhänge.....	182
	Anhang I: Moralisches–Urteil–Test (MUT)	182
	Anhang II: Religiöser Konsistenz–Test (RKT)	186
	Anhang III: Curriculum vitae	193

Abkürzungsverzeichnis

C-Wert	Kennwert moralische Urteilsfähigkeit in Moralisches Urteil Test
MUT	Moralisches-Urteil-Test (Lind)
DIT	Defining-Issues-Test (Rest)
KMDD	Konstanzer Methode der Dilemma-Diskussion
ORIGIN/u	Fragebogen zur Erfassung von Verantwortungsübernahme und angeleiteter Reflexion (Uni-Studierende)
rES	relative Effektstärke
aES	absolute Effektstärke

Tabellenverzeichnis

Tabelle 1: Mittelwerte und Standardabweichungen in der moralischen Sensibilität und im moralischen Urteil zu den Messzeitpunkten nach Bindungstyp, aus: Keller 2007, 136	34
Tabelle 2: Moralisches Verhalten Jugendlicher mit besonderer <i>und</i> fehlender religiöser Unterweisung, aus: Hartshorne & May 1928, 358.....	39
Tabelle 3: Dreifaktorielles experimentelles Design des MUT	82
Tabelle 4: Punktwerte religiöse Aussagelogik innerhalb einer Gruppe.....	88
Tabelle 5: Geplante und realisierte Stichprobe.....	91
Tabelle 6: Punktberechnung der ermittelten Prozentwerte objektiver religiöser Bindungsindikatoren	112
Tabelle 7: Gesamtskala der objektiven Bindungsindikatoren in der Rangfolge der Gruppen	112
Tabelle 8: Rangfolge religiöser Gruppen nach subjektiver und objektiver Bindung	113
Tabelle 9: Absolute Effektstärken der Bindungsindikatoren	132
Tabelle 10: „Was soll man in der Schule lernen“, aus: Josza / Knauth / Weiße 2009, 221	144
Tabelle 11: Philosophische Denkmethode, aus: Martens 2010, 56.....	148
Tabelle 12: Die Umsetzung philosophischer Methoden im Spiegel der KMDD (Kurzfassung)	153

Abbildungsverzeichnis

Abb. 1: The social intuitionist model of moral judgement, aus: Haidt, 2001, 815.	12
Abb. 2: Moralische Urteilsfähigkeit (MUT) in Abhängigkeit vom Alter und von der Schulart bei Jugendlichen von 14 bis 21 Jahren, aus: Lind 2000, 118 22	
Abb. 3: „Drahtmutter“ (links) und „Fellmutter“ im Affenbaby-Experiment von Harlow 1958, 675.....	28
Abb. 4: Kosmologische Vorstellungen junger Erwachsener (grau unterlegt = „überzeugt von“) aus: Wippermann 1998, 227	54
Abb. 5: Entwicklungsprozess persönlicher Religiosität, aus: Meadow & Kahoe 1984, 321	56
Abb. 6: Präferenzhierarchie moralischer Orientierungen.....	83
Abb. 7: Quasi-Simplex der Interitem-Korrelationen	84
Abb. 8: Kognitiv-affektiver Parallelismus	85
Abb. 9: Thematisches Bezugssystem zur Ermittlung des Wertes religiöse Aussagelogik nach Gruppen.....	87
Abb. 10: Indikatoren religiöser Bindung der Gruppe A.	95
Abb. 11: Indikatoren religiöser Bindung der Gruppe B	97
Abb. 12: Indikatoren religiöser Bindung der Gruppe C	99
Abb. 13: Indikatoren religiöser Bindung der Gruppe D	101
Abb. 14: Indikatoren religiöser Bindung der Gruppe E	103
Abb. 15: Indikatoren religiöser Bindung der Gruppe F	105
Abb. 16: Gesamtdarstellung der Indikatoren religiöser Bindung über alle Gruppen hinweg	106
Abb. 17: Religiöse Gruppen entsprechend dem Grad ihrer religiösen Selbsteinschätzung (subjektive Bindung)	111
Abb. 18: Subjektive und objektive Bindung in den Gruppen.....	114
Abb. 19: Ausprägung der religiösen Bindung (gesamt) über alle Gruppen	115
Abb. 20: Mittlere moralische Urteilsfähigkeit (C-Wert im MUT) der religiösen Gruppen A-F	116
Abb. 21: Präferenzhierarchie moralischer Orientierungen.....	118
Abb. 22: Präferenzhierarchie nach dogmatischen und nicht-dogmatischen Gruppen.....	119
Abb. 23: Moralische Segmentierung nach religiösen Gruppen	120
Abb. 24: Segmentierung der moralischen Diskurs- und Urteilsfähigkeit bei Studierenden aus Iran, Mexiko, Rumänien und Deutschland, aus: Saeidi-Parvaneh 2010, 87	121
Abb. 25: Meinungskonformität über alle religiösen Gruppen hinweg.....	123
Abb. 26: Ausprägung der religiösen Aussagelogik nach Gruppen	125
Abb. 27: Moralische Diskurs- und Urteilsfähigkeit und religiöse Bindung (gesamt)	126

Abb. 28: Moralische Diskurs- und Urteilsfähigkeit und subjektive Bindung. ...	128
Abb. 29: Moralische Urteilsfähigkeit und 1. Facette obj. religiöser Bindung (Kirchgang)	129
Abb. 30: Moralische Urteilsfähigkeit und 2. Facette obj. religiöser Bindung (Freizeit)	130
Abb. 31: Moralische Urteilsfähigkeit und 3. Facette obj. religiöser Bindung (Feiertage)	130
Abb. 32: Meinungskonformität und religiöse Bindung (Gesamtindex)	133
Abb. 33: Ausprägungsgrad von Meinungskonformität bei niedriger, bzw. hoher religiöser Aussagelogik.....	134
Abb. 34: Religiöse Aussagelogik und religiöse Bindung (Gesamtindex)	135
Abb. 35: Die Beziehung von moralischer Urteilsfähigkeit und religiöser Aussagelogik	137

1 Einleitung

Die Frage nach der Beziehung und Bedeutung der Religion für die Moral wird in der Fachwelt kontrovers diskutiert. Von der Auffassung, dass Wertvorstellungen die gemeinsame Grundlage von Religion und Moral sind (Feil 1999, Fraas 1987) bis zu der Meinung, dass ausgeprägte religiöse Bindungen eher ein Hemmnis für die Ausbildung moralischer Fähigkeiten sind (Nunner-Winkler 1996, Lind 2003, Schillinger 2007, Lupu 2009, Saedi-Parvaneh 2010) reicht das Meinungsspektrum in dieser Frage.

Die religionswissenschaftliche Forschung stimmt darin überein, dass Moral in archaischen und traditionellen Gesellschaften vor allem durch und in Religion sichtbar und wirksam wird. Religiöse Weltbilder schaffen eine verbindliche Ordnung, die das normative Fundament der archaischen Gesellschaft bilden: *„Religion war zugleich Moral. Ihre Geltung war allumfassend und galt als unhinterfragbar für die Gesellschaftsmitglieder.“* (Pioch / Hartmann 2001, 214). In vielen Kulturen erscheinen die Götter als „Wissende“, die aufgrund ihres Wissens Recht und Ordnung schaffen und gewährleisten. Diese spezifische Ausformung archaischer Gottesvorstellungen im Sinne einer „grundlegenden Ordnungsleistung“ trägt dem Bedürfnis der Gesellschaft nach normativer Orientierung Rechnung. *„Gerade in Hochreligionen drücken sich religiöse Vorgaben als moralische Forderungen aus, so dass die Orientierungsfunktion im sittlichen Bereich den der Navigation im religiösen Bereich sogar überstrahlen kann“* (Sellmann 2007, 58).

Der in der Frühzeit tief religiös denkende und handelnde Mensch differenziert im Mythos der Götterwelt die Verbindlichkeiten seiner Alltagswelt aus und bewirkt so *„die Funktion des Normativen im Bereich des Religiösen“*. (Sellmann ebd.) Damit erscheint Moral als Funktionsgröße der Religion. Moral geht aus Religion hervor, erfährt aber zugleich durch den religiösen Rückverweis ihre besondere Dignität und „Legitimität“. *„Zum einen geht es um die praktische Vergewisserung des Glaubensgutes; zum anderen um die thematische Vergemeinschaftung innerhalb dieses Glaubens. Religiös imprägnierte Ethik ist*

damit ein wichtiger Integrationsmodus: Sie schafft reziproke Erwartungssicherheit und legitimiert die wesentlichen Orientierungsmarken eines Kollektivs.“ (Sellmann 2007, 59)

Noch Durkheim betont die moralgenerierende Kraft der Religion. Denn er sieht diese nicht nur als ein System von Ideen, Glaubensinhalten und Transzendenzvorstellungen, sondern spricht ihr gleichermaßen soziale Regulierung und Ordnungsfunktion zu. In diesem Sinne ist ihm Religion *„ein System von Überzeugungen und Praktiken“*, die eine *„moralische Gemeinschaft“* konstituiert (Durkheim 1981, 75). Nach dem klassischen soziologischen Religionsverständnis (vgl. Weber 1972, 564) fällt der Religion nicht nur die Funktion von Sinnvermittlung zu, sondern sie erfüllt gleichermaßen eine *„Grundfunktion des Gesellschaftlichen, (um) soziale Reproduktion nicht dem Zufall jeweiliger Gegenwart zu überlassen, sondern Erwartbarkeiten, Kontinuitäten, Kontrolle, Macht, Orientierung, Zwang, schlicht O r d n u n g zu generieren. Moral ist nach diesem Verständnis gewissermaßen die aufs Individuelle kleingearbeitete Kosmologie; sie verbindet und verbündet den Einzelnen und sein Leben mit der Heilsgeschichte und den Universalien dessen, was die Welt im Innersten zusammenhält“* (Nassehi 2001, 24).

In der Moraltheorie Durkheims wird die Krise seiner Zeit als Krise der Religion interpretiert. Als Ursache dafür sieht er die Tatsache, dass die religiös begründete Moral einer weltlichen Moral weichen musste. *„Si la dignité éminente attribuée aux règles morales n`a guère été exprimée jusqu`à présent que sous la forme de conceptions religieuses...il faut prendre garde qu'elle ne sombre avec ses idées, dont une longue accoutumance l`a rendu trop étroitement solidaire“* (Durkheim 1963, 9).

Ähnlich argumentieren auch heute klerikale Kreise und christliche Interpreten, wenn sie die Bedeutung von Religion für die Ausbildung von Moral betonen: *„Unsere Frage geht jedoch dahin, ob Religion und Religiosität der Menschen sich in Funktionalität erschöpfen, ob sie letztlich nicht mehr als lediglich ein Vehikel bedeuten, nämlich den Quellgrund von Moral und verbindlicher Ethik“* (Gleixner 2005,72). Papst Benedikt XVI. geht in dieser Diskussion noch einen

Schritt weiter, indem er den unbedingten Primat der Religion einfordert mit den Worten: „den Menschen so (allein durch Religion) den Zugang zu den Quellen geben, ohne die die Moral verkümmert und ihre Maßstäbe verliert“ (Fernsehinterview 2006). Die Bedeutung der Religion für die Durchsetzung moralischer Ansprüche in der Gesellschaft unterstreicht er in einer Predigt mit den Worten: „Wenn die Religionen und ihre Werte schaffende Kraft nur im Privatleben Geltung hätten, werde die Öffentlichkeit leer von Werten und Moral.“(http://religion.orf.at/rojekt02/news/0401/ne040102_ratzinger_fr.htm).

Eine gewisse Unterstützung findet diese Vorstellung des Papstes durch wissenschaftliche Erhebungen, die besagen, dass sich ein Großteil der von ihnen befragten Personen in seinem moralischen Handeln von religiös-christlichen Grundsätzen leiten lässt (Colby & Damon 1992, Matsuba & Walker 2004, Walker & Reimer 2006, Wohlrab – Sahr 2006). Diese Autoren betonen, dass Religion und Moral eng miteinander verbunden sind. Nach ihnen bildet Religion ein wichtiges Regulativ für die ethisch-moralischen Einstellungen. Die Bedeutung der Religion für die Moral wird nicht zuletzt durch die moralischen Forderungen der Bergpredigt unterstrichen. So fördere religiöses Bewusstsein und kirchliches Engagement prosoziales Verhalten und hemme die Bereitschaft zur gewaltsamen Durchsetzung eigener Interessen (King 2003).

Andererseits lässt sich in der Diskussion über die Beziehung von Religion und Moral der in der Moderne kontinuierlich ablaufende Säkularisierungsprozess und die damit verbundene Entkoppelung der Moral von der Religion nicht übersehen. Erste Anzeichen gibt es dafür bereits schon in der Antike. Wenn Homer das „menschliche“ Handeln der Götter betrachtet, dann ist diese anthropomorphisierende Entzauberung der Religion Ausdruck der kritischen Distanz gegenüber einer bis dahin die Menschen unbedingt verpflichtenden Transzendenz. Nicht Religion stiftet hier mehr Moral, sondern Moral wird zum Richter über Religion. So sieht Krüggeler in der Antike den Ursprung der fortschreitenden Trennung von Religion und Moral: „In der Tradition des jüdisch-christlichen Europa hat sich aber auch, Jahrtausende später, unter (...) dem Einfluss ebenfalls der griechischen Antike eine Loslösung der Moral aus jeglicher religiöser Fundierung entfaltet“ (In: Krüggeler 2001, 8).

Die moderne, durch die Aufklärung geprägte Gesellschaft ist durch den „Verlust einer legitimationstheoretischen Grundlegung von Moral durch Religion“ (Krüggeler 2001) gekennzeichnet. Mit Kants Anspruch, Moral allein aus der reinen praktischen Vernunft abzuleiten, wird die religiöse Begründung und Fundierung der Moral in Religion infrage gestellt: *„Alle Religion setzt Moral voraus, demnach kann die Moral nicht aus der Religion abgeleitet werden“* (Kant / Menzer: 1924, 203). So bemisst sich der Wahrheitsgehalt von Religion ausschließlich an den Prinzipien der Vernunft, der Freiheit des Gewissens und der unbedingten Bindung an Sittlichkeit. Kant sieht in der Moralität des Menschen den eigentlichen Religionsglauben, der zu Gott im Sinne eines moralischen Gesetzgebers führt: *„Nun gibt es aber eine praktische Erkenntnis, die, ob sie gleich lediglich auf Vernunft beruht und keiner Geschichtslehre bedarf, doch jedem, auch dem einfältigsten, Menschen so nahe liegt, als ob sie ihm buchstäblich ins Herz geschrieben wäre: ein Gesetz, was man nur nennen darf, um sich über sein Ansehen mit jedem sofort einzuverstehen, und welches in jedermanns Bewusstsein u n b e d i n g t e Verbindlichkeit bei sich führt, nämlich das der Moralität“* (ebd. S. 280).

Wurde Moralität bis zur Aufklärung weitgehend durch Religion sanktioniert und legitimiert, so tritt nun an die Stelle der Religion zunehmend die Autonomie der Moral. Aus der Notwendigkeit, gesellschaftliche Kooperation durch Integration zu sichern, erfährt moralische Kommunikation losgelöst von der religiösen eine bedeutsame Aufwertung. Vernunftgeleitetes Denken und Handeln im Sinne leitender moralischer Prinzipien tritt vermehrt an die Stelle religiös „imprägnierter Moral“. *„Auf der Basis eines substantiellen Moralbegriffs - im Sinne der Richtigkeit von Normensystemen – plädiert Nunner-Winkler dann explizit für eine moralische Integration auch der modernen Gesellschaft im Sinne moralischer Grundnormen und Grundrechte. Aber auch in diesem Sinne sei Moral heute nicht auf eine metaphysische Begründungsdimension angewiesen; Moral bezieht danach ihren Geltungsanspruch vielmehr autonom aus dem geteilten Interesse aller an einer guten Regelung sozialer Kooperationszusammenhänge“* (Krüggeler 2001, 12).

In ihren entwicklungspsychologischen Studien zum Moralverständnis belegt Nunner-Winkler, dass die Trennung von Religion und Moral bereits im Kindesalter erfolgt. Kinder wissen sehr wohl religiöse Gebote von moralischen zu unterscheiden. Den moralischen sprechen sie dabei Allgemeingültigkeit zu, während sie die religiösen auf die jeweilige Gemeinschaft begrenzt wissen wollen. (Nucci / Lee 1993, Nucci / Turiel 1993, Nunner-Winkler 2001). Auch die Befolgung moralischer Regeln wird von den Befragten innerweltlich begründet. Schwerwiegende Vergehen sind kaum noch – und wenn dann nur bei wesentlich Älteren – mit religiösen Schuldgefühlen oder Ängsten verbunden. Von den 10 Geboten werden die moralischen als verbindlich, die religiösen hingegen als unverbindlich eingestuft. *„So erachteten nur 37% das zweite Gebot und 25% das dritte Gebot als gültig. Im Vergleich dazu stuften 83% das siebente Gebot und 88% das fünfte Gebot als verbindlich ein“* (Allensbach 1997, 269).

Die Verbindlichkeit moralischer Normen ist nach Nunner–Winkler nicht von einer Transzendenz abzuleiten, sondern gründet sich auf „unser aller Wollen“ (Tugendhat 1993). Ausgangspunkt für dieses Wollen ist „die goldene Regel“, die Reziprozität: „Was du nicht willst, das man dir tu`...“ Diese innerweltliche Begründung der Moral überlässt der Religion die Bewältigung der Kontingenzen, die *„der menschlichen Kontrolle prinzipiell entzogen bleiben: die Erfahrung von Leid und die unaufhebbare Begrenztheit des menschlichen Lebens“* (Nunner–Winkler 2001, 48).

Neueste empirische Moralforschung geht noch einen Schritt weiter, indem sie in ihren Studien aus lateinamerikanischen Ländern mit stark religiöser Prägung zu der Erkenntnis kommt, dass die dort herrschenden religiösen Dogmen so stark die Moral der Menschen bestimmen, dass sie ihre moralische Entscheidung streng an den kirchlichen Vorgaben orientieren. Eine eigenverantwortliche Entscheidung im Sinn moralischer Urteilsfähigkeit kommt so nicht zustande (Lind 2003, Schillinger 2006). *„Wenn die Macht der Religion über Denken so groß ist, wagen sich die Menschen dort nicht, über Dinge nachzudenken, zu der die Religion eine ausgesprochene Meinung hat.“* (Lind 2003, 48). Noch deutlicher tritt der Dominanzanspruch der Religion über die Moral in der Iran-Studie von Saeidi-Parvaneh (2010) zutage. Sie findet eine deutlich negative

Korrelation von dogmatisch verfasster Religiosität und moralischer Urteilsfähigkeit: *„Der Vergleich der Mittelwertdifferenzen der moralischen Urteils- und Diskursfähigkeit der drei Gruppen während des Studiums zeigt, dass starker religiöser Dogmatismus die Entwicklung moralischer Urteils- und Diskursfähigkeit stark hemmt“* (Soudabeh 2010, 81).

Dogmatische Religiosität, die selbständiges Denken und eigenverantwortliches moralisches Handeln untergräbt, entwickelt sich häufig in einem gruppenspezifischen Prozess. Die daran beteiligten Personen teilen intensiv religiöse Vorstellungen und bilden eine Gemeinschaft, die sich durch ein besonderes Bindungsverhalten auszeichnet. Diese Bindung resultiert aus einer vertieften kollektiven religiösen Erfahrung. Aus der gemeinsamen religiösen Erfahrung erwächst ein Gemeinschaftsgefühl. Es findet in der gewissenhaften gemeinsamen Pflege religiöser Rituale seinen besonderen Ausdruck. Das auf dieser Grundlage geformte religiöse (Vor)Urteil hat seinen Ursprung in absoluten Glaubenswahrheiten, die für die religiöse Gemeinschaft große Bedeutung haben. Je nach Intensität der sozialen und religiösen Bindung hat der Einzelne nur noch sehr begrenzten Spielraum, eigene Überzeugungen geltend zu machen, bzw. alternative zu reflektieren.

Wenn man Jugendliche der unterschiedlichen Glaubensgemeinschaften, die für diese Studie gewonnen werden konnten, auf die oben beschriebene Form von Bindung anspricht, wird diese immer als bewusst eingegangene Verpflichtung gegenüber dem religiösen Gruppenverständnis apostrophiert. Nach ihrem Selbstverständnis gibt es kaum einen Lebensbereich der seine Prägung nicht durch diese Bindung erfährt. Das entspricht Erkenntnissen, die die Bindungsforscherin Gloger-Tippelt aus ihren Studien zieht, wenn sie behauptet: *„Das Konzept Bindung bildet mit dem ihm zugrunde liegenden Gefühlen, Erregungsabläufen, den damit verbundenen Denkstrukturen und sprachlichen Ausdrucksformen, und den zugehörigen Verarbeitungs- und Abwehrprozessen die Grundlage enger emotionaler Beziehungen (...)“* (Gloger-Tippelt 2001, 8).

Auf der Grundlage dieses von Gloger-Tippelt allgemein definierten Bindungskonzeptes scheint es bedeutsam, die bislang in der Literatur wenig beachteten Orientierungs- und Bindungsmerkmale religiöser Jugendlicher

näher zu betrachten, um ihre Wirkung auf das religiöse und moralische Urteil genauer zu untersuchen. Dabei sollen subjektive und objektive Faktoren der Bindung unterschieden werden. Die subjektive Bindung resultiert aus dem Verpflichtungsgrad eigener Religiosität. Die objektive Bindung ist durch den Partizipationsgrad an verschiedenen kirchlichen Ritualen bestimmt, die durch die religiöse Gemeinschaft vorgegeben werden. Die auf diese Weise für die jeweilige Gemeinschaft gewonnenen Bindungs-Werte werden zu den Messergebnissen ihrer moralischen Diskurs- und Urteilsfähigkeit in Beziehung gesetzt, um so valide Aussagen über die Wirkung religiöser Bindung auf das moralische und religiöse Urteil der jeweiligen Gruppen machen zu können.

2 Die moralische Diskurs- und Urteilsfähigkeit

2.1 Die Bedeutung der Diskurs- und Urteilsfähigkeit für Moral und Ethik

Die vorliegende Studie stützt sich bei der Bestimmung und Erfassung von Moral auf Kohlbergs Stufenmodell der Moralentwicklung, das von einem vorkonventionellen Niveau (Lustaspekt) über ein konventionelles (Rollenerwartungen) bis hin zu einem postkonventionellen Niveau (Legalität bzw. universelle ethische Prinzipien) reicht. Auf der Grundlage dieses Modells moralischer Orientierungen hat Lind das Zwei-Aspekte-Modell – die Theorie vom affektiven und kognitiven Aspekt des moralischen Verhaltens – weiter entwickelt. Die Messung dieser beiden Aspekte erfolgt durch den von ihm konzipierten Moralischen-Urteil-Test (MUT), der auch für die vorliegende Studie die experimentelle Erfassung und Messung der moralischen Diskurs- und Urteilsfähigkeit der Teilnehmer ermöglicht. (Lind 1978, 2002, 2003).

Der moralische Anspruch der Diskurs- und Urteilsfähigkeit gründet auf der Beachtung von Regeln, Normen und Prinzipien, die das Denken und Handeln des Menschen bestimmen. Während die Einhaltung von Regeln zur Grundlage der sozialen Praxis gehört, ist die moralische Norm eine Handlungsanweisung für bestimmte Situationen. Sie bezieht ihre Legitimation aus allgemein verbindlichen Werten oder sogar höherstufigen Prinzipien (Kohlbergstufe fünf und sechs), wie z.B. Gerechtigkeit und Menschenwürde. Prinzipien können nach Kohlberg als oberste Normen gelten, aus denen die Gültigkeit einzelner – untergeordneter – moralischer Handlungsnormen abgeleitet werden kann. Die moralische – oder genauer - ethische Urteilskraft zeigt sich dann im Willen und Vermögen, spezifische Situationen und Probleme nach allgemeinen Prinzipien beurteilen zu können.

Diskurs- und Urteilsfähigkeit ist aber auch von grundlegender Bedeutung für die Reflexion und Begründung von Normen, die ihre Gültigkeit aus einer normativen Ethik beziehen. Ethik kann daher auch als Theorie der Moral bestimmt werden, die auf reflexivem Weg prüfend, argumentierend und

begründend handlungsrelevante Normen und Werte generiert. Ethik begründet die Sittlichkeit eines Menschen im Sinne eines unbedingten normativen Anspruchs, von dem die Moral her ihre Rechtfertigung oder Ablehnung erfährt.

Moralerziehung im traditionellen Sinne war eher der Förderung einer allgemeinen Moralität im Sinne einer Charakter- und Gewissensbildung (vgl. Bollnow 1958; Kerstiens 1983 et.al.) verpflichtet, die vornehmlich durch Wertevermittlung erreicht werden sollte. Die Zielsetzung des Ethikunterrichts liegt dagegen in der Ausbildung der ethischen Urteilskraft. Sie ist nicht auf Wertevermittlung abgestellt, sondern zielt auf die Fähigkeit, selbständig vorgegebene Werte und Normen zu reflektieren und zu begründen. Dazu bedarf es unter anderem der moralischen Diskurs- und Urteilsfähigkeit, die - z.B. in Dilemmata, wie sie die „Konstanzer Methode der Dilemma-Diskussion“ bietet – zum Einsatz kommt, um Wertkonflikte zu entscheiden.

Die moralische Diskurs- und Urteilsfähigkeit bezieht sich nach Lind explizit auf die Diskursethik bei Apel und Habermas (Apel 1988, Habermas 1991). Dabei werden keine inhaltlich bestimmten Normen vorgegeben. Ihr Moralprinzip ist vielmehr formalprozeduraler Art. Das heißt: *„Die Inhalte der zu befolgenden Normen und Ansprüche und das, was konkret zur Lösung eines Konfliktes getan werden soll, wird im praktischen Diskurs der Betroffenen verhandelt. Die Diskursethik billigt den Menschen die Fähigkeit zu, die Gründe der Gültigkeit ethischer Prinzipien zu erkennen und rationale Lösungen einzusehen und zu akzeptieren.* (Höffe 2008, 53) Die Diskursethik zielt auf eine gewaltfreie, rationale und allgemein zustimmungsfähige Lösung von Konflikten.

Mit - der später noch näher zu erläuternden Methode - der „Konstanzer Dilemma-Diskussion“, steht die moralische Diskurs- und Urteilsfähigkeit der Teilnehmer im öffentlichen Raum wie auch im intersubjektiven Prozess auf dem Prüfstand. In der vorliegenden Studie ist der Fokus dabei ausschließlich auf religiös gebundene Jugendliche gerichtet. Der Grad ihrer religiösen Bindung ist durch die gruppenspezifische konfessionelle Zugehörigkeit und die sozialen Integration in die jeweiligen Gemeinden definiert. Darüber hinaus liegt die Intensität ihrer religiösen Bindung auch in dem unterschiedlichen dogmatischen

Selbstverständnis der einzelnen religiösen Gruppen begründet. Das leitende Erkenntnisinteresse gilt daher zwei zentralen Fragen:

1. Welchen Einfluss hat soziale Bindung im Allgemeinen und religiöse Bindung im Besonderen auf die moralische Diskurs- und Urteilsfähigkeit?

2. Kann die schulische Förderung der Diskurs- und Urteilsfähigkeit positive Effekte in der Moralentwicklung religiös stark gebundener Jugendlicher auslösen?

2.2 Moralische Orientierung durch Affekte

Moral ist kein eindeutiger Begriff. Moral kann einerseits moralische Orientierung sein, andererseits moralische Kognition bedeuten. Lange Zeit hat man Moral auf den affektiven Aspekt reduziert. Noch bis in die jüngste Zeit hinein findet man in der Fachliteratur die These, dass Moral eine Frage der Orientierung sei. Einstellungen, moralische Gefühle und Bindungen an Prinzipien und Ideale seien die Grundlage von Moral. Demnach sollen allein moralische Gefühle und Motive das Verhalten bestimmen, indem sie Orientierung an entsprechenden Werten und Prinzipien auslösen und so moralische Handlungen initiieren.

So betonte schon David Hume (1711 – 1776) die dominante Rolle der Affekte für menschliches Verhalten. Zwar unterscheidet auch er zwischen affekt- und vernunftgesteuertem Verhalten, aber nur in der Weise, dass Affekte *„eine heftige und spürbare Gefühlserregung im Geiste“* darstellen, wogegen die Vernunft von Gemütsbewegungen bestimmt wird, *„die gleicher Art sind wie die Affekte, die aber ruhiger wirken und keinen Aufruhr in der Gemütsverfassung hervorrufen“* (Hume 1978, 176). Diese scheinbare Ruhe des Gemüts verleitet den Betrachter zu der Annahme von *„logischen Leistungen (conclusions) unseres intellektuellen Vermögens“* zu sprechen. Aber die heftigen Affekte haben *„einen stärkeren Einfluss auf den Willen“*. Denn *„vermöge eines ursprünglichen Instinktes strebt der Geist das zu erfassen, was ihm ein Gut ist, und das Übel zu vermeiden.“* (ebd. S.177). Mit Hilfe dieser „Perzeption“ des Geistes, die aus Eindrücken und Vorstellungen resultiert, vermag der Mensch Urteile zu fällen, *„durch die wir sittlich Gutes und sittlich Schlechtes unterscheiden.“* (ebd. S.196) Sittliche Unterscheidungen sind aber keine

Erzeugnisse der Vernunft, sondern „*nichts anderes als besondere Lust- und Unlustgefühle*“ (ebd. S.213). Laster erwachsen nicht aus einem vernünftigen Vergleich von Vorstellungen, sondern dadurch, „*dass wir vermittelt eines Eindrucks oder eines Gefühls, das sie erwecken, befähigt werden den Unterschied zwischen ihnen zu statuieren. (...) Sittlichkeit wird also viel mehr gefühlt als beurteilt*“ (ebd. S.212).

Die von Hume vorgenommene affektive Begründung von Moral fokussiert sehr stark das Mitgefühl als Ursprung moralischen Verhaltens (Hoffmann 2000). Das Mitgefühl sichert nach Hume ein kollektives moralisches Bewusstsein, „*das die Quelle aller der Wertschätzungen ist, die wir für die künstlichen Tugenden haben.*“ Es lässt bestimmte menschliche Eigenschaften als Tugenden erscheinen, „*weil sie für das Wohl der Menschheit zweckmäßig sind*“ (ebd. S.331). Hierzu rechnet er besonders die „sozialen Tugenden“, wie Sanftmut, Wohltätigkeit, Barmherzigkeit, Milde und Rechtlichkeit etc.. Sie resultieren aus den die Gesellschaft verbindenden Interessen. Die Fähigkeit moralisch zu denken und zu handeln wird von Hume unter Berufung auf andere Philosophen als eine Folge „*von Erziehung und künstlichen Einrichtungen dargestellt. Geschickte Staatsmänner, so sagen sie, waren bestrebt, dadurch die stürmischen Affekte der Menschen zu zügeln; sie veranlassten die Menschen, für das öffentlich Beste zu wirken, um der Vorstellung von Ehre und Schande willen*“ (ebd. S.332).

2.3 Das „Social-intuitionist-model“ von Haidt

In der Moderne werden die Gedanken Humes zur affektiven und soziokulturellen Begründung von Moral wieder aufgegriffen (vgl. Keller 1996, Haidt 2001 und Hauser 2006). Auch sie sehen moralische Affekte ursächlich für moralisches Verhalten, betonen allerdings, dass Affekte von dominanten kulturellen und sozialen Vorgaben abhängig sein können. „*Moral intuitions are therefore both innate and enculturated*“ (Haidt 2001, 826) Diese steuern nach dem von Haidt entwickelten „social-intuitionist-model“ die individuelle Moralentwicklung und treten dann als moralisches Urteil in Erscheinung: „*Moral judgments are therefore defined as evaluations of the actions or the character of*

a person that are made with respect to a set of virtues held to be obligatory by a culture or subculture" (Haidt 2001, 817).

Das von Haidt konzipierte social-intuitionist-model ist durch vier wesentliche Merkmale gekennzeichnet:

1. Moralische Urteile werden in einer herausfordernden Situation intuitiv durch moralische Empfindungen bewusstseinsmäßig generiert.
2. Der moralische Denk- und Reflexionsprozess ist ein nachgeordneter Vorgang, in dem das – vorausgegangene – moralische Urteil argumentativ gestützt wird.
3. Das moralische Urteil ist zu seiner Rechtfertigung auf Kommunikation angewiesen
4. Im kommunikativen Prozess kommt ihm normativ prägende Bedeutung zu, was norm-konformes moralisches Verhalten fördert.

Die nachstehende Grafik veranschaulicht die vier wesentlichen Aspekte dieses Modells.

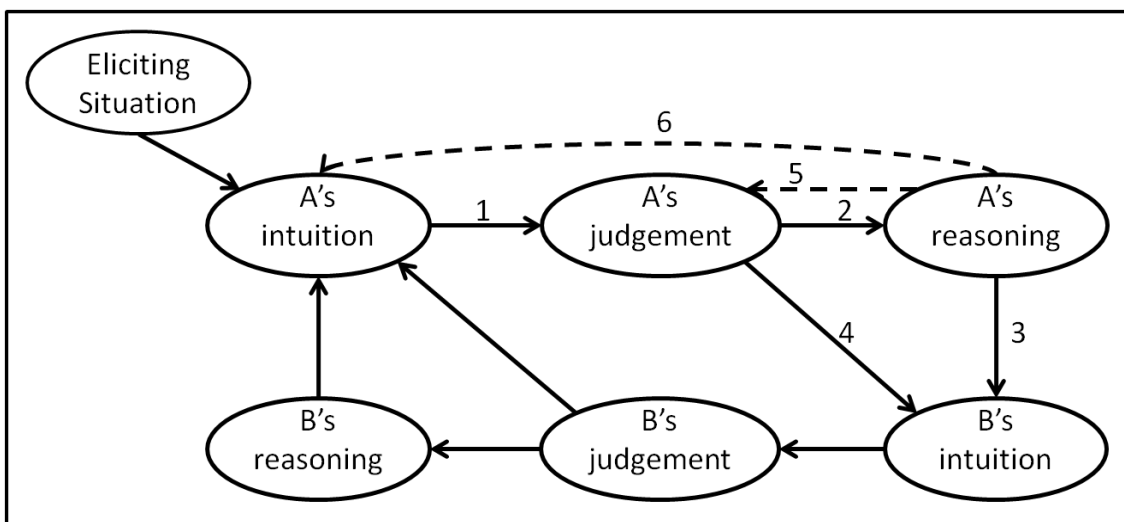


Abb. 1: The social intuitionist model of moral judgement, aus: Haidt, 2001, 815.

The numbered links, drawn for Person A only, are (1) the intuitive judgment link, (2) the post hoc reasoning link, (3) the reasoned persuasion link. Two additional links are hypothesized to occur less frequently: (5) the reasoned judgment link and (6) the private reflection link.

Das moralische Urteil Heranwachsender ist nach Haidt stark beeinflusst von seiner jeweiligen Umgebung, insbesondere in Gestalt der peer-group. Ihre moralische Entwicklung beruht vornehmlich auf einem Reifeprozess, kultureller Formung und angeborener Intuitionen. „*The social intuitionist model (...) is a model about the complex and dynamic ways that intuition, reasoning and social influences interact to produce moral judgment*“ (Haidt 2001, 829).

Angeborene Intuitionen, Affekte, Einstellungen und Werthaltungen beeinflussen moralisches Verhalten. Das gilt besonders auch dann, wenn äußere Umstände, wie autoritäre Vorgaben die Denkweise der eigenen moralischen Urteilskraft einschränken und blockieren. Kritisches Denken wird durch systemkonformes ersetzt und verändert die Zugangsweise für die moralische Betrachtung bestimmter Phänomene bei von der Obrigkeit besetzten Konfliktthemen. Lind spricht in diesem Zusammenhang von „*moralischer Segmentierung*“, die er beim Einsatz des „Sterbehilfedilemmas“ in Südamerika erfuhr (Lind 2003). Die von der Kirche besetzte Position zur Sterbehilfe war so sehr Allgemeingut geworden, dass sich ein alternatives moralisches Urteil zu diesem Problemkomplex praktisch verbot. Bereits 1982 hatte Wakenhut für den militärischen Bereich das Phänomen der moralischen Segmentierung nachweisen können. Wurden Unteroffiziere mit Dilemmata aus der ihnen eigenen Berufswelt konfrontiert, unterschied sich ihr moralisches Urteil wesentlich von dem, das sie in ähnlichen Dilemmata aus dem zivilen Bereich gezeigt hatten. In bestimmten Konfliktsituationen wird das moralische Denken und Handeln so nachhaltig von weltlichen oder religiösen Vorgaben dominiert, dass verpflichtende Denk- und Verhaltensmuster größere Wirksamkeit haben als das eigene kritische Urteil.

Dennoch werden moralische Gefühle und Orientierungen von fast allen Menschen geteilt. So hat schon 1912 Levy-Suhl in seiner Studie (Lind 2003b) keinen großen Unterschied bei Moralprinzipien von straffälligen und nicht-straffälligen Jugendlichen erkennen können. Auch eine von Weber 1929

durchgeführte Untersuchung (vgl. Kohlberg & Candee 1984) zur Wertehierarchie bei Studentinnen und inhaftierten Prostituierten ergab trotz ihres unterschiedlichen moralischen Lebenswandels eine vergleichbar hohe Werteorientierung an moralischen Prinzipien. Umgekehrt weisen Hartshorne & May in ihrer 1928 unter Schülern durchgeführten Experimentalstudie nach, dass unmoralisches Verhalten nicht von bestimmten moralischen Einstellungen abhängig ist, selbst wenn ein Teil der Jugendlichen noch zusätzlichen Religionsunterricht erhielt (Hartshorne & May 1928).

2.4 Die kognitive Entwicklungstheorie der Moral bei Piaget und Kohlberg

Die Abkehr von einem affektiv begründeten zu einem kognitiv interpretierten Moralverständnis ist von Piaget und Kohlberg initiiert worden. In seiner Entwicklungstheorie des Kindes (Piaget 1973) entwirft er Stufen der kognitiven Entwicklung des Kindes. Diese ist gekennzeichnet durch den graduellen Aufbau von kognitiven Strukturen, die aus dem wechselseitigen Prozess der Assimilation und Akkomodation resultieren. Die Assimilation ermöglicht Umwelterfahrungen an die vorhandenen kognitiven Schemata anzupassen. Die Akkomodation wiederum bewirkt die Veränderung der kognitiven Schemata an die Gegebenheiten der Umwelt.

Die Entwicklung der kognitiven Strukturen des Kindes bildet den Rahmen für seine moralische Entwicklung. Sie beginnt nach Piaget mit der *Imitation*, der intuitiven Nachahmung moralischen Verhaltens beim Kleinkind. Die dann einsetzende moralische *Heteronomie* ist bestimmt vom Regelwerk der Eltern und Geschwister für das heranwachsende Kind. Moralische *Autonomie* gewinnt der Jugendliche, indem er die ihm eigene Reflexionsfähigkeit zum Interessensausgleich unterschiedlicher moralischer Prinzipien einsetzt.

2.5 Kohlbergs Stufentheorie der moralischen Entwicklung

Kohlberg nimmt diesen Entwicklungsgedanken von Piaget auf und formuliert eine Stufentheorie der moralischen Entwicklung, die über sechs Stufen bis in das Erwachsenenalter reicht:

- Stufe 1: Orientierung an Bestrafung und Belohnung:
Androhung physischer und psychischer Gewalt im Sinn von: „Ich werd` Dir zeigen, was `ne Harke ist.“ Oder: „Wenn Du das tust, sind wir geschiedene Leute.“
- Stufe 2: Instrumentell–relativistische Orientierung:
Nützlichkeitsabwägungen auf Gegenseitigkeit im Sinn von: „Wenn jeder an sich denkt, ist an alle gedacht.“ Oder „Wie du mir, so ich dir.“
- Stufe 3: Orientierung am Ideal der „netten Person“ / gruppenkonformes Verhalten:
Verpflichtung auf Vorbilder im Sinn von: „Nimm Dir doch mal ein Beispiel an...“. Oder: „Man kann nicht einfach aus der Reihe tanzen.“
- Stufe 4: Orientierung an sozialer Ordnung:
Berufung auf anerkannte Normen / Legalitätsprinzip im Sinn von: „Wo kämen wir da hin, wenn jeder ...“ Oder: „Dafür sind schließlich Gesetze da.“
- Stufe 5: Legalistische- oder Sozialvertragsorientierung:
im Sinn des Kinderreims: „Versprochen ist versprochen und wird auch nicht gebrochen.“ Oder: „Pacta servanda sunt.“
- Stufe 6: Orientierung an grundlegenden Prinzipien der Gerechtigkeit, Freiheit und Gleichheit:
im Sinne von: „Die Würde des Menschen ist unantastbar.“

Erkenntnisse über diesen stufenförmigen Entwicklungsprozess, den Kohlberg in einer invarianten Folge, linear von unten nach oben, ablaufen sieht, wurden von ihm über Beobachtungen und klinische Interviews gewonnen.

Die Bedeutung Kohlbergs für die Moralforschung liegt in seiner Erkenntnis, dass moralisches Urteilsverhalten nicht allein von Einstellungen, Motiven und Gefühlen bestimmt wird, sondern vornehmlich Ausdruck einer kognitiven *Fähigkeit* ist. Daher wird moralische Urteilsfähigkeit von ihm definiert als „*das Vermögen, moralische Entscheidungen und Urteile zu treffen, die moralisch sind (also auf moralischen Prinzipien gründen), und in Übereinstimmung mit diesen Urteilen zu handeln*“ (Kohlberg 1964, 425). So schlägt er eine Brücke zwischen der moralischen Orientierung an bestimmten Wertvorstellungen und moralischem Verhalten.

Moralische Entwicklung beruht nach Kohlberg auf der Transformation der kognitiven Strukturen, die aus der zuvor beschriebenen Interaktion von Organismus und Umwelt (Assimilation und Akkomodation) resultieren. Seine Erkenntnis über „kognitive Strukturen“ im moralischen Urteil ermöglicht, „*Regeln der Verarbeitung von Informationen oder der Verbindung von Erfahrungen*“ (Kohlberg 1974, 11) zu erfassen. Dabei liegt der individuellen Urteilsfähigkeit eine hohe bzw. niedrige kognitive Strukturiertheit des Urteils zugrunde. Die niedrige weist sich durch geringe Differenziertheit und mangelhafte Unterscheidungsfähigkeit aus. Impulse werden eindimensional verarbeitet und vorgegebenen Dimensionen angepasst. Hohe kognitive Komplexität zeigt sich hingegen in verschiedenen und variablen Urteilsdimensionen, die differenzierte Entscheidungsprozesse und alternative Lösungsmöglichkeiten ermöglichen. (Schroder 1975).

Der kognitive Gehalt des moralischen Urteils ist in der Struktur desselben begründet und tritt als Muster und Organisation des moralischen Urteils in Erscheinung. Es ist das „*beobachtbare Muster des Denkens, das sich in der Struktur und Organisation des moralischen Argumentierens manifestiert (...). Er ist die Struktur des Urteilsprozesses, der sich im Verhalten ausdrückt*“ (Lind 2000, 53). Der Urteilsprozess basiert auf Integration und Differenzierung moralischer Einstellungen und Prinzipien, ohne die für eine Situation relevanten Kriterien unberücksichtigt zu lassen.

Zur Erfassung der moralischen Urteilsfähigkeit suchte Kohlberg nach einem Messverfahren, das die moralische Urteilsfähigkeit erfassen und messen

konnte. Dieses fand er in dem genannten *Moral Judgment Interview* (MJ). Mit Hilfe klinischer Interviews (MJ, Kohlberg & Colby 1978) suchte Kohlberg Struktur und Inhalt des moralischen Urteils zu bestimmen und dem Stufenmodell der Moralentwicklung zuzuordnen. Dazu legte er Probanden moralische Konfliktsituationen vor, deren begründetes Urteil mit Hilfe eines Auswertungsmanuals (Colby & Kohlberg 1987) verglichen und mit entsprechenden Moralstufen verbunden wurde. „*Sie charakterisieren den Rahmen, innerhalb dessen eine Person in einem bestimmten Abschnitt ihrer Entwicklung eine ethisch begründbare, gerechte, allgemeingültige und logisch konsistente Lösung für Handlungskonflikte zu finden versucht*“ (Lind 2000, 52).

Kohlbergs Anspruch, mit dem *Moral Judgment Interview* die Struktur des moralischen Urteilsverhaltens getrennt von seinem Inhalt zu erfassen, konnte jedoch nicht eingelöst werden. Denn die Stufen der Moralentwicklung waren als strukturelle Unterscheidungsmerkmale mit der Orientierung an bestimmte moralische Prinzipien verbunden. Somit konnte Struktur und Inhalt des moralischen Urteilsverhaltens nicht exakt voneinander getrennt werden. Kognitiver und affektiver Aspekt des moralischen Urteils werden nicht unterschieden.

Auch klassische Einstellungstests, die allein das normenkonforme Verhalten des Probanden überprüfen, sind nicht geeignet moralische Urteilsfähigkeit zu erfassen. Nur die Betrachtung des ganzen Verhaltensmusters gewährleistet valide Aussagen über die moralische Urteilsfähigkeit zu machen. Dazu bedarf es eines Testinstrumentes, das „*bestimmte Aufgaben, Schwierigkeiten oder Probleme (enthält), zu deren Lösung diese Fähigkeit benötigt wird*“ (Lind 2002, 49).

Deshalb konzipierte Lind 1970 den „Moralisches-Urteil-Test“ (MUT), der sowohl die moralischen Orientierungen und den *affektiven Aspekt* des Urteils betrachtet als auch danach fragt, wie sehr die Bewertung kontrastierender Argumente von den präferierten moralischen Prinzipien determiniert wird (*kognitiver Aspekt*). Dabei müssen im Sinne eines multivariaten Experimentes Bedingungen Dilemmatyp, Moralstufe und Meinungsrichtung besonders berücksichtigt werden (vgl. Kap.7.1.1 „Methode“).

2.6 Die Zwei-Aspekte-Theorie des moralischen Urteilsverhaltens

In Abgrenzung zu Kohlberg, der die Definition der Form unabhängig von ihrem Inhalt bestimmen wollte, fordert Lind (2002) in seiner „Zwei-Aspekte-Theorie“ die Struktur nur in Bezug auf den jeweiligen Inhalt zu definieren. Nur so sei die Beziehung zwischen Struktur und Inhalt angemessen erfasst, da *„der kognitive und der affektive Aspekt des moralischen Urteilsverhaltens eine Einheit bilden und theoretisch klar unterschieden, aber nicht dinglich voneinander getrennt werden können“* (Lind 2002, 46). Damit entwickelt Lind den Forschungsansatz von Piaget und Kohlberg über die kognitiven und affektiven Eigenschaften des moralischen Urteilsverhaltens weiter.

Gemäß der Zwei-Aspekte-Theorie wird Verhalten als Interaktion mit einer moralischen Situation gesehen, deren Bewältigung auf moralischen Prinzipien und Fähigkeiten beruht. Der affektive Aspekt bezieht sich auf den Bereich der moralischen Gefühle, Motive und Einstellungen, die dem Verhalten Orientierung geben. Die moralische Orientierung erfolgt in der Regel in den von Kohlberg vorgegebenen, hierarchisch geordneten Kategorien, den Moralstufen. Denn *„wenn das Individuum eine affektive Bindung an moralische Prinzipien besitzt, ist es für die moralische Problematik einer Entscheidung sensibel und kann Hinweise auf die moralischen Implikationen seiner Handlung richtig verstehen. Ein Prozess der moralischen Reflexion kann nur in Gang kommen, wenn objektive moralische Konflikte auch subjektiv erlebt und verstanden werden“* (Lind 2002, 48). Wie schon die zuvor genannten Studien von Levy-Suhl (1912), Hartshorne & May (1928) und Weber (1929) gezeigt haben, findet sich der affektive Aspekt in Form der Wertebindung bei allen Menschen unabhängig von Alter, sozialer, religiöser oder kultureller Zugehörigkeit. Somit kann festgehalten werden, dass die affektive Bindung an moralische Prinzipien und Ideale für das moralische Verhalten eine notwendige, wenn auch nicht hinreichende Voraussetzung ist.

Für eine komplexe Betrachtung des moralischen Urteilsverhaltens fordert Lind deshalb in seiner Zwei-Aspekte-Theorie die besondere Berücksichtigung des *kognitiven* Aspekts im Urteilsverhalten. Der kognitive Aspekt bildet das Muster, die Organisation und die Struktur des Urteilsprozesses ab. Er *„ist die Struktur*

des Urteilsprozesses, der sich im Verhalten ausdrückt“ (Lind 2002, 54). Die *moralische* Struktur eines Urteils ist am Konsistenzgrad der Integration und Differenzierung moralischer Prinzipien, die im Urteil zur Anwendung kommen, ablesbar. Je nach dem, wie weit in einem moralischen Konflikt eigene und fremde Prinzipien grundsätzlich Berücksichtigung erfahren (Integration) und diese wiederum der Komplexität einer Situation differenziert (Differenzierung) Rechnung tragen, kann man von einer entsprechend hoch entwickelten Struktur des moralischen Urteilsverhaltens sprechen. Die damit gegebene ausgeprägte moralische *Urteilsfähigkeit* spiegelt sich in einem *reifen* Urteil wider, das sich durch Konsistenz und Differenziertheit ausweist.

Mit der „Zwei-Aspekte-Theorie“ unterstreicht Lind, dass der kognitive und der affektive Aspekt des moralischen Urteilsverhaltens zwar theoretisch voneinander unterschieden, aber dinglich nicht voneinander getrennt werden können. Piaget und Kohlberg haben bei der Betrachtung dieser Aspekte die Frage nach der Beziehung zwischen affektivem und kognitivem Aspekt des moralischen Urteils aufgeworfen. Piaget geht von einer parallelen Entwicklung beider Aspekte aus (Entwicklungsparallelität). Nach Lind (2002) kommt jedoch dem affektiven Aspekt durch die (frühe) Bindung an moralische Prinzipien und Ideale eine gewisse Vorreiterrolle zu.

So hat Nunner-Winkler (2007) in ihren Studien zum moralischen Verhalten von Kindern nachgewiesen, dass diese bereits im Kleinkind-Alter über ein ausgeprägtes Regelverständnis verfügen, das mit zunehmendem Alter einer eigenen bewussten moralischen Haltung im Sinne von Werten und Prinzipien weicht. Untersuchungsergebnisse verschiedener Studien (Lind 2002) zeigen aber, dass die Fähigkeit, derartige Prinzipien differenziert und konsistent bei der Lösung moralischer Probleme einzusetzen, auch eine Frage des Alters, bzw. des kognitiven Entwicklungsstandes ist. Der affektive Aspekt kann dabei als Grundlage und Voraussetzung für die Entwicklung und Ausbildung der kognitiven Struktur des moralischen Urteilsverhaltens angesehen werden.

Dennoch lässt sich eine positive Korrelation von kognitivem und affektivem Aspekt behaupten (korrelative Parallelität). In verschiedenen Studien, in denen beide Aspekte getrennt voneinander erfasst wurden, zeigte sich, dass mit

zunehmender moralischer Urteilsfähigkeit auch die Akzeptanz für Argumente höherer Stufen verbunden war. Umgekehrt war die Präferenz für Argumente niedriger Stufen Ausdruck begrenzter moralischer Urteilsfähigkeit. Der Ausprägungsgrad der moralischen Urteilsfähigkeit bestimmte demnach die affektive Bindung an Werte und Prinzipien entsprechender moralischer Stufen.

Mit der Zwei-Aspekte-Theorie grenzt sich Lind gegen das bis dahin vorherrschende Vier-Komponenten-Modell von Affekt und Kognition ab (Rest 1984; 1986). Dieses sieht Moralität durch nachstehende vier separierbare Komponenten gegeben:

1. Moralische Sensibilität: Die Entscheidung über die Frage, ob es sich überhaupt um ein moralisches Problem handelt und welche Konsequenzen für die Betroffenen dabei zu erwarten sind.
2. Moralisches Urteil: Die Bestimmung der für die Lösung des Konfliktes relevanten Prinzipien und Ideale.
3. Moralische Motivation: Die Frage nach den Beweggründen, die die Handlungsentscheidung auslösen.
4. Moralischer Charakter: Die individuelle Standfestigkeit bei der Lösung eines moralischen Problems.

Rest bestimmt Affekt und Kognition als zwei *separate* Elemente, die unterschiedliche Verhaltensklassen repräsentieren und mit unterschiedlichen Messinstrumenten erfasst werden können. Während Lind (2009) Affekt und Kognition analytisch und operational voneinander unterscheidet, sie aber inhaltlich nicht trennt, sondern diese als Aspekte desselben Verhaltens betrachtet, werden im Vier-Komponenten-Modell Affekt und Kognition als getrennte Komponenten gesehen. Diese werden von dem Objekt entfernt und separat bestimmt. Aspekte hingegen sind als spezifische Eigenschaften des Objektes immer mit diesem verbunden. Am Beispiel der unterschiedlichen Eigenschaften eines Balles wird deutlich, dass Elastizität, Größe und Farbe als untrennbare, aber unterscheidbare Aspekte des Objektes „Ball“ angesehen werden müssen. *„Der Versuch, Elastizität vom Ball abzutrennen, indem man sie herauschneidet, würde uns absurd vorkommen“* (Lind 2009, 41).

Für die Erfassung des moralischen Urteils stützt sich Rest auf den „Defining-Issues-Test“ (DIT). Dieser misst mit einem Testscore, dem sogenannten P-Wert, wie konsistent eine Person urteilt und bei ihrem Urteil postkonventionelle Prinzipien berücksichtigt. Dafür liegen ihr sechs moralische Dilemmata vor, deren angebotene Lösungen sie auf einer fünfstufigen Skala von „nicht wichtig“ bis „sehr wichtig“ zu bewerten hat. Die vorgegebenen Aussagen entsprechen jeweils einer bestimmten Moralstufe. Mit dieser Präferenz-Methode werden aber nach Lind (2002) vornehmlich *Einstellungen* gemessen, die Auskunft über die Normenkonformität des moralischen Urteils geben, nichts aber über seine Struktur und damit über die moralische *Urteilsfähigkeit* aussagen.

2.7 Die Bedeutung von Bildung für die Entwicklung der moralischen Diskurs- und Urteilsfähigkeit

Die besondere Berücksichtigung des kognitiven Aspekts des moralischen Urteils findet ihre Entsprechung in der von Lind (2002) konzipierten Bildungstheorie, mit der er sich deutlich von der biologisch – genetischen Reifetheorie moralischer Entwicklung abgrenzt. Erst in den siebziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts wurde die Bedeutung von Bildung für die Moralentwicklung erkannt. Das lag nicht zuletzt an der starken und einseitigen Gewichtung eines rein affektiv geprägten Einstellungsparadigmas in der Moralforschung. Konnten dennoch konsistente Effekte durch Bildung nachgewiesen werden, wurden sie auf bloße Änderung der Einstellung zurückgeführt.

Nach der Bildungstheorie sind es aber vor allem kognitive Stimuli, die den Bildungsprozess initiieren und fördern und damit auch moralische Entwicklung ermöglichen. Studien von Rest (1972 / 1974), denen der DIT zugrunde lag, belegen für Studierende einen doppelt so hohen P-Score wie für Nicht-Studierende. Bei der Reanalyse von 50 Studien konnte Rest (1986, 1990, 1993a) nachweisen, dass ein höherer Studienabschluss auch mit einem höheren P-Score verbunden war: So konnten Besucher der Junior-High-School einen durchschnittlichen P-Score von 21,9, Mitglieder Höherer Schulen 31,8, Universitätsstudenten 42,3 und Absolventen der Universität einen P-Score, der durchschnittlich bei 53,8 lag, aufweisen. Pascarella und Terenzini (1991) unterstreichen noch einmal in ihrer Zusammenfassung „How college affects stu-

cents“ die Bedeutung der Bildung: „Consistent with our 1991 review, this synthesis indicates that postsecondary education has a broad range of enduring impacts. Attending college influences not only occupation and earnings, but also cognitive, moral and psychosocial characteristics, as well as values and attitudes and various indices of the quality of life“ (Pascarella & Terenzini 1991, 582).

Umgekehrt konnte Lind (2000) mit der sog. EMNID-Studie - junge Erwachsene im Alter von 14 – 21 Jahren, die die Berufsschule oder die berufsvorbereitende Vollzeitschule besuchten - nachweisen, dass die moralische Urteilsfähigkeit *abnimmt*, wenn Schulbildung ihren offiziellen Abschluss findet. Wie die nachstehende Abbildung verdeutlicht, lässt sich in beiden Schularten bis zum Ende des Schulbesuchs, also etwa bis zum 15. Lebensjahr, ein Anstieg der moralischen Urteilsfähigkeit nachweisen. Von diesem Zeitpunkt an nimmt sowohl bei den Realschul- wie auch den Hauptschulabsolventen die moralische Urteilsfähigkeit kontinuierlich ab. Mit dem 19. Lebensjahr, dem Eintritt in das Berufsleben, sinkt sie sogar drastisch. *„Unter Lebens- und Arbeitsbedingungen, die keine solche Stimulation bieten, oder den Menschen gar die Möglichkeit der moralischen Reflexion und des ethischen Diskurses entziehen, müssen wir mit einem schleichenden Verlust der moralischen Urteilsfähigkeit rechnen.“* (Lind 2000, 120)

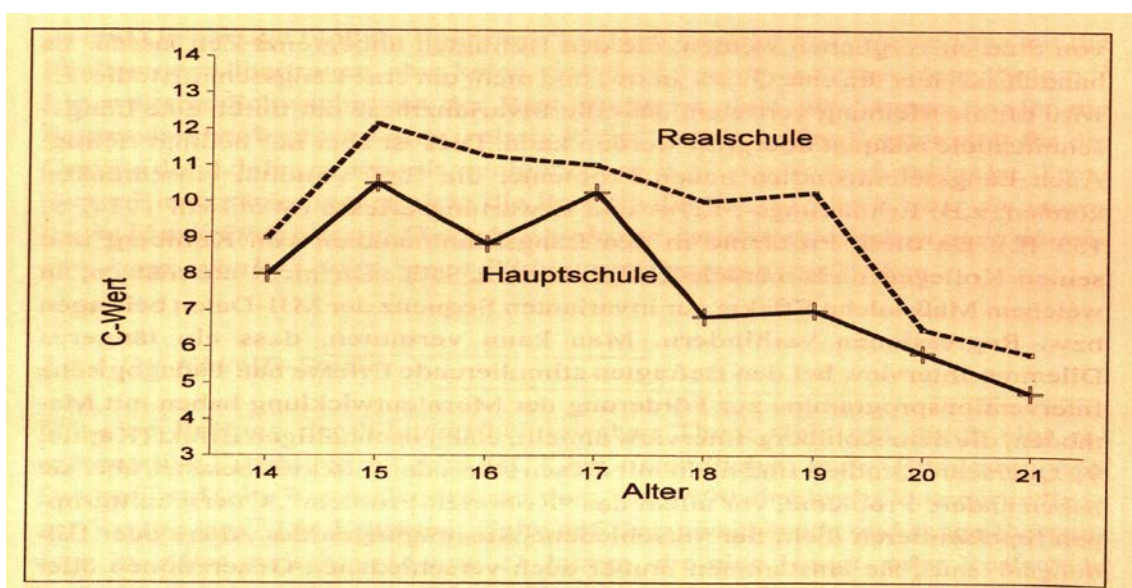


Abb. 2: Moralische Urteilsfähigkeit (MUT) in Abhängigkeit vom Alter und von der Schulart bei Jugendlichen von 14 bis 21 Jahren, aus: Lind 2000, 118

Damit war auch der von Kohlberg propagierte Entwicklungsprozess der moralischen Urteilsfähigkeit, der von ihm in der invarianten Folge moralischer Stufen gesehen wurde, widerlegt. Verschiedene empirische Studien konnten eine Regression der moralischen Urteilsfähigkeit nachweisen, sofern nicht entsprechende Bildungsprozesse dem entgegenwirkten (Nucci & Pascarella 1987, Lind 1990, Pascarella 1991, Lind & Althof 1992, Schillinger 2006, Lupu 2009, Saedi-Parvaneh 2011). Es kann als gesichert gelten, dass die quantitative und qualitative Bildung – wie sie später noch näher erläutert wird – *„eine notwendige und hinreichende Bedingung für die Entwicklung der moralischen Urteilsfähigkeit beim einzelnen“* darstellt (Lind 2002, 251). Lind & Althof (1992) belegen mit einem entsprechenden Interventionsprojekt an Hauptschule, Realschule und Gymnasium, dass die moralischen Wertvorstellungen der Schüler durch das Interventionsprojekt kaum Veränderungen erfahren, die moralische Urteilsfähigkeit aber eine durchgängige Zunahme verzeichnet.

„Bildung“ meint dabei nicht nur die institutionelle Absicherung intensiver Bildungsvermittlung, sondern umfasst jede Form sozialer Kommunikation. Naturgemäß spielen die institutionellen Bildungsträger, wie Schule und Hochschule mit ihrer spezifischen „Lernumgebung“ eine besonders herausragende Rolle. Die Bedeutung einer guten Lernumgebung für die Moralentwicklung hatte bereits Kohlberg erkannt: “Moral development is fundamentally a process of restructuring modes of role-taking and the more opportunities we find for taking the role of others, will accelerate the rate of moral development” (Kohlberg 1984, 74).

Für den universitären Bereich ist ihr Stellenwert durch Studien belegt (Sprinthall 1993; Schillinger 2006, Lupu 2009, Saedi-Parvaneh 2011). So fanden die zuletzt genannten Autoren in einem Vergleich privater und staatlicher Universitäten heraus, wie stark moralische Urteilsfähigkeit durch die Lernumgebung, z. B. in Form angeleiteter Reflexion der Studieninhalte und Möglichkeit zu studentischer Verantwortungsübernahme, bestimmt wird. Schillinger (2006), Lupu (2009) und Saedi-Parvaneh (2010) bescheinigten den Studierenden an öffentlichen Universitäten eine höhere moralische Urteils- und Diskursfähigkeit als den an einer Privatuniversität eingeschriebenen. Als

wesentlichen Indikator konnten sie dafür die jeweilige Lernumwelt anführen. „*Moralisches Verhalten und moralische Entwicklung (...) sind das Ergebnis von Bildungsprozessen (oder dem Fehlen derselben)*“. Deshalb müssen für deren Förderung a) *Kenntnisse in lebenspraktischen Zusammenhängen („moralisches Wissen“)* vermittelt und b) *Möglichkeiten für die Erprobung dieser Erkenntnisse an praktischen Aufgaben geschaffen werden*“ (Lind 2000, 15/20).

Auch der direkte diskursive Austausch moralischer Argumente kann eine besonders geeignete Gelegenheit sein, moralische Diskurs- und Urteilsfähigkeit zu fördern. Der philosophischen Bildung mit der ihr eigenen Diskurskultur kommt dabei besondere Bedeutung zu, um *Ziele wie Nachdenklichkeit, Mündigkeit und Demokratiefähigkeit zu verfolgen*“ (Martens 2010, 34). Nach Tiedemann können *„externe philosophische Interventionen gegen dogmatische Verhärtungen des jugendlichen Denkens daher im Sinne Kohlbergs immer auch als „Stimulation“ zum Aufstieg auf eine höhere Stufe der kognitiven und der moralischen Urteilskraft verstanden werden*“ (Tiedemann 2004, 60; vgl. auch: Kohlberg 1996, 164, Fetz. 2001, 351).

Die von Kohlberg schon früh begründete Methode der Dilemma-Diskussion hat in einem derartigen Bildungsprozess ihren besonderen Stellenwert. Denn durch sie werden Teilnehmer mit moralischen Konfliktsituationen konfrontiert, in denen moralische Werte und Prinzipien miteinander konfliktieren. Während bei Kohlberg die Teilnehmer an derartigen semi-realen Dilemmata mit Argumenten der nächst höheren Stufe als der, auf die sich selbst befinden, konfrontiert werden (Blatt & Kohlberg 1975), setzt Lind (2003) mit seiner „Konstanzer Methode der Dilemma-Diskussion“ (KMDD) auf kontroverse Argumentation. Der Proband sieht sich in der Bewertung der Argumente auch Argumenten ausgesetzt, die seiner eigenen Meinung widersprechen. Wenn allerdings eine einmal gefasste Meinung die vorgestellte Pro- und Contra Argumentation einer Dilemma-Situation durchgängig dominiert, orientiert sich das moralische Urteil nicht mehr an der Qualität der vorgetragenen Pro- und Contra Argumente, sondern richtet sich ausschließlich nach den Kriterien des einmal gefassten (Vor)Urteils. (Diese Form von „Meinungskonformität“ wird bei der Betrachtung des religiösen Urteils noch eine wichtige Rolle spielen.) Nach Berkowitz kommt

der moralischen Diskussion als „*Argumentation, die auf die Argumentation eines anderen einwirkt*“ (Berkowitz 1986, 100) große Bedeutung zu, indem sie ein kognitives Ungleichgewicht schafft, das die Entwicklung moralischer Strukturen begünstigt. Mit der relativen Effektstärke von $r = 0.70$ hat sich die KMDD als äußerst effektives Instrument erwiesen, das in vielen gesellschaftlichen Bereichen erfolgreich eingesetzt werden konnte. Bei den Überlegungen zu den „didaktischen Konsequenzen“ unserer Untersuchung werden wir in Kapitel 10 darauf noch detailliert eingehen.

3 Die Bedeutung von Bindung für die moralische Entwicklung

Bis zu Beginn dieses Jahrtausends wurde die Bedeutung von „*Bindung*“ in der Moralforschung kaum berücksichtigt. Auch die Religionswissenschaft thematisierte das Phänomen „*Bindung*“ kaum, da es gleichsam begriffsimmanent – *religio* (lat.) abgeleitet von „*religare*“ = zurückbinden, anbinden – in dem Wort „*Religion*“ bereits enthalten ist. Daher lag „*Bindung*“ als Forschungsparadigma weitgehend biopsychosozialen Fragestellungen zugrunde, um Entwicklungsverläufe von Kindheit und Adoleszenz zu verfolgen und dabei insbesondere als Erklärungsmodell für deviantes und destruktives Verhalten von Kindern und Jugendlichen zu dienen. (Streeck-Fischer 2004; Seiffge-Krenke 2004; Lehmkuhl 2004 et al.). Auch wenn grundlegende Bindungsforschung schon in den 60er Jahren des vergangenen Jahrhunderts von Bowlby, Ainsworth, Grossmann & Großmann betrieben wurde, konnten sich Bindungstheorien wissenschaftlich nur sehr mühsam durchsetzen, da sie immer wieder *„zwischen den Fronten der Psychoanalyse und der empirisch arbeitenden Psychologie verfangen (waren)“* (Grossmann & Grossmann 2004, 33).

Unumstritten ist, dass „*Bindung*“ ein grundlegender Faktor in einem komplexen Orientierungsprozess des Menschen ist, in dem *verschiedene Ebenen des menschlichen Gehirns mit den Komplexitäten seiner zwischenmenschlichen Beziehungen, seines Verhaltens und seiner Bedeutungen in Einklang gebracht werden müssen*“ (Grossmann & Grossmann 2004, 48). Neuerdings wird „*Bindung*“ auch mit der Entwicklung des moralischen Verhaltens in Zusammenhang gebracht (Nunner-Winkler 1996/1998 / 2001, Tugendhat 2001, Krettenauer et al.).

Neben der Darstellung der wichtigsten Positionen in dieser Frage sollen anschließend die bisher in der Forschung weitgehend vernachlässigten Bindungs–Aspekte *religiöser* Orientierung thematisiert werden. Damit verbindet sich die Erwartung, am Phänomen der „*Bindung*“ eine bedeutsame Erklärvariable für Moralität und Religiosität nachweisen zu können. Einleitend

seien jedoch noch einige grundsätzliche Bemerkungen zum physiologischen Bindungsverhalten vorangestellt, da dieses gleichsam als Grundlagenmodell für moralische und religiöse Bindungen gelten kann.

3.1 Bindung als existentielle Orientierungshilfe aus evolutionsbiologischer Sicht

In den 60er Jahren entwickelte der englische Psychoanalytiker John Bowlby Grundzüge einer Bindungstheorie, welche die Entwicklung und Organisation des Bindungsverhaltens zwischen Kleinkind und Erwachsenen zum Gegenstand hatte (Bowlby 1969). Dabei interessierte ihn die unterschiedliche Qualität von Bindungen wie sie im Bindungsverhalten des Säuglings zu seinen Eltern zutage trat. Denn dieses bestimmt nach seiner Auffassung die zwischenmenschlichen Beziehungen in allen weiteren Altersstufen. Er stützte sich dabei auf evolutionsbiologische Erkenntnisse, die der amerikanische Psychologe und Verhaltensforscher H. F. Harlow wenige Jahre zuvor in seinen Studien über Schutz und Sicherheitsinstinkte von Primaten gewonnen hatte.

Harlow suchte das überlebensnotwendige Bedürfnis des Affenbabys nach Nähe und Bindung an die Mutter an dem nachstehenden Experiment zu verdeutlichen (Harlow 1958). Er stellte in einem Holzkäfig zwei aus Metall konstruierte künstliche „Affenmütter“ auf. Die eine „Affenmutter“ bestand aus einer Fellummantelung, während die andere nur ein rohes Drahtgerüst präsentierte, das erwärmt werden konnte. Beide „Leihmütter“ waren in der Lage, Milch über eine Flaschenvorrichtung an Affen-Babys abzugeben. In den Versuchen zeigten die Affenbabys der „Fellmutter“ deutlich längere Verweilzeiten als die der „Drahtmutter“ – sogar dann, wenn kein Milchspender vorhanden war (vgl. Abb.3).

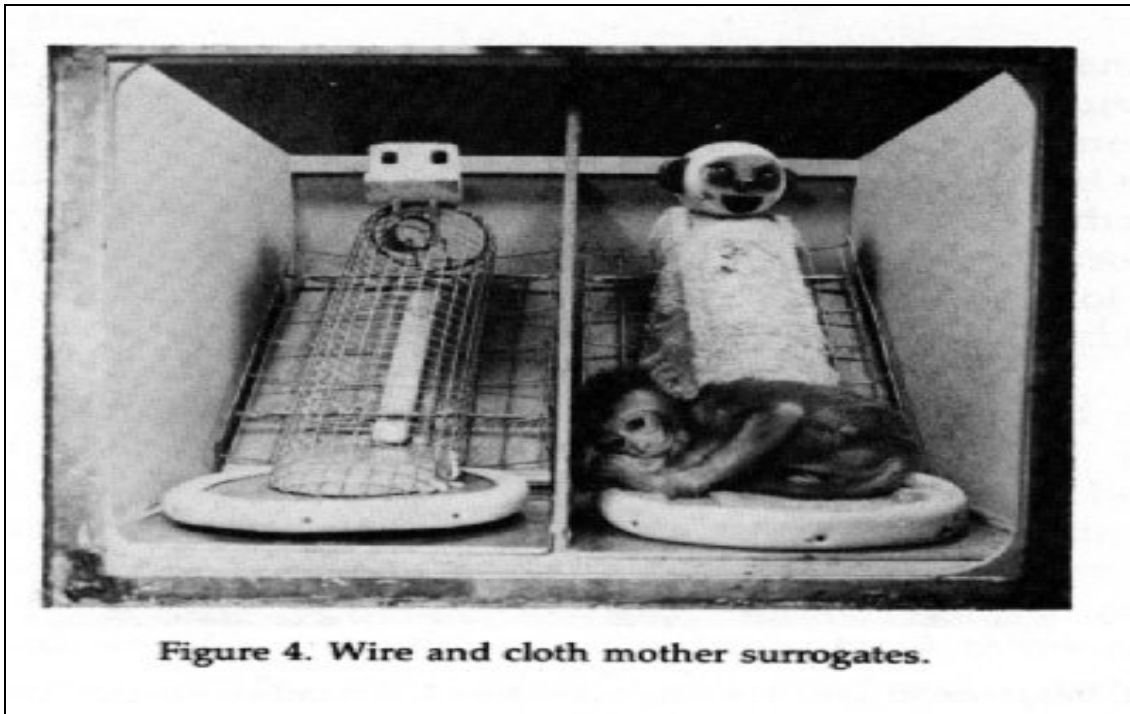


Abb. 3: „Drahtmutter“ (links) und „Fellmutter“ im Affenbaby-Experiment von Harlow 1958, 675

Harlows Versuch zeigt, dass das instinktiv gesteuerte Schutzbedürfnis des Affenbabys durch die „originale“ Fellmutter besser erfüllt wurde und das Bindungsverhalten offensichtlich biologisch–physiologisch konditioniert ist. *„Es scheint darauf festgelegt zu sein (to be programmed), Nähe und Kontakt zu wollen und bringt ein entsprechendes Signalsystem (signalling system) bereits mit.“* (Ainsworth 1974, 119 ff). Bowlby (1988/1995) überträgt dieses Signalsystem auf den Menschen und sieht in dem Bedürfnis nach Bindung eine *„grundlegende Komponente der menschlichen Natur. Die Bindungsbeziehungen haben eine eigene Bedeutung und sind nicht einfach aus dem Drang zur Nahrungsaufnahme oder aus sexuellen Wünschen abzuleiten, sondern sie haben eine eigene Überlebensfunktion. Sie gewähren Schutz“* (Hopf 2007, 17). Auch wenn Bowlby dieses Schutzbedürfnis nur gegenüber Raubtieren konditioniert sah, kann man nach Main (1981) seine Bedeutung für *„vielfältige Überlebensfunktionen“* erkennen. *„Außer dem Schutz vor Raubtieren schützt die Nähe zur Bezugsperson vor dem Verhungern, vor ungünstigen Temperaturschwankungen, Naturkatastrophen, dem Angriff von Artgenossen und verringert das Risiko der Trennung von der Gruppe. Das Aufrechterhalten von körperlicher Nähe müsste daher eine übergeordnete Stellung im Verhaltensrepertoire des Kleinkindes einnehmen“* (Main 2001, 7).

3.2 Das Bedürfnis nach „sicherer Bindung“ im Säuglingsalter

In ihren Feldstudien zum Bindungsverhalten von Säuglingen und Kleinkindern konnte die amerikanische Entwicklungspsychologin Mary Ainsworth das Interaktionsverhalten in der Mutter-Kind-Beziehung genauer untersuchen. Die dabei zutage tretenden Aktivitäten des Kindes ließen sie zu der Erkenntnis kommen, dass bereits Babys über unterschiedliche Ausdrucksformen verfügen, um ein eigenes, spezifisches Kommunikationsnetz mit der Mutter aufzubauen.

Dieses ist geprägt von einem besonderen Verhaltensrepertoire des Babys, in dem z. B. das Weinen das ausdrückstärkste Signal war. Dem wiederum entsprach komplementär das Fürsorge- und Pflegeverhalten der Mutter. In weiteren Studien konnte Ainsworth feststellen, dass die Aktivität der Babys sich im Kleinkindalter in Explorationsversuchen fortsetzte und der Erkundung der Umwelt diene. Ausgangspunkt und Rückzugsgebiet war dabei aber immer die unbewusste, „sichere Basis“ der Mutter. Aus einer derartigen grundlegenden Wechselbeziehung resultiert die kindliche Grunderfahrung einer „sicheren Bindung“.

Das Gefühl der „sicheren Bindung“ ist nach Einschätzung von Ainsworth auch die Voraussetzung für die Entwicklung eines gesunden Selbstvertrauens im späteren Alter. Die „sichere Bindung“ an die Mutter und der Aufbau eines gesunden Selbstwertgefühls ermöglichen dem Kind, *„seine Fähigkeit zur Bindung auch auf andere Personen auszudehnen“* (Ainsworth, 1964, zitiert in Grossmann 2003, 110). Diese im frühkindlichen Alter durch „sichere Bindung“ erworbene soziale Kompetenz *„führt zur Entwicklung erhöhter Kompetenz in anderen Bereichen, egal ob man es altersbezogen oder absolut betrachtet“* (ebd. S. 219).

3.3 Bindungsvarianten beim Kleinkind

In einem von Ainsworth konstruierten Beobachtungsverfahren – der sog. „Fremden Situation“ – konnten zwei-bis-dreijährige Kinder anhand entsprechender Bindungs- und Wiederfindungsszenarien anderen Bindungsklassen zugeordnet werden. Neben der bereits erwähnten *„sicheren Bindung“*, bei der das Kleinkind Trennungsschmerz und Wiedersehensfreude

gewissermaßen souverän verarbeitet, konnten Kinder mit *unsicher-ambivalentem* (Angst / Stress-Symptome / Wechsel von Annäherung und Widerstand) und *unsicher-vermeidendem Bindungsverhalten* (Gefühlslosigkeit / Gleichgültigkeit / Spielzeugzentriertheit / Deaktivierung oder Unterdrückung jeder Form von Bindungsverhalten) klassifiziert werden (Ainsworth 1978, Bowlby 1980, Main 1981). Die von Grossmann & Grossmann (2004) aus verschiedenen Längsschnittstudien erhobene prozentuale Verteilung der verschiedenen Bindungsformen ergab, dass

- ca. 50 - 60% der Kinder als „sicher gebunden“
- ca. 30 - 40% der Kinder als „unsicher vermeidend gebunden“
- ca. 10 - 20% der Kinder als „unsicher ambivalent gebunden“

eingestuft werden können.

3.4 Die soziale Entwicklung des Kindes nach unterschiedlichen Bindungsmustern

Allgemein betont die Bindungsforschung (Bowlby 1969 /1988, Ainsworth 1985, Main, Kaolan & Cassidy 1985, Grossmann & Grossmann 2004), dass die in früher Kindheit aufgebauten Bindungsformen die weitere soziale Entwicklung und Kommunikation des Menschen stark beeinflussen. Die originalen Bindungsbeziehungen werden im weiteren Lebenslauf zunehmend durch innere mentale Arbeitsmodelle („internal working models“) reguliert, die aus Interaktionsmustern mit den Hauptbindungspersonen resultieren. *„Diese Arbeitsmodelle dienen dazu, bindungsbezogene Verhaltensweisen, Gedanken und Gefühle des Selbst und der Bindungsperson zu regulieren, zu interpretieren und vorauszusagen“* (Bretherton 2001, 53). Das Arbeitsmodell repräsentiert die wechselseitige Bindungsbeziehung und ist als komplementäres Modell von Selbst und Bezugsperson zu sehen. Beispielsweise verfügt im Idealfall der „sicheren Bindung“ eine Person über ein Bild *„von seinen Bindungspersonen, wonach sie prinzipiell verfügbar und bereit zu reagieren und zu helfen sind, wenn es gewünscht wird, und sie hat eine entsprechend komplementäre Vorstellung von sich als einer im Grunde liebenswerten und wertvollen Person, die es verdient, dass man ihr hilft, wenn sie Hilfe braucht“* (Grossmann & Grossmann 2004, 79). Umgekehrt kann ein inkompetentes und fragiles

Selbstbewusstsein Konsequenz des Verhaltens einer Bindungsperson sein, die das kindliche Bindungsbedürfnis mit Missachtung und Ablehnung gestraft hat.

Die Bindungsforschung geht davon aus, dass in frühester Kindheit entwickelte Bindungsmuster, die in verbaler oder non-verbaler Interaktion und Kommunikation innere Arbeitsmodelle von sicherer und unsicherer Bindung generieren, Prototypen späterer Beziehungen sind und somit auch spätere Wahrnehmungen und Verhalten des Heranwachsenden und Erwachsenen nachhaltig bestimmen. In ihrer Bielefelder Längsschnittuntersuchung von 1997 fanden Grossmann & Grossmann *„hochsignifikante Zusammenhänge zwischen Bindungsmustern mit einem Jahr in der „Fremden Situation“ und Antwortmustern mit sechs und 16 Jahren“* (Grossmann & Grossmann 2001, 92).

Mit dem von George, Kaplan und Main (1984/1985/1996) entwickelten Erhebungsinstrument, dem „Adult Attachment Interview“ (AAI), können individuelle Unterschiede in mentalen Bindungsrepräsentationen von Jugendlichen und Erwachsenen erfasst werden. Dieses Instrument ermöglichte Kindheitserfahrungen in der Verarbeitung und Bedeutung für die Persönlichkeitsentwicklung als Erwachsener zu eruieren. Mit einem entsprechenden Fragenkatalog soll das Bindungssystem aktiviert werden, um *„semantische und episodische Gedächtnisinhalte in Bezug auf Bindungserfahrungen getrennt voneinander zu ermitteln (und) eventuell vorhandene, meist nicht bewusste Inkonsistenzen und Inkohärenzen aufzuspüren“* (Hoffmann 2001, 124). Hoffman weist darauf hin, dass mit Hilfe des AAI die generationsübergreifende Weitergabe von Bindungsmustern empirisch belegt werden kann.

3.5 Die Ambivalenz der „sicheren Bindung“ für die moralische Entwicklung

Der in der Moralforschung bislang noch wenig berücksichtigte Aspekt von Bindung könnte auch die generationsübergreifende Weitergabe von moralischen Denk- und Handlungsweisen sowie von religiösen Einstellungen erklären. Vertreter der Bindungstheorie (Ainsworth 2003, 1978; Bowlby

1982/1969; Nunner- Winkler 2007, 1999, 1998; Grossmann & Grossmann, 2007, 2004, 2003; Hopf et al. 2005) gehen mehrheitlich von der Annahme aus, dass moralisches Verhalten und religiöse Einstellungen in der Regel durch die sog. „sichere Bindung“ (Bowlby, 1991) fundiert und tradiert sind.

Ob und inwieweit diese Form der „sicheren Bindung“ Einfluss auf die moralische und religiöse Urteilsfähigkeit hat, soll späterer Betrachtung vorbehalten bleiben. Aber auch für moralisches Verhalten stellt sich die Frage, ob eine derartige „sichere Bindung“ Jugendliche tatsächlich immer zu einem autonomen Moralverständnis im Sinne einer kritischen Überprüfung vorgegebener Normen oder aber – durch religiöse Glaubensgewissheit noch verstärkt – zu unreflektierter Akzeptanz führt.

Nach Blasi (2007) kommt der „sicheren Bindung“ nur bedingt Bedeutung für eine moralische Entwicklung zu. Nach seiner Auffassung führt die „sichere Bindung“ eher zu moralischer Anpassung als zu moralischer Urteilsfähigkeit, da *„Bindungsbedürfnisse das Risiko eines Verlusts an moralischer Autonomie bergen“* (Blasi 2007, 207). Blasi weist in diesem Zusammenhang auf das Beispiel von Bartolome de Las Casas, einem spanischen Dominikaner und Vorkämpfer für die Bürgerrechte der Indios, von William Lloyd Garrison sowie Angelina Grimke hin, die allesamt Vorkämpfer gegen die Sklaverei waren. Aber auch andere historische Persönlichkeiten des 19. und 20. Jahrhunderts, wie Martin Luther King und Malcolm X und Bertrand Russell belegen, dass gerade fehlende oder unsichere Bindungen im Kindes- und Jugendalter die Fähigkeit stärken, *„in Distanz zu treten zur Familie und ganz allgemein zu Autoritäten und ihrem Anspruch, die Wahrheit über das Gute für die Menschen und die Gesellschaft zu repräsentieren“* (Blasi 2007, 210). Bei den 10 von ihm vorgestellten Repräsentanten weisen sieben Manifestationen unsicherer Bindung in ihrer Sozialisation auf, was – vorsichtig formuliert – zumindest einer eigenen, selbst verantworteten moralischen Entwicklung und Wirkmächtigkeit dieser Protagonisten nicht abträglich war.

Dennoch soll und darf – auch angesichts der Ausführungen Blasis - die Funktion und der Wert einer frühen „sicheren Bindung“ für die moralische und

religiöse Entwicklung grundsätzlich nicht unterschätzt werden. Auch wenn derartige Bindungen, insbesondere auf religiösem Feld, zu sehr unterschiedlichen und problematischen Formen von Religiosität führen können – wie sie im Folgenden noch näher zu erörtern sein werden – sollte ihre grundsätzliche Schutz- und Orientierungsfunktion nicht unterschätzt werden.

So untersucht Keller (2007) in Anlehnung an die kognitive Bildungstheorie von Kohlberg in einer Längsschnittstudie die Beziehung zwischen Bindung, sozial-kognitiver Entwicklung und moralischem Denken bei 121 Kindern und Jugendlichen. Dabei unterscheidet sie in Anlehnung an Jacobsen et al. (1994) vier Bindungsstärken, wie sie auch in anderen Studien (Bowlby 1995/1988, Ainsworth et al. 1978/1967) zur Klassifikation von Bindungsverhalten und Bindungsrepräsentation bei Kindern und Jugendlichen verwendet werden. Kinder mit „sicherer Bindung“ (Ainsworth 1964) – d.h. einer positiven Gefühlsbeziehung zur Mutter - konnten die besten kognitiven Leistungen, starke soziale Kompetenzen, hohe Schulleistungen von der Kindheit bis zur Adoleszenz nachweisen. Entsprechend schwächer profiliert waren Kinder mit unsicher vermeidendem und unsicher-desorganisiertem Bindungsverhalten (fehlender oder stark klammernder Blick- und Körperkontakt).

Auf der Grundlage eines Freundschafts-Dilemmas wurde entsprechend der Vorgehensweise Kohlbergs nach einer moralischen Entscheidung und ihrer Begründung gefragt. Hierbei wurden alle unsicher gebundenen Kinder in einer Gruppe den sicher gebundenen Kindern gegenüber gestellt. Wie die Tab. 1 zeigt, unterscheiden sich die sicher von den unsicher gebundenen Kindern in ihrer sozio-moralischen Sensibilität und im moralischen Urteil zu jedem Messzeitpunkt statistisch signifikant.

	Moralische Sensibilität				Moralisches Urteil	
	<i>Freundschaft</i>				<i>Familie</i>	
	<u>7Jahre</u>	<u>9 Jahre</u>	<u>12 Jahre</u>	<u>15 Jahre</u>	<u>12 Jahre</u>	<u>15 Jahre</u>
Sichere	1.44	1.91	2.23	2.60	2.14	2.31
Bindung	(0.22)	(0.19)	(0.20)	(0.24)	(0.19)	(0.26)
Unsichere	1.09	1.67	2.00	2.39	1.93	2.08
Bindung	(0.29)	(0.27)	(0.17)	(0.24)	(0.24)	(0.27)

Tabelle 1: Mittelwerte und Standardabweichungen in der moralischen Sensibilität und im moralischen Urteil zu den Messzeitpunkten nach Bindungstyp, aus: Keller 2007,136

3.6 Moralische Bindung durch Selbstbindung (Nunner-Winkler)

Eine stärker abwägende Position in der Frage nach der Bedeutung der „sicheren Bindung“ für die moralische Entwicklung nimmt Nunner-Winkler (2007) ein. Einerseits sieht sie Bindung als „*Erklärungsmodell für die Entwicklung einer eigenständigen und urteilsbezogenen Normbefolgungsbereitschaft*“ (Nunner–Winkler 2007, 181). Durch das Angebot der feinfühligem Mutter mit verlässlich–berechenbarem und unterstützendem Verhalten werden dem Kind im Rahmen dieses Beziehungskonzeptes gleichsam moralische Grundprinzipien vermittelt. Die Achtung vor der Integrität der Person, die Bereitschaft zu sensibler Wahrnehmung der Bedürfnisse Anderer, die Sicherheit des Vertrauens wirken im Kind moralbildend- und fördernd. Vertrauensvolle Kinder lassen sich problemlos auf Freundschaftsbeziehungen ein und entwickeln auch in alltäglichen Auseinandersetzungen Handlungsfähigkeit und Konfliktlösungskompetenz als wichtige Basiskompetenzen für Moral (Krappmann 1993). Danach scheint ein

enger Zusammenhang zwischen positiver Bindungserfahrung und moralischer Handlungsbereitschaft empirisch nachweisbar zu sein.

Andererseits verweist Nunner–Winkler in diesem Kontext aber auch auf die Problematik einer derartigen frühkindlichen Bindungssicherheit, wenn sie spezifische – und damit problematische – Inhalte elterlicher Wertbindungen anspricht. Je nach Qualität der Inhalte, wie z. B. einseitigem Geld-, Macht- oder Erfolgsstreben kann eine entsprechende Identifikation des Kindes mit diesen „Wertvorstellungen“ auch zu moralabträglichen Verhaltensweisen führen. Daher kann Bindungssicherheit nicht immer und unbedingt moralische Verhaltensdispositionen generieren.

In einer Längsschnittstudie von Kindern und jungen Erwachsenen wurde die prägende Kraft und Stabilität früher Bindungserfahrungen auf moralische Handlungsbereitschaft überprüft (Weinert 1998, Weinert & Schneider 1999). Gemäß der klassischen Bindungstheorie müsste sich ein Zusammenhang im vorgegebenen Zeitraum von fast zwei Jahrzehnten durch hohe Stabilität in der moralischen Motivation nachweisen lassen. Diese wird definiert *„als Bereitschaft, die Regeln einer universellen Minimalmoral zu befolgen, also trotz entgegenstehender Neigungen negative Pflichten zu erfüllen und in zumutbarem Umfang andere zu unterstützen“* (Nunner–Winkler 2007, 183). Tatsächlich wiesen aber 20% der 22-Jährigen eine niedrige moralische Motivation auf. Mäßig hohe Stabilitätskoeffizienten konnten zwischen vier, sechs und acht Jahren nachgewiesen werden, und ein negativer Koeffizient wurde sogar zwischen acht und 17 Jahren erreicht. Insgesamt war bei 30% der Adoleszenten von acht bis 17 Jahren ein Abbau der moralischen Motivation zu verzeichnen.

Angesichts dieser Befunde schlussfolgert Nunner–Winkler: *„Der Beitrag der Bindungsforschung zur Erklärung der moralischen Motivation, bzw. der Bereitschaft zu normkonformen Verhalten kann nicht entscheidend sein, sofern die im Alter von 4 bis 6 Jahren aufgebaute moralische Motivation die im Alter von 17 und 22 Jahren gefundene Bindung an Moral kaum vorhersagt“* (Nunner–Winkler 2007, 194). Äußere Faktoren, wie Freundeskreis, Schumatmosphäre,

Rollenverständnis der Jugendlichen, situative Bedingungen etc. haben offensichtlich einen größeren und nachhaltigeren Einfluss.

Nunner–Winkler richtet in Abgrenzung zur klassischen Bindungstheorie ihren Fokus nicht so sehr auf die biologisch–genetische Bindung, um Stärke und Dauer moralischer Motivation zu erklären. Vielmehr geht sie von einem altersspezifischen Wandel derselben aus, der neben den o. g. Faktoren auch auf die Veränderung des elterlichen Erziehungsverhaltens zurückzuführen ist. An die Stelle der körperlichen Züchtigung und dem Entzug von Privilegien bei Regelverstößen ist die innerfamiliäre Diskussion und Argumentation getreten. Die von väterlicher Autorität bestimmte Familie hat sich zur „Aushandlungsfamilie“ verwandelt.

Noch bedeutsamer aber ist für sie eine früh erworbene und individuell reflektierte Einsicht in die Verbindlichkeit moralischer Normen als Bindung durch Selbstbindung. Sie unterliegt der situationsangemessenen Anwendung altersbedingter reflexiver Prozesse. Die in diesem Kontext erworbene moralische Motivation führt bereits im Kindesalter dazu, „*Normen (zu) befolgen, weil es das Rechte um seiner selbst willen tun will*“ (Nunner–Winkler 2007, 188). Diese neu gewonnene Form moralischer Motivation bezeichnet Nunner–Winkler als „*freiwillige Selbstbindung aus Einsicht*“ (ebd.). Inwieweit neben dem veränderten Erziehungsverhalten auch die von Nunner–Winkler behauptete kognitiv bedingte „*reflektierte Einsicht in die Verbindlichkeit moralischer Normen*“ als wichtige Voraussetzung der Stärkung der moralischen Urteilsfähigkeit zu sehen ist, mag als weiterführende Forschungsfrage hier nur angedeutet sein.

Nunner–Winkler stützt sich mit ihrem eher kognitiv orientierten Verständnis kindlicher Moralentwicklung auf die grundlegenden Erkenntnisse Piagets (1973), dem Wegbereiter einer kognitiven Theorie der Moralentwicklung. Dieser sah in der kognitiven Entwicklung des Kindes die Möglichkeit und Fähigkeit für immer komplexere Denkopoperationen, die eine differenzierte Beurteilung moralischer Probleme bewirken. Darüber hinaus gilt ihm die gerade nachlassende Bindung an die Eltern mit der gleichzeitig wachsenden

Kooperation gleichberechtigter Gleichaltriger als Garant für den Übergang von einem *heteronomen* zu einem *autonomen* Moralverständnis. Dieses beweist sich vor allem darin, dass die Beachtung von Regeln und Normen bis zu einem Alter von ca. acht Jahren von blinder Unterwerfung, bzw. Respekt Eltern und Autoritäten gegenüber bestimmt ist. Erst in der Übergangsphase von acht bis zehn Jahren verlieren Regeln für das Kind ihren autoritären Charakter und finden in der auf Kooperation und Gegenseitigkeit angelegten jugendlichen Phase ihre Anerkennung als – veränderbare - Vernunftregeln. Damit ist nach Piaget die Entwicklungsstufe der autonomen Moral erreicht, die über die Einsicht in die Notwendigkeit von Regeln innere Wertmaßstäbe moralischen Handelns ausbildet.

3.7 Moralische Bindung an das „Gewissen“

In bestimmten gesellschaftlichen Kreisen werden Moral und Religion häufig als Einheit betrachtet. Das wird verständlich, wenn man bedenkt, dass religiöse Erziehung in aller Regel auch Erziehung zum moralischen Verhalten impliziert. Beide Erziehungsformen weisen sich durch einen starken Bindungsanspruch aus. Moralische Einstellungen spiegeln Bindungen an bestimmte Prinzipien und Wertvorstellungen, religiöse Einstellungen an Glaubensinhalte und Gebote wider. Häufig wird - besonders in religiösen Kreisen - moralisches Verhalten mit dem Verweis auf die gottgesetzte Ordnung eingefordert und sanktioniert.

Verstöße gegen diese Ordnung gelten in der Erziehung als „Sünde“, systemkonformes Verhalten hingegen als gottgefällig und in weltlicher Sicht als moralisch. Umgangssprachlich wird diese Form religiöser und moralischer Bindung als „*Gewissensbindung*“ bezeichnet. Wegen der ursprünglich stark religiösen Besetzung ist dieser Begriff jedoch als Forschungsparadigma in der Psychologie obsolet geworden. Einschlägige psychologische Fachwörterbücher zeigen heute keine Ausführungen mehr zu diesem Begriff, wohingegen das bedeutendste theologische Nachschlagewerk „Religion in Geschichte und Gegenwart“ (RGG) gleich mehrere Spalten dem Gewissens-Begriff widmet (RGG 2000, 899 – 908).

Die frühe amerikanische Forschung zur Moralität (Hartshorne & May, 1928 – 1930) untersuchte unter dem Paradigma „Ehrlichkeit“ das Bindungsverhalten von Jugendlichen, die sowohl starkem religiösen Einfluss ausgesetzt waren, als auch von Jugendlichen, die Schulen ohne einen entsprechenden Einfluss besuchten. In den von den Autoren durchgeführten Studien zur „moralischen Charakterbildung“ wurden kulturell definierte und tradierte Tugenden in Versuchssituationen bei jugendlichen Probanden geprüft und gemessen. Der Grad ihrer Bindung an internalisierte moralische oder religiöse Maßstäbe sollte Auskunft darüber geben, inwieweit ein Gewissen ausgebildet und Gewissensbindung mit entsprechendem Schuldgefühl verbunden war. Denn gemäß der psychoanalytischen Theorie Freuds ist das an sein „Über-Ich“ gebundene Individuum geleitet, sich moralisch zu verhalten, um Schuld zu vermeiden. Kohlberg bemerkt zu dem Forschungsvorhaben von Hartshorne & May: *„Sie waren ebenfalls der Meinung, es gäbe eine innerliche, für die Person charakteristische, sich kognitiv und in den Einstellungen ausdrückende Komponente der Ehrlichkeit sowie der anderen untersuchten Tugenden, also der Hilfsbereitschaft und Selbstkontrolle“* (Kohlberg 1995, 374).

Die Ergebnisse der Studien von Hartshorne & May (1928) ließen jedoch Zweifel an einem derart konstanten „moralischen Charakter“ im Sinne einer Gewissensbindung bei den von ihnen überprüften Jugendlichen aufkommen. Situative Aspekte, Nützlichkeitsabwägungen, Risikofaktoren, gruppenkonformes Verhalten, soziale Zugehörigkeit etc. waren nur einige Aspekte, die eine eindeutige Zuordnung in „Ehrliche“ und „Unehrliche“ stark erschwerten. Selbst im Ethikunterricht vermitteltes moralisches Wissen wie auch religiöse Überzeugungen waren keine Garanten für ein in Testsituationen erhobenes, konstantes, moralisches Verhalten, wie es eine dauerhafte Gewissensbindung erwarten ließ. Wie das nachstehende Schaubild (Tab. 2) zeigt, schnitten gerade Schüler mit starker religiöser Bindung und Prägung (Sonntagsschule) in Testsituationen ihres moralischen Verhaltens (Ehrlichkeit) keineswegs besser ab als Mitschüler ohne religiöse Unterweisung.

„How is religion being taught to young people and with what effect“?
 G.M.Fisher, Executive Secretary, Institute of Social and Religious Research (Foreword)

TABLE LXV

RELATIVE DECEPTIVENESS OF SUNDAY-SCHOOL CHILDREN, GRADES FIVE TO EIGHT, SCHOOL SYSTEM A

	PER CENT CHEATING AT SCHOOL	PER CENT CHEATING AT HOME
All the children of the four public schools	36	28
Protestant children enrolled in Sunday school	31	29
Protestant children not enrolled in Sunday school	29	18
All not enrolled in Protestant Sunday schools	40	27

TABLE LXVI

RELATIVE DECEPTIVENESS OF SUNDAY-SCHOOL CHILDREN, GRADES FIVE TO TEN, SCHOOL SYSTEM B

	PER CENT CHEATING IN SCHOOL	PER CENT CHEATING AT HOME
Whole population	41	36
Sunday-school population	38	38
Non-Sunday-school population	43	34

Tabelle 2: Moralisches Verhalten Jugendlicher mit besonderer *und* fehlender religiöser Unterweisung, aus: Hartshorne & May 1928, 358.

Damit hatten Hartshorne & May schon zu Beginn des vorigen Jahrhunderts den Nachweis erbracht, dass religiöse Bildung und Erziehung keinen messbaren „Vorsprung“ für moralisches Urteilen und Verhalten mit sich bringen.

Dennoch lässt der in der Psychologie verwendete Begriff der „moralischen Entwicklung“ auf die Ausbildung innerer Standards schließen, die gemäß der Intensität von „Bindung“ Verhalten reglementieren und damit auch moralische Urteilsfähigkeit generieren. Auch wenn in religiösen Kreisen, wie den hier untersuchten Jugendgruppen, eine eindimensionale Verortung von Bindung im Sinne eines „von Gott gegebenen Gewissens“ mit Nachdruck vertreten wird, lässt die multifaktorielle Grundlage moralischen Verhaltens vor dem Hintergrund ganz unterschiedlicher Bindungsformen eine derartig eindimensionale und damit glaubensbedingte Engführung und Bestimmung nicht zu.

3.8 Moralische Entwicklung durch Bindung an das „Über-Ich“ (Freud)

Eine wissenschaftliche Erklärung moralischen Verhaltens findet die Sozialisationsforschung in der psychoanalytischen Schule Freuds. Auch Freud sieht „Bindung“ als wesentliche Voraussetzung für die Ausbildung moralischen Verhaltens bei Kindern. Aber diese „instinktiven“ Gefühlsbindungen des Kleinkindes an die Eltern, die zur psycho-sexuellen und ödipalen Phase kindlicher Entwicklung gehören, sind verantwortlich für die Ausbildung eines bedrohlichen Über-Ichs. Dieses lebt von der Spannung des „Ich-Ideals“ und des „Gewissens“ (Freud 1969 / 1923). Im ständigen Streben, sich einerseits der Liebe der Eltern zu vergewissern, andererseits seinen eigenen Willen zu behaupten, passt sich das Kleinkind zunehmend elterlichen Anforderungen an, um dauerhaft Liebe und Anerkennung zu erringen.

Die Ambivalenz der widerstreitenden Gefühle – Liebesbedürfnis und Selbstbehauptung – auszuhalten und zu lösen, stellt das Kind vor große Herausforderungen: *„Die kindliche Fähigkeit, Entsayungen zu tolerieren, ist relativ schwach angesichts des starken Triebdrucks, so dass das Kind oft nicht erfolgreich die kompromisslosen Über-Ich-Forderungen und Ideale aufrechterhalten kann“* (Hauser 2007, 52). Die aus diesem Konflikt resultierenden „moralischen Gefühle“ zeigen erste Ansätze von Reue, Scham und auch Schuld, wenngleich *„diese schmerzlichen Affekte noch nicht präventiv für künftige Überschreitungen“* in Erscheinung treten (Hauser, ebd.). Dennoch ist mit der immer stärkeren Anpassung an die gesellschaftlichen Regeln und Normen der Weg der moralischen Entwicklung beschritten, die nach Freud bereits im Alter von fünf Jahren in der entsprechenden Verhaltenskongruenz abgeschlossen erscheint.

Mit Beginn der Adoleszenz verliert das Bindungsverhalten von Kind und Eltern seine Stringenz. Die elterliche Autorität wird durch andere Bezugspersonen relativiert. Forderungen und Wertvorstellungen anderer Personen werden in einer sozial erweiterten Welt mit denen der Eltern verglichen. Integration und Identifikation eigener Regeln und Standards nehmen zu und lassen *„Selbstkritik und Bestrafung wie auch Selbstbelohnung mit einem konsistenteren Gefühl des*

Wohlbefindens zunehmend unabhängig von äußeren Autoritäten“ erscheinen. „*Wenn diese Stabilität und Unabhängigkeit auftaucht, kann man von einem autonomen Über-Ich sprechen*“ (Hauser, ebd.). Das neu geformte Über-Ich gründet sich jetzt auf realistische Ideale und Moralvorstellungen, die seine Lenkungs- und Kontrollfunktion gleichsam „mitfühlender“ machen kann. Dennoch spricht Hauser hier in Anlehnung an Freud von einem Idealbild, *“denn das Über-Ich behält immer die Fähigkeit, frühe primitive Introjekte, moralische Vorgaben und Ideale zusammen mit barschen Vorwürfen und Vergeltungsurteilen wieder zu beleben“* (Hauser 2007, 53).

4 Die Bedeutung der Bindung für die religiöse Entwicklung

Das Konzept „Bindung“ wurde bislang kaum auf die Untersuchung der Religiosität und deren Entwicklung angewandt. Dabei deutet die Herkunft des Wortes Religion genau auf diesen Begriff hin. Abgeleitet von dem lateinischen Verbum „religare = zurückbinden, anbinden“ wird darunter eine wie auch immer geartete Form von Bindung an Transzendenz verstanden, die die Beachtung und kultische Verehrung religiöser Symbole und Personen impliziert. So wie die Bindungsforschung das physiologische Urbedürfnis nach Schutz und Sicherheit als Ursache einer primären Bindungsbeziehung sieht, findet sich ihr theoretisches Äquivalent auf gleichsam höherer Ebene in der Erfahrung der (schützenden) Transzendenz. Diese erschließt sich dem Menschen in unterschiedlich kulturell geprägten und tradierten Glaubensüberzeugungen und kultischen Praktiken.

4.1 Inhalt und Funktion religiöser Bindung

Während das theoretische Gebäude des Glaubens als Religion zu klassifizieren ist, können die daraus resultierenden Kommunikationsformen unter Religiosität subsumiert werden. In seiner „Religionspsychologie“ sucht Vergote (1992) diese beiden Seiten des Religiösen zu bestimmen als *„eine Gesamtheit, bestehend aus Sprache, Gefühlen, Verhaltensweisen und Zeichen, die sich auf ein übernatürliches Wesen – oder mehrere – bezieht. Übernatürlich steht hier für all das, was weder natürlichen Kräften noch menschlichem Handeln zugeschrieben wird, sondern diese transzendiert“* (Vergote 1992, 3).

Religiöse Orientierung kann die psychologische Funktion der Verwandlung von Unbegreifbarem in Begreifbares erfüllen, was möglicherweise hilft, die Kontingenzen des Lebens zu bewältigen. Ihre soziale Funktion kann ggf. der Letztbegründung von Normen und Werten dienen, aber gleichermaßen auch Herrschaftsansprüche legitimieren und konservieren. Für Theologen ist religiöse Orientierung wesentliche Voraussetzung für die Entwicklung moralischen Verhaltens. Je stärker nach ihrer Auffassung die religiöse Bindung

ausgeprägt ist, desto nachhaltiger werden moralische Pflichten anerkannt und erfüllt.

4.2 Religiöse Bindung durch Sozialisation

Diesem Grundsatz fühlt sich auch der schulische Religionsunterricht verpflichtet, in dem er religiöse Orientierung bietet, religiöses Wissen und Werte vermittelt, Übernahme und Aneignung von religiösen Wahrheiten fördert und so zur Glaubensgewissheit beiträgt. Entwicklungspsychologisch setzt er dabei auf eine Entwicklungsphase im Bindungsverhalten des Kindes resp. Jugendlichen, das nach Bowlby nicht mehr von der direkten Suche nach körperlicher Nähe, sondern von der Ausgestaltung *psychologischer* Nähe oder Kommunikation bestimmt wird (Bowlby 1984). Diese Form von Bindung gilt weniger einzelnen Personen, sondern eher Gruppen, Institutionen und leitenden Ideen. *„Die Schule oder Universität, eine Arbeitsgruppe oder ein religiöser oder politischer Verband kann für viele Menschen zu einer untergeordneten Bindungs-Figur werden, für manche auch zur zentralen Bindungs-Figur* (Bowlby 1984 /1969, 197).

Den Ursprung einer frühen religiösen Bindung sieht Bukow (1989) mit dem entsprechenden soziokulturellen Milieu verbunden. Häufig sind beide Elternteile am religiösen Sozialisationsprozess ihrer Kinder beteiligt. Die Internalisierung der religiösen Dimension im Kind ruht in aller Regel auf freiwilliger Subordination unter den elterlichen Anspruch, der in einer sicheren Bindung gewährleistet ist. Aus einer bei Vorschulkindern durchgeführten Studie von Kochanska (1995) geht hervor, dass der Wunsch der Kinder Eltern zu gefallen besonders für „sicher gebundene“ Kinder zutrifft.

Insbesondere die religiöse Praxis einer Familie, das Gebet der Eltern vor dem Schlafengehen und der gemeinsame Kirchgang am Sonntag, schaffen bei Kindern ein religiöses Bewusstsein – so eine Erhebung unter Jugendlichen im Alter von 12 bis 20 Jahren (Andree 1983). Die durch das Elternhaus vermittelte Gottesvorstellung vom übermächtigen Vater fördert im Kind die Vorstellung und Bindung an ein anthropomorphes Gottesbild. Das daraus abgeleitete

kindgemäße, artifizielle Schöpfungsverständnis durch einen Gott–Vater bestimmt von nun an sein religiöses Weltbild.

Ein derart in frühen Jahren ausgebildeter religiöser Anthropomorphismus kann Nährboden für Subordination und dogmatische Glaubensorientierung werden. Ein Gottesbild, das die Übermächtigkeit und Alleskönnerschaft des Vaters in den Vordergrund stellt, begrenzt bereits im frühen Kindesalter den natürlichen und kommunikativen Zugang im Sinne von „Warum–Fragen“ zur Religion. In Anlehnung an Piagets Untersuchungen (1926) kann die Hypothese vertreten werden, dass zwischen kindlichem Anthropomorphismus und biblischem Schöpfungsglauben ein genuines Entsprechungsverhältnis besteht, d. h. dass der biblische Schöpfungsglaube für die kindliche Rezeptionsstruktur besondere Attraktivität und Bindungskraft besitzt.

Das auf Schutz und Geborgenheit angewiesene Kleinkind hat der von Elternseite gebotenen metaphysischen Deutung letzter Geborgenheit wenig entgegensetzen. Vielmehr erfahren seine im Aufbau befindlichen „inner working models“ eine theologische Begründung und religiöse Sanktionierung. Dauer und Bindung an ein derart religiös fundiertes Repräsentationskonstrukt seiner „inner working models“ hängen von der weiteren Entwicklung des Kindes sowie seiner Bindung an die Eltern als Garanten der theologischen Wahrheit und individuellen Lebensumstände ab.

Der Adoleszenz kommt in diesem Zusammenhang besondere Bedeutung zu wie Fonagy (2003) ausführt: „Wenn die Eltern in der Adoleszenz an Einfluss verlieren, entsteht bei solchen Kindern ein Steuerungsvakuum. Sie können keine Bindungen an die von der Gesellschaft zur Verfügung gestellten Strukturen entwickeln. Diese Bindungslosigkeit hält relativ lange an, weil die psychische Struktur, die solche Bindungen normalerweise ermöglicht, ungenügend entwickelt ist“ (Fonagy 2003, 294). Das durch Sozialisation erworbene religiöse Repräsentationsmodell einer letztgültigen, sicheren Bindung kann daher in der kritischen und selbstreflexiven Phase der Adoleszenz verloren gehen.

Die in der Pubertät einsetzende Identitätskrise des Jugendlichen erfährt dann noch eine zusätzliche Steigerung: *„In der Infragestellung derjenigen Normen, die die Kindheit fraglos bestimmt hatten, erlebt der Pubertierende eine Verunsicherung, die einen plötzlichen Rollenwechsel, eine dramatische Neuorientierung auslösen kann. Der Jugendliche hat dann eine hohe Bereitschaft, sich auf Erweckungsbewegungen einzulassen“* (Fraas 1993, 276). Dabei ist nicht immer zu entscheiden, ob diese neue religiöse Bindung des Jugendlichen noch als Ergebnis ursprünglicher, internalisierter, religiöser „inner working models“ zu sehen ist. In vereinzelt Gesprächen mit Jugendlichen, die an dieser Studie teilnahmen und ohne Scheu über ihr sog. „Bekehrungserlebnis“ berichteten, wurde allerdings mehrheitlich die tradierte religiöse Bindungsform verworfen. Stattdessen zeichnete sich ein neues, stringentes religiöses Bindungsmuster ab, dessen affektives und kognitives Profil die Jugendlichen sehr klar – wie später noch zu verdeutlichen sein wird - zu konturieren verstanden.

4.3 Religiöse Bindung als Integrationsmodus zur Steigerung des Selbstwertgefühls

Hole (1994) sieht ausgeprägtes religiöses Bindungsverhalten bei Jugendlichen oft auch durch einen psychodynamischen Prozess ausgelöst, der von mangelndem Selbstwertgefühl und ausgeprägter Desorientierung begleitet wird. Vermeintlich fehlende Akzeptanz aller Sozialisationsinstanzen - vor allem die in der Peer-group erforderte Ablehnung - stärken das Bewusstsein der Außenseiterrolle des Jugendlichen. Sein Bedürfnis nach sozialer Integration steigert den Wunsch, gut und besser zu sein als die Anderen. In einem normalen sozialen Umfeld ist dieser Anspruch des Außenseiters aber nur schwer einlösbar.

Umso mehr bietet die religiöse Gemeinschaft das entsprechende Feedback. Die religiöse Prämisse der Auserwähltheit wandelt seine ehemals stigmatisierte Besonderheit und lässt sie in der Heilsgemeinschaft in neuem Licht erscheinen. Zwar ist der Jugendliche auch hier mit einem Forderungskatalog von verbindlichen Verhaltensweisen konfrontiert, die aber - auf einer gleichsam höheren, a-sozialen Ebene - den Glaubensgrundsätzen und Kultvorgaben der

neuen Gemeinschaft entsprechen. Durch gewissenhafte Erfüllung der vorgegebenen rituellen Pflichten kann er diesen Ansprüchen gerecht und so zu einem vollwertigen und geachteten Mitglied der Glaubensgemeinschaft werden.

Die von der weltlichen Gemeinschaft verwehrte Ich-Identität erfährt eine neue Bestätigung und Akzeptanz in der Heilsgemeinschaft. *„Virulent wird das Thema der Ideologieanfälligkeit beziehungsweise des Sektierertums vor allem dann, wenn aus altersbedingten oder sonstigen Gründen die Frage der Ichidentität oder der geistigen Orientierung für das Individuum im Zentrum steht“* (Huth 1984, 287). Junge Mitglieder derartiger Gemeinschaften finden auf ihrer Suche nach Ich-Identität ein neues gruppenspezifisches Profil, das sie als Jünger in der orientierungslosen Masse von Mitläufern ausweist. Fundamentalismus – egal welcher Konvenienz – bietet desorientierten Jugendlichen ein kohärentes Sinnsystem mit gesamtgesellschaftlichem Anspruch und ermöglicht so die Reintegration vormals desintegrierter Jugendlicher.

„Die Sekte stiftet sie (die Identität) erst, und zwar in Form einer Gruppenidentität, an der alle Gruppenmitglieder Anteil haben. Auf diese Weise gelingt es, gerade auch dem Gehemnten, dem Außenseiter und dem Asozialen, eine Beziehung zu anderen aufzubauen, was ihm in freier Kommunikation ja so schwer möglich ist“ (Huth 1984, 286). Die Stabilität der neuen religiösen Bindung ist durch die Achtung der Gruppe gewährleistet. Dem entspricht das Geborgenheitsgefühl, welches das neue Gruppenmitglied durch die Bindung an die religiöse Gruppe in der Gemeinschaft mit Gleichgesinnten erfährt.

4.4 Bindungsformen dogmatischer Religiosität

4.4.1 Bindung durch Gruppenzusammenhalt

Nach Peuckert (1975) verändert die Bindung an streng-religiöse Gruppen Einstellungen und Verhalten Jugendlicher nachhaltig. An die Stelle individueller Selbstbestimmung und Emanzipation tritt Subordination und gruppenkonformes Denken und Handeln. Dieses wird in der Regel organisatorisch und inhaltlich durch die jeweilige Gruppenleitung vorgegeben. Sie liegt häufig in den Händen älterer und erfahrener geistlicher Leiter. Peuckert (1975) spricht von

„Anpassungskonformität“ an religiöse Gruppen, wenn individuelles Verhalten durch Gruppendruck normiert wird, und von „Einstellungskonformität“, wenn die innere Anpassung an das Gedankengut der Gruppe – vgl. Meinungskonformität beim moralischen Urteil - erreicht ist (Peuckert 1975, 49). Die damit verbundene Abgrenzung nach außen stärkt die Bereitschaft des Einzelnen zur Identifikation mit der Gruppe und fördert die Einhaltung der – religiösen und rituellen – Disziplin vom Einzelnen wie von der Gruppe.

Der innere Zusammenhalt der Gruppe zeigt sich auch in der ideellen und räumlichen Abgrenzung zur Außenwelt. Der freie Zugang zu den religiösen Gruppen ist für Außenstehende in aller Regel nicht ohne weiteres gewährleistet. So war auch dem Autor nur über einen Gewährsmann und ein langwieriges administratives Procedere der Zugang zu einzelnen religiösen Gemeinschaften möglich. Nach Kraak (1991) erfolgt die Akquisition neuer Mitglieder in aller Regel durch Mund zu Mund–Propaganda unter Verwandten, Freunden, Nachbarn und Bekannten. Hierbei wirkt das Auftreten der Gruppenmitglieder, *„Bescheid zu wissen, das richtige Weltbild zu haben, zu wissen, woran man ist“* (Kraak 1991, 66), auf Außenstehende sehr überzeugend. Der Wahrheitsanspruch, den die religiöse Gruppe für ihre Überzeugungen geltend macht, behauptet *„für viele, wenn nicht für alle Probleme des einzelnen und der Gesellschaft Erklärungen und Lösungen zu bieten* (Kraak 1991 ebd.).

4.4.2 Bindung durch religiösen Pflichtenkanon

Die Bindung an religiöse Gruppen beeinflusst nicht nur das selbständige und kritische Denken des Einzelnen, sondern verpflichtet ihn auch organisatorisch zu größtmöglichem Engagement für und in der Gruppe. Stellvertretend für diesen Pflichtenkanon in religiösen Gruppen mag das Beispiel einer streng religiös-dogmatischen Gruppe sein: *„Der Zeuge Jehovas hat immer Dienst, denn er hat unablässig Zeugnis zu geben.“* (Der Wachturm 1972, 205). Das kommunikative Rüstzeug erhält er dafür in fünf einstündigen Schulungsveranstaltungen pro Woche bei intensiver Lektüre des halbmonatlichen „Wachturms“ und durch den mindestens drei Stunden umfassenden Predigtendienst auf der Straße oder an Haustüren. Gewünscht wird die regelmäßige Teilnahme an sog. „Heimbibelstudien“, in denen neu gewonnene Mitglieder in Glaubensdingen unterwiesen werden sollen. Akribisch

werden die für die Glaubensgemeinschaft erbrachten Leistungen des Einzelnen erfasst. So wurden für 1970 – in späteren Jahren erfolgten keine Veröffentlichungen mehr – *„insgesamt 14 Millionen Predigtstunden (das sind Stunden im missionarischen Einsatz) abgeleistet. Es wurden ungefähr 7,4 Millionen „Nachbesuche“ gemacht und 42.000 „Heimbibelstunden“ durchgeführt“* (Reiner & Eggenberger 1979, 232).

Über diese organisatorische Einbindung hinaus ist jedes Mitglied gehalten, bei jeder sich bietenden Gelegenheit *„die Unterhaltung in nützliche theokratische Bahnen zu lenken“*, da *„Themen wie die Verhältnisse unserer Tage, die hohen Preise und der Mangel an Erziehung sehr geeignet (erscheinen), ein kraftvolles Zeugnis für das Königreich einzuleiten“* (Reiner & Eggenberger 1979, 234). Reiner & Eggenberger (1979), die die Anwerbe-Methoden dieser religiösen Gruppierung näher untersucht haben, weisen darauf hin, dass auch Kondolenzbriefe eine missionarische Funktion haben. So *„ist sehr beliebt (...): Da ich die Todesanzeige von Ihrer lieben Mutter gelesen habe, fühle ich mich als Christ veranlasst, Ihnen einige Zeilen zu senden...“* (Reiner & Eggenberger 1979 ebd.).

4.4.3 Bindung durch gemeinsame Freizeitgestaltung

In Anbetracht der starken organisatorischen Einbindung der Gemeindemitglieder in die gemeinsame Sache bleibt nur sehr begrenzter Spielraum für eine selbst bestimmte Freizeit. Die intensive Begegnung im kirchlichen Raum und die missionarische Tätigkeit lassen nur geringe Möglichkeiten für individuelle Freizeitaktivitäten.

Die in religiösen Gruppen weit verbreitete Ablehnung der „sündigen Welt“ impliziert per se ein vornehmlich durch die Gruppe organisiertes Freizeitverhalten. Denn *„alle nicht theokratischen Interessen, wie z. B. Beziehungen des Einzelnen zu anderen gesellschaftlichen Gruppen, künstlerische, sportliche Interessen, Hobbys und die meisten Formen gesellschaftlicher Unterhaltung werden als ein Paktieren mit der „Welt“ abgelehnt“* (Reiner & Eggenberger 1979, 235). Da das religiöse Selbstverständnis auch die kommunikative Seite einer Person bestimmt, ist das Eigeninteresse an alternativen Bezugspersonen und selbst gestalteten

individuellen Freiräumen ohnehin nicht sehr ausgeprägt. *„Freizeit ist für uns Gottesdienst“* – so erklärten verschiedene Gruppenmitglieder dem Autor ihr überdurchschnittliches Engagement für ihre religiöse Gemeinde. So ist davon auszugehen, dass das Bedürfnis nach gemeinsamer Freizeit in erster Linie religiös motiviert ist, zugleich aber auch dem sozialen Zusammenhalt der Gemeindemitglieder dient.

4.4.4 Bindung durch unbedingte Glaubensgewissheit

Ihren besonderen Ausdruck findet die Gruppendisziplin in der Verbindlichkeit einer von allen Mitgliedern geteilten Glaubensüberzeugung. Die an der vorliegenden Studie beteiligten Probanden sprechen in diesem Zusammenhang von „Glaubensgeboten“, die sie - nach mehrheitlichem Selbstverständnis - der wörtlichen Bibelinterpretation verdanken. Dieses Selbstverständnis soll im vorliegenden Kontext als „dogmatische Religiosität“ definiert sein. *„Die dogmatische Religiosität bedeutet also die unkritische Bindung an religiöse Doktrinen, die aus einer starken Bindung an kirchliche Autorität entsteht“* (Lupu 2009, 49).

Die Bindung im religiösen Dogmatismus hat eine institutionelle wie ideelle Seite. Ihre institutionelle Repräsentation findet sich in einer inner- oder außerkirchlichen Organisation von streng gläubigen Gemeindegliedern, die in der Regel eine eigene, von den großen Konfessionen getrennte, kirchliche Organisation aufgebaut haben. Sie zeichnet sich durch einen in jeder Weise hohen Organisationsgrad und starkes Bindungsverhalten der streng gläubigen Gemeindemitglieder aus.

Diese verbindet ein gemeinsames, verbindliches Heilswissen, das sich kritischer Reflexion verschließt. Für die zwischenmenschliche Kommunikation bedeutet das, dass *„Menschen mit einer gleichen Einstellung, die sich „auf der gleichen Welle“ bewegen Anerkennung und Zuneigung bekommen. Demgegenüber werden Menschen mit gegensätzlicher Einstellung abgelehnt“* (Saedi-Parvaneh 2011, 30). Als Spezifikum dieser geistigen Haltung kann nach Dörner die *„Tendenz zur dogmatischen Verschanzung der eigenen Auffassungen“* gelten. Diese sieht er in Zusammenhang mit der *„schlichten*

Unfähigkeit des Umgangs mit Komplexität“, was auch Ausdruck mangelnder Denkfähigkeit ist (Dörner 1981, 177 f.).

Nach Festingers „Dissonanztheorie“ (Festinger 1957/1978) erfolgt die Informationsaufnahme in derartigen Gruppen immer in der Absicht, Dissonanzen zu vermeiden. Die Gewichtung neuer Kognitionen wird im Prozess der Informationsverarbeitung danach beurteilt, ob sie konsonant oder dissonant zu bereits vorhandenen Kognitionen stehen und mit dem bisherigen Wissen und Denken der religiösen Gemeinschaft kompatibel sind. Abweichendes Denken ist in dogmatisch gebundenen Kreisen tabuisiert. Denn die Angst, durch Wissensrevisionen in innere Konflikte gestürzt zu werden, schätzt Kraak gerade für religiös dogmatisch gebundene Kreise hoch ein (Kraak 1991, 62).

Dogmatische Informationsverarbeitung hält Görlitz für eine „Immunisierungsstrategie“ mit Hilfe des „Irrelevanzarguments“ (Görlitz 1981, 42). Bereits vor einem halben Jahrhundert hat Rokeach (1960) in seiner Theorie von der autoritären Persönlichkeit (vgl. Adorno u. a., 1950) „open mind“ und „closed mind“ als wesentliche Persönlichkeitsmerkmale unterschieden. Dabei verwendet er „closed mind“ synonym für dogmatisch im Sinne eines Überzeugungssystems (belief system), das sich gegen Veränderungen durch nicht systemkonforme Inhalte zur Wehr setzt. Er definiert Dogmatismus in Anlehnung an Görlitz` Immunisierungsstrategie als das Ausmaß, in *„dem jemand Informationen aufgrund ihrer „intrinsic merits“ aufnehmen und bewerten kann, ohne dabei inneren oder äußeren Zwängen (pressures) ausgesetzt zu sein (Rokeach 1960, 57). Als äußere Zwänge gelten ihm vor allem Sanktionen durch soziale Autoritäten (Eltern, Lehrer, Peer-group etc.). Innere Zwänge sieht er im eigenen Machtstreben, der Geltungssucht, aber auch dem Bedürfnis nach Angstreduktion begründet.*

4.4.5 Bindung durch „Schwarz-Weiß-Denken“

Auf das religiöse Profil dogmatischen Denkens und Glaubens einer *„kleinen Gruppe von Menschen, die einem radikalen, fundamentalistischen, christlichen Buchstabenglauben nachhängt“* (Klosinski 1994, 14) soll noch näher eingegangen werden, da sich zum Einen alle in der vorliegenden Studie erfassten religiösen Gruppen nominell als Christen bezeichnen. Zum Anderen

soll die besondere Berücksichtigung dogmatischer Elemente im Christentum deren gravierenden Einfluss auf das moralische Urteil besser verstehen helfen.

In seinen Ausführungen zur „Depressiven Dekompensation – pathologische Endstrecke einer religiösen Anstrengung“ bezeichnet Hole religiösen Dogmatismus als ein „kohärentes Sinnsystem“, dem man „*am stärksten emotional verbunden ist*“ (Hole 1994, 48). Diesem emotionalen Bedürfnis nach Einfachheit und Überschaubarkeit entspricht nach seiner Überzeugung das manichäische Welt- und dualistische Menschenbild des Christentums. Dieses stelle mit seinem kosmischen und anthropologischen Dualismus - „himmlisch“ vs. „irdisch“, „Geist“ vs. „Fleisch“ und „gut“ vs. „böse“ - das ganzheitliche Selbstverständnis des Menschen infrage und fordere stattdessen ein unaufhörliches Ringen um eine alternativ positiv oder negativ besetzte Verortung des eigenen Selbst. *„Konsequenterweise gewinnen deshalb biblische Radikalforderungen in ihrer ganzen Schroffheit den Rang von konkret anzustrebenden Haltungen und Lebensweisen“* (Hole 1994, 214).

Das Menschenbild des Christentums enthält an vielen Stellen ein „Schwarz-Weiß-Denken, wie es für den Dogmatismus kennzeichnend ist. Vor dem Hintergrund der Bibelstellen Röm. 7,18 und 1. Mos. 8. 21: *„In meinem Fleisch wohnt nichts Gutes“* und *„das Trachten des menschlichen Herzens ist böse von Jugend an“*, spricht Hole von einem Schwarz-Weiß-Denken in Schablonen. *„Die Reihe solcher einseitiger, moralisch-anthropologischer Akzentsetzungen innerhalb der dualistischen Polarität verpflichten den dogmatischen Gläubigen geradezu, den Kampf gegen die „Mächte der Finsternis“ kontinuierlich zu führen“* (Hole 1994, 50).

Nach Hole führt dieser *„Kampf gegen Triebregungen aller Art, (...) irdische und weltliche Bestätigungs- und Entfaltungsbedürfnisse (...) zum psychischen Akt des Verzichtens, der Selbstunterdrückung, der Dämpfung von Entfaltung“* (Hole 1994, ebd). So wird dem Menschen das „Rennen nach dem Heil“ (1. Kor.9, 24 – 27) zum Paradigma seines irdischen Lebens. Diese Vorstellungen können zu neurotischen Fixierungen führen, die von narzistischer Abhängigkeit, Normhörigkeit bis hin zu moralischem Perfektionsstreben reichen. *„Die*

praktische Zielsetzung ist demgemäß Erziehung zur Vollkommenheit (Matth. 5, 48), konsequente Hingabe und Nachfolge mit Entweder-oder-Charakter, Triebunterdrückung und Reinheit, einschließlich auch der Reinheit der Gedanken und der Phantasie“ (Hole 1994, 212). Die gesellschaftspolitische Einstellung von Menschen, die diesem religiösen Milieu verhaftet sind, beschreibt Hole als Intoleranz gegenüber Andersdenkenden: „Das Geltenlassen anderer Lebens- und Entfaltungsbedürfnisse müssen als Lauheit, Anfechtung, Halbheit erlebt und damit abgewehrt werden“ (ebd. S. 213). Die daraus abgeleiteten eigenen Vorstellungen der einzelnen, hier erfassten sog. christlichen „Sondergemeinschaften“ werden im Methodenteil unter der Überschrift „Beschreibung und Erfassung religiöser Bindungsindikatoren in den einzelnen Gruppen“ (Kap. 7.5) noch detailliert thematisiert.

4.5 Bindungsformen persönlich verantworteter Religiosität

Natürlich bietet die christliche Lehre auch andere Möglichkeiten der Interpretation als die in der oben vorgestellten Form dogmatisch gebundener Religiosität. Die in unserem Sample erfassten religiösen Gruppen bieten ein breites Spektrum religiöser Vorstellungsinhalte, das von *dogmatisch verankert* bis hin zu eher *persönlich verantwortet* reicht (vgl. Abb.22 S.138). Auch wenn der Fokus unserer Untersuchung wegen der für Jugendliche verbundenen Gefahren eher auf eine religiös-dogmatische Orientierung und Bindung gerichtet ist, sollen in Abgrenzung und besseren Konturierung derselben auch Ausdrucksformen persönlich verantworteter Religiosität kurz skizziert werden. Denn diese zeichnen sich vor allem aus durch:

4.5.1 Bindung an einen auf Transzendenz angelegten Reflexionsprozess

Eine von Dubach & Campiche 1993 gezogene Stichprobe unter Jugendlichen (N = 1315) führt im Fragebogen ein für diese Form religiöser Orientierung charakteristisches Item auf: „*Es gibt so etwas wie eine höhere Macht*“. Dieses Item findet unter den befragten Jugendlichen eine wesentlich höhere Zustimmung (79%) als das Item: „*Es gibt einen Gott, der sich in Jesus Christus offenbart hat*“ (21%). Dubach & Campiche ziehen daraus die Folgerung, dass ein dogmatisch verfasstes Christentum seine dominante Stellung bei den religiösen Vorstellungen Jugendlicher langsam verliere „*und sich in dieser Gruppe angesichts der angebotenen Glaubensinhalte eher Ratlosigkeit*

breitzumachen (scheine)“ (Dubach & Campiche 1993, 322). Nach unserer Interpretation belegt diese prozentuale Verteilung die Abneigung der Jugendlichen, sich frühzeitig auf ein spezifisches Gottesbild mit allen daraus resultierenden dogmatischen Wahrheiten festlegen zu lassen. Religiöse Jugendliche haben eine eigene individuelle Transzendenzvorstellung von einer „Höheren Macht“ und bestehen auf ihrer individuell differenzierten Besetzung. Sie wehren sich gegen entsprechende inhaltliche, dogmatische Festlegungen.

Wippermann (1998) spricht bei diesen Jugendlichen von einem „*grundlegenden Orientierungsprozess*“, der deutlichen Wahlcharakter trägt (Wippermann 1998, 226): Er sieht ihn charakterisiert durch:

- Quantitative Verdrängung der christlichen Weltanschauung
- Dominanz des Naturalismus
- Universalität der Autonomie bei der Sinngebung
- Multireferentielle Konfiguration von Weltanschauungen (Bricolage, Synkretismus)

Dem entsprechen inhaltlich bestimmte kosmologische Vorstellungen, wie sie die nachstehenden sieben Parameter widerspiegeln (Abb. 4).

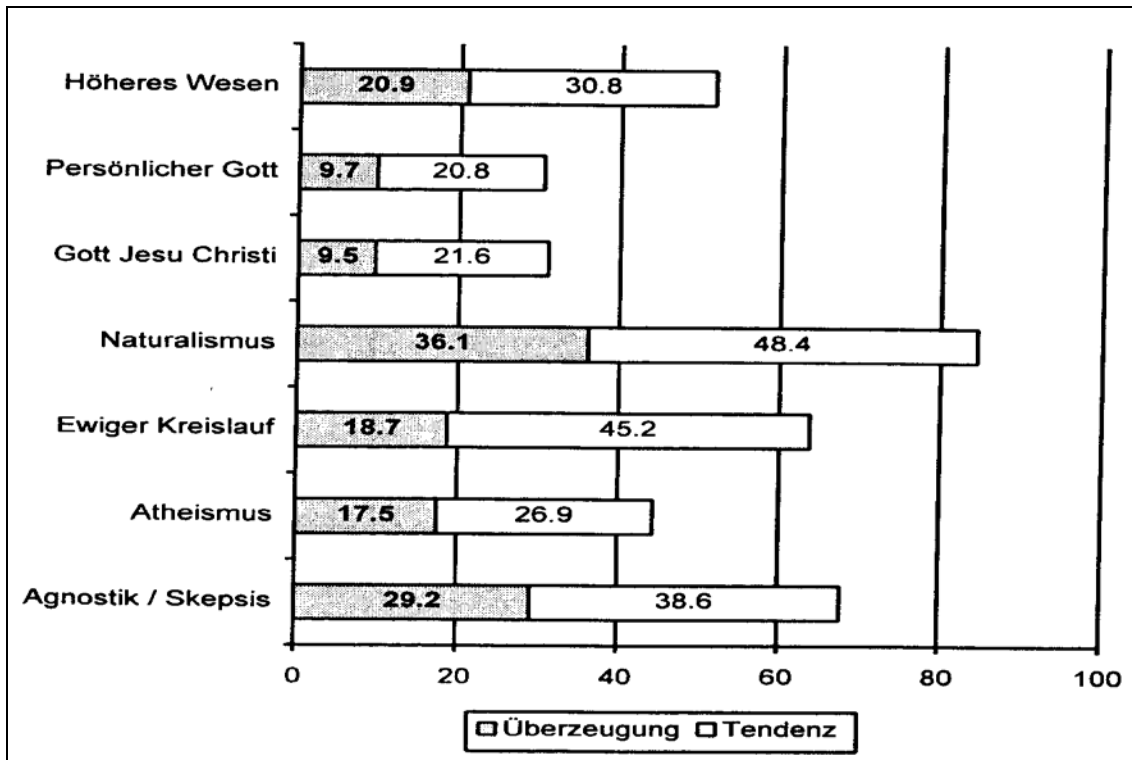


Abb. 4: Kosmologische Vorstellungen junger Erwachsener (grau unterlegt = „überzeugt von“) aus: Wippermann 1998, 227

Nach Polak & Friesl (2002) spielt der Modus christlicher Religiosität im „Konzert der religiösen Angebote“ von Transzendenzenerfahrungen zwar wegen seiner traditionellen Schrittmacherfunktion noch eine hervorgehobene Rolle. Aber entscheidend für den individuellen religiösen Anspruch auf Transzendenz - vgl. Bergers Individualisierungsthese bei Knoblauch (1999, 201) – bleibt doch das subjektiv bestimmte, inhaltliche Auswahlprinzip (Eklektizismus), das Bedürfnis nach individuell gestalteter Stimmigkeit (Synkretismus) und als weiteres Merkmal die angestrebte Gefühls- und Erlebnisqualität dominierend. „*Liebe, Selbsterfahrung, Glück, Sinn und Geheimnis sind weitere Schlüsselemotionen, die immer wieder auftauchen und die als Gefühle religiös konnotiert werden*“ (Polak & Friesl 2002, 102). So kann die Fähigkeit, eine *eigene Entscheidung* angesichts verschiedenartiger religiöser Inhalte zu treffen und auf dieser Grundlage ein individuelles religiöses Muster zu konfigurieren als ein erstes wesentliches Merkmal *dogmatisch nicht gebundener Religiosität* gesehen werden.

4.5.2 Bindung an Einsichten anderer Weltanschauungen

Die Bereitschaft, mit Anderen eigene religiöse Vorstellungsinhalte auch auf ihre gesellschaftliche Relevanz hin kritisch zu reflektieren, führt Jugendliche in die Gesellschaft hinein und nicht aus der Gesellschaft heraus. Dabei bleibt die vorgegebene gesellschaftliche Wirklichkeit unmittelbarer Bezugspunkt ihres religiösen Denkens und Handelns. Nicht die dogmatisch verpflichtende Heilsgewissheit einer zukünftigen „civitas dei“ (Augustinus), sondern die gesellschaftliche Realität ist Maßstab für die Plausibilität und Konsistenz von Glaubensvorstellungen.

In diesem gesellschaftlichen Diskurs des „hic et nunc“ findet die eigene Religiosität ihr Profil, indem sie die Eigenständigkeit alternativer Denkansätze respektiert und sich missionarischer Bestrebungen enthält. So wird sie ihrer Verpflichtung und Verantwortung gegenüber dem Anderen gerecht. Nicht Abgrenzung oder gar Ausgrenzung Andersdenkender, wie man sie häufig bei dogmatischem Religionsverständnis finden kann, kennzeichnet die Form der individuell-reflektierenden Religiosität, sondern Offenheit, Toleranz, Respekt und Diskursbereitschaft gegenüber jedermann. Bei der Suche nach Lösungen wird sie ihre religiöse Einstellung und Überzeugung nicht verleugnen, gleichzeitig aber den gesellschaftlichen Verhältnissen Rechnung tragend auch den Lösungsansätzen Andersdenkender tolerant begegnen.

4.5.3 Bindung aus intrinsischer Motivation

Eine derart intrinsisch motivierte Form von Religiosität unterliegt weder inneren noch äußeren Zwängen. Allport (1950) hat sie daher als eine „von innen heraus“ wirkende Religiosität bezeichnet. Diese intrinsisch motivierte Religiosität zielt nicht auf die Befriedigung sozialer und materieller Bedürfnisse, wie gesellschaftliche Anerkennung, Machtstreben, Selbstrechtfertigung, sondern auf eine religiöse Haltung, die um ihrer selbst willen erstrebt wird. In verschiedenen Untersuchungen haben Meadow & Kahoe (1984) nachgewiesen, dass intrinsische Religiosität hoch mit Verantwortlichkeit, Leistung und internaler Kontrolle korreliert. Dagegen lässt die extrinsisch motivierte Religiosität, die stark utilitaristisch geprägt ist, „eine enge Beziehung zu Vorurteilen, Dogmatismus, autoritären Persönlichkeitszügen, externaler

Kontrolle und niedrigem Bildungsniveau vermuten“ (Meadow & Kahoe 1984, 320). Die Autoren sehen beide Formen von Religiosität als einen entwicklungsabhängigen Prozess, der von der Kindheit ausgehend bis ins Erwachsenenalter andauert. Nachstehende Grafik (Abb. 5) veranschaulicht modellhaft diesen Prozess.

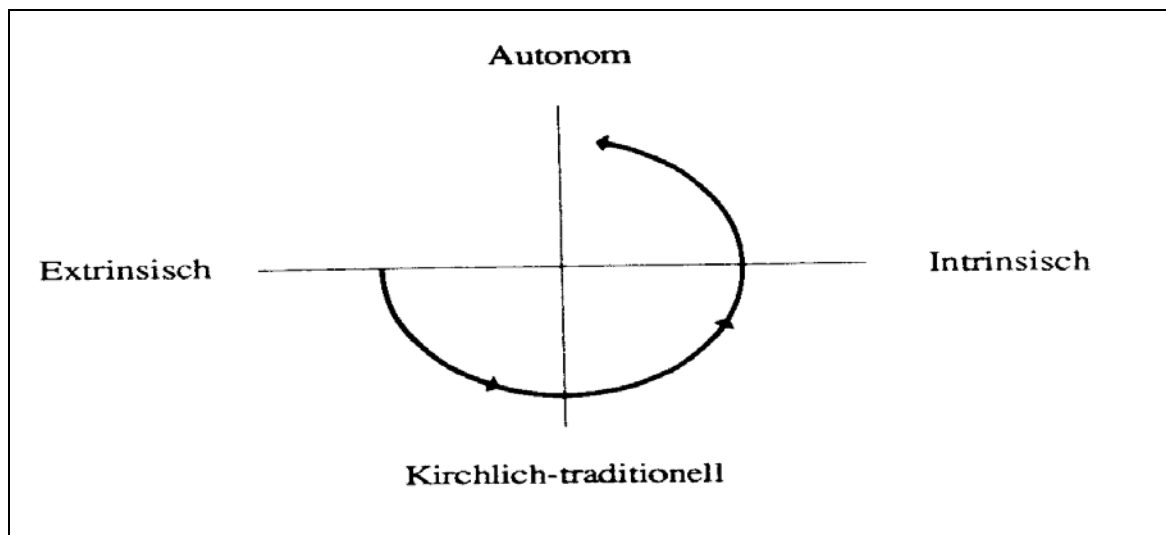


Abb. 5: Entwicklungsprozess persönlicher Religiosität, aus: Meadow & Kahoe 1984, 321

Der von Allport unterstellte Reifungsprozess von Religiosität korrespondiert mit bestimmten Lebensabschnitten. Die in der Kindheit „extrinsisch“ von Elternseite vermittelte Religiosität findet ihre institutionelle Absicherung in der frühen Jugend im „kirchlich-traditionellen“ Raum. Je nach Ausbildung der kognitiven Strukturen und entsprechender Reflexionsprozesse zeigt das reifere Jugendalter die Möglichkeit und Fähigkeit für eine „intrinsisch“ verfasste Religiosität. Schmitz charakterisiert diese so: *„Die intrinsische auf die Endzeit gerichtete Frömmigkeit führt eher zur Freiheit von diesseitiger Sorge und zu einer Art von persönlicher Kompetenz, die auf der individuellen, transzendentalen Verbundenheit beruht“* (Schmitz 1992, 141). Als integrativer Bestandteil der „persönlichen Religiosität“ kann diese im frühen bis reifen Erwachsenenalter voll ausgebildet sein. Modelltheoretisch ist sie der Phase „intrinsisch-autonom“ zuzuordnen. Fromm nennt die autonome Ausprägung von Religiosität auch „humanistische Religion“ (Fromm 1950, 249). Der anthropogene Charakter einer so verstandenen Religion kommt in dem gewandelten Gottesbegriff zum Ausdruck, wie ihn Dundee (1993) beschreibt:

Diese Art von Religiosität „*will den Gottesbegriff in das Bild vom wahren, entfalteten Menschen integrieren, wobei Gott gar nicht mehr theistisch verstanden werden muss, da es letzten Endes um die Menschwerdung des Menschen geht*“ (Dunde 1993, 232).

4.5.4 Bindung aus kognitiver Kompetenz

Beide Formen von Religiosität, die dogmatische wie die individuell-reflektierende - haben eine affektiv und kognitiv unterschiedliche Ausprägung. Der affektive Aspekt von Religiosität, also die Intensität der Glaubensbindung, kann in beiden Religiositätsformen gleich stark zur Geltung kommen. Auch eine durch Fremdbindung - Tradition, Sozialisation und Institution - konstituierte *dogmatische* Religiosität schließt eine starke, gefühlsbetonte Bindung an die Kirche nicht aus.

Individuell-reflektierende Religiosität lässt aber diese Bindung nicht aus inneren oder äußeren Zwängen zu, sondern geht sie – in der vorliegenden Begrifflichkeit ausgedrückt – affektiv ein, also in freier Entscheidung.

Der kognitive Aspekt kommt in beiden Religiositätsformen unterschiedlich zur Geltung. Die Fähigkeit und das Vermögen, Glaubensinhalte kritisch zu reflektieren, dürfen als Spezifikum der reflektierenden Religiosität gelten. Die mit dieser Religiositätsform verbundene individuelle Urteilsfähigkeit setzt ein bestimmtes Niveau kognitiver Fähigkeit voraus. Beschränkte kognitive Fähigkeiten leisten eher einer dogmatischen Religiosität Vorschub, indem sie bereitwillig und unreflektiert die Dogmen kirchlicher Institutionen und Autoritäten übernimmt. Hohe kognitive Kompetenz hingegen unterwirft die Glaubensvorgaben der Kirche dem individuellen kritischen Urteilsvermögen und überprüft so ihre jeweilige Evidenz und Relevanz für die persönliche Glaubenshaltung.

In jüngeren international vergleichenden Studien zur Moral, Lernumwelt und Religiosität bei Studierenden in Brasilien, Rumänien und im Iran haben Schillinger (2006), Lupu (2009) und Saeidi-Parvaneh (2011) den Zusammenhang zwischen Bildungsqualität, Moral und Religiositätsformen genauer untersucht. Lupu betont die große Bedeutung, die der entsprechenden

Ausformung von Religiosität zukommt: „*Die dogmatische Religiosität bremst also den Einfluss der Bildungsqualität auf die moralische Entwicklung*“ (Lupu 2009, 101). Niedrige kognitive Kompetenz dogmatischer Religiosität kann demnach die fördernden Stimuli von / für Bildung relativieren und damit die moralische Entwicklung des Individuums beeinträchtigen.

4.5.5 Zusammenfassung

Bindungsformen dogmatischer Religiosität resultieren aus der bedingungslosen Anerkennung grundlegender Wahrheiten, die sich jeder Diskussion und Kritik entziehen. In der Regel gründen diese Wahrheiten auf sog. Offenbarungen, deren Plausibilitäts- und Wahrheitsgehalt vom Gläubigen nicht überprüft werden (dürfen). Kirchliche Autoritäten definieren und tradieren die religiösen Inhalte derselben. Sie verbürgen dem Gläubigen eine Heilsgewissheit, die über das diesseitige Leben hinausreicht und ihre letzte Erfüllung erst im Jenseits findet.

Nachstehende Gesichtspunkte fassen noch einmal das Geflecht von soziokulturellen und psychologischen Voraussetzungen zusammen, unter denen sich dogmatische Religiosität konstituiert. Je nach individueller psychischer Disposition, soziokulturellen Vorgaben und persönlichen Lebensbedingungen kann eine wie auch immer geartete Vernetzung nachstehender Faktoren Menschen für die Ausformung dogmatischer Religiosität anfällig machen:

- Unzufriedenheit mit dem bisherigen Leben
- Zweifel am tradierten Glauben
- Suche nach absoluten Gewissheiten
- Soziale Isolation
- Existentielle Verunsicherung / Selbstzweifel
- Gruppenbewusstsein / -disziplin
- Aufgabe individueller Verantwortung
- Ideologieanfälligkeit
- Heilsstreben / elitäres Bewusstsein
- Verzicht auf kritisches Denken

Zeigt sich dogmatische Religiosität ausschließlich vom blinden Glauben und Gehorsam gegenüber kirchlicher Tradition und Autorität geprägt, so findet die persönlich verantwortete Religiosität ihre Orientierung und Kontrolle in der Vernunft. Ihre Entwicklung und Ausbildung ist eng verbunden mit der Ausbildung und Förderung von kognitiven Fähigkeiten. Wird ein bestimmtes Niveau der kognitiven Entwicklung erreicht, stehen die herkömmlich tradierten Glaubenswahrheiten zur Disposition und werden ggf. durch eigene – in der Regel auf Transzendenz bezogene – Inhalte ersetzt.

Der dynamische Wesenskern reflektierender Religiosität überwindet den statischen Charakter dogmatischer Religiosität. Persönlich verantwortete und reflektierende Religiosität zeichnet sich aus durch fortlaufenden Diskurs, der individuell oder gesellschaftsbezogen geführt wird. Als solchermaßen entwickelte Religiosität erreicht sie die oberste Ebene der von Fowler konzipierten Glaubensstufen (stages of faith), die einem „gesellschaftlich verbindenden Glauben“ entspricht *„und deshalb offen (ist) für bedeutungsvolle Begegnungen mit anderen Traditionen als den eigenen, wobei er erwartet, dass sich die Wahrheit in diesen Traditionen auf Weisen erschlossen hat oder erschließen wird, die seine eigenen ergänzen oder korrigieren können“* (Fowler 1991, 204).

Bindungsintensität und kognitive Fähigkeiten sind prinzipiell konstitutive Merkmale von Religiosität. Ihre Beziehung ist im Fall der dogmatischen Religiosität allerdings eher antagonistisch, bei der reflektierenden Religiosität dagegen komplementär, bzw. regulativ zu sehen. Beide Aspekte sind je nach Ausprägung für das religiöse Weltbild bedeutsam. Aber ein ausschließlich auf Bindungsintensität beruhendes religiöses Urteil weist in seiner Differenziertheit eine andere Qualität auf als das durch kognitive Fähigkeit erworbene, wie nachstehende Ausführungen noch verdeutlichen werden.

5 Religiöse Bindung im Spiegel des religiösen Urteils

Jede Form religiöser Orientierung ist verbunden mit einem religiösen Urteil. Dieses Urteil stützt sich im besten Fall auf einen komplexen Informationsverarbeitungsprozess, der den Einzelnen religiöse und ggf. auch moralische Fragen situations- und sachgemäß einschätzen und entscheiden lässt. Bislang gibt es aber unseres Wissens keine Studien, die zeigen, ob und inwieweit sich Religiosität in den Grenzen der Vernunft bewegt und das damit verbundene religiöse Urteil logischen Ansprüchen gerecht wird. In einer ersten Annäherung wollen wir daher - nach einem kurzen Überblick über bisherige Studien zur Erfassung des religiösen Urteils – versuchen, dieses nach Maßgabe des Regelwerks vernünftigen Argumentierens zu beschreiben und genauer zu untersuchen.

5.1 Studien zum religiösen Urteil

5.1.1 Studien unter pastoral- und religionspsychologischem Paradigma

Frühe Untersuchungen zum religiösen Urteil standen unter pastoral- und religionssoziologischer Fragestellung. Sie prüften, wie stark sich Jugendliche kirchlicher Ritualpraxis verbunden fühlen. Wesentlicher Indikator einer so verstandenen Religiosität im Sinne von Kirchlichkeit war das Urteil von Probanden über Gottesdienstbesuche und andere kirchliche Kasualien. Weiterführende Aussagen, die nähere Auskunft über religiöse Einstellungen, Werte und Leitbilder Jugendlicher hätten geben können, wurden in den fünfziger Jahren nicht erfasst (Greinacher 1955/1958, Fichter 1957, Schreuder 1962).

Eine Ausnahme bildet Luckmann, der bereits 1963 auf die Notwendigkeit verwies, beim religiösen Urteil Jugendlicher die Betrachtung von Kirchlichkeit durch die Analyse *„von übergeordneten Bewusstseinsstrukturen, von Glaubensformen im Zusammenhang mit der tieferen Sinnthematik in der symbolischen Wirklichkeit der Gesamtkultur“* zu ersetzen (Luckmann 1963, 321).

Dieser Forderung stellte sich Wölber (1965) in einer von EMNID erhobenen, repräsentativ angelegten Stichprobe von 2000 Jugendlichen beider Konfessionen, indem er deren religiöses Urteil über Glaubensvorstellungen, Konfirmanden- und Religionsunterricht sowie die Person des Geistlichen in Fragebögen einforderte. Thun (1963) und Pohl (1968) stehen in den sechziger Jahren stellvertretend für einen Trend, das religiöse Urteil Jugendlicher mit qualitativen Untersuchungsmethoden zu erfassen. Schülergespräche und Aufsätze sollten ein Bild davon geben, wie Jugendliche über Kirche und Christentum denken. Alarmiert von rapide ansteigenden Kirchenaustritten in den siebziger Jahren suchen die christlichen Kirchen in Auftragsuntersuchungen (Schmidtchen 1971-1973, Boos-Nünning 1972, Feige 1977) den Ursachen eines für sie verhängnisvollen Zeitgeistes auf die Spur zu kommen. Denn zu dieser Zeit standen die teilweise unverständlichen und inakzeptablen Glaubensformen und kirchlichen Verhaltensmaxime für junge Erwachsene im Focus der Kritik.

5.1.2 Das religiöse Urteil im Spiegel religiöser Erfahrung

Dem Anspruch, im religiösen Urteil eine spezifisch religiöse Befindlichkeit von Jugendlichen in den achtziger Jahren des letzten Jahrhunderts zu identifizieren, fühlen sich Autoren wie Feige (1982), Schuster (1984), Nipkow (1985), Sziegaud-Ross in der Shell-Jugend-Studie (1985) und Feige & Lukatis (1984 /1987) verpflichtet. Mit Hilfe standardisierter Fragebögen sowie schriftlicher Selbstzeugnisse und transkribierter Gruppen- und Einzelgespräche werden Meinungen und Urteile Jugendlicher zu kirchlichen Glaubensnormen und ihrer Glaubenspraxis erhoben. Dabei sollen Erfahrungen und Erlebniskontexte Jugendlicher nachgezeichnet und so Probleme im Umgang mit Religion erkannt werden.

Erst in den neunziger Jahren treten zu den traditionellen, kirchlich geprägten Variablen weitere Skalen mit Items hinzu, die das religiöse Urteil zu Transzendenzvorstellungen, der Einschätzung persönlicher Religiosität und der Suche nach Sinn herausfordern. Auf der Grundlage von Umfrageergebnissen, die im Zweijahresabstand in einer vom „Zentrum für Umfragen, Methoden und Analysen“ (ZUMA) durchgeführten „Allgemeinen Bevölkerungsumfrage“ (ALLBUS) ermittelt wurden, liegen Untersuchungen vor, die das Thema

„Jugend und Religion in der Bundesrepublik Deutschland“ nun auch in einer kirchenunabhängigen Dimension zu erfassen suchen (Lukatis & Lukatis 1987, Gabriel 1992, Noelle–Neumann 1993, Gabriel & Hobelsberger 1994, Pickel 1995, Wippermann et al. 1998). Ihnen allen ist gemein, das religiöse Urteil nicht mehr nach einem „*standardisierten Muster*“ kirchlicher Selbst- und Welterklärung zu untersuchen, sondern aus „*typischen Konfigurationen von Religiosität in heutigen Formen der Gestaltung und Selbstwahrnehmung*“ abzuleiten (Wippermann 1998, 13).

5.1.3 Das religiöse Urteil als strukturgenetisches Entwicklungsmodell

Die Frage, ob und wie religiöse Orientierung die moralische Entwicklung eines Menschen beeinflusst, ist wissenschaftlich schwer zu beantworten. Zu unterschiedlich sind die Positionen von Autoren, deren Meinung nicht zuletzt auch von ihrer persönlichen Einschätzung der Rolle der Religion bestimmt wird. Im Rahmen einer strukturgenetischen Theorie von Moral und Religion zeigen bedeutende Vertreter deutliche Unterschiede bei der Betrachtung der Religion und des damit verbundenen religiösen Urteils.

Kohlberg (1981) hat sich bei der Konzeption seiner moralischen Stufentheorie auch mit der Frage nach dem Stellenwert der Religion für die moralische Entwicklung beschäftigt. Für ihn stellt Religion keine grundlegende Voraussetzung für eine moralische Entwicklung dar. Deshalb geht er von einer getrennten Entwicklung von Moralität und Religiosität aus, zumal auf den einzelnen Stufen nur sehr selten religiöse Urteile und Argumente zur Anwendung kommen.

Allerdings reflektiert er eine möglicherweise letzte Stufe der moralischen Entwicklung, die als „Stufe sieben“ eine Letzt-Begründung für moralisches Handeln und Urteilen darstellen kann. Sie ist Ausdruck der grundlegenden Sinnfrage aller Moral und eines transzendenten Bezuges, der universellen moralischen Prinzipien zugrunde liegt: „*This faith required by universal moral principles I call stage 7, though at this point the term is only a metaphor. This faith orientation does not basically change the definition of universal principles of human justice found at stage 6, but integrates them with a perspective of life's ultimate meaning*“ (Kohlberg 1974, 14).

Als letzte Stufe der moralischen Entwicklung bietet die Stufe sieben eine kosmische Perspektive, die die universell-humanistische Stufe sechs noch überschreitet. In dieser kosmischen Sicht findet sich das Individuum in einer gefühlten Einheit mit dem Sein selbst. Die inhaltliche Ausgestaltung dieser Stufe reicht nach Kohlberg von der Naturgesetze–Gerechtigkeit über die Konzeption der Entwicklung zu einem „göttlichen Milieu“ bis hin zu religiösen Glaubenswahrheiten. Ihnen gemeinsam ist, dass „Gott“ zum letzten Bezugspunkt allen Seins wird. Wenn das Sein im religiösen Urteil diese theistische Interpretation erfährt, empfängt das moralische Denken und Urteilen des Menschen eine letzte Legitimation von „Gott“ her. Das moralische Urteil auf dieser Stufe wäre dann religiös fundiert: *„Knowing and loving God or Nature as the ground of a system of laws knowable by reason is a support to our acceptance of human rational moral laws of justice, which are part of the whole“* (Kohlberg 1981, 371).

Kohlberg vertritt zwar nachdrücklich die Auffassung, dass die Entwicklung des moralischen und des religiösen Urteils zwei getrennten Bereichen zuzuordnen ist, aber lässt auch gelten, dass das religiöse Urteil auch in Stufen nachweisbar ist: *„In summary, moral and religious reasoning may be investigated as separable domains. However, we believe that there is a parallel development of structures of moral and religious reasoning. Reaching a given structure of moral reasoning is necessary but not sufficient for reaching a parallel religious structure“* (Kohlberg 1981, 343).

Fowler (1981) hingegen vertritt die These von einer klaren Entwicklung des religiösen Urteils. Dabei unterscheidet er in seinem Werk „Stages of faith“ zwischen einem Glauben an Inhalte (belief) und dem „eigentlichen“ Glauben (faith). Das religiöse Urteil im letztgenannten (faith) ist abhängig von bestimmten progredienten Formen, die einen altersspezifischen Entwicklungsprozess vom

- undifferenzierten Glauben über einen
- mythisch / literalen Glauben über einen
- synthetisch / konventionellen Glauben über einen

- individuativ / reflektiven Glauben über einen
- konjunktiven Glauben bis hin zu einem
- universalisierenden Glauben

darstellen.

Fowler begründet diese Glaubensstufen persönlichkeitsorientiert und nicht kognitionspsychologisch. Dabei ist die Altersvariable bei der Entwicklung des religiösen Urteils ein wichtiger Aspekt. Das wird bei der Beschreibung der Stufe vier sehr deutlich, wenn er fordert, *„dass der Heranwachsende beginnen muss, seine eigenen Verpflichtungen, seinen Lebensstil, seine Überzeugungen und Haltungen ernst zu nehmen“* (Fowler 1974, 67). Den verschiedenen Entwicklungsstufen des Glaubens ist gemeinsam, dass sie nach einer grundlegenden Antwort auf die Sinnfrage des Lebens suchen, bzw. als *„grundlegendste Kategorie bei der Suche des Menschen nach einer Beziehung zur Transzendenz“* gelten können (Fowler 1991, 35).

Oser (1984) entwickelt in Anlehnung an die Stufenhierarchie des moralischen Urteils von Kohlberg eine eigene Theorie des religiösen Urteils. Er geht davon aus, dass Menschen im Laufe ihrer religiösen Entwicklung zu einem unterschiedlichen, qualitativ differenzierten religiösen Urteil gelangen, das persönliche und soziale Erfahrungen unter dem Gesichtspunkt des „Religiösen“ widerspiegelt. Sein Interesse richtet sich darauf, wie diese Erfahrungen zu einem „Ultimaten“, Letztbegründeten, absolut Gültigen in Beziehung gesetzt und damit religiös verarbeitet werden. Ob diese Beziehung *„qualitativ mehr oder weniger adäquat entwickelt sein kann, hängt mit der unterschiedlichen Entwicklung des Selbst in seinem sozial-kognitiven Interaktionsbereich zusammen“* (Oser & Gmünder 1984, 25).

Entsprechend den moralischen Strukturen sind auch religiöse Strukturen, basierend auf einer „Mutterstruktur“, dem Menschen universell vorgegeben. Sie sind – hierarchisch in invarianter Sequenz – in der kognitiven Bewältigung darauf gerichtet, *„eine kommunikative Wirklichkeit zu erschließen, die mit den übrigen Strukturen nicht zur vollen Zufriedenheit zu einem inneren kognitiven Gleichgewicht führen“* (Oser & Gmünder 1984, 26). Das auf ihnen basierende

religiöse Urteil erfasst subjektive Bedeutungsbereiche, die sich durch Sinngebung und Kontingenzbewältigung auszeichnen. Daraus erwächst eine Sicherheit „*innerhalb einer Welt, in der alle Sicherungen subjektiv geleistet werden müssen, objektiv aber zum Scheitern verurteilt sind*“ (ebd. S. 27).

Die im religiösen Urteil zutage tretenden Dimensionen wurden von Oser mit Hilfe individueller Antworten von Probanden auf religiöse Dilemmata angewandt. Sie deckten sich weitgehend mit denen, wie sie auch in der Religionsgeschichte und in der Religionspsychologie nachweisbar sind. Religiöse Wirklichkeitsbewältigung – vor allem kontingenter Situationen – erfolgt in nachstehend aufgeführten Spannungsfeldern, die die Grundlage der Zuordnung des religiösen Urteils zur jeweiligen Stufe bilden:

1. Heiliges versus Profanes
2. Transzendenz versus Immanenz
3. Freiheit versus Abhängigkeit
4. Hoffnung versus Absurdität
5. Vertrauen versus Angst
6. Dauer versus Vergänglichkeit
7. Unerklärliches versus funktional Durchschaubarem

Oser sieht wie Kohlberg die Entwicklungsstufen des religiösen Urteils durch drei qualitative Merkmale gekennzeichnet: Unumkehrbare Reihenfolge, Ganzheitlichkeit und hierarchischen Aufbau. Er ordnet jeder Entwicklungsstufe des religiösen Urteils die oben genannten sieben Dimensionen zu. Damit durchlaufen nach Oser die Menschen fünf Stufen religiöser Entwicklung. Jede neu erreichte Stufe ist Ausdruck einer fortschreitenden „*Autonomisierung und Differenzierung der Wahrnehmung des Mensch–Ultimates–Verhältnisses*“ (Oser & Gmünder 1984, 83). Die spezifische Stufenzuordnung ergibt sich aus folgenden Denkmustern:

Stufe 1: Deus ex machina (Gott als absolut wirkende Kraft)

Stufe 2: Do, ut des (Gott als Verhandlungspartner)

Stufe 3: Trennung von Mensch und Ultimatem („Zwei Reiche–Lehre“)

Stufe 4: Korrelation von Mensch und Ultimatem (Akzeptanz des göttlichen

Heilsplans)

Stufe 5: Religiöse Autonomie als Erfahrung des Ultimativen im Anderen (Inter-subjektivität)

Anhand eines religiösen Dilemmas, das die Entscheidungssituation eines in der Existenz gefährdeten Mannes beschreibt (Paul-Dilemma), wird das religiöse Urteil operationalisiert. Dabei setzt Oser die sog. „religiöse Mutterstruktur“ in jedem Menschen voraus, die, ausgehend von dem individuellen Bedürfnis nach Lebensbewältigung, in dem spezifischen religiösen Urteil Gestalt annimmt. Der dann einsetzende Entwicklungsprozess des religiösen Urteils ist in erster Linie vom Grad und Ausmaß individueller Reflexivität abhängig, die angesichts von Krisensituationen in der eigenen Biographie besondere Bedeutung gewinnt. *„Die Entwicklung der religiösen Persönlichkeit, bzw. die Ontogenese des religiösen Bewusstseins ist also in jedem ihrer Momente das Resultat von biographischen Spuren, von Lebenserfahrungen des Subjekts, die mit den Erwartungen anderer (...) in ein Gleichgewicht gebracht und auf ein Verhältnis zu einem Unbedingten bezogen werden“* (ebd. S.20).

Oser's Struktur-Theorie des religiösen Urteils fand in der Religionspädagogik starke Beachtung. Sie bietet die Möglichkeit religiöse Entwicklung bei Jugendlichen zu prognostizieren und zu fördern (Caldwell & Berkowitz 1987, Oser 1987, Schweitzer 1987 / 1992, Fraas 1990, Kaiser et al. 1992). Auch in Fragebogenuntersuchungen (Rollett & Kaminger 1992/1996) und Längsschnittstudien (Oser & Reich 1992, Oser 1994-1996) konnte das Konstrukt „Religiöses Urteil“ anhand von empirischen Daten bestätigt werden. Von besonderem Interesse ist hierbei ein Ergebnis aus der Untersuchung von Rollett & Kaminger (1992), das den Nachweis erbringt, *„dass die Eingebundenheit in traditionelle religiöse Vorstellungen eher mit einer niedrigen Stufe der religiösen Entwicklung (...) einhergeht“* (Rollett & Kaminger 1992, 36).

An Oser's Theorie wurde von verschiedenen Seiten Kritik geübt. In unserem Kontext erscheint die mangelnde Berücksichtigung von Sozialisationsfaktoren bemerkenswert, unter denen sich ein religiöses Urteil erst einmal herausbilden muss. Fraas (1990) bezweifelt, ob es sich bei dem in der Forschung

verwendeten Paul-Dilemma wirklich um ein religiöses Dilemma handelt. Er hält es eher für ein moralisches Problem, ob Versprechen zu halten sind oder nicht. Schweitzer (1985, 1987) wendet ein, dass dieses Dilemma allzu weit von der Realität entfernt sei und fast klischeeartig wirke. Nicht zuletzt wird auch die von Oser behauptete universelle „religiöse Mutterstruktur“ angezweifelt (Fetz & Bucher 1986, Mette 1989).

5.2 Die Bedeutung von „Logik“ im religiösen Urteil

Der folgende Untersuchungsgegenstand ist jenem Teilgebiet der kognitiven Psychologie zuzurechnen, der die Verarbeitung von Informationen in Urteils- und Entscheidungsprozessen untersucht. Dabei gilt Logik als unverzichtbare Prämisse der allgemeinen Orientierungsfähigkeit des Menschen. Insbesondere ein sachgemäßes Urteil hängt von der Fähigkeit ab, aufgenommene Informationen so miteinander zu verknüpfen, dass die Gesetze der Logik nicht missachtet werden.

Auch religiöse Urteilsfähigkeit weist in der Regel einen komplexen Informationsverarbeitungsprozess auf, der den Einzelnen moralische und religiöse Fragen situations- und sachgemäß beurteilen und entscheiden lässt. Aber schon Immanuel Kant hat in seinem bekannten Aufsatz „Religion in den Grenzen der Vernunft“ gefragt, ob es in Bezug auf Religion überhaupt Sinn macht, von so etwas wie „Urteil“ und „Fähigkeit“ zu sprechen und so Religion mit Kategorien wie Vernunft und Logik zu verbinden.

5.2.1 Kants „Religion in den Grenzen der Vernunft“

Seine Überlegungen führen ihn zu der Auffassung von einer „natürlichen Vernunftreligion“, die auf dem Bekenntnis religiöser Wahrheiten beruht, *„die durch natürliche und legitime Bedürfnisse der Vernunft selbst sanktioniert sind“* (Lacorte 1989, 29). Natürliche Religion wird demjenigen zugeschrieben, der religiöse Gebote, noch ehe sie als göttlich anerkannt werden, auf rationale Prinzipien zurückführt. Religion *„kann von zweierlei Art sein: entweder die natürliche, von der (wenn sie einmal da ist) jedermann durch seine Vernunft überzeugt werden kann, oder eine gelehrte Religion, von der man andere nur vermittelt der Gelehrsamkeit (in und durch welche sie geleitet werden müssen) überzeugen kann.(...) Die erstere Eigenschaft aber*

macht den wesentlichen Charakter derjenigen Religion aus, die jeden Menschen verbinden soll“ (Kant, „Religion innerhalb...“ IV. Stück, 1. Teil, S. 233).

Entsprechend trägt auch der christliche Glaube nach Kant ambivalente Züge. Er tritt als „*gelehrter Glaube*“ (fides imperata) in Erscheinung, weil er sich geschichtlich begründen lässt und „*nicht ein an sich f r e i e r und von Einsicht hinlänglicher theoretischer Beweisgründe abgeleiteter Glaube (fides elicita)*“ ist (Kant, ebd. S. 249). Glaube im Sinne der Nachfolge Christi heißt für Kant in erster Linie Befolgung des Sittengesetzes, das als „*Revolution der Denkart aus reiner praktischer Vernunft*“ das Ethos der Persönlichkeit ausmacht. Die Anerkennung und Verbindlichkeit des Sittengesetzes gilt ihm als konstitutives Merkmal dessen, was er unter „Kirche“ im Sinne eines „ethischen Gemeinwesens“ versteht: „*Ein ethisches gemeines Wesen unter der göttlichen, moralischen Gesetzgebung ist eine Kirche, welche, sofern sie kein Gegenstand möglicher Erfahrung ist, die unsichtbare Kirche heißt, eine bloße Idee von der Vereinigung aller Rechtschaffenen unter der göttlichen, unmittelbaren, aber moralischen Weltregierung, wie sie jeder von Menschen zu stiftenden zum Urbild dient*“ (ebd. S.109).

Kant lehnt daher eine kirchliche (Zwangs-)Gemeinschaft, die von Hierarchie, Autorität, Glaubensregeln und Unterwerfung gekennzeichnet ist, ab: „*Das Pfaffentum ist also die Verfassung einer Kirche, sofern in ihr ein Fetischdienst regiert, welches allemal da anzutreffen ist, wo nicht Prinzipien der Sittlichkeit, sondern statutarische Gebote, Glaubensregeln und Observanzen die Grundlage und das Wesentliche desselben ausmachen*“ (ebd. S. 277). Der Wahrheitsgehalt von Religion bemisst sich nach Kant an den Prinzipien der Vernunft, der Freiheit des Gewissens und der unbedingten Bindung an Sittlichkeit. Kant sieht in der Moralität des Menschen den eigentlichen Religionsglauben, der zu Gott im Sinne eines moralischen Gesetzgebers führt.

5.2.2 Religiöse Urteilsfähigkeit als aussagelogische Konsistenz von Glaubenswahrheiten

Die von Kant für jeden Menschen eingeforderte „Begreiflichkeit eines reinen Religionsglaubens“ ließe sich mit „religiöser Logik“ für Glaubensaussagen

einlösen. Religiöse Urteilsfähigkeit müsste dann das Vermögen zeigen, Glaubensaussagen anhand aussagelogischer Kriterien zu verifizieren. Dabei gilt es, die Stimmigkeit des religiösen Urteils an Prinzipien der formalen Logik zu messen. „Religiöse Logik“ wäre demnach als Fähigkeit definiert, Glaubensaussagen unter den Prämissen der Implikation, Kontradiktion und Äquivalenz als in sich stimmig zu verifizieren.

Nun lässt sich einwenden, dass die Gesetze der Logik für das religiöse Denken und Sprechen irrelevant sind, da religiöse Sprache nicht mit profaner Sprache vergleichbar ist. Religiosität ist primär von Gefühlen bestimmt, die in engem Zusammenhang mit individuellen und emotionalen Bekehrungserlebnissen stehen. Die Grundhaltung des religiösen Menschen ist durch unbedingtes Vertrauen – Vertrauen auf Offenbarung, Verkündigung und Wirksamkeit des Rituals – gekennzeichnet. *„Es gibt eine überquellende Fülle religiöser Literatur in allen Religionen, die dem Gläubigen rät, nicht zu denken, sondern zu beten und zu verehren, und es gibt Teile religiöser Gemeinschaften, die jede Logik entschieden ablehnen“* (Bochenski 1981, 28).

Andererseits vertreten die meisten Religionen aber auch den Standpunkt, dass die Welt logischen Gesetzen unterliegt, die dem Schöpfungsakt Gottes zugrunde liegen und daher beim Gläubigen kein Befremden auslösen dürften. Im Gegenteil: Mit der eigenen wissenschaftlichen Disziplin in Gestalt der *„Theologie“* und den mit ihr verwandten Teildisziplinen, wie Religionspsychologie, Religionsphilosophie, Religionssoziologie etc. wird der Anspruch auf Logik und Vernunft geradezu unterstrichen: *„Theologie ist heute entweder linguistische Theologie, oder sie ist überhaupt keine rationale und theoriefähige Wissenschaft mehr“* (Güttgemanns 1973, 81).

Es ist hier nicht der Platz und die Aufgabe, diese Kontroverse zu entscheiden. Denn für die vorliegende Untersuchung ist allein die (logische) Konsistenz bei den Aussagen zu religiösen Theoremen entscheidend. So *„gilt, dass alles, was wir überhaupt über das Verhalten von Gläubigen wissen, ganz klar den Aussagecharakter wenigstens einiger Teile ihres religiösen Sprechens beweist“* (Bochenski 1981, 45). Auch wenn diese Aussagen ehemals in „göttlicher

Sprache“ erfolgt sein sollten, erheben sie dennoch den Anspruch auf Mittelbarkeit und unterliegen damit den Gesetzen zwischenmenschlicher Kommunikation.

Bochenski, der als einer der bekanntesten Logiker des 20. Jahrhunderts gilt, bietet als Lösung für das Kommunikationsproblem religiöser Sprache die aristotelische Unterscheidung der „*causa materialis*“ als religiöse Sprache, die von Gott handelt oder von ihm verwendet wird, von der „*causa efficiens*“, die – auf Kommunikation angelegt – „*menschliche Sprache bleibt, was seine formale Struktur betrifft (causa formalis)*. Die Struktur dieser Sprache, ihr System ist menschlich. Wie anders sollten Menschen sie sonst verstehen?“ (ebd. S. 49). Daher scheint es legitim, auch Glaubenswahrheiten den Regeln der klassischen Aussagenlogik zu unterwerfen. Denn „*logisch urteilen bedeutet, seine Sätze so zu verknüpfen, dass ein jeder den Grund des folgenden enthält und selbst von dem bewiesen wird, der ihm vorausgeht*“ (Piaget 1974, 23). Dementsprechend werden Kriterien der Aussagenlogik, wie Implikation, Äquivalenz und Kontradiktion, dem Antwortverhalten der Probanden im Religiösen–Konsistenz–Test (RKT) zugrunde gelegt.

5.2.3 Gesetzmäßigkeiten der Aussagenlogik

Werden Vernunftwahrheiten anhand logischer Gesetzmäßigkeiten erschlossen, so lässt das auf Logik–Bewusstsein in einem konsistenten Denkprozess schließen. Werden die Gesetzmäßigkeiten der Aussagenlogik auf Glaubenswahrheiten angewandt, wie es im religiösen Urteil des vorliegenden Religiösen–Konsistenz–Tests (RKT) geschieht, so bildet die Einhaltung der Regeln aber auch ein geschlossenes, religiöses Weltbild ab, dem in der Regel eine bestimmte Lehrmeinung zugrunde liegt: „*Das sektiererische Glaubenssystem ist für den Sektierer ein geschlossenes, homogenes System und damit für ihn objektiv wahr*“ (Schibilsky 1976, 33). Je stärker und nachhaltiger Anspruch und Autorität der Lehre religiöses Denken und Handeln des Einzelnen beeinflussen, umso konsequenter wird das religiöse Urteil die Glaubenswahrheiten im Rahmen der Aussagenlogik „logisch“ rekonstruieren.

In der Aussagenlogik wird, dem Bivalenzprinzip gemäß, jeder Aussage ein Wahrheitswert „wahr“ oder „falsch“ zugeordnet. Bei der religiösen Thematik

sollen diese Wahrheitswerte im Fragebogen des „Religiösen-Konsistenz-Tests“ (RKT) durch „daran glaube ich“ und „daran glaube ich nicht“ ersetzt werden. Der Wahrheitswert einer zusammengesetzten Aussage, die durch Junktoren – Subjunktionen oder Konjunktionen – verbunden ist, wird aus den Wahrheitswerten ihrer Teilaussagen bestimmt. Im vorliegenden Fall ist der Wahrheitswert dieser Aussagen nach den Kriterien der Implikation, Äquivalenz oder Kontradiktion von den Probanden logisch korrekt zu identifizieren. Diese drei den RKT beherrschenden Kriterien sind wie folgt definiert:

Implikation ($A \rightarrow B$) liegt dann vor, wenn in einem Aussagesatz zwei kürzere Aussagesätze durch die Subjunktion „wenn ..., dann ...“ verbunden sind und die Aussage A eine hinreichende Bedingung für die Aussage B ist. Aussage B ist also in der Aussage A „enthalten“, impliziert. Dabei hängt der Wahrheitswert der Aussagenverknüpfung allein vom Wahrheitswert der Teilaussagen ab. Mit der nachstehenden Wahrheitstabelle ist die wahrheitsfunktionale Implikation wie folgt definiert:

Aussage A	Aussage B	Wahrheitswert $A \rightarrow B$
w	w	w
w	f	f
f	w	w
f	f	w

(„w“ = wahr - „f“ = falsch)

Logische *Äquivalenz* ($A \leftrightarrow B$) liegt dann vor, wenn zwei miteinander verknüpfte Aussagen den gleichen Wahrheitswert besitzen. Gemäß der Definition im Wörterbuch der philosophischen Begriffe (Regenbogen & Mayer, 2005) stellt sie eine Beziehung zwischen zwei Aussagen dar, die inhaltlich nicht gleich sind, aber stets gemeinsam entweder wahr oder falsch sind. Der Wahrheitswert der Äquivalenz ist damit wie folgt festgelegt:

Aussage A	Aussage B	Wahrheitswert $A \leftrightarrow B$
w	w	w
w	f	f
f	w	f
f	f	w

(„w“ = wahr - „f“ = falsch)

Kontradiktion ($A \perp B$) liegt nach der Aussagenlogik dann vor, wenn zwei miteinander verbundene Aussagen einen Widerspruch abbilden. Das bedeutet, dass die Wahrheit der einen Teilaussage auf die Falschheit der anderen, sowie die Falschheit der einen auf die Wahrheit der anderen schließen lässt. Kriterium für die Wahrheit, bzw. Falschheit einer Aussage ist die inhaltliche Bedeutung des Prädikators in den jeweiligen Teilaussagen. Der Wahrheitswert der aus den Teilaussagen gebildeten Gesamtaussage ist immer falsch:

Aussage A	Aussage B	Wahrheitswert $A \perp B$
w	f	f
f	w	f

„w“ = wahr - „f“ = falsch

5.2.4 Die Bedeutung des „logischen“ und unlogischen religiösen Urteils

Werden die Regeln der Aussagenlogik bei der Prüfung kirchlicher Glaubenssätze verletzt, lässt das entweder auf mangelhaft logisches Vermögen des Einzelnen schließen *oder* der Betreffende zeigt begründete Zweifel an bestimmten Glaubenssätzen. Die in der Auseinandersetzung mit einem religiösen Themenkreis scheinbar offensichtliche „logische Unsicherheit“ oder Inkonsistenz wäre dann ein Beleg dafür, dass eine von der Logik abweichende Antwort den Wahrheitsanspruch des Glaubensgrundsatzes infrage stellt und so inkonsistentes Antwortverhalten erklärt.

Das kann ein Hinweis darauf sein, dass auch religiöse Menschen kirchliche Glaubenssätze nicht einfach als Dogma übernehmen, sondern sie der kritischen Überprüfung durch Vernunftwahrheiten unterziehen. In diesem Falle zeichnet sich das religiöse Urteil durch Eigenständigkeit, Kritikfähigkeit und

Selbstverantwortung aus. Es verweigert sich dem logischen Sachzwang, den Wahrheitsgehalt von Glaubensaussagen an entsprechenden Items zu verifizieren, und nimmt stattdessen in Kauf, die aussagenlogischen Prinzipien, wie die der Äquivalenz, der Implikation und Kontradiktion, zu missachten. Indem das kritische religiöse Urteil die logische Konsistenz auch im weiteren theologischen Feld durchbricht, widersetzt es sich dem vollzugsartigen, dogmatischen Anspruch kirchlicher Lehre. So *kann* „fehlerhaftes“ Antwortverhalten im „Religiösen–Konsistenz–Test“ (RKT) ein Indikator dafür sein, dass das religiöse Urteil einen Ausgleich zwischen dogmatischem Glaubensanspruch und eigenem Vernunftdenken sucht.

Wird aber den Regeln der Aussagenlogik konsequent Rechnung getragen, d.h. die entsprechenden Glaubensaussagen nach den Prinzipien der Implikation, Äquivalenz und Kontradiktion miteinander verbunden, dann bildet diese Form religiöser Logik ein dogmatisches Glaubens- und Weltverständnis ab, das keinen Zweifel kennt, sondern unbedingter Glaubens- und Heilsgewissheit verpflichtet ist. Je stringenter somit den Anforderungen der „religiösen Logik“ entsprochen wird, umso stimmiger und geschlossener tritt ein religiöses Weltbild in Erscheinung. Weiterführende Aspekte zu dieser Thematik bietet das Methodenkap. 7.1.2 wo Bedeutung und Einsatz des Religiösen-Konsistenz-Tests (RKT) noch näher thematisiert werden.

6 Forschungsfrage und Hypothesen

6.1 Die Forschungsfrage

Ausgangspunkt unserer Studie war die Frage, ob und inwieweit zwischen Religion und Moral eine Beziehung besteht. Wir haben argumentiert, dass die Frage angesichts der Forschungslage schärfer gefasst werden muss: Hat religiöses Denken *und* Handeln des Menschen Konsequenzen für seine moralische Entwicklung? Im Mittelpunkt steht dabei die Frage, ob und inwieweit moralische Orientierungen und Fähigkeiten durch die Bindung an unterschiedliche religiöse Gruppen beeinflusst werden. Wirkt sich die dort erfahrene und praktizierte Religiosität fördernd oder hemmend auf die Moralentwicklung aus? In religiösen Kreisen ist die Meinung verbreitet, dass religiöse Bindung sich grundsätzlich positiv auf das moralische Verhalten eines Menschen auswirkt. Sie wird oft sogar als Voraussetzung für moralisches Denken und Handeln gesehen. Auch wenn – wie der Forschungsüberblick in Kap. 3 gezeigt hat – das Bindungsverhalten im Allgemeinen positive Effekte für die Moralität des Einzelnen zeigt, bleibt dennoch die Frage, inwieweit diese Annahme auch für religiös besetzte Bindungen gilt. Zur Beantwortung dieser Frage seien nachstehende Hypothesen aufgestellt:

6.2 Die Hypothesen

1. Hypothese: Der ausgewiesene Grad religiöser Bindung der Gruppen findet seine Bestätigung in der entsprechenden Rangfolge der Gruppen.

Der Fokus unserer Studie liegt auf Mitgliedern stark religiös gebundener Gruppen, für die die religiöse und soziale Bindung an die Gemeinde sehr bedeutungsvoll ist. Daher wurden verschiedene Gruppen (A-F) angesprochen, deren religiöses Selbstverständnis eine unterschiedliche Ausprägung ihres religiösen Bindungsverhaltens erwarten ließ. Als allgemeine Orientierung für dieses unterschiedliche Bindungsverhalten dienten Kenntnisse über religiöse Gruppen, die jeweiligen Namen der Gruppen sowie gelegentliche vor der Studie geführte persönliche Gespräche mit einzelnen Gruppenmitgliedern.

Die Messung der Intensität religiöser Bindung in den Gruppen erfolgt durch die Selbsteinschätzung der Mitglieder. Damit ist gewährleistet, dass die Messung

religiöser Bindung auf authentischen Werten im Sinne der Selbsteinschätzung beruht. Die Auswertung der Messergebnisse des subjektiven Bindungsfaktors „Eigene Religiosität“ wird um entsprechende Messergebnisse objektiver religiöser Bindungsindikatoren erweitert, um so die Grundlage für die Prüfung der folgenden Hypothese zu bilden.

2. Hypothese: Alle Facetten religiöser Bindung (subjektive und objektive Indikatoren) beeinträchtigen die Entwicklung moralischer Diskurs- und Urteilsfähigkeit.

Die Ausdifferenzierung der religiösen Bindung in unterschiedliche Facetten dient dem Nachweis, dass die subjektive Einschätzung religiöser Bindung („Eigene Religiosität“) mit der objektiven Überprüfung ritueller Indikatoren von Bindung weitgehend korreliert. Wir fragen daher, ob neben der personalen Bindung an die Glaubensgemeinschaft auch andere, eher objektive Facetten religiöser Bindung, das Bindungs- und Moralverhalten der Mitglieder steuern.

In den bisherigen Studien wurde fast ausschließlich nur die subjektive Seite religiöser Bindung, nämlich die subjektive Einschätzung eigener Religiosität, thematisiert. Es gibt bislang keine Studien, die auf der Grundlage von Selbsteinschätzung auch andere, objektive Facetten religiöser Bindung wie Häufigkeit des Kirchgangs, Beachtung von Feiertagen und kirchlichen Geboten sowie dem gemeinsamen Verbringen von Freizeit als Indikatoren für Bindung herangezogen haben. Haben auch diese Formen von Bindung eine hemmende oder fördernde Wirkung auf das Niveau des moralischen Urteils?

Die unterschiedliche Präferenz der Gruppen für die jeweiligen objektiven Indikatoren lässt eine leichte Verschiebung in der Rangfolge der Gruppen im Rahmen ihrer Bindung vermuten (vgl. Tab. 8). Dennoch wird die Reihenfolge der Gruppen hinsichtlich ihrer Bindungsintensität – in der Tendenz von niedrig zu hoch – gewahrt bleiben und sich nur geringfügig durch den Platztausch innerhalb der dogmatisch schwach (A-C), bzw. stark gebundenen Gruppen (D-F) verändern. Vor diesem Hintergrund wird aber erwartet, dass jede einzelne Facette religiöser Bindung zu einer Regression der moralischen Diskurs- und Urteilsfähigkeit in den Gruppen A-F führen wird.

3. Hypothese: Religiöse Bindung fördert die Segmentierung und Meinungskonformität im moralischen Urteil.

Der in der Literatur belegte negative Einfluss der Religion auf die moralische Urteilsfähigkeit drückt sich vor allem in dem aus, was wir mit Lind „moralische Segmentierung“ nennen. Vor dem Hintergrund religiöser Bindung tritt diese besonders dann in Erscheinung, wenn Glaubensgrundsätze oder kirchliche Vorgaben die Denkweise der moralischen Diskurs- und Urteilsfähigkeit einschränken oder blockieren. Kritisches Denken wird durch systemkonformes ersetzt und verändert die Zugangsweise für die ethische Reflexion bei von einer Obrigkeit besetzten Konfliktthemen. Besonders moralische Konfliktsituationen mit religiösen Komponenten, wie Sterbehilfe, Abtreibung, Empfängnisverhütung und andere Dilemmata werden dann anders gesehen und beurteilt als rein moralische Dilemmata. Stark religiöse Menschen sind hier eher einem dogmatischen Denken und Urteilen verpflichtet. Die religiöse Dimension des Urteilsprozesses tritt in einem derartigen Dilemma daher nachhaltig in Erscheinung.

Es ist daher zu erwarten, dass die C-Werte (Competence) der moralischen Diskurs- und Urteilsfähigkeit in den hier vorliegenden beiden Dilemmata (Sterbehilfe – und Arbeiterdilemma) bei den religiösen Gruppen unterschiedlich ausfallen werden. Je stärker die religiöse Bindung der jeweiligen Gruppe ausgeprägt ist, umso stärker werden die C-Werte in beiden Dilemmata differieren. Je nach Ausprägungsgrad der dogmatisch orientierten Religiosität wird daher ein Anstieg der moralischen Segmentierung in den entsprechenden Gruppen erwartet, wohingegen religiös nicht so dogmatisch gebundene Gruppen nur geringe oder keine Segmentierungseffekte aufweisen.

In ähnlicher Weise wird das religiöse Welt- und Menschenbild auch zur Meinungskonformität der Probanden beitragen. Denn das religiös begründete (Vor)Urteil wird die einmal gefasste Meinung bestätigen und konservieren. So werden die auf der Argumentationsskala vorgestellten Pro-Argumente eindeutig positiv und die Gegenargumente eindeutig ablehnend bewertet werden und damit keine Revision der einmal gefassten Meinung zulassen. Das Urteil orientiert sich dann nicht mehr an der Qualität der vorgetragenen Pro-und-

Contra-Argumente, sondern richtet sich ausschließlich an der religiösen Grundüberzeugung aus. Das kann – je nach Intensität der religiösen Bindung - zu einem derart extremen Antwortverhalten führen, dass beispielsweise alle Pro-Argumente vollauf bestätigt und alle Contra-Argumente durchweg abgelehnt werden.

Allerdings erliegen auch nicht-religiöse Menschen - ihrem Bedürfnis nach Selbstbestätigung entsprechend - häufig der Versuchung, Argumenten, die der eigenen Meinung entgegengesetzt sind, wenig Beachtung zu schenken. Lind begründet diese Einstellung damit *„dass Menschen gewöhnlich dazu tendieren, an ihrer vorgefassten Meinung festzuhalten und möglichst viele Gründe dafür suchen, ein solches Beharren zu rechtfertigen, dass sie nur selten fähig sind, sich mit Einwänden auseinanderzusetzen, die ihre Meinung in Frage stellen, und noch weniger in der Lage sind, sich von einer Gegenmeinung überzeugen zu lassen“* (Lind 2000, 91).

Umso mehr wird das religiös-dogmatische Urteilsverhalten in aller Regel ein Denken in Alternativen erschweren, da kirchliche Gebote und Glaubenssätze nur geringen Spielraum für reflexive Denkopoperationen zulassen. In diesem Sinn wird eine spezifisch „religiöse Logik“ religiös besetzte Positionen konservieren, alternative Positionen „diskriminieren“ und so Meinungskonformität generieren.

4. Hypothese: Religiöse Bindung fördert die Konsistenz des religiösen Urteils. Die Intensität der Bindung bestimmt den Wirkungsgrad religiöser Aussagelogik.

Religiöse Orientierung und Bindung implizieren immer auch ein religiöses Urteil. In aller Regel liegen diesem bestimmte Glaubensgrundsätze zugrunde, die das religiöse Denken und Handeln nachhaltig bestimmen. Wir vermuten, dass zwischen religiöser Bindung und der kognitiven Bearbeitung religiöser Themen eine deutliche Beziehung besteht. Indem Mitglieder religiöser Gruppen die Glaubenssätze ihrer Gruppe übernehmen, unterliegen formallogische Denkopoperationen an religiösen Inhalten nicht mehr ausschließlichen Vernunftkriterien, sondern sind vornehmlich durch den jeweils vorgegebenen Grad religiöser Bindung determiniert.

Es wird erwartet, dass Probanden mit stark ausgeprägter religiöser Bindung ein logisch konsistentes Urteilsverhalten in religiösen Fragen zeigen, das dem dogmatischen Anspruch ihrer Glaubenslehre und der sozialen Bindung an ihre Gemeinde Rechnung trägt. Religiöse Gruppen, die sich diesem dogmatischen Anspruch nicht (so sehr) verpflichtet fühlen, werden dem Anspruch einer „religiösen Logik“ eher kritisch gegenüber stehen, Unsicherheit zeigen und damit Konsistenz in ihrem religiösen Urteil vermissen lassen.

In beiden Fällen aber wird das religiöse Urteil der individuellen Glaubensbindung wie auch der sozialen Bindung an die religiöse Gruppe, bzw. deren religiösen Vorstellungen Rechnung tragen. Je stringenter dabei die Bindung ausgeprägt ist, desto eindeutiger wird das religiöse Urteil in Konsistenz und „Logik“ ausfallen.

Das religiöse Urteil unterliegt - wie in Kap. 5.2 ausgeführt - aussagelogischen Kriterien, bildet dabei aber gleichzeitig auch das Glaubensverständnis der jeweiligen religiösen Gemeinschaft ab. Wir gehen daher im Sinne der ersten und zweiten Hypothese davon aus, dass die Konsistenz des religiösen Urteils von der Intensität der religiösen Bindung abhängig sein wird. Da die vorausgehenden Überlegungen der Frage galten, ob und inwieweit die Intensität der Glaubensbindung die moralische Urteilsfähigkeit der einzelnen Gruppen determiniert, gilt es jetzt zu prüfen, ob auch vergleichbare Ergebnisse für die Beziehung von Urteilskonsistenz und moralischer Urteilsfähigkeit zu erwarten sind.

5. Hypothese: Je stärker die religiöse Aussagelogik ausgeprägt ist, desto niedriger liegt das Niveau der moralischen Diskurs- und Urteilsfähigkeit.

Eine stark ausgeprägte religiöse Aussagelogik ist ein Merkmal dogmatischer Religiosität, die ihrerseits wieder auf intensiven religiösen Bindungen beruht. Kritisches Denken und diskursive Prozesse, die für die Entwicklung der moralischen Diskurs- und Urteilsfähigkeit konstitutive Bedeutung haben, finden in einem religiös-dogmatischen Urteilsprozess nicht statt. Konfliktlösungen

basieren auf vorgefertigten Antwortmustern, die die religiöse Aussagelogik aus kirchlichen Lehrmeinungen oder dogmatischen Glaubenswahrheiten bezieht. Daher ist zu erwarten, dass sich religiös-dogmatische Gruppen in besonderer Weise religiöser Aussagelogik bedienen, den eigenen kritischen Diskurs meiden und damit das Niveau ihrer moralischen Diskurs- und Urteilsfähigkeit absenken.

7 Methode

7.1 Abhängige Variablen

7.1.1 Moralische Diskurs- und Urteilsfähigkeit

Das Ziel der vorliegenden Studie ist die Untersuchung der Wirkung religiöser Bindung auf die moralische Diskurs- und Urteilsfähigkeit. Zur ersten abhängigen Kern-Variablen wird daher die moralische Diskurs- und Urteilsfähigkeit bestimmt. Diese sei definiert als ein Vermögen, das die Orientierung des Urteilsverhaltens an der Qualität moralischer Argumente erfasst. Sie tritt besonders im kognitiven Aspekt des moralischen Urteils in Erscheinung und verdeutlicht, wie stark eine Entscheidung in moralischen Konfliktsituationen von moralischen Prinzipien abhängig ist.

Neben dem kognitiven Aspekt ist beim moralischen Urteil auch der affektive Aspekt von Bedeutung. Er spiegelt die „*moralischen Einstellungen*“ wider, d.h. „*die im Verhalten sich zeigende gefühlsmäßige Bindung an moralische Maximen, Regeln oder Prinzipien*“ (Lind 2002, 52). Seine Auswertung stützt sich auf die Berechnung der Mittelwerte der Einzelurteile der Teilnehmer, die diese zu jeder der sechs moralischen Orientierungen abgeben.

Werden im moralischen Urteil nur Argumente präferiert, die der eigenen Meinung, nicht aber der besonderen Qualität der Argumente entsprechen, liegt „*Meinungskonformität*“ vor. Diese wird nach dem Grad der Übereinstimmung der einmal geäußerten Meinung zu einem Dilemma mit den entsprechend vorgegebenen Argumenten ermittelt. Um zu prüfen, ob religiös orientierte Personen zu Meinungskonformität neigen, wird auch diese als abhängige Variable in der Untersuchung berücksichtigt.

Eine besondere Ausformung des moralischen Urteils zeigt sich in der „*moralischen Segmentierung*“. Diese tritt immer dann auf, wenn das moralische Urteil bestimmten – z.B. religiösen – Verhaltensmustern verpflichtet ist, die als ideologische Denkbarrieren exklusive Lebensbereiche dominieren (Lind

1977/78, Schillinger 2005, Lupu 2007, Saeidi-Parvaneh 2010). Wenn die Differenz des C-Wertes (Urteilskompetenz) zwischen Arzt-und-Arbeiter-Dilemma mindestens 8 Punkte beträgt, kann von moralischer Segmentierung gesprochen werden. Das Arzt-Dilemma thematisiert das Problem der – ggf. religiös besetzten – Sterbehilfe, das Arbeiter-Dilemma problematisiert gesetzwidriges Handeln von Arbeitern, die sich gegen fragwürdige Methoden der Überwachung zur Wehr setzen.

Der Wert der moralischen Segmentierung ergibt sich aus der für jedes Dilemma getrennten Berechnung des C-Wertes. Dieser Wert kann zwischen +100 und -100 differieren. Die Differenz weist auf ein qualitativ unterschiedliches moralisches Urteilsverhalten in beiden Dilemmata hin. Eine geringere Urteilsfähigkeit beim Sterbehilfedilemma im Vergleich zum Arbeiterdilemma wird durch einen negativen Wert angezeigt. Da in unserer Studie die Vermutung besteht, dass die Thematik des religiös besetzten Sterbehilfe-Dilemmas das moralische Urteil der religiös orientierten Probanden beeinflussen kann, soll auch die moralische Segmentierung als abhängige Variable berücksichtigt werden.

Zur Messung der moralischen Urteilsfähigkeit wird der von Lind (1978) konzipierte „Moralisches-Urteils-Test“ (MUT) eingesetzt. Seine zentrale Aufgabe besteht in der analytisch getrennten Erfassung des kognitiven und affektiven Aspekts des moralischen Urteils. Dies geschieht auf der Grundlage von zwei Dilemmata (Arzt- und Arbeiter-Dilemma). Der Proband soll auf einer Skala von -4 („ich lehne das völlig ab“) bis +4 („ich akzeptiere das völlig“) für oder gegen die Entscheidung des Protagonisten stimmen. Die Zahl und Qualität der Pro- und Contra-Argumente im jeweiligen Dilemma entsprechen den sechs Moralstufen von Kohlberg und bilden das entsprechende Niveau für das moralische Urteil des Probanden ab. Hohe moralische Urteilsfähigkeit bedeutet, dass das moralische Urteilsverhalten sich an der moralischen Qualität der Argumente und nicht an der eigenen Meinung orientiert.

Der C-Wert wird anhand einer intraindividuellen Varianzanalyse des individuellen Urteilmusters ermittelt. Die moralische Urteilsfähigkeit des

Probanden wird angezeigt durch den Anteil der Varianz, der durch den Faktor „moralische Qualität“ der Argumente bestimmt wird. Der C-Wert kann zwischen 0 und 100 differieren (Lind 2008). Eine niedrige moralische Urteilsfähigkeit liegt vor bei 0 - 9, eine mittlere bei 10 – 29 Punkten. Einem Punktwert von 30 – 49 entspricht eine hohe moralische Urteilsfähigkeit. Alle Werte über 50 Punkte gelten als sehr hohe moralische Urteilsfähigkeit. Die Argumente des MUT bilden, wie die nachstehende Tab. 2 zeigt, ein dreifaktorielles experimentelles Design mit den Faktoren:

1. Dilemmathematik (Sterbehilfe und Arbeiterwiderstand)
2. Meinungskonformität
3. Qualität der Argumente gemäß den sechs Orientierungen nach Kohlberg

Dilemma		Arbeiter – Dilemma		Doktor – Dilemma	
Meinungskonformität		Pro	Contra	Pro	Contra
Moralische Qualität der Argumente	Orientierung 1				
	Orientierung 2				
	Orientierung 3				
	Orientierung 4				
	Orientierung 5				
	Orientierung 6				

Tabelle 3: Dreifaktorielles experimentelles Design des MUT

Moralische Orientierungen spiegeln den affektiven Aspekt der moralischen Urteilsfähigkeit wider. Lind definiert in Übereinstimmung mit der sozialpsychologischen Einstellungstheorie „den affektiven Aspekt als die im Verhalten sich zeigende gefühlsmäßige Bindung an moralische Maximen, Regeln oder Prinzipien“ (Lind 2000, 52). Die Einschätzung dieser Variablen erfolgt aufgrund der Mittelwerte der Beurteilung der vier Argumente, die eine der sechs Orientierungen repräsentieren.

Die Validität des MUT kann nach Lind (2008) anhand von drei Kriterien überprüft werden:

1. Präferenzhierarchie

Nach Rest (1969) und Lind (2008) ist mit einem streng monotonen Anstieg der Zustimmung zu den sechs moralischen Orientierungen zu rechnen (Präferenzhierarchie der moralischen Orientierungen). Während die Orientierungen auf den tieferen Stufen meist stark abgelehnt werden, werden die Orientierungen auf den höheren Stufen mit wachsender Stufennummer immer weniger abgelehnt. Argumente der Stufe 5 und 6 werden meistens deutlich akzeptiert. Dabei finden die beiden letzten Stufen 5 und 6 die größte Akzeptanz. Für die vorliegende Untersuchung religiöser Jugendlicher findet – wie die Abb. 6 zeigt - diese Prognose ihre volle Bestätigung, was die Validität des MUT belegt. Darüber hinaus erweist sich die Validität auch darin, dass die Daten theoriekonform sind, d. h. auf der Grundlage der Theorie zu erwarten waren. Verzerrungen bei der Datenerhebung sind demnach auszuschließen.

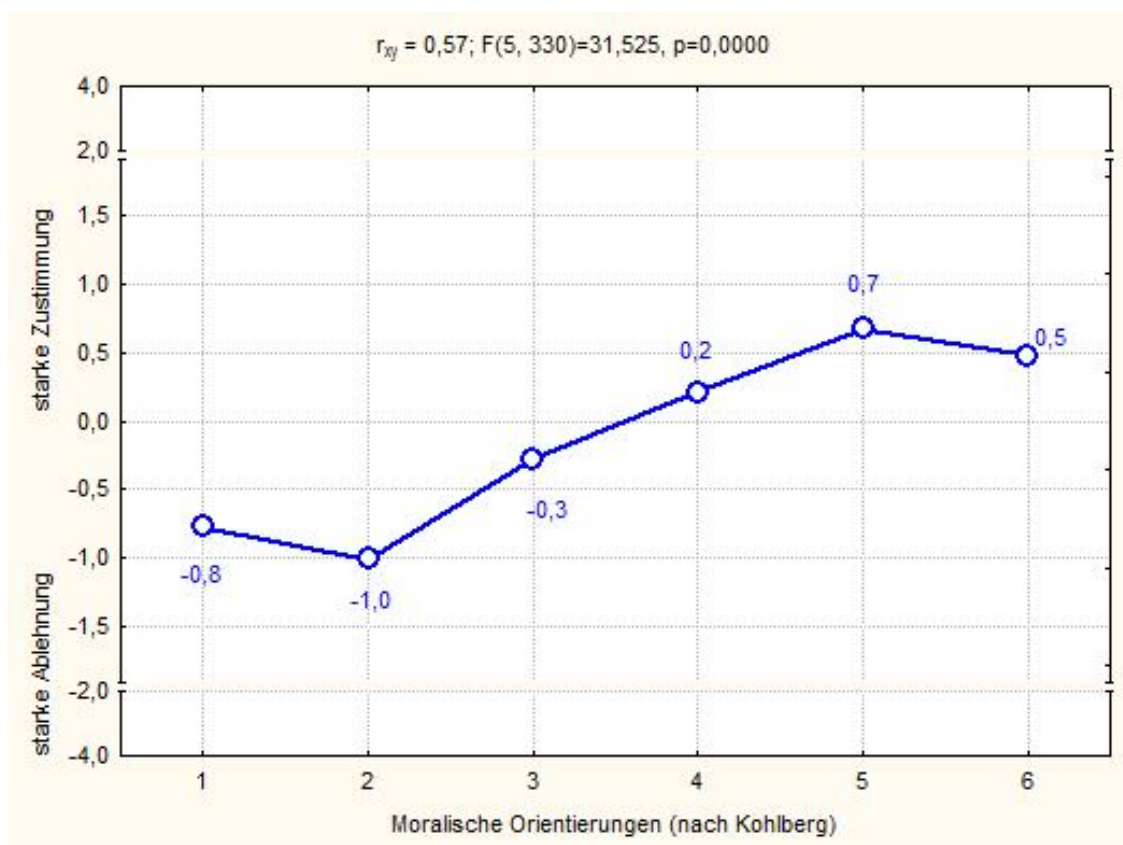


Abb. 6: Präferenzhierarchie moralischer Orientierungen

2. Quasi-Simplex-Struktur

Das Validitätskriterium *Quasi-Simplex-Struktur* ist dann gegeben, wenn die Korrelationen von benachbarten Orientierungen stärker ausgeprägt sind als die Korrelation von Orientierungen, die auf der Kohlberg-Skala weiter auseinander liegen. Wenn man die Korrelationen einer Hauptkomponenten-Analyse unterzieht und eine einfache Varimax-Rotation durchführt, sollen die Faktorladungen geordnet auf einem Kreisbogen liegen. Dieses Validitätskriterium findet sich - mit gewissen Einschränkungen - in den Daten (Abb.7) bestätigt. Abweichungen erklären sich aus der geringen Antwortvarianz bei homogenen Samples, so dass Veränderungen in der Stufenfolge und die Nähe benachbarter Stufen betroffen sein können.

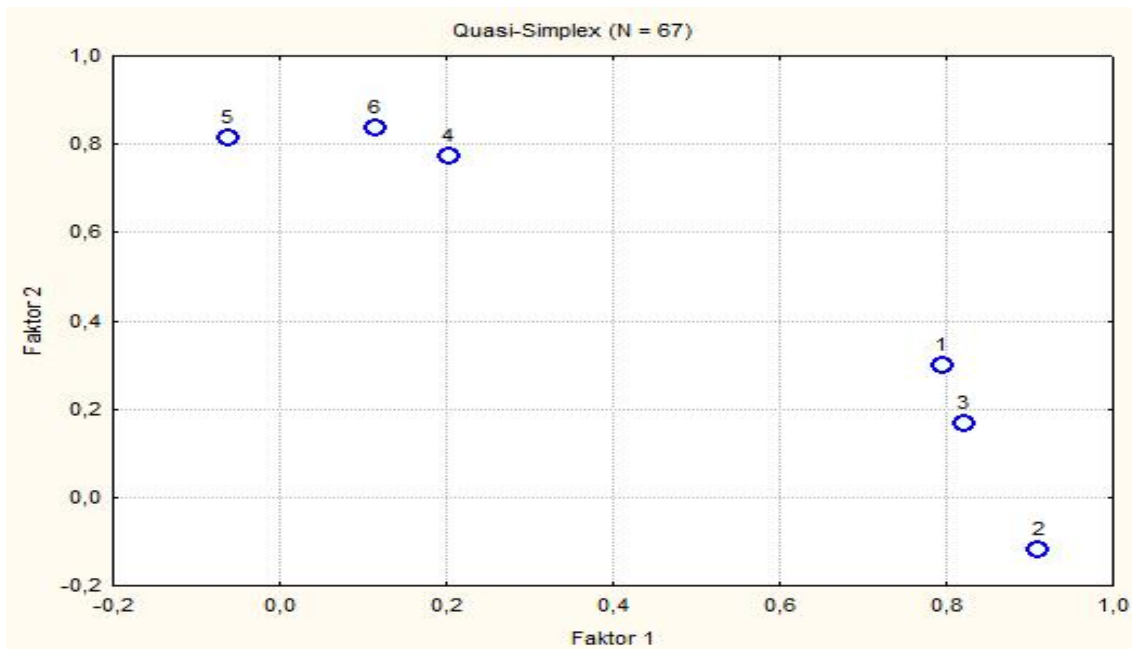


Abb. 7: Quasi-Simplex der Interitem-Korrelationen

3. Kognitiv-affektive Parallelität

Das Kriterium der kognitiv-affektiven Parallelität besagt, dass „zwischen der Präferenz für höhere Stufen der moralischen Argumentation und der kognitiven Fähigkeit, von der eigenen Meinung zu abstrahieren und ein Dilemma konsistent moralisch zu reflektieren, ein positiver Zusammenhang besteht“ (Lind 2000, 61). Je höher die moralische Urteilsfähigkeit ist, desto deutlicher soll auch die Präferenzhierarchie der moralischen Stufen ausgeprägt sein. Das bedeutet:

Höhere Stufen der Argumentation werden bevorzugt und niedrige entsprechend stärker abgelehnt. Auch dieses Kriterium wird in der vorliegenden Studie durch die MUT-Daten bestätigt (vgl. Abb. 8).

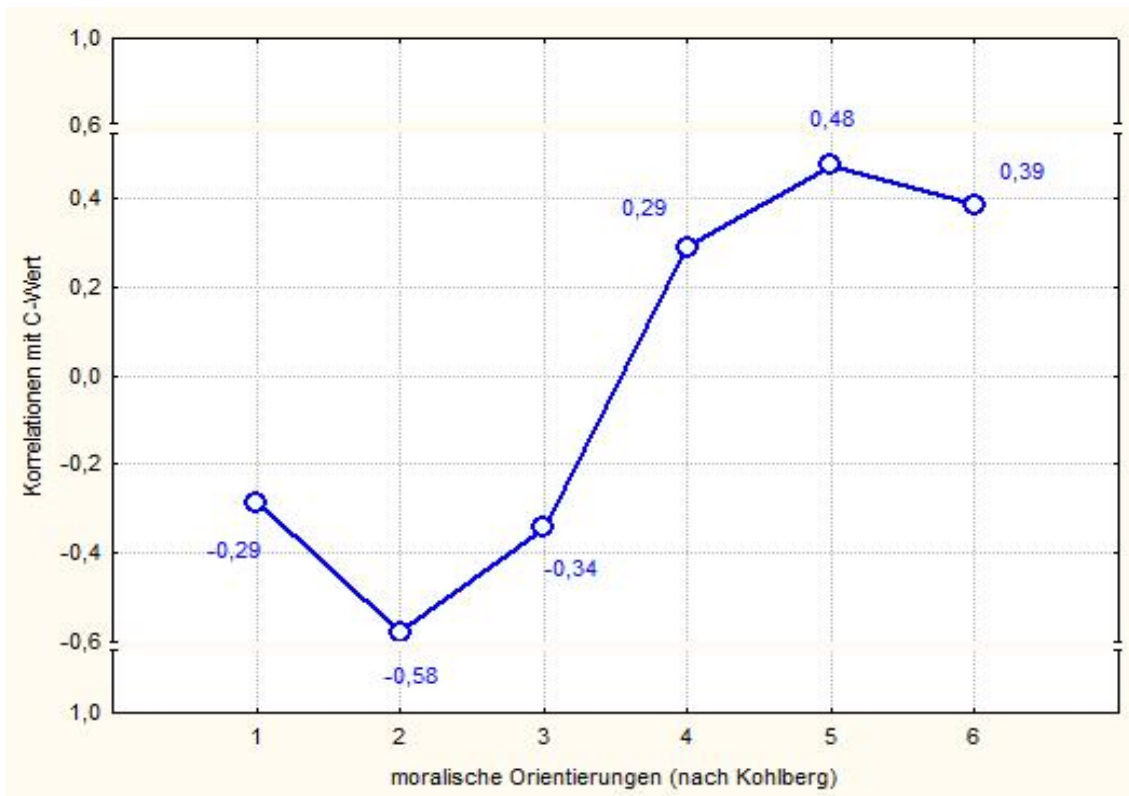


Abb. 8: Kognitiv-affektiver Parallelismus

Da der MUT auch in der vorliegenden Studie die Validitäts-Kriterien erfüllt, können wir davon ausgehen, dass der Test von den Teilnehmern gut verstanden wurde und in diesem religiösen Sample moralische Urteilsfähigkeit misst.

7.1.2 Religiöse Aussagelogik

Religiöse Aussagelogik wurde definiert als die Fähigkeit, Glaubensaussagen unter aussagelogischen Kriterien zu prüfen. Die Probanden unterziehen sich dafür eines eigens für diese Untersuchung konzipierten „Religiösen Urteils-Konsistenz-Tests“ (RKT). Der religiöse Charakter des Tests ist für die Teilnehmer an den stichwortartigen Begriffs-Überschriften (siehe Anhang II) wie auch an den vorgegebenen Antwortvariablen: „Daran glaube ich“, „daran glaube ich nicht“, „ich bin unsicher“ ablesbar. Die Themenkreise des Tests sind

so gewählt, dass rein theologische wie auch moraltheologische Probleme angesprochen werden, die immer durch eindeutige religiöse Gebote theologisch „abgesichert“ sind. Auf diese Weise wird die religiös-dogmatische Verbindlichkeit bewusst akzentuiert, die - dem vorgegebenen Glaubensverständnis entsprechend - aussagenlogisches Antwortverhalten erwarten lässt. Jeder einzelne Themenkreis ist nach den Gesetzen der Aussagenlogik, wie Implikation, Kontradiktion und Äquivalenz, sprachlich modifiziert in Items reformuliert. So haben die Probanden ein kontradiktorisch formuliertes Item abzulehnen, bzw. einer äquivalenten und impliziten Aussage zuzustimmen.

Die dreifach Antwort-Matrix jedes Items: „Daran glaube ich“, „daran glaube ich nicht“, bzw. „ich bin unsicher“ bietet dem Probanden die Möglichkeit punktuell auch Unglauben oder Zweifel auszudrücken. Angesichts der spezifischen Auswahl religiös orientierter Gruppen kann jedoch erwartet werden, dass die große Mehrheit sich den Glaubensaussagen gegenüber verpflichtet fühlt. Oberstes Kriterium für die Anrechnung der vollen Punktzahl ist in jedem Fall eine logisch stringente Antwortenfolge. Die Ermittlung der gruppenspezifischen Punktzahl sei zum besseren Verständnis am Beispiel der Gruppe A zum Themenkreis „Sinn des Lebens“ (siehe Anhang II) nachstehend erläutert:

Jeder der insgesamt 11 Themenkreise enthält vier Aussagen, die untereinander in einer logischen Beziehung (Implikation, Äquivalenz, Kontradiktion) stehen. Es ergeben sich daher pro Themenbereich die nachstehend dargestellten sechs Beziehungen.

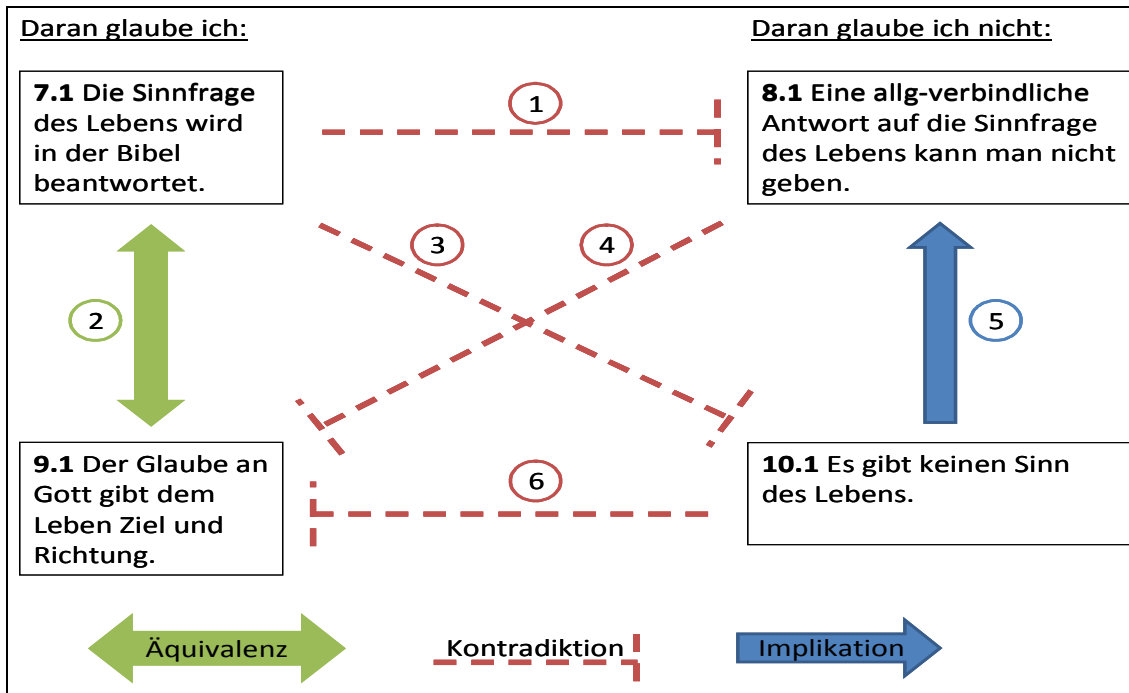


Abb. 9: Thematisches Bezugssystem zur Ermittlung des Wertes religiöse Aussagelogik nach Gruppen

Für die 11 Inhaltsbereiche ergibt sich somit eine Rohsumme von insgesamt 66 möglichen logischen Relationen (11 x 6). Die Gruppe A erzielt so - gemäß nachstehender Tabelle - durchschnittlich 31,15 Rohpunkte. Für die Bildung eines durchschnittlichen Punktwertes pro Inhaltsbereich wird die Rohsumme durch die Anzahl der Inhaltsbereiche dividiert. Dieser beträgt für die Gruppe A = 2,83.

Die 6er-Skala wurde auf eine 100er-Skala projiziert, um die Werte plastischer im Sinne von Prozentangaben nutzen zu können. Hierfür wurde der durchschnittliche Punktwert der Probanden mit dem Faktor 16,6 multipliziert. Der Faktor ergibt sich nach folgender Verhältnisgleichung.

$$\frac{6}{100} = \frac{1}{x} \qquad x = \frac{100}{6} = 16.\bar{6}$$

VP	Rohsumme über alle 11 Inhaltsbereiche (66)	durchschnittlicher Rohwert (Rohsumme/11 Inhalts- bereiche).	Religiöse Aussagelogik
1	35	3,18	52,97
2	27	2,45	40,81
3	17	1,55	25,82
4	24	2,18	36,31
5	46	4,18	69,63
6	17	1,55	25,82
7	21	1,91	31,82
8	44	4,0	66,64
9	36	3,27	54,47
10	34	3,09	51,47
11	42	3,82	63,64
12	23	2,09	34,81
13	39	3,55	59,14
	31,15	2,83	47,14

Tabelle 4: Punktwerte religiöse Aussagelogik innerhalb einer Gruppe

Die addierten Punktwerte geben in der Summe Auskunft über den Grad religiöser Aussage-Konsistenz („Religiöse Logik“). Indirekt spiegeln sie die Intensität der zugrunde liegenden religiösen Bindung wider. Eine hohe Punktzahl lässt daher auch auf ein geschlossenes religiöses Weltbild schließen. Logisch inkonsistentes Antwortverhalten dagegen kann Ausdruck von Kritik oder Zweifel und damit fehlender Glaubensstärke sein, was eine eher schwach ausgebildete religiöse Bindung vermuten lässt.

Um die Validität des RKT zu prüfen, werden drei Kriterien benannt und überprüft:

1. Akzeptanz und Relevanz des Fragebogens

„Fandest Du den Fragebogen interessant?“ (Item 51/1) und „Denkst Du manchmal selbst über solche Fragen nach?“ (Item 53/1)

96% beantworteten die erste Frage mit „ja“. Die zweite Frage (53/1) wurde von 81% der Teilnehmer positiv beantwortet.

2. die Korrelation von hohen Religiositätswerten mit entsprechend hohen Werten im RKT

Je stärker der religiöse Glaube des Einzelnen ist, umso ausgeprägter ist die Konsistenz seines Antwortverhaltens im RKT. (vgl.: Abb. 26 und Abb. 32)

3. die Korrelation der ermittelten Werte des RKT mit dem Summenscore der Antwort „ich bin unsicher“ in der dreifachen Antwortmatrix

Der Korrelationskoeffizient beträgt $-0,872$ ($N = 65$). Das ist ein sehr hoher Negativ-Wert, der die invertierte Beziehung zwischen den beiden Faktoren verdeutlicht. Je geringer die Unsicherheit bei der Beantwortung existentieller Fragen ist, umso stärker ist die Konsistenz im Aussageverhalten des Probanden.

7.2 Unabhängige Variablen

Religiöse Bindung wird auf zwei Arten gemessen (Emnid-Institut / Shell-Studie 1954, Wölber 1959, Boos-Nünning 1972): Zum einen durch sogenannte objektive Indikatoren, wie Kirchgang, Beachtung religiöser Feiertage, Einhaltung der Gebote etc. Zum anderen durch sogenannte subjektive Faktoren wie die Einschätzung der eigenen Religiosität durch die Probanden selbst.

7.2.1 Subjektives religiöses Bindungsbewusstsein

Jugendliche äußern sich zu Fragen der eigenen Religiosität und Weltanschauung eher zurückhaltend (Sandt 1996). Bei den hier untersuchten religiösen Gruppen konnte dagegen eine größere Bereitschaft erwartet werden, da in derartigen Gemeinschaften Religiosität als integratives – vielleicht sogar ostentatives – Persönlichkeitsmerkmal gesehen wird. Daher wurde zur weiteren Operationalisierung der unabhängigen Variablen „religiöse Bindung“ die Selbsteinschätzung der eigenen Religiositätsstärke mit der Fragestellung: „*Wie religiös bist Du?*“ herangezogen. Hier reicht die fünfstufige Antwortskala von 0 = „*gar nicht*“ bis 5 = „*sehr religiös*“.

7.2.2 Objektive religiöse Bindungsindikatoren

An oberster Stelle in der Prioritätenliste religiöser Pflichten steht die Heiligung der Feiertage und der damit verbundene regelmäßige – in einzelnen Gemeinschaften sogar mehrfach wöchentliche – Besuch des Gottesdienstes. Ein weiterer Aspekt religiöser Bindung kommt im Freizeitverhalten der Gemeindemitglieder mit Gleichgesinnten zum Ausdruck. Daher werden diese Faktoren als wesentliche Indikatoren religiöser Bindung in der Studie als unabhängige Variablen gesetzt. Der Frage (55): „*Orientierst Du dich an religiösen Feiertagen und kirchlichen Geboten?*“ entspricht das dreifache Antwortmuster „*unbedingt*“, „*gelegentlich*“, „*überhaupt nicht*“. Die Frequenz der Gottesdienstbesuche wird mit der Frage (56): „*Wie häufig besuchst Du Gottesdienste, bzw. religiöse Versammlungen?*“ erfasst. Die Skala der Antworten reicht von „*niemals*“, „*wöchentlich mehrmals*“, „*sonntäglich*“ über „*monatlich*“, bis hin zu „*vierteljährlich*“ und „*jährlich*“. In der Frage (57) des Freizeitverhaltens: „*Wie viel Freizeit verbringst Du mit Mitgliedern deiner religiösen Gemeinschaft?*“ standen die Antworten „*keine*“, „*gelegentlich*“, bzw. „*häufig*“ und „*immer*“ zur Verfügung.

7.3 Untersuchungsanlage

Die Untersuchung wurde als Querschnittstudie angelegt. Die empirische Überprüfung der oben genannten Hypothesen erfolgte anhand einer Fragebogenerhebung bei insgesamt sechs religiösen Gruppen in Baden-Württemberg. Um die Fragestellung zum Zusammenhang von religiöser Bindung, religiöser Logik und moralischem Urteil prüfen zu können, wurden Querschnittsvergleiche durchgeführt.

Geplante und realisierte Stichprobe

Die Teilnehmer wurden aus sechs verschiedenen religiösen Gemeinschaften ausgewählt, um möglichst unterschiedliche religiöse Lebenswelten zu berücksichtigen. (Eine detaillierte Beschreibung der religiösen Gruppen (A–F) findet sich in Kapitel 7.5).

Gruppen N	weniger dogmatisch			dogmatisch		
	A	B	C	D	E	F
geplant	10	10	10	10	10	10
	30			30		
realisiert	13	6	11	8	20	9
	30			37		

Tabelle 5: Geplante und realisierte Stichprobe.

Es wurden 76 Fragebögen ausgegeben. Die Rücklaufquote betrug 88,2% (67/76). Die 67 Fragebögen wurden so ausgefüllt, dass sie ausgewertet werden konnten. Diese Einschränkung betrifft den MUT, bei dem ein oder zwei Missing Data durch den individuellen Mittelwert ersetzt werden dürfen (persönliche Mitteilung von Lind). Das betraf aber nur vier Fälle. Neun von 76 Fragebögen sind nicht in die Datenauswertung eingegangen. Der Grund dafür war fehlende Rückgabe oder mangelhafte Bearbeitung.

7.4 Durchführung

Die ausgewählten religiösen Gruppen kooperierten in der Weise, dass ein Teil ihrer gemeinsamen Veranstaltung zur Durchführung der Untersuchung zur Verfügung gestellt wurde. Das Alter der Befragten lag zwischen 13 und 44 Jahren (Mittelwert = 21,5 Jahre; SD = 6,5 Jahre). Der Zugang zu einigen religiösen Gemeinschaften war nicht immer einfach. Einige wollten einem Fremden nur ungern Zutritt zur Gemeinschaft gewähren. Es bedurfte einer gewissen Überzeugungskraft, die Leitung der Gemeinden für ein derartiges Forschungsvorhaben zu gewinnen. In *einer* Gemeinschaft musste der Fragebogen zur Überprüfung hinterlegt werden, ehe das Plazet eines übergeordneten Leitungsgremiums erfolgte. Umso erfreulicher war es, dass es letztendlich gelang, alle vorgesehenen Gruppen für die Mitwirkung an der Studie zu gewinnen. (An dieser Stelle sei noch einmal allen an dieser Studie beteiligten Gemeinden für ihre Mitwirkung gedankt. Ohne die prinzipielle

organisatorische Unterstützung der jeweiligen Leitungsgremien wäre die Durchführung der Studie nicht möglich gewesen.)

In zwei Gruppen (E und F) fand allerdings die Befragung der Jugendlichen unter Ausschluss des Autors statt. In der Gemeinde E war die Anwesenheit zwar gestattet, aber Einführung und Erläuterung lagen ausschließlich in den Händen der beiden Leiter. Alle Fragen der Jugendlichen zu den ausgeteilten Fragebögen wurden ausschließlich auch von den Leitern beantwortet.

In den übrigen Gruppen konnte der Autor selbst die Teilnehmer über die Untersuchung informieren und entsprechende Rückfragen beantworten. Die Teilnehmer wurden über den Charakter der Studie aufgeklärt, der damit verbundene neuartige Ansatz, Religiosität durch das Bindungsparadigma zu erfassen, erläutert und der Zusammenhang von Religiosität und Moralität angesprochen. Ferner wurde auf Freiwilligkeit, Anonymität und ein ausreichende Zeitfenster bei der Bearbeitung des Fragebogens hingewiesen. Die durchschnittliche Bearbeitungszeit lag bei 45 Minuten. Bei einzelnen Gruppen kam es während der Bearbeitungszeit auch zu gelegentlichem Gedankenaustausch nebeneinander sitzender Jugendlicher, was aber für die Hypothesenprüfung als nicht erheblich angesehen wird.

7.5 Beschreibung und Erfassung religiöser

Bindungsindkatoren in den einzelnen Gruppen (Porträts)

Die für die Studie befragten Jugendlichen werden in ihren Gruppen nach dem Kriterium „Intensität der religiösen Bindung“ unterschieden. Während hohe - selbst geschätzte - Religiositätswerte eher einen dogmatisch orientierten Glauben abbilden, lassen niedrige Werte auf eine wenig dogmatische, bestenfalls sogar reflektierende religiöse Einstellung schließen. Je nach dem Grad der Bindung des Einzelnen an seine Religionsgemeinschaft und der kritiklosen Verinnerlichung der Glaubenswahrheiten kann mehr oder weniger dogmatische Religiosität unterstellt werden. Mit Religionsgemeinschaft ist dabei jede institutionalisierte und organisierte Form von Religiosität gemeint. Legt man den statistischen Mittelwert der Dimension „subjektive Einschätzung“ von „Eigene Religiosität“ zugrunde, lassen sich die dogmatisch gebundenen

Jugendlichen den Buchstaben-Gruppen D bis F zuordnen, während die übrigen Jugendlichen eher den Gruppen A bis C zuzuordnen sind.

Alle Teilnehmer der Untersuchung verbindet das christlich-theistische Welt- und Menschenbild. Die daraus resultierende Heilsgewissheit gilt als unzweifelhaftes, standardisiertes Grundmuster ihres Glaubens. Eine wie auch immer geartete Stufentheorie einer religiösen Entwicklung im religiösen Denken und Fühlen kommt für den Großteil der Teilnehmer der Studie nicht in Frage. Sie bestätigen damit die Auffassung der christlich orientierten Religionswissenschaftler Nipkow & Schweitzer (1988), die *„keine höheren Stufen der Entwicklung auf Seiten der Menschen (sehen), um das was Er (Gott) geben möchte, als seine Gabe des neuen Lebens für uns zu geben. Hier ist vollständige Fülle“* (Nipkow & Schweitzer 1988, 288). Fast alle Teilnehmer der vorliegenden Studie verstehen daher ihren Glauben als Ausdruck eines grundlegenden, punktuellen Bekehrungserlebnisses, der ihre Lebenseinstellung und ihre Beziehung zu Gott schlagartig und von Grund auf verändert hat. Diese von ihnen auch als „Wiedergeburt“ verstandene religiöse Erfahrung wird - im Kontrast zum früheren Leben – immer auch als „Leben aus der Fülle“ bezeichnet. Damit ist eine Glaubenshaltung gemeint, die – auf den ersten Blick – Zweifel nicht zu kennen scheint.

Aus datenschutzrechtlichen Gründen werden die einzelnen religiösen Gruppen in anonymisierter Form vorgestellt. Zu ihrer formalen Kennzeichnung werden Großbuchstaben verwendet, deren alphabetische Abfolge gleichzeitig die ansteigende Religiositätsstärke der einzelnen Gruppen wiedergibt. So zeigt die Religionsgruppe A im Verhältnis zu den anderen fünf Gruppen die schwächste Religiositätsbindung, die Gruppe C eine mittlere und die Gruppe F die stärkste. Die nachfolgende Charakterisierung der Gruppen wird mit je einer gruppenspezifischen Grafik abgeschlossen, die die jeweiligen, für die Untersuchung relevanten Daten der subjektiven und objektiven Indikatoren von Religiosität abbildet und damit die Intensität ihrer religiösen Bindung widerspiegelt.

7.5.1 Indikatoren religiöser Bindung der Gruppe A

Die Gruppe A setzt sich aus jugendlichen Kirchenmitgliedern zusammen, die alle als Abiturienten am Schluss ihrer Schulausbildung stehen. Sie sind Schüler einer Konfessionsschule, ohne aber ihrer Konfession in besonderer Weise Ausdruck zu geben. Allerdings ist ein Teil der Jugendlichen in seiner Freizeit in kirchlich-karitativen Organisationen engagiert. Der Eintritt in eine Konfessionsschule entspringt in der Regel zumeist dem Elternwillen, findet aber im Verlauf der Schullaufbahn zunehmend Anerkennung und Unterstützung durch die Jugendlichen selbst.

Neben dieser eher institutionsbasierten Charakterisierung der Gruppe bot das persönliche Gespräch dem Autor die Möglichkeit, Einblick in das religiöse Bewusstsein der Jugendlichen zu gewinnen. Religiöse und soziale Fragen lösten bei diesen Jugendlichen nicht wie sonst häufig im Unterricht Peinlichkeit oder betretenes Schweigen aus, sondern wurden offen und durchaus auch kontrovers diskutiert. Glaubensbekenntnisse Einzelner wurden respektiert und religiöser Glaube allgemein akzeptiert.

Auch äußerten die Schüler freimütig Kritik an den traditionellen Formen des durch die Kirche repräsentierten Glaubens. Dabei wurde insbesondere die Institutionalisierung, Formalisierung und Reglementierung religiösen Erlebens angesprochen und das Bedürfnis nach einer an individuellen Bedürfnissen ausgerichteten Form deutlich artikuliert. Diese schien den Jugendlichen am ehesten in persönlichen spirituellen Erfahrungen gewährleistet, die aber in den traditionellen Formen des herkömmlichen Gottesdienstes kaum Berücksichtigung finden. Die religionskritische Einstellung der Jugendlichen spiegelt sich auch in den entsprechenden Werten wider (vgl. Abb. 10), die für die verschiedenen Formen religiöser Bindung ermittelt werden konnten. Zwischen dem subjektiven Indikator „Eigene Religiosität“ und dessen objektiven Indikatoren der kultischen Praxis zeigt sich ein deutliches Gefälle.

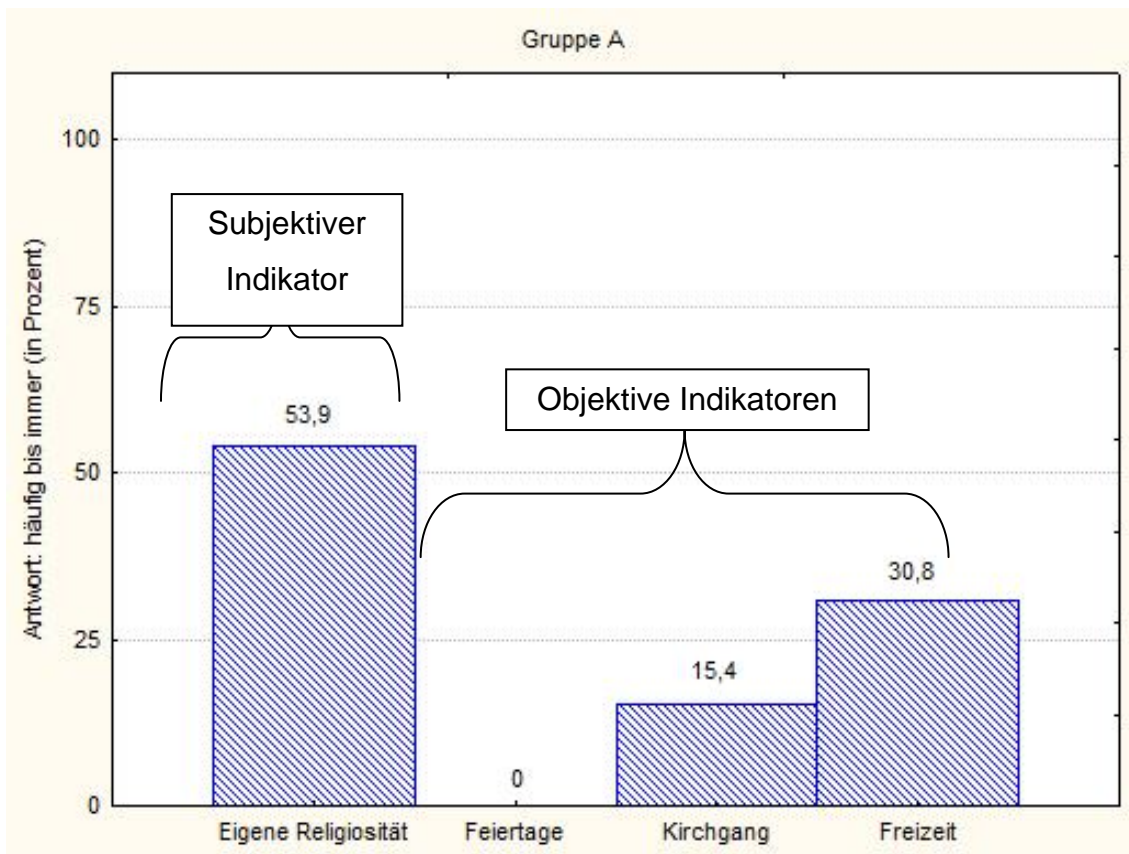


Abb. 10: Indikatoren religiöser Bindung der Gruppe A.

Eine Erklärung dafür kann die relative Unverbindlichkeit kultischer Praxis für diese Jugendlichen sein. Während das religiöse Selbstverständnis verhältnismäßig stark ausgeprägt ist, finden bei ihnen religiöse Formen und Gebote wenig Berücksichtigung. Eine religiös reglementierte Bindung an den gemeinschaftlich geteilten Glauben und den daraus resultierenden Geboten ist dieser Gruppe nicht eigen. Das eher ausgeprägte gemeinsame Freizeitverhalten erklärt sich aus Schulfreundschaften und dem sozial-karitativ-kirchlichen Engagement, was wiederum als praxisorientierter Ausdruck des subjektiven Indikators „Eigene Religiosität“ zu interpretieren ist.

7.5.2 Indikatoren religiöser Bindung der Gruppe B

Diese Gruppe setzt sich aus Mitgliedern von landeskirchlichen Gemeinschaften zusammen, die ihre Mitglieder vornehmlich auf dem Universitätsgelände rekrutiert. Sie ist prinzipiell ökumenisch ausgerichtet und steht Angehörigen aller Konfessionen offen. Diese kommen zum Teil aus kirchlich gebundenen Elternhäusern, deren soziales und politisches Engagement ihnen aber nach ihrem christlichen Selbstverständnis nicht ausreichend erscheint. Daher stehen

bei diesen jungen Erwachsenen – vor allem früheren Jahrgängen – befreiungstheologische und gesellschaftskritische Themen und Aktionen im Vordergrund. Mit ihnen suchen sie die gesellschaftspolitische Relevanz der christlichen Lehre in der Praxis zu unterstreichen und umzusetzen. Mittlerweile hat sich jedoch wieder eine politisch gemäßigte und stärker religiös orientierte Richtung durchgesetzt.

Wie aus Referenzliteratur und persönlichem Gespräch mit dem Leitungsgremium zu erfahren war, vertritt die Gemeinschaft die Lehre vom allgemeinen Priestertum aller Gläubigen, das sich allerdings nicht nur dem individuellen Gewissen, sondern auch einer an der Bibel orientierten Auslegung verpflichtet weiß. Ihr Anspruch, in der praktischen Nachfolge Jesu zu sein, bestimmt ihre moralorientierte Lebensführung, die sie als Zeugnis für die Verbindlichkeit der Heiligen Schrift im Alltag sehen. Als Gemeinschaft pflegen und leben sie diese christliche Grundüberzeugung, ohne jedoch dabei einen dogmatischen und missionarischen Anspruch in der Gesellschaft unmittelbar geltend zu machen. In dieser Form des gelebten Christentums pflegen sie interkulturelle Begegnungen, schätzen auf ihren Veranstaltungen den kommunikativen Austausch gerade auch mit Andersdenkenden. Auf ihren Foren, Feiern, Gottesdiensten und Freizeiten gehört – nach eigenem Zeugnis – die Verkündigung des Glaubens zum festen Programm, ohne dass dabei Offenheit und Toleranz verloren gehen. Die kultische Pflege des Glaubens findet, wie die nachstehende Grafik zeigt, in allen erfassten Bereichen eine gleichmäßige, mit ihrer Religiositätsstärke vergleichbare Ausprägung.

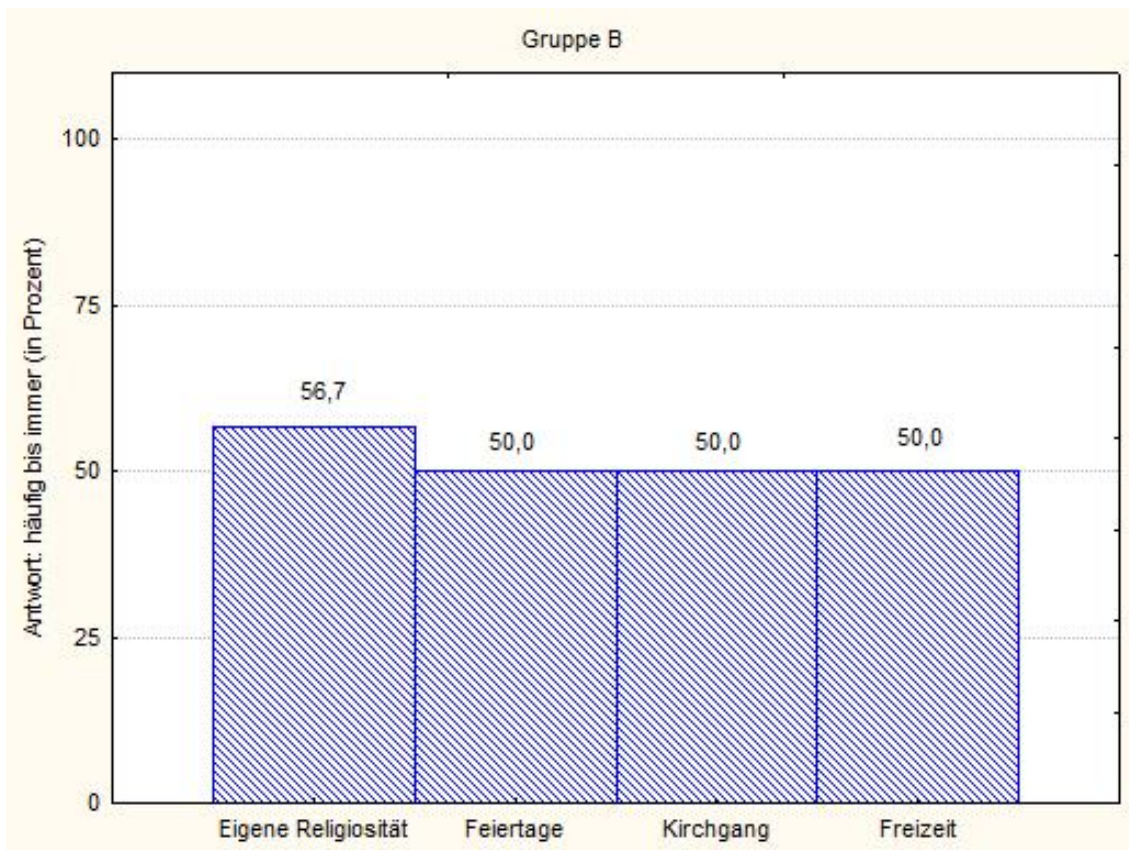


Abb. 11: Indikatoren religiöser Bindung der Gruppe B

7.5.3 Indikatoren religiöser Bindung der Gruppe C

Bei dieser Gruppe handelt es sich um eine charismatische Jugendbewegung, die lose Anbindung an eine der großen Konfessionen unterhält. Ihr von starker Spiritualität und Emotionalität geprägter Glaube wirkt auf Gleichaltrige offensichtlich so stark, dass sie einen regen Zulauf zu ihren Versammlungen verzeichnet. Die Mitglieder der Gruppe C sind jünger als die anderen Gruppen. Das Durchschnittsalter liegt zwar bei 18 Jahren, was aber auf die Präsenz einiger weniger älterer Mitglieder zurückzuführen ist. Die untere Altersgrenze liegt hier bei 13 Jahren.

Nach Angabe des Gruppenleiters folgen die wöchentlichen Versammlungen einem standardisierten Muster. Sie beginnen mit einem gemeinsamen Abendessen, gefolgt von Meditation, Lobpreisliedern mit Instrumentalmusik, Bibellektüre und Bekehrungserlebnissen, um dann schließlich mit Beratungsgesprächen zu jugendspezifischen Belangen zu enden. Diese Abfolge sowie das Verfahren selbst findet bei den Jugendlichen große

Resonanz. So äußerten sie beispielsweise die Befürchtung, dass die Beschäftigung mit dem Fragebogen zu Einbußen an ihrer „gemeinsamen Zeit“ führen könnte. Leider war es dem Autor nicht gestattet, an dieser „gemeinsamen Zeit“ teilzunehmen. Auch außerhalb des Versammlungsraums schien die Verbundenheit der Jugendlichen sehr stark ausgeprägt zu sein, da in ihren Gesprächen viel von gemeinsamen Freizeitaktivitäten die Rede war.

Einzelnen Gesprächen mit den Jugendlichen war zu entnehmen, dass die Leitung dieser charismatischen Gemeinschaft über ein gutes Gespür für die Bedürfnisse Jugendlicher verfügt, indem sie deren soziale und existentielle Fragen aufgreift und entsprechende religiöse Antworten und Lösungen dafür bietet. Die nur um etwa ein Jahrzehnt älteren Leiter der Gruppe genossen ungeteilte Autorität, Sympathie und Vertrauen der Jugendlichen, was nicht zuletzt auch in der gemeinsamen Jugendsprache, dem textilen Outfit und der Bereitschaft, auch ihre Freizeit mit den Jugendlichen zu verbringen, begründet sein mag. Während bei dieser Gruppe der relativ hohe Wert bei „gemeinsame Freizeit“ tatsächlich auf jugendspezifische Freizeit-Bedürfnisse zurückzuführen ist, lässt sich der zweite, ähnlich hohe Wert der Gruppe auf ihr starkes religiöses Selbstbewusstsein zurückführen. Die dagegen relativ niedrig ausgeprägten Werte bei religiösen Pflichtübungen: „Beachtung religiöser Feiertage“ und „regelmäßiger Kirchgang“, dürften dem jugendspezifischen Anspruch auf Selbstbestimmung und Freizeitgestaltung geschuldet sein.

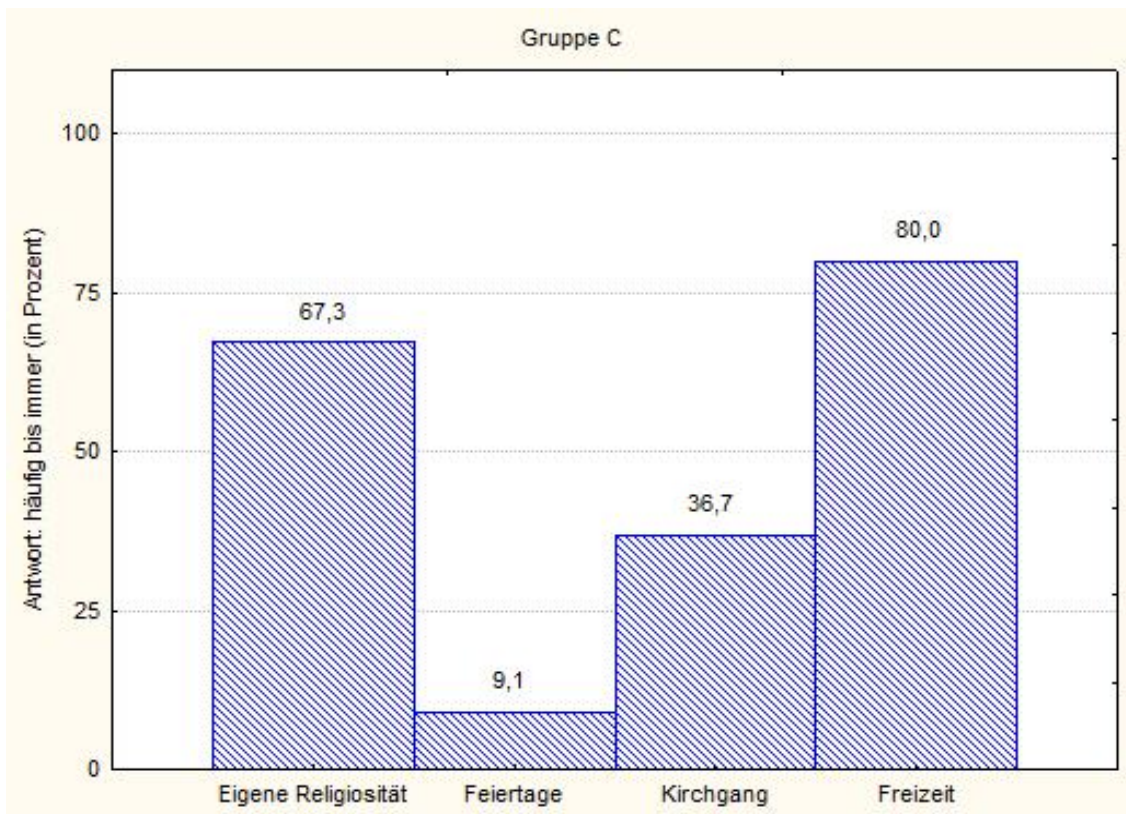


Abb. 12: Indikatoren religiöser Bindung der Gruppe C

7.5.4 Indikatoren religiöser Bindung der Gruppe D

Bei der Gruppe D handelt es sich um Mitglieder der landeskirchlichen Gemeinschaft (EC), die einer der beiden großen Konfessionen angehören. Der Zusatz „EC“ bedeutet „Entschieden für Christus“ und steht für den religiös-programmatischen Anspruch der Gruppe. Darin kommt der missionarische Auftrag zum Ausdruck, durch Verkündigung des Evangeliums Menschen zum Glauben zu bringen. Diesem zentralen Anliegen fühlen sich diese jungen, pietistisch eingestellten Erwachsenen im Alter von 18 – 26 Jahren besonders verpflichtet.

Die Herkunftsgemeinschaft der Gruppe D steht nach Informationen aus der Referenzliteratur und Gesprächen mit der Leitung in der Tradition der bibeltreuen Erweckungsbewegungen. Im Mittelpunkt ihrer Lehre und Verkündigung steht das persönliche Bekehrungserlebnis. Die persönliche Gottesbeziehung erfahren sie als unmittelbaren Eingriff Gottes in ihr Leben, was auch Wunder nicht ausschließt. Ihre Auffassung vom allgemeinen

Priestertum der Laien spricht jedem einzelnen die Fähigkeit zur Bibelauslegung zu. Zwar betrachten sie die Bibel als von Menschen geschriebenes Buch, das aber vom göttlichen Geist inspiriert ist. Sie verweigern sich der historisch-kritischen Bibelexegese und nehmen das biblische Gebot direkt als Anleitung zur individuellen Lebensführung. Abweichendes Verhalten fordert nach ihrer Auffassung den göttlichen Zorn heraus und führt zu ewiger Verdammnis, die nur durch den Gnadenakt Gottes aufgehoben werden kann. Bedingungen dafür sind Bekehrung des sündigen Menschen und die Wiedergeburt im Heiligen Geist.

Die Finanzierung der Gemeinschaft erfolgt aus dem Spendenaufkommen der Mitglieder. Sie fühlen sich auch anderen religiösen Gemeinschaften bis hin zum CVJM (Christlicher Verein Junger Männer) freundschaftlich verbunden. Sie bestehen allerdings der Mutterkirche gegenüber auf Eigenständigkeit, sind aber - wie die meisten Freikirchen - Mitglied der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen. Nominelle Kirchenzugehörigkeit oder konfessionelle Bindungen spielen in ihrer Gemeinschaft eine untergeordnete Rolle. Wichtig ist ihnen *in* der Kirche zu sein, ohne *unter* der Leitung der Kirche zu stehen.

Eine direkte persönliche Begegnung mit den Mitgliedern der Gemeinschaft blieb dem Autor verwehrt, so dass die notwendigen Informationen nur in zwei Haustürgesprächen mit der Leitung der Gemeinschaft ausgetauscht werden konnten. Der Bitte nach persönlicher Vorstellung des Fragebogens in der Gemeindeöffentlichkeit wurde nicht entsprochen. Abgabe und Rückgabe der Fragebogen erfolgten an der Haustür. Auch wurde die Auswahl der Probanden ausschließlich durch den Leiter der Gemeinschaft vorgenommen.

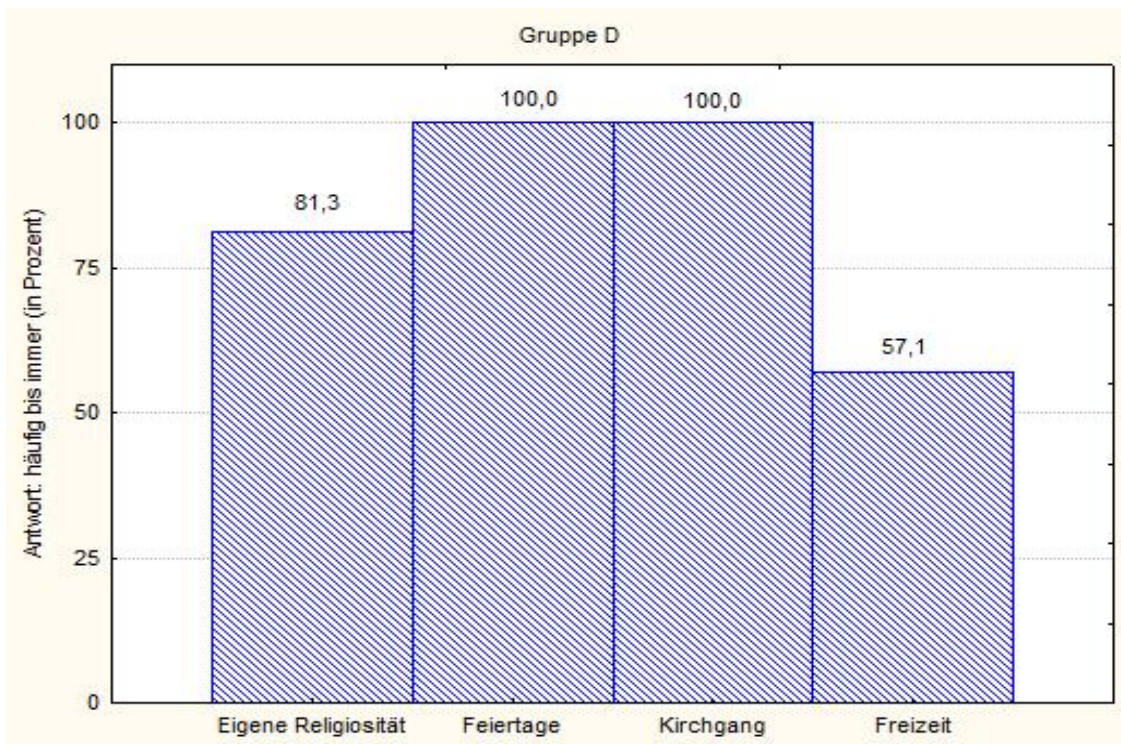


Abb. 13: Indikatoren religiöser Bindung der Gruppe D

Diese Grafik hebt sich mit ihren beiden 100% Werten deutlich von den übrigen ab. Keine andere Gruppe zeigt bei der religiösen Pflichterfüllung eine so starke Bereitschaft wie die Gruppe D. Der hohe „Eigene Religiositätswert“ findet seinen unmittelbaren Niederschlag in der 100%tigen Verbindlichkeit der religiösen Pflicht. Die institutionalisierte Form von Religiosität tritt hier sehr deutlich zutage. Der starke Verpflichtungsgrad organisierter Religiosität wirkt offensichtlich einschränkend auf das Bedürfnis nach kollektiver Freizeitgestaltung im Rahmen der Religionsgemeinschaft. Das könnte den im Verhältnis zu den übrigen Indikatoren von Religiosität relativ geringen Ausprägungsgrad „gemeinsame Freizeit“ erklären.

7.5.5 Indikatoren religiöser Bindung der Gruppe E

Die Herkunftsgemeinschaft der Gruppe E wird von Seiten der etablierten Kirchen als Sondergemeinschaft oder Sekte bezeichnet. Bereits zu Beginn des 20. Jahrhunderts erfolgte die Trennung dieser religiösen Gemeinschaft von den großen christlichen Kirchen, die bis heute andauert. Wesentliche Ursache dürfte die gegenseitige Nichtanerkennung der obersten Repräsentanten der Kirchen sein. Für die Gemeinschaft E liegt nach Auskunft der Gemeindeverwaltung die oberste geistliche und weltliche Leitung in der Hand dessen, der sich als

„Repräsentant Jesu auf Erden“ versteht. Er und die von ihm eingesetzten Leiter der Gebietskirchen sind allein für eine allseits gültige Bibelauslegung zuständig. Ihre (Lehr-)Aussagen dienen den Gläubigen neben der Bibel als zweite Glaubensquelle und sind für Gemeindeangehörige verbindlich.

Der Schwerpunkt dieser Glaubenslehre liegt gemäß Referenzliteratur und „Wikipedia“ auf der nahenden Wiederkehr Christi, die zur ewigen Verbundenheit mit Gott führen soll. Die Gaben des Heiligen Geistes werden dem Gläubigen durch die drei Sakramente: Heilige Wassertaufe, Heiliges Abendmahl und Heilige Versiegelung zuteil. Der Wassertaufe wird dabei die besondere Kraft zugesprochen, den Menschen von der Erbsünde zu befreien und seine Wiedergeburt zu gewährleisten. Selbst den Seelen von Verstorbenen können in besonderen Gottesdiensten diese Sakramente gespendet werden, so dass auch sie noch die Wiedergeburt erlangen können.

Dass die Mission in der Gemeinschaft E erklärte Glaubenspflicht ist, lässt sich an den stetig steigenden Mitgliederzahlen ablesen. Das gilt auch für die Jugend, die unter der Leitung der „Ältesten“ steht und in eigenen kirchlichen Räumen von diesen betreut wird. Allerdings scheint ein Großteil der Jugendlichen aus Familien zu stammen, die schon seit langem zu dieser Gemeinschaft gehören. Die Zusammenkunft der Jugendlichen hat rein religiöse Ziele und gehört zu ihren „freiwilligen Pflichten“ ebenso wie der zweimal wöchentlich stattfindende Gottesdienstbesuch.

Auffällig für den Autor war einerseits der sehr persönliche und herzliche Umgang der Jugendlichen miteinander, andererseits aber auch das sehr disziplinierte und höfliche Verhalten gegenüber den Vertretern des Führungsgremiums der Gemeinschaft. Die Möglichkeit, mit den Jugendlichen näher ins Gespräch zu kommen, war leider nicht gegeben. Daher können keine Angaben zu Form und Inhalt des religiösen Selbstverständnisses dieser Jugendlichen gemacht werden mit Ausnahme der aus dem Fragbogen gewonnenen Erkenntnisse.

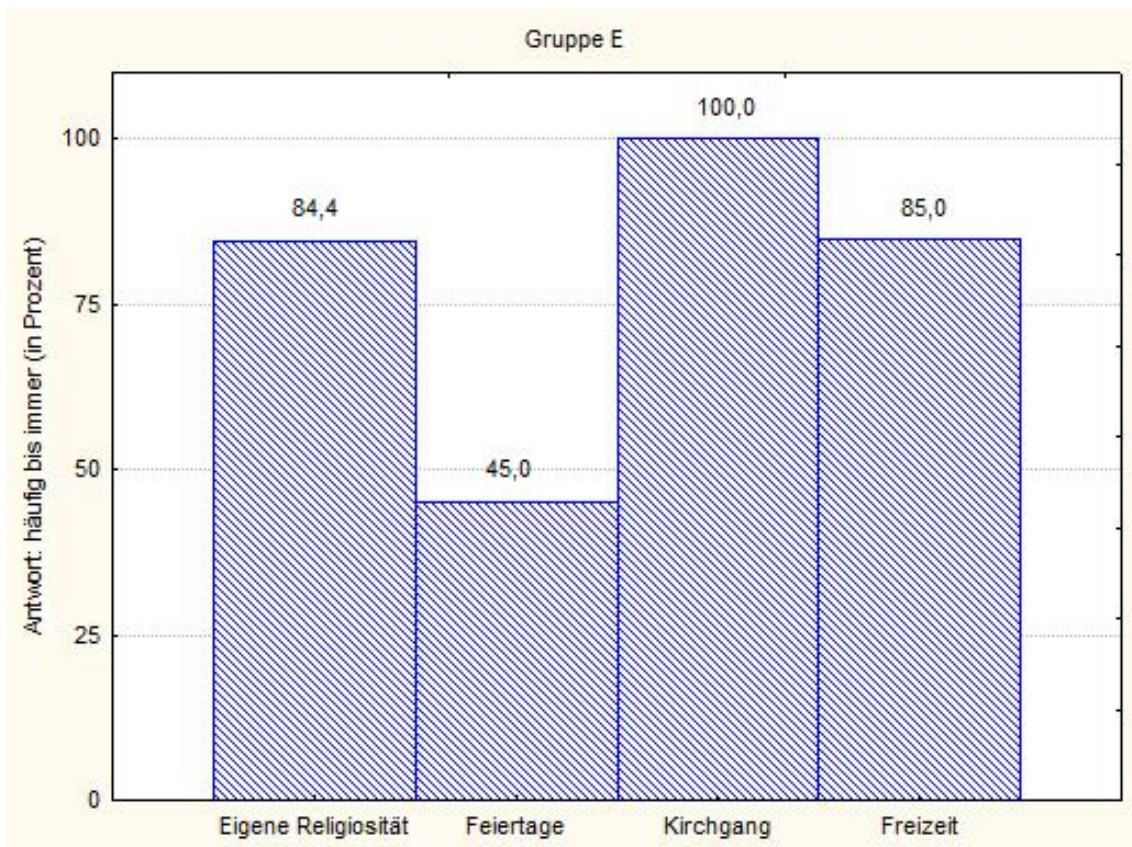


Abb. 14: Indikatoren religiöser Bindung der Gruppe E

Aus der Grafik lässt sich ein überdurchschnittliches korrelatives Verhältnis von subjektiven und objektiven Religiositätsfaktoren ablesen. Das mit einem hohen Wert belegte „Gemeinsame Freizeitverhalten“ lässt auf ein eng verbundenes, sich nach außen abgrenzendes Gemeinschaftsgefühl schließen, das dem elitären Selbstverständnis der Auserwähltheit Rechnung trägt. Der im Vergleich zu den übrigen Parametern deutlich abfallende Messwert „Feiertage“ lässt sich mit der glaubensbedingten Negierung der sonst allgemein geltenden christlichen Feiertage erklären.

7.5.6 Indikatoren religiöser Bindung der Gruppe F

Die Kontaktaufnahme mit dieser Gruppe gestaltete sich schwierig. Die Anfrage zur Durchführung eines universitären Forschungsprojekts wurde mit großer Zurückhaltung von den Gemeindegliedern aufgenommen, dann aber doch an den Vorsteher der Gemeinde weitergeleitet. Dieser versprach, das Anliegen mit anderen Gemeindevertretern zu prüfen. Zu diesem Zweck war ein Prüfaxemplar des Fragebogens zu hinterlegen. Vorstellung und Bearbeitung des

Fragebogens erfolgten unter Ausschluss des Autors. Die Rückgabe, die außerhalb des kirchlichen Bezirks erfolgte, war mit dem Hinweis verbunden, dass sich nur eine sehr begrenzte Anzahl von „jugendlichen“ Mitgliedern zur Bearbeitung der Fragen bereit erklärt habe, deren Altersdurchschnitt bei 25,1 Jahren lag. Auffällig war eine gewisse Konformität im Antwortverhalten der Mitglieder dieser Glaubensgemeinschaft. Beide Aspekte finden vielleicht ihre Erklärung im Selbstverständnis dieser religiösen Gemeinschaft, wie es anhand der Informationen durch Gemeindevertreter wiedergegeben werden kann:

Nach ihnen tobt derzeit ein Endkampf zwischen Gott und Satan. Da der Satan seit der Verführung der ersten Menschen sich als „Herrscher der Welt“ etabliert habe, sei die Menschheit immer stärker von Not, Leid und Ungerechtigkeit gezeichnet. Mitglieder dieser religiösen Gemeinschaft seien daher in besonderer Weise gehalten, sich durch Wort und Tat als „Auserwählte“ und Überlebende dieses Kampfes zu beweisen. Entsprechend stark sei die Selbstverpflichtung, Reglementierung und Disziplinierung der religiösen Pflichten bei ihnen ausgeprägt.

Der Glauben gründet auf einem wortwörtlichen Verständnis der Bibel, deren Auslegung einer „Leitenden Körperschaft“ vorbehalten ist, die mit entsprechenden Schriften die Gläubigen versorgt. Das Leitungsgremium sieht sich vom Heiligen Geist gesalbt und geleitet. Ohne einen direkten Anspruch auf Unfehlbarkeit zu erheben, legen sie die für die Gläubigen gültige Lehre für die Gläubigen fest. Von jedem Gläubigen wird erwartet, dass er diese Lehre unbedingt anzuerkennen habe.

Die apokalyptische Weltsicht schlägt sich in Endzeitszenarien nieder. Der Weltuntergang wird nach biblischen Vorgaben berechnet. Damit ist auch die Beseitigung aller anderen religiösen Organisationen außer der eigenen verbunden. Nachdem aber verschiedene vorgegebene Zeitpunkte ergebnislos verstrichen sind, wurde auf weitere Terminvorgaben verzichtet, ohne allerdings grundsätzlich von dieser zentralen Lehre Abstand zu nehmen. Da diese und sonstige Lehrauffassungen von anderen religiösen Gemeinschaften nicht geteilt werden, gelten diese als „Kirchen der falschen Religion“. Damit entfällt für sie

auch eine Mitgliedschaft im Weltkirchenrat sowie jede Form ökumenischer Zusammenarbeit.

Die chiliastische und apokalyptische Weltansicht sowie die strengen Glaubensvorschriften dieser religiösen Gemeinschaft erklären den vergleichsweise am stärksten ausgeprägten Religiositätswert „Eigene Religiosität“ unter allen Mitgliedern der hier vorgestellten religiösen Gemeinschaften. Ähnlich hohe Werte weist der religiöse Pflichtenbereich „Kirchgang“ auf, der zahlreiche religiöse Veranstaltungen beinhaltet. Der relativ niedrige Wert für „Gemeinsame Freizeit“ kann mit dem fortgeschrittenen (Heirats-)Alter und den daraus resultierenden familiären Verpflichtungen erklärt werden.

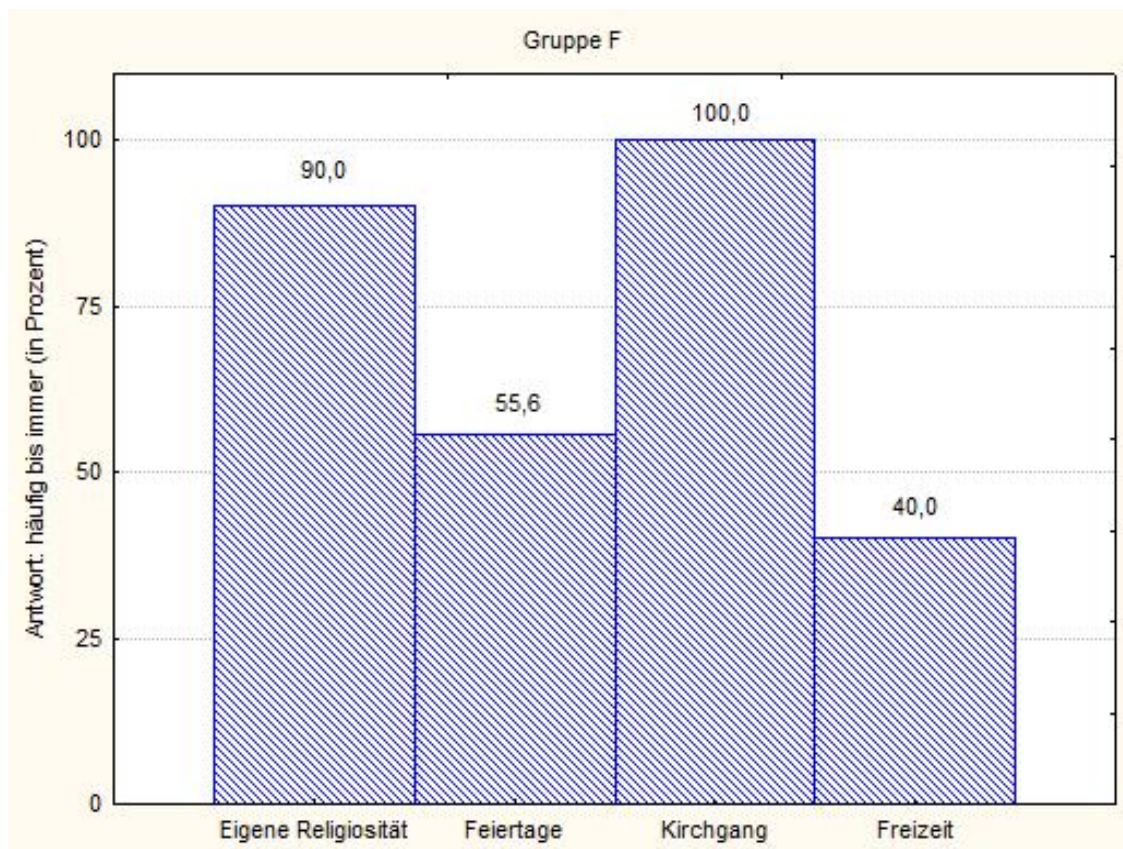


Abb. 15: Indikatoren religiöser Bindung der Gruppe F

Eine abschließende Gesamtdarstellung der einzelnen Gruppenprofile bietet einen vergleichenden Blick auf die in den jeweiligen Gemeinschaften erhobenen Parameter religiöser Bindung (Abb. 16). Die eingangs aufgestellte Vermutung einer in alphabetischer Reihenfolge ansteigenden Religiosität findet

sich angesichts der in den Gruppen überprüften subjektiven und objektiven Parameter von Religiosität weitgehend bestätigt. Zeigen die religiös nicht so dogmatisch orientierten Gruppen A-C bei fast allen religiösen Indikatoren linear ansteigende Werte, so zeichnen sich die stärker dogmatisch orientierten Gruppen D-F durch eine konstant hohe „Eigene Religiosität“ und sehr stark ausgeprägte Kirchgangsfrequenz aus. Diese bei den Gruppen D-F 100%tige rituelle Pflichterfüllung lässt eine Aufteilung der Gruppen in einen Block religiös nicht so stark gebundener Gruppen A-C und den Block der religiös-dogmatisch orientierten Gruppen D-F zu. Diese hälftige Binnendifferenzierung der religiösen Gruppen wird sich in ähnlicher Weise auch bei den verschiedenen Parametern ihres moralischen Urteilsverhaltens (vgl. Kap. 8.2) wieder finden.

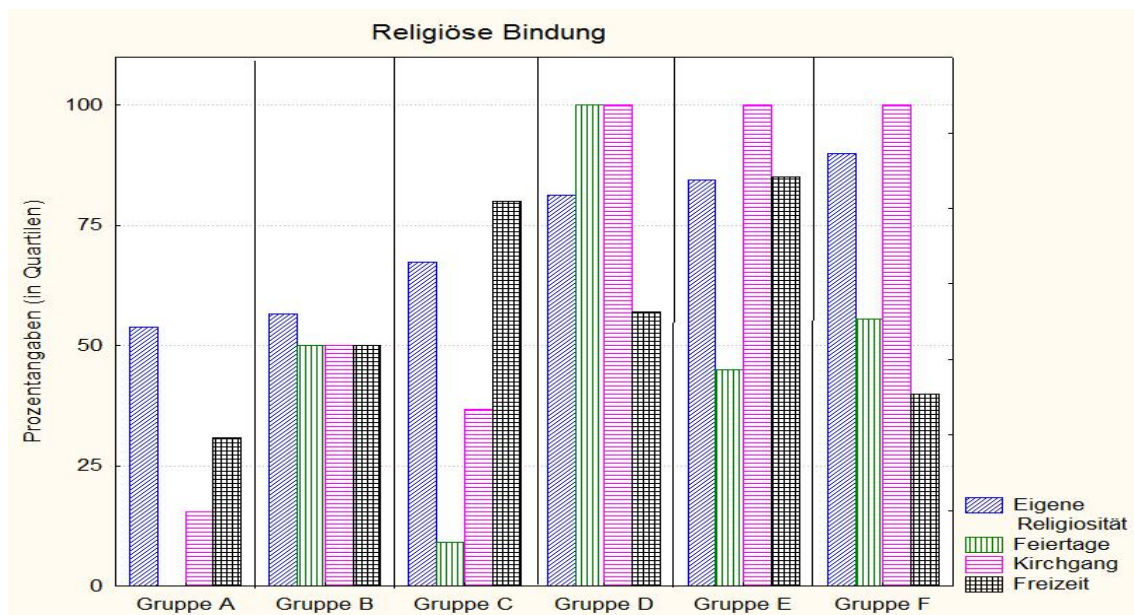


Abb. 16: Gesamtdarstellung der Indikatoren religiöser Bindung über alle Gruppen hinweg

7.6 Statistische Auswertung

Die Prüfung der aufgestellten Hypothesen (Kap.6.2) erfolgte konventionell mittels Signifikanztests (t-Test, F-Test) sowie durch Ermittlung von relativen und effektiven Effektstärken (APA Publication Manual 2001; Lind 2010). Neben der Varianzanalyse und Signifikanztests wurden Effektstärken berechnet (Publication Manual of American Psychological Association, 2001). Unter der Effektstärke versteht man das Ausmaß der Wirkung eines experimentellen

Faktors. Im Gegensatz zur statistischen Signifikanz sind die Maße der Effektstärke unabhängig von den Stichprobenumfängen.

Die Maße der relativen Effektstärke, wie das d-Maß und der Korrelationskoeffizient „r“, hängen aber von der Streuung der Variablen ab. Je weniger die Werte der unabhängigen Variablen streuen, umso kleiner ist die Effektstärke. Lind (2010) bezeichnet diese Maße daher als Maß für die *relative* Effektstärke. Zwei der häufigsten Formeln zur Berechnung der relativen Effektstärke sind der sogenannte „d-Wert“ von Glass (1978) und der Korrelationskoeffizient „r“ (Lind 2007). Der d-Wert ist definiert als die Differenz von Mittelwerten in Relation zur Standardabweichung.

$$d = (M2 - M1) / S$$

Da der d-Wert nach unten und oben nicht begrenzt ist und deswegen schwer einzuschätzen ist, wird in dieser Studie der Korrelationskoeffizient „r“ berichtet. In dieser Studie wird die relative Effektstärke entweder direkt (r-Koeffizient) oder mittels F- und t-Werten berechnet (Lind 2010). Aus dem F-Wert der Varianzanalyse wurde nach unten stehender Formel berechnet (Rosenthal 2000, Lind 2010).

$$r = \sqrt{\frac{t^2}{t^2 + N}}$$

df_j = die Freiheitsgrade zwischen den Gruppen

df_i = die Freiheitsgrade innerhalb der Gruppen.

Der Korrelationskoeffizient „r“ variiert zwischen -1 und +1. Die maximale Effektstärke liegt bei +1; bei 0 ist kein Effekt und bei -1 ist maximale negative Effektstärke zu beobachten. Die relative Effektstärke „r“ wird definiert als niedrig (> 0.1), bedeutend (> 0,2) und sehr bedeutend (> 0.3).

Weil die relative Effektstärke von der Varianz abhängt und verschiedene Varianzen den Vergleich mit anderen Studien erschweren oder unmöglich machen, wird von Lind (2012) die Berechnung von absoluten Effektstärken empfohlen. Die Voraussetzung der relativen Effektstärke ist die

Homoskedastizität, das heißt dass die Varianzen der Mittelwerte in den Vergleichsgruppen gleich groß sind.

Ihre Berechnung ist auf die meisten Daten anwendbar (Längsschnitt, Querschnitt und korrelative Daten). Die allgemeinen Formeln für die beiden Fälle sind: Reine Mittelwert-Differenzen (meist aus einem Vergleich von Vorher- und Nachhermessungen):

a) $aES = (X_2 - X_1)$

X₂ = der Mittelwert der zweiten Ausprägung bzw. der Experimentalgruppe

X₁ = der Mittelwert der zweiten Ausprägung bzw. der Kontrollgruppe

Adjustierte Effektstärken (meist aus einem Vergleich von Vorher- und Nachhermessungen bei Experimental- und Kontrollgruppen):

b) $aES = (X_2 - X_1) - (Y_2 - Y_1)$

X₂ = die Mittelwert der zweiten Messung in der Experimentalgruppe

X₁ = die Mittelwert der ersten Messung in der Experimentalgruppe

Y₂ = die Mittelwert der zweiten Messung in der Kontrollgruppe

Y₁ = die Mittelwert der zweiten Messung in der Kontrollgruppe

Da es sich hier um eine Korrelationsstudie handelt, werden die aES nach der Formel „a“ verwendet. Gemäß des Vorschlags von Lind (2012) werden absolute Effekte von mehr als 5% der Skalenbreite als „bedeutend“ und absolute Effekte von mehr als 10% der Skalenbreite als „sehr bedeutend“ bezeichnet, d. h. für die moralische Urteils- und Diskursfähigkeit (Skalenbreite von 0 bis 100) gilt eine C-Wert Differenz von mindestens 5 Punkten als „bedeutend“ und eine C-Wert Differenz von mindestens 10 Punkte als „sehr bedeutend“. Für die moralische Orientierung (Skalenbreite von -4 bis +4) ist eine absolute Effektstärke größer als 0.45 „bedeutend“ und größer als 0.9 „sehr bedeutend“. Die gesamte Auswertung und die Erstellung der Diagramme erfolgten mit dem Statistikprogramm STATISTICA in der Version 7.0.

Die Voraussetzungen der Varianzanalyse, die Normalverteilung und die Varianzhomogenität wurden vor der Analyse berücksichtigt. Vor jeder Varianzanalyse wurde zur Überprüfung der Varianzhomogenität der Levené-

Test durchgeführt. Alle untersuchten Stichproben, auch die kleineren Stichprobenumfänge, haben die Voraussetzung der heterogenen Varianzen erfüllt. Dies wird in den Ergebnissen nicht gesondert berichtet (Bortz 2010).

Bei statistisch signifikanten Ergebnissen der Varianzanalyse wurde ein Scheffé-Test durchgeführt. Der Scheffé-Test vergleicht alle möglichen linearen Kombinationen von Gruppenmittelwerten um festzustellen, in wie vielen und welchen der untersuchten Gruppen ein Unterschied besteht. Er ist konservativer als andere Tests, d. h. dass für ein statistisch signifikantes Ergebnis eine größere Differenz der Mittelwerte erforderlich ist. Er entscheidet somit eher zugunsten der H_0 . Gleichzeitig ist er gegenüber Verletzungen von Voraussetzungsverletzungen für die Varianzanalyse relativ robust.

8 Ergebnisse

Das spezifische Anliegen der vorliegenden Studie galt der Frage, wie sich religiöse Bindung auf die religiöse Aussagen-Logik und moralische Diskurs- und Urteilskraft bei religiösen Jugendlichen auswirkt. Dafür wurden die drei zentralen Variablen religiöse Bindung, religiöse Aussagenlogik und Moralkompetenz näher bestimmt und messtechnisch erfasst. Darstellung und Interpretation dieser Daten bilden den ersten Teil der Ergebnisdarstellung. Im zweiten Teil werden die Interaktionseffekte der einzelnen Variablen geprüft, um entsprechende Schlussfolgerungen für die Verifikation oder Falsifikation der aufgestellten Hypothesen ziehen zu können.

8.1 Der Ausprägungsgrad der einzelnen Variablen und seine Bedeutung für die Hypothesenprüfung

8.1.1 Religiöse Bindung als subjektiv eingeschätzte Religiosität

Religiöse Bindung wurde ausdifferenziert in einen subjektiven Bindungsfaktor „Eigene Religiosität“ und den objektiven Bindungsfaktor „Religiöse Pflichten“. Die nachstehende Grafik (Abb.17) zeigt das Ausmaß der subjektiven Einschätzung der eigenen Religiosität in den einzelnen Gruppen. Auf diese Weise kann die Hypothese geprüft werden, ob die ausgewählten religiösen Gruppen sich nach dem Grad ihrer religiösen Bindung entsprechend rangmäßig einordnen lassen.

Die nachstehende Grafik bestätigt die vom Autor durch Gespräche und Referenzliteratur vorgegebene alphabetische Rangfolge der Gruppen in Bezug auf ihre Religiositätsstärke. Die alphabetische Ordnung der Gruppen findet in den grafisch von A nach F ansteigenden Gruppenwerten ihre Entsprechung. Diese nach dem Bindungsfaktor Religiosität vorgegebene alphabetische Abfolge der Gruppen bildet die Grundlage für alle weiteren Erhebungen in den einzelnen Gruppen.

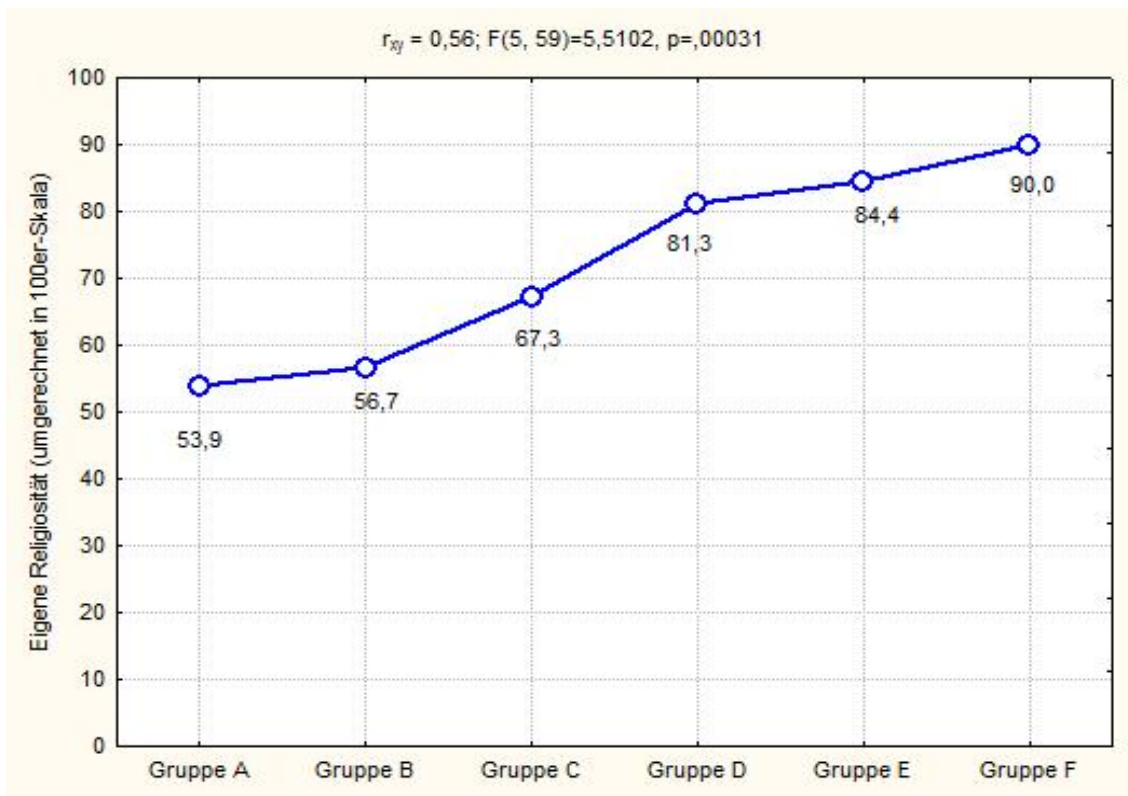


Abb. 17: Religiöse Gruppen entsprechend dem Grad ihrer religiösen Selbsteinschätzung (subjektive Bindung)

Die Gruppen A und B liegen in der Selbsteinschätzung ihrer Religiositätsstärke nahe beieinander. Im Vergleich zu den stark gebundenen Religiositätsgruppen D-F nimmt die Gruppe C eine mittlere Position ein. Die jeweilige Differenz zu den weniger stark gebundenen Gruppen A und B beträgt 10,6 Punkte und den stark gebundenen Gruppen D-F 14 Punkte. Stellt man die hohen Gruppenwerte der Gruppen D-F denen der Gruppen A-C gegenüber, so kann man den letzt genannten drei Gruppen eine wesentlich stärker ausgeprägte religiöse Bindung attestieren als den vorausgehenden Gruppen A-C. Die linear ansteigende Kurve mit einem Ausgangswert von 53,9 und dem Endpunkt von 90 Punkten zeigt in der darin enthaltenen Differenz von 36,1 Punkten den prognostizierten Anstieg religiöser Bindungsstärke über alle Gruppen hinweg. Damit findet die vom Verfasser vorgegebene alphabetische Rangordnung religiöser Bindungsintensität in den Gruppen ihre Bestätigung.

8.1.2 Religiöse Bindung bei objektiven Indikatoren

Um die Hypothese zu prüfen, ob sich die sechs Gruppen auch hinsichtlich ihrer Bindung an die objektiven Indikatoren religiöser Ritualpraxis entsprechend ihrer

subjektiven Religiositätsstärke anordnen lassen, wurden die drei Indikatoren tabellarisch in der unten stehenden Tab.7 durch die „Gesamtskala Objektive Bindungen“ erfasst Um die Rangfolge der einzelnen Gruppen in numerischer Punktzahl (vgl. Tab.6) bestimmen zu können, wurden die Prozentangaben der jeweiligen Gruppenbindungen in Quintilen auf Punktwerte umgerechnet:

0 %	-	12,49 %	=	0 Punkte
12,5 %	-	37,99 %	=	1 Punkte
38 %	-	62,99 %	=	2 Punkte
63 %	-	87,99 %	=	3 Punkte
88 %	-	100 %	=	4 Punkte

Tabelle 6: Punktberechnung der ermittelten Prozentwerte objektiver religiöser Bindungsindikatoren

		Gruppe A	Gruppe B	Gruppe C	Gruppe D	Gruppe E	Gruppe F
Beachtung v. Feiertagen & Geboten	Prozent	0%	50%	9,09%	100%	45%	55,6%
	Punkte	0	2	0	4	2	2
	Rang	1	4	2	6	3	5
Kirchgang	Prozent	15,4%	50%	36,7%	100,0%	100,0%	100,0%
	Punkte	1	2	1	4	4	4
	Rang	1	3	2	4	5	6
Gemeinsame Freizeit	Prozent	30,8%	50%	80,0%	57,1%	85,0%	40,0%
	Punkte	1	2	3	2	3	2
	Rang	1	3	5	4	6	2
Skala: Objektive Bindungen	Prozent	15,4	50	41,93	85,7	76,7	65,2
	Punkte	2	6	4	10	9	8
	Rang	1	3	2	6	5	4

Tabelle 7: Gesamtskala der objektiven Bindungsindikatoren in der Rangfolge der Gruppen

Auch bei den objektiven Bindungsindikatoren lässt sich ein deutlicher Anstieg religiöser Bindung zwischen den dogmatisch nicht so orientierten Gruppen A-C und den streng dogmatisch orientierten Gruppen D-F feststellen. Die nicht so stark orientierten Gruppen A-C weisen eine wesentlich schwächere Bindung

(Gesamtsumme 12 Punkte) als die dogmatisch stark orientierten Gruppen D-F (Gesamtsumme 27 Punkte) auf. Zwar nehmen innerhalb der Gruppen D-F die objektiven Bindungsindikatoren leicht ab. Das aber dürfte auf die unterschiedliche Intensität und Präferenz zurückzuführen sein, mit der diese Gruppen die einzelnen objektiven Bindungen – auf hohem Niveau - eingehen. Insgesamt bestätigt aber diese Tabelle der objektiven religiösen Bindungsindikatoren den schon in Abb.17 für die subjektive Einschätzung „Eigene Religiosität“ registrierten Anstieg religiöser Bindung.

Wie die nachstehende Tabelle 8 zeigt, hat sich die Rangfolge der Gruppen bei den objektiven religiösen Bindungsindikatoren im Verhältnis zur subjektiv erfassten Bindung leicht verändert. Dieses ist auf die unterschiedliche Akzeptanz des religiösen Pflichtbereiches (objektive Bindung) in den einzelnen Gruppen zurückzuführen.

Gruppe	A	B	C	D	E	F
Subjektive Bindung: Eigene Religiosität	53,9%	56,7%	67,3%	81,3%	84,4%	90,0%
Punkte	2	2	3	3	3	4
Rang	1	2	3	4	5	6
Gesamtskala: Objektive Bindung	15,4%	50%	41,93%	85,7%	76,7%	65,2%
Punkte	2	6	4	10	9	8
Rang	1	3	2	6	5	4

Tabelle 8: Rangfolge religiöser Gruppen nach subjektiver und objektiver Bindung

Dennoch lässt sich für beide Bereiche religiöser Indikatoren – subjektive und objektive Bindung - ein vergleichbarer – wenn auch nicht so geradliniger - Anstieg der religiösen Bindung verzeichnen, wie die nachstehende Grafik (Abb. 18) verdeutlicht.

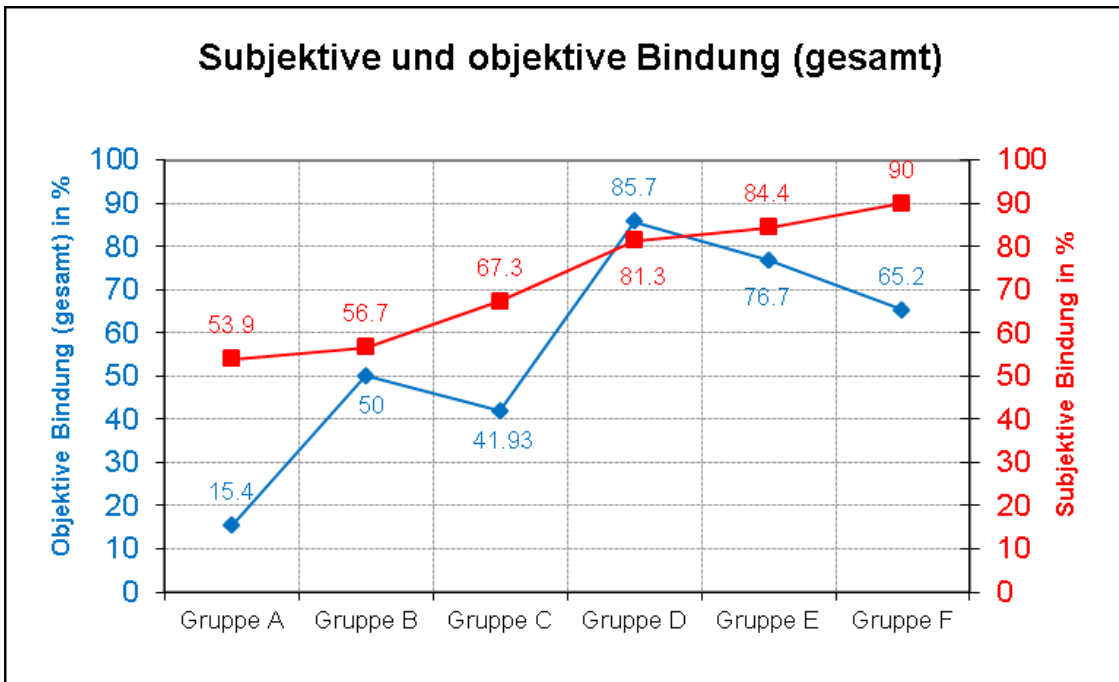


Abb. 18: Subjektive und objektive Bindung in den Gruppen

8.1.3 Religiöse Gesamtbindung

Die Gesamtausprägung religiöser Bindung, wie sie in der vorausgehenden Tabelle 8 und Abb.18 differenziert dargestellt ist, wird in der nachstehenden Grafik Abb.19) noch einmal als einfache Liniengrafik abgebildet. Vergleicht man die Werte der religiös-dogmatisch stark gebundenen Gruppen D-F mit denen in ihrer religiösen Selbsteinschätzung schwächer gebundenen Gruppen A-C tritt der prognostizierte Anstieg religiöser Gesamtbindung über die Gruppen hinweg deutlich in Erscheinung, auch wenn die letzten in alphabetischer Folge angeordneten Gruppen angesichts der objektiven Bindungsindikatoren eine leicht veränderte Rangfolge erfahren. Dennoch darf die - der ersten Hypothese zugrunde liegende - Behauptung eines tendenziellen Anstiegs religiöser Bindung über die Gruppen hinweg als empirisch weitgehend bestätigt gelten.

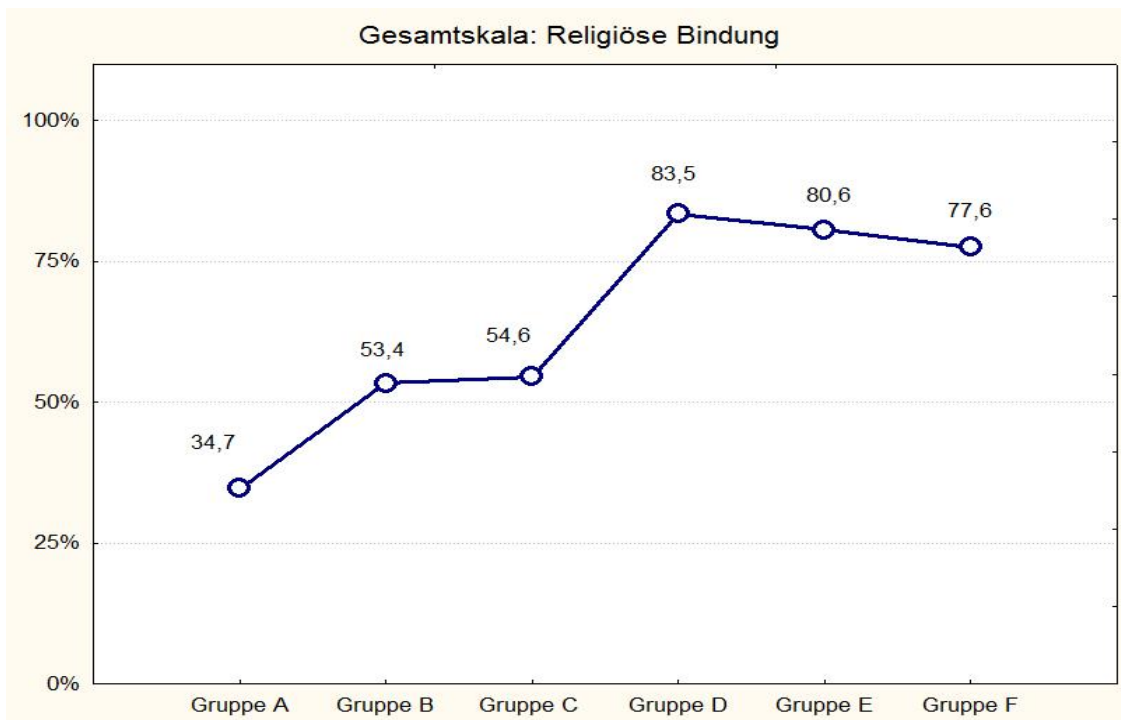


Abb. 19: Ausprägung der religiösen Bindung (gesamt) über alle Gruppen

8.1.4 Die Ausprägung moralischer Diskurs- und Urteilsfähigkeit

Angesichts der besonderen Nähe von Religion und Moral lassen religiöse Menschen hohe moralische Urteilsfähigkeit erwarten. Denn je stärker Religiosität im Menschen ausgeprägt ist, umso deutlicher ließe sich – zumindest nach kirchlicher Auffassung - ein entsprechend hohes Niveau ihrer moralischen Urteilsfähigkeit vermuten. Da die Religiositätswerte über alle Gruppen hinweg stark ansteigen und auch die Präferenzhierarchie der Moralstufen nachweisbar ist, sollte mit einer entsprechend hohen - über die Gruppen hin ansteigenden - moralischen Urteilsfähigkeit zu rechnen sein. Um diese Hypothese zu prüfen wurden mit Hilfe des Moralischen-Urteil-Tests (MUT) die C-Werte (Competence) der moralischen Diskurs- und Urteilsfähigkeit in den einzelnen religiösen Gruppen ermittelt und nachstehend abgebildet.

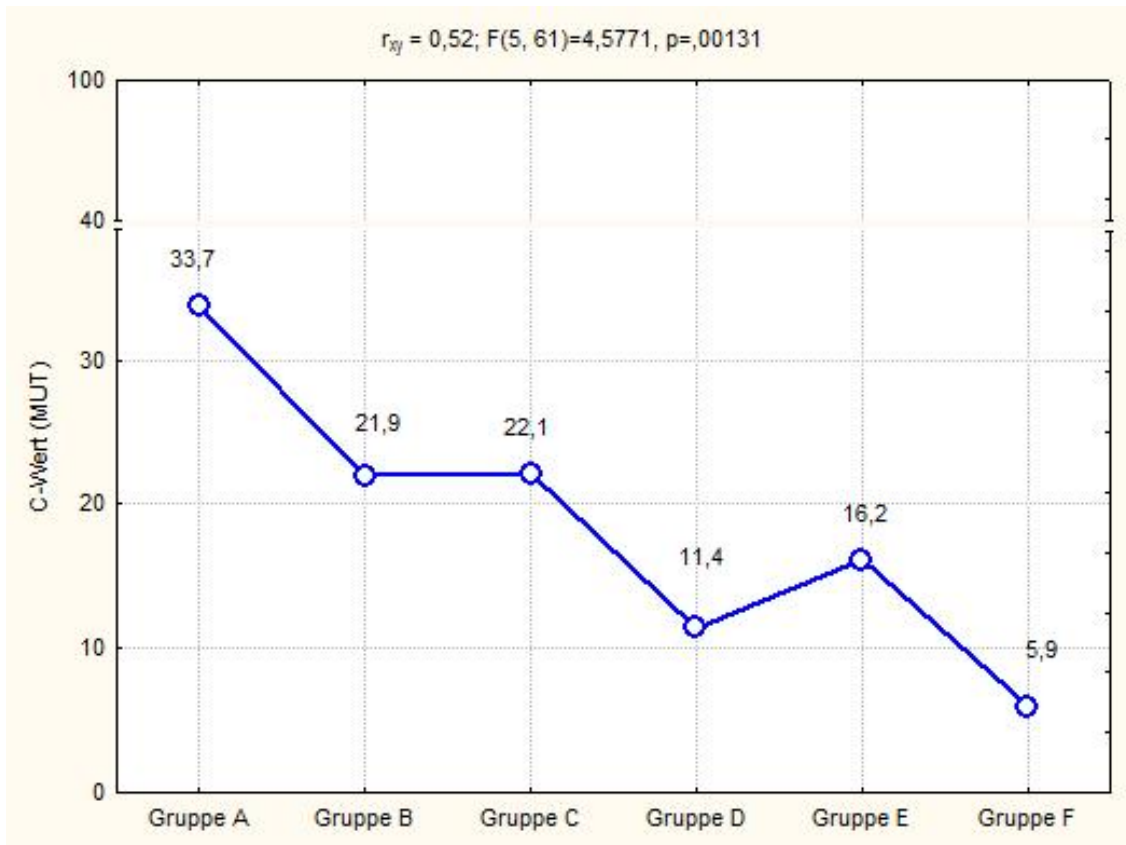


Abb. 20: Mittlere moralische Urteilsfähigkeit (C-Wert im MUT) der religiösen Gruppen A-F

Entgegen der kirchlichen Erwartungshaltung nehmen die Werte der moralischen Urteilsfähigkeit über die religiösen Gruppen hinweg rapide ab. Je stärker die religiöse Bindung der Gruppe ausgeprägt ist, umso niedriger liegt der Wert ihrer moralischen Diskurs- und Urteilsfähigkeit (vgl. Gruppe F). Die Gruppe A, die bei religiöser Bindung den niedrigsten Wert erzielt hatte, kann für sich den höchsten Wert in der moralischen Diskurs- und Urteilsfähigkeit beanspruchen. Die C-Werte aller übrigen Gruppen liegen mindestens 30% niedriger als die Werte der Gruppe A. Das von Lupu (2009, 91) in einer internationalen Vergleichstabelle von jungen Akademikern ermittelte Durchschnittsniveau von 25,76 Punkten wird gerade noch knapp von den moderat religiös gebundenen Gruppen B und C erreicht. Die religiös stark gebundenen Gruppen D-F büßen vergleichsweise noch einmal mehr als die Hälfte ihres C-Wertes ein. Der niedrigste Wert von 5,9 Punkten wird von der Gruppe F erreicht. Diese Gruppe hatte bei dem Bindungs-Indikator „Eigene Religiosität“ den höchsten Wert erzielt (vgl. Abb.17).

Schon hier deutet sich an, was die noch folgenden Interaktionsgraphen noch stärker belegen werden: Zwischen religiöser Bindung und moralischer Diskurs- und Urteilsfähigkeit besteht ein negativer Zusammenhang, d.h.: Je höher die Bindung an die religiöse Gruppe ist, umso geringer ist ihre moralische Diskurs- und Urteilsfähigkeit ausgeprägt. Man kann auch umgekehrt sagen: Je geringer die moralische Diskurs- und Urteilsfähigkeit ausgeprägt ist, desto größer ist die Wahrscheinlichkeit, dass die Probanden Mitglieder einer religiösen Gruppe mit starker sozialer Bindung sind. Soziale Bindung an religiöse Gruppen und moralische Diskurs- und Urteilsfähigkeit scheinen sich also gegenseitig auszuschließen.

8.1.5 Die Prüfung moralischer Orientierungen

Zur Bestimmung der moralischen Urteilsfähigkeit bedarf es der Betrachtung des affektiven und kognitiven Aspekts. Der affektive Aspekt spiegelt die moralischen Orientierungen, der kognitive Aspekt die moralische Urteilsfähigkeit – abgebildet im C-Wert - wider. Die Mitglieder der religiösen Gruppen entsprechen in ihrer moralischen Orientierung dem Muster, das alle Untersuchungen mit dem MUT kennzeichnet: Alle beteiligten religiösen Gruppen lehnen moralische Argumente der niederen Stufen ab und orientieren sich in ihrem moralischen Urteil stärker an höheren Stufen (vgl. Abb.21).

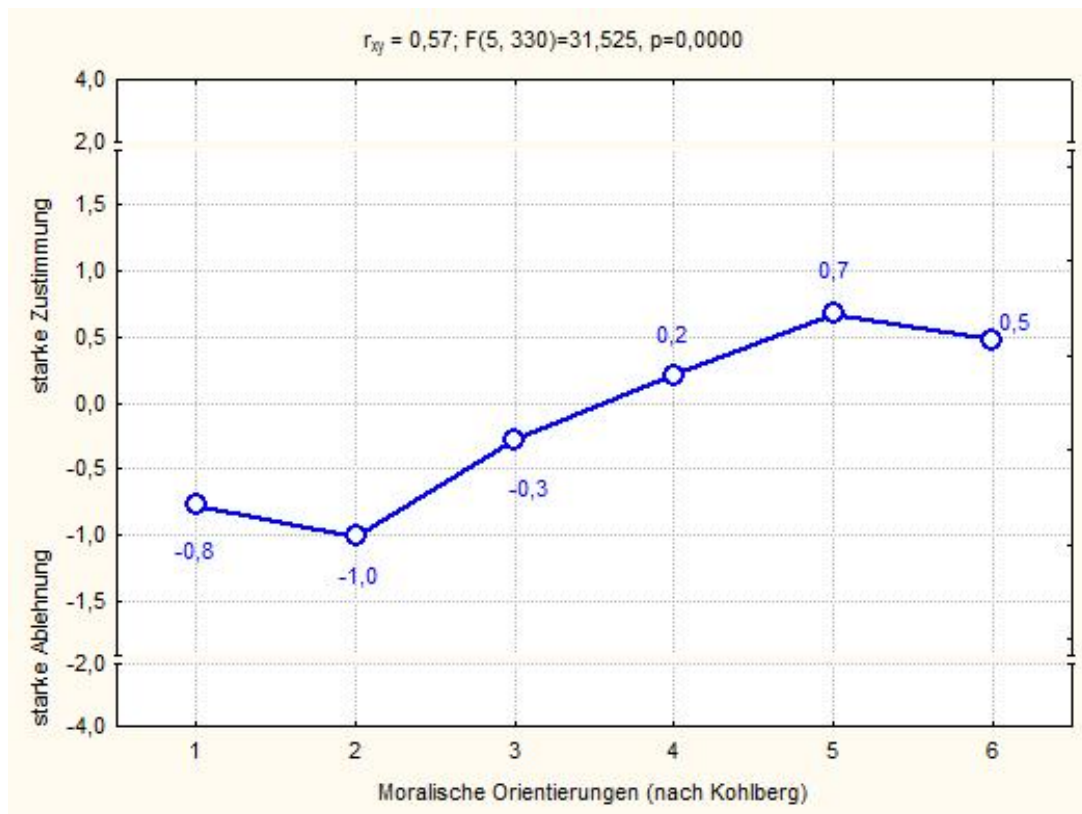


Abb. 21: Präferenzhierarchie moralischer Orientierungen

Betrachtet man die moralischen Orientierungen in der nachstehenden Grafik (Abb. 22) differenziert, indem für die Gruppen A-C, bzw. D-F jeweils getrennte Werte ermittelt werden, so zeigen beide Gruppenhälften zwar ein grundsätzlich vergleichbares Muster. Denn beide Gruppen sind durch eine monoton ansteigende Linie charakterisiert, wie es die Theorie von der grundlegenden Präferenz höherer Moralstufen voraussagt. Die schwächer ausgeprägte Bindung religiös nicht dogmatischer Probanden zeigt aber eine deutlich konturierte Auswahl der Argumentationsstufen. Die Ablehnung niedriger Stufen ist bei ihnen ausgeprägter als bei den stark dogmatisch geprägten Gruppen. Ebenso tritt die Präferenz für höhere Stufen bei den nicht-dogmatischen Gruppen wesentlich deutlicher in Erscheinung als bei den übrigen Gruppen. Die positive Einstellung zu den höheren Urteilsstufen und die ausgeprägte Ablehnung der niedrigen Stufen belegt auch in diesem Vergleich die stärker ausgeprägte moralische Diskurs- und Urteilsfähigkeit der religiös-dogmatisch nicht so gebundenen Gruppen A-C.

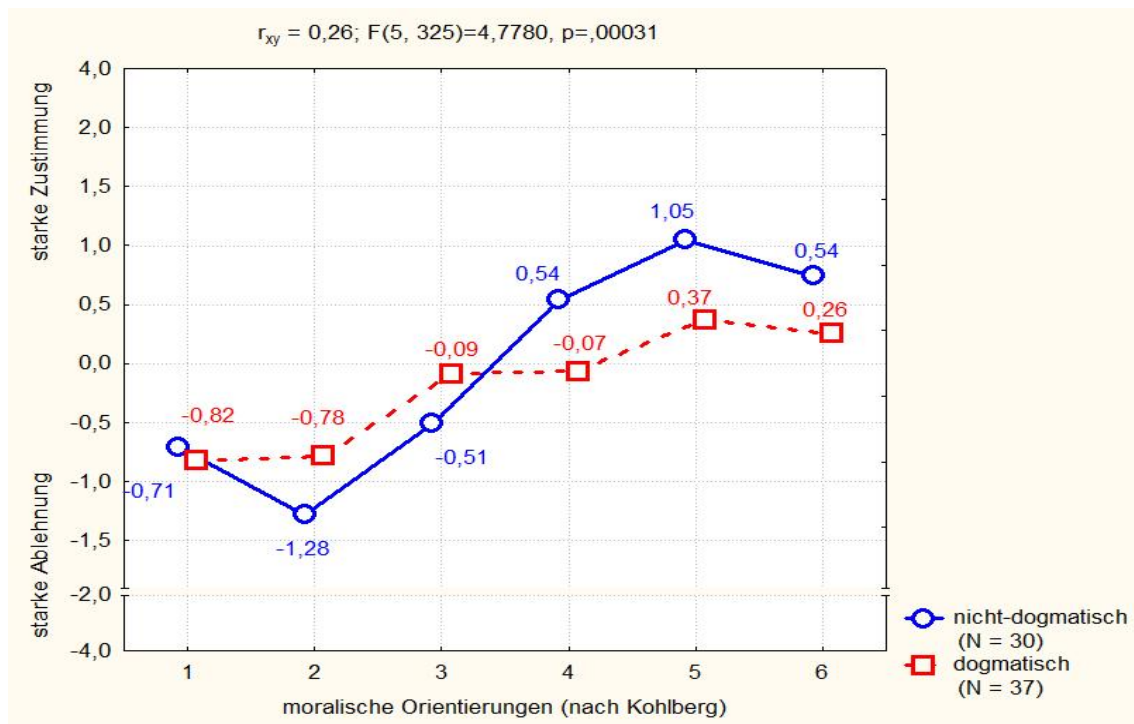


Abb. 22: Präferenzhierarchie nach dogmatischen und nicht-dogmatischen Gruppen

8.1.6 Das Ausmaß moralischer Segmentierung

Wie in Kap. 2.3 und Kap. 7.1.1 bereits thematisiert zeigt sich moralische Segmentierung, wenn Personen bei verschiedenen moralischen Inhalten, bzw. Themenbereichen von Dilemmata ein unterschiedliches Niveau ihrer moralischen Urteilsfähigkeit zeigen. Das heißt: Der C-Wert im Sterbehilfe-Dilemma liegt um mindestens acht Punkte niedriger als im Arbeiter-Dilemma. Diese unterschiedliche Einschätzung moralischer Dilemmata lässt ein durch autoritäre Vorgaben gesteuertes moralisches Urteil vermuten, das in der Regel durch weltliche oder geistliche Autoritäten verursacht ist. Da gerade starke religiöse Bindungen dogmatisches Denken begünstigen und damit Denkverbote implizieren, stellt sich uns die Frage, ob und inwieweit die von uns untersuchten religiösen Gruppen in ihrem Urteilsverhalten von moralischer Segmentierung betroffen sind.

Betrachtet man die in den Gruppen sehr unterschiedlich ausgeprägte Verteilung der Werte, so zeigt nur die Gruppe C eine deutlich ausgeprägte Segmentierung, da die Mitglieder der Gruppe C im Sterbehilfe – Dilemma eine um fast 10 Punkte schlechtere Beurteilung als im Arbeiterdilemma erzielt haben. Alle

übrigen Gruppen positionieren sich um den für Segmentierung zulässigen Grenzwert von -8 Punkten.

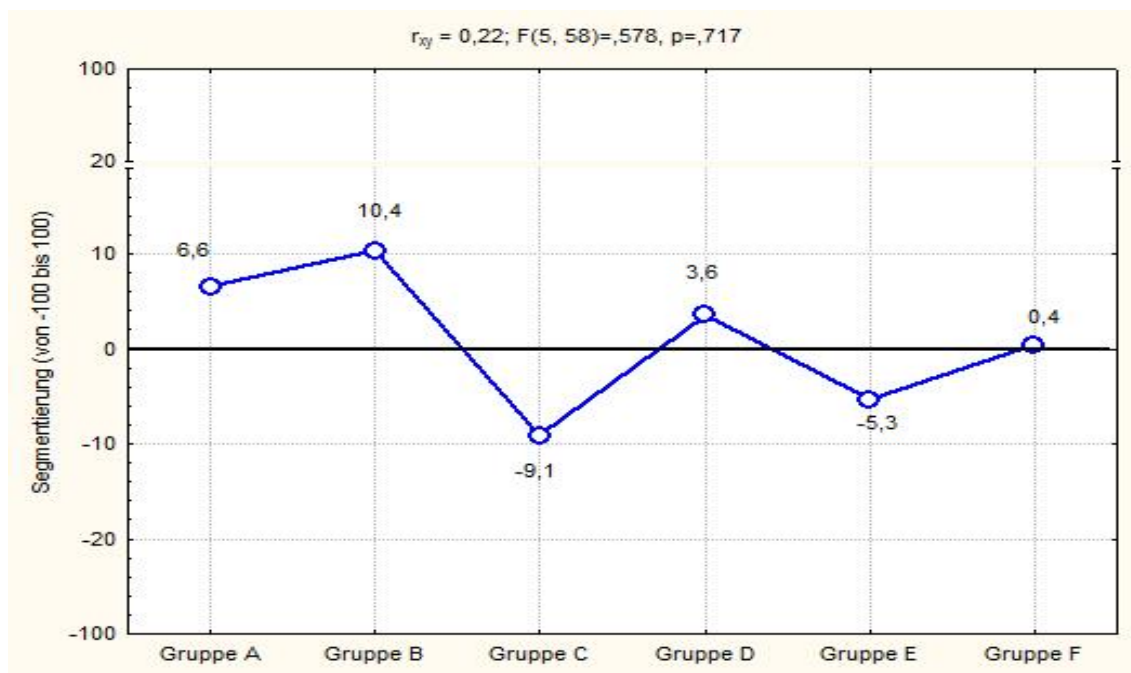


Abb. 23: Moralische Segmentierung nach religiösen Gruppen

Bemerkenswert bleibt, dass die Gruppen A und B mit ihrer vergleichsweise hohen moralischen Urteilskompetenz in der Beurteilung des Sterbehilfedilemmas einen höheren C-Wert erreichen konnten als im Arbeiterdilemma. Die Gruppen D und F, denen in unserer Studie eine im Vergleich zu den Gruppen A-C starke religiöse Bindung attestiert wurde, weisen dagegen keine gravierenden Unterschiede in der Beurteilung beider Dilemmata auf. Dieses Ergebnis entspricht zwar nicht unmittelbar der Erwartung, dass kirchliche Autorität das moralische Urteil gerade bei religiös besetzten Themenkreisen wie der Sterbehilfe nachhaltig beeinflusst. Aber es bleibt zu berücksichtigen, dass gerade die Gruppen D-F nur sehr niedrige Gesamt-C-Werte erreicht hatten, was sicherlich auch den geringen Unterschied zwischen den C-Werten bei beiden Dilemmata mit verursacht.

Die Bedeutung religiös-dogmatischer Bindung für die moralische Urteilsfähigkeit und die damit verbundene Segmentierung wurde in verschiedenen internationalen Vergleichsstudien für Deutschland (Lind 2003), Mexiko

(Schillinger 2006), Rumänien (Lupu 2009) und Iran (Saeidi 2010) untersucht. Saeidi schreibt dazu: *Eine Gegenüberstellung der Daten dieser Untersuchung mit den Daten aus der Untersuchung von Lupu (2009) und Lind (2003) zeigt deutlich: Je stärker die Autorität der Kirche in einem Land ist, desto ausgeprägter ist das Phänomen der Segmentierung der moralischen Urteils- und Diskursfähigkeit“* (Saeidi 2010, 86). Um eine Einordnung der Segmentierungswerte der vorliegenden Studie zu ermöglichen, seien Ergebnisse der Segmentierung aus den oben bezeichneten streng staatsreligiösen Ländern mit den für Deutschland ermittelten Werten vorgestellt (Abb. 21).

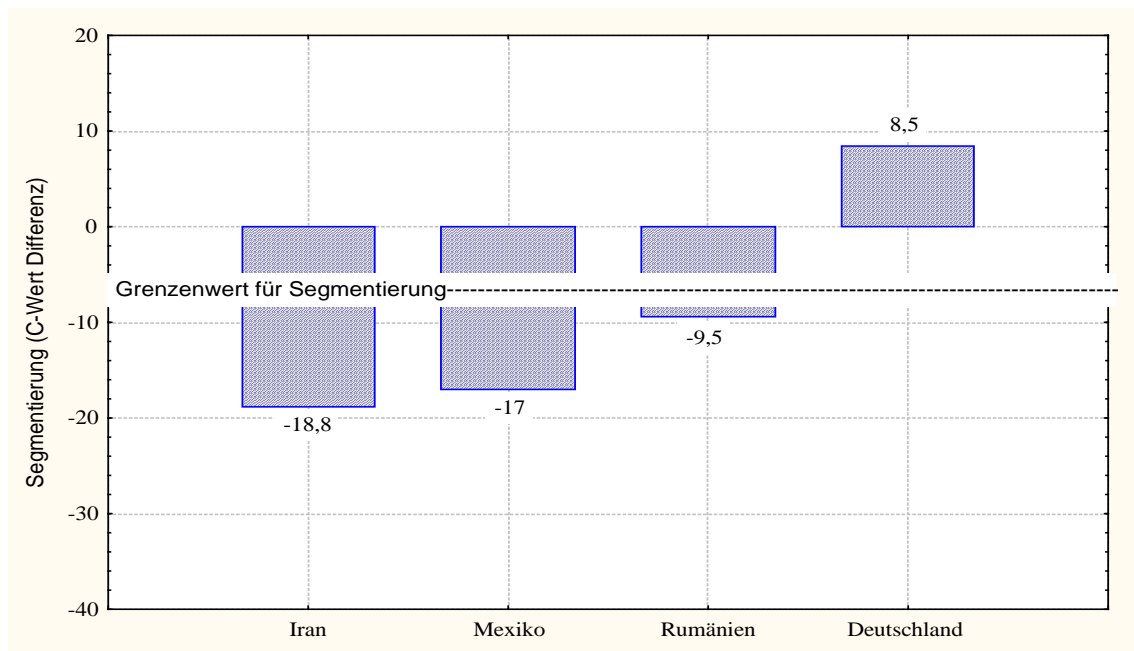


Abb. 24: Segmentierung der moralischen Diskurs- und Urteilsfähigkeit bei Studierenden aus Iran, Mexiko, Rumänien und Deutschland, aus: Saeidi-Parvaneh 2010, 87

Vergleicht man die Segmentierung in dieser Studie mit Ergebnissen der oben erwähnten internationalen Studien, so fällt auf, dass die in der vorliegenden Untersuchung erfassten Gruppen trotz ihrer teilweise starken religiösen Bindung keine hohen Werte in der Segmentierung erreichen wie sie für Iran, Mexiko und Rumänien ausgewiesen sind. Die in diesen Ländern erreichten Werte können Indikator für die Bedeutung und Wirkung einer religiösen Bindung sein, wie eine *allein gültige Staatsreligion* das - moralische – Bewusstsein der Bürger nachhaltig steuert.

Eine derart staatlich–normierte Religiosität ist für die hier untersuchten Gruppen zwar bedeutungslos, findet aber doch im privaten Raum in begrenztem Maße ihre Entsprechung. Als *individuelle* Akzeptanz und Übernahme persönlich bindender Glaubensvorschriften tritt sie bei einem Teil der jugendlichen Teilnehmer dieser Studie wieder deutlich zutage. Das verdeutlicht der ausgeprägte Segmentierungswert der Gruppe C. Das sehr jugendliche Durchschnittsalter der Mitglieder dieser Gruppe mit ca. 15 Jahren könnte ein Hinweis sein, dass religiöse Vorgaben der kirchlichen Leitungsgremien in einem Dilemma mit religiöser Thematik, wie hier dem Sterbehilfe – Dilemma, deutlich im moralischen Urteil abgebildet werden. In der Regel lassen sich Kinder / Jugendliche dieser Altersstufe in ihrem Urteil von den Ansichten – konfessionell stark gebundener - Erzieher und Leiter bei derart komplexen Konfliktthemen leicht beeinflussen.

8.1.7 Der Grad der Meinungskonformität

Wegen der engen Verflechtung von Religion und Moral kann das moralische Urteil religiös stark gebundener Menschen religiös determiniert sein. Denn es wird sich dann an unverrückbaren Grundsätzen der jeweiligen Glaubensgemeinschaft orientieren. Damit sind Urteilsschwankungen stark begrenzt. Das Denken in Alternativen ist erschwert und somit für Meinungskonformität prädestiniert. Moralische Fragen; wie z. B. die der Sterbehilfe, Empfängnisverhütung, Präimplantationsdiagnostik , etc... - also Fragen, die immer auch religiöse Komponenten enthalten - werden nach religiösen Geboten und Verboten beurteilt und beantwortet. Die einmal gewonnene (religiöse) Überzeugung wird einem kritisch reflektierenden Urteilsprozess im Wege stehen und nach Bestätigung des eigenen (Vor-)Urteils suchen.

Mit dem MUT kann Meinungskonformität am Antwortverhalten der Probanden geprüft und gemessen werden. Finden sich auf der Argumentationsskala die Pro-Argumente eindeutig positiv und die Gegenargumente eindeutig ablehnend bewertet, so wird deutlich, dass die einmal gefasste Meinung unverändert beibehalten wurde. Bei den von uns untersuchten religiösen Gemeinschaften konnten unter Berücksichtigung ihrer unterschiedlichen religiösen Bindungen die in der Abb. 25 abgebildeten Werte für Meinungskonformität erfasst werden.

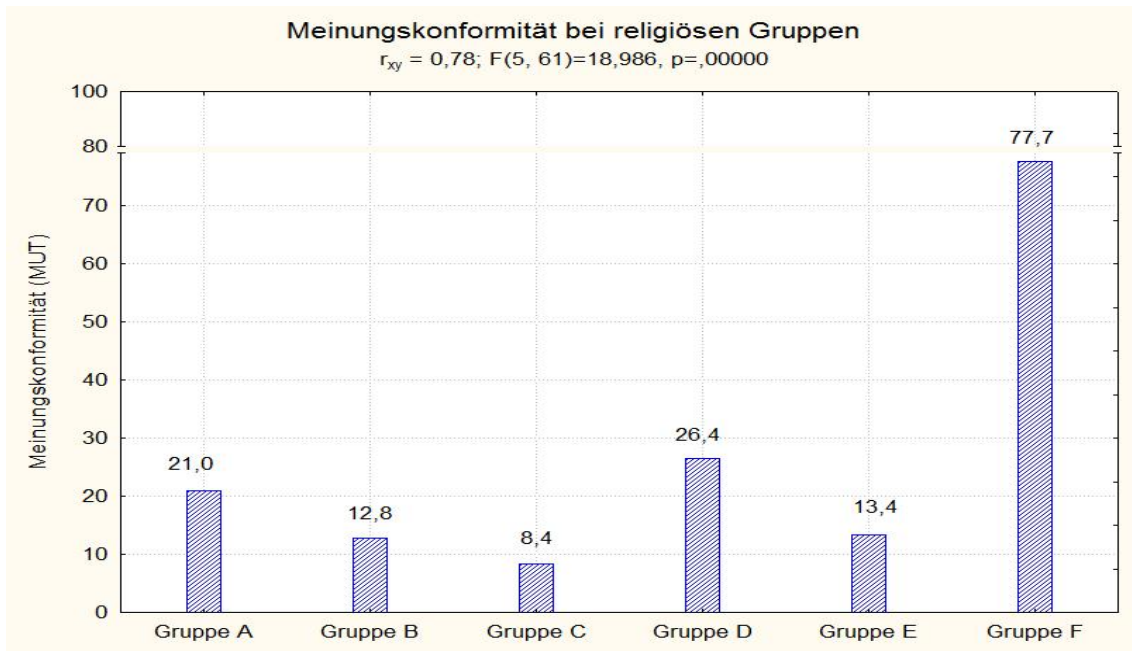


Abb. 25: Meinungskonformität über alle religiösen Gruppen hinweg

Die am stärksten gebundene religiöse Gruppe (F) weist den höchsten Grad an Meinungskonformität auf. Damit bestätigt sich die Vermutung, dass religiöse Bindungen das moralische Urteilsverhalten stark beeinflussen. Denn auch die beiden übrigen dogmatisch orientierten Gruppen D und E zeigen im Verhältnis zu den weniger dogmatisch gebundenen Gruppen höhere Werte bei der Meinungskonformität. Andererseits fällt innerhalb der dogmatisch nicht so stark gebundenen Gruppen der relativ hohe Wert der Gruppe A ins Auge, die erwiesenermaßen bei der Einschätzung der eigenen Religiosität den niedrigsten Wert für sich beanspruchen konnte. Dennoch – vergleicht man den Durchschnittswert der dogmatisch nicht so gebundenen Gruppen A-C (42,2) mit denen der dogmatisch gebundenen Gruppen (117,5), so zeigt sich die Meinungskonformität bei den letzteren wesentlich stärker ausgeprägt als in den Gruppen mit schwächerer religiöser Bindung.

8.1.8 Die Ausprägung der religiösen Aussagenlogik

Die religiöse Aussagenlogik war in Kap. 7.1.2 als das Vermögen beschrieben worden, Glaubensaussagen logisch konsistent zu beurteilen. Sie wurde für die einzelnen Gruppen mit einem eigens für diese Untersuchung entwickelten Testverfahren, dem religiösen Urteils-Konsistenz-Test (RKT), erfasst. Eine ausführliche Darstellung des RKT sowie ein Berechnungsbeispiel wurden bereits in Kap. 7.1.2 gegeben. Deshalb sollen hier nur noch einmal die drei

wesentlichen Merkmale des RKT erwähnt sein: Vier religiöse Aussagen werden 11 Themenkreisen zugeordnet. Innerhalb jeder Aussagengruppe sind die Aussagen so ausgewählt, dass zwischen ihnen Grundbeziehungen der Aussagenlogik bestehen:

- Äquivalenz (die Aussagen entsprechen einander.)
- Implikation (die eine Aussage schließt die andere mit ein.)
- Kontradiktion (die Aussagen schließen sich einander aus.)

Demnach beurteilt der Proband die Aussagen nur dann konsistent, wenn er deren logische Beziehungen berücksichtigt, wenn er also beispielsweise sich nicht widersprechenden Aussagen zustimmt.

Wir hatten für das in der nachstehenden Abb. 26 abgebildete Niveau der religiösen Aussagelogik ursprünglich wesentlich niedrigere Werte von den Teilnehmern erwartet. Wir gingen dabei davon aus, dass rationales und religiöses Denken sich nicht unmittelbar entsprechen. Denn mit Blick auf die bürgerliche Aufklärung, deren Verdienst es war, „*Rationalitätsstandards gegen die Macht der Überlieferung und des Aberglaubens überall zur Geltung zu bringen.*“ (Düwel, Hübenthal, Werner, 2006, 482) waren für religiöse Aussagen nur begrenzt rational nachvollziehbare Schlussfolgerungen – und damit eher niedrige Logikwerte - zu erwarten. So betont denn auch der christliche Glaube, dass „*das Evangelium zunächst als äußere Botschaft (...), dann durch das geistgewirkte Evidentwerden seiner Wahrheit durch Gott selbst gewährt wird*“ (Düwel et al. ebd. S. 525).

Umso mehr überraschten dann die von religiös-dogmatischen Gruppen D und F erreichten „Spitzenwerte“ für „religiöse Logik“. Bei genauerem Studium dieser Daten wuchs aber auch die Erkenntnis, dass dogmatisches Selbstverständnis, wie es diesen Gruppen eigen ist, mit hoher Konsistenz des religiösen Urteils einhergeht und damit zu hohen Werten in „religiöser Logik“ führen *muss*. Diese wie auch die Vergleichswerte für die religiös nicht so gebundenen Gruppen finden sich in der nachstehenden Grafik abgebildet.

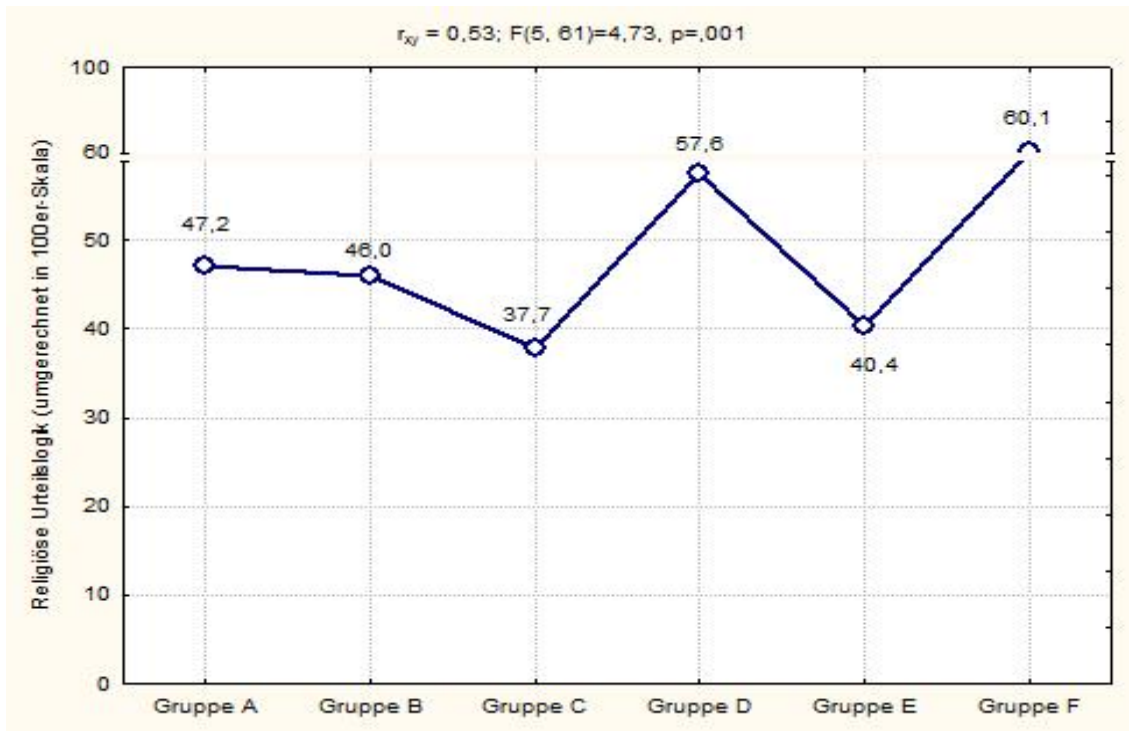


Abb. 26: Ausprägung der religiösen Aussagelogik nach Gruppen

Sie veranschaulichen Bedeutung und Wirkung eines religiösen Welt- und Menschenbildes, das den religiösen Urteilsprozess nachhaltig bestimmt. Je stärker die Integration religiöser Weltdeutung individuell und kollektiv fortgeschritten ist, umso stringenter sollten die daraus abzuleitenden religiösen Schlussfolgerungen ausfallen, die an den entsprechenden Items des religiösen Konsistenztests (RKT) zu vollziehen waren. Das Bedürfnis nach „religiöser Stimmigkeit“ hemmt das eigene, reflexive, kritische Denken und fördert ein auf Konsistenz bedachtes religiöses Urteil. So ist auch zu erklären, dass religiös stark gebundene Menschen beim Fragebogen kaum vom Lösungsangebot des Items „ich bin unsicher“ Gebrauch machten.

Wenn dennoch keine absoluten Höchstwerte bei der religiösen Aussagelogik von den Gruppen erzielt wurden, so könnte das auch auf begrenzte kognitive Fähigkeiten der Teilnehmer, wie z.B. in der Gruppe D, zurückzuführen sein. Das im Verhältnis zu den Gruppen D-F niedrigere Niveau der religiös weniger stark gebundenen Gruppen A-C wird allerdings kaum in den fehlenden kognitiven Fähigkeiten als vielmehr in der ihnen eigenen schwächeren

religiösen Bindung zu suchen sein. Denn das erlaubt ihnen, auf religiös-dogmatische Vorgaben auch einmal kritisch und inkonsistent zu antworten.

8.2 Interaktionseffekte der abhängigen und unabhängigen Variablen

Um die Natur dieser Beziehung zwischen Bindung und moralischer Diskurs- und Urteilsfähigkeit noch genauer zu verstehen, sollen Teilaspekte von Moral und Religion, wie die Bestimmung der subjektiv geschätzten „Eigene Religiosität“, objektive religiöse Bindungsindikatoren, religiöse Gesamtbindung, religiöse Aussagenlogik, moralische Urteilskompetenz, Meinungskonformität etc. zueinander in Beziehung gesetzt werden. Auf diese Weise lassen sich mit Hilfe der nachstehend abgebildeten Interaktiongraphen weitere Erkenntnisse über die aufgestellten Hypothesen und detaillierte Ergebnisse für die Beziehung von Religion und Moral gewinnen.

8.2.1 Moralische Diskurs- und Urteilsfähigkeit und religiöse Bindung (Gesamtindex)

Der Gesamtindex „Religiöse Bindung“ wurde für die einzelnen Gruppen wie folgt ermittelt: Um den durchschnittlichen, in der nachstehenden Grafik abgebildeten, religiösen Bindungswert für die jeweiligen Gruppen zu erhalten, wurde der ermittelte Wert ihrer **subjektiven** Bindung – aus Gründen der Gleichgewichtung - mit „drei“ multipliziert. Die drei **objektiven** Bindungswerte wurden aufaddiert und die Gesamtsumme dann durch „sechs“ geteilt.). In den Gesamtindex „religiöse Bindung“ gingen somit subjektive und objektive Bindungsindikatoren zu gleichen Anteilen ein.

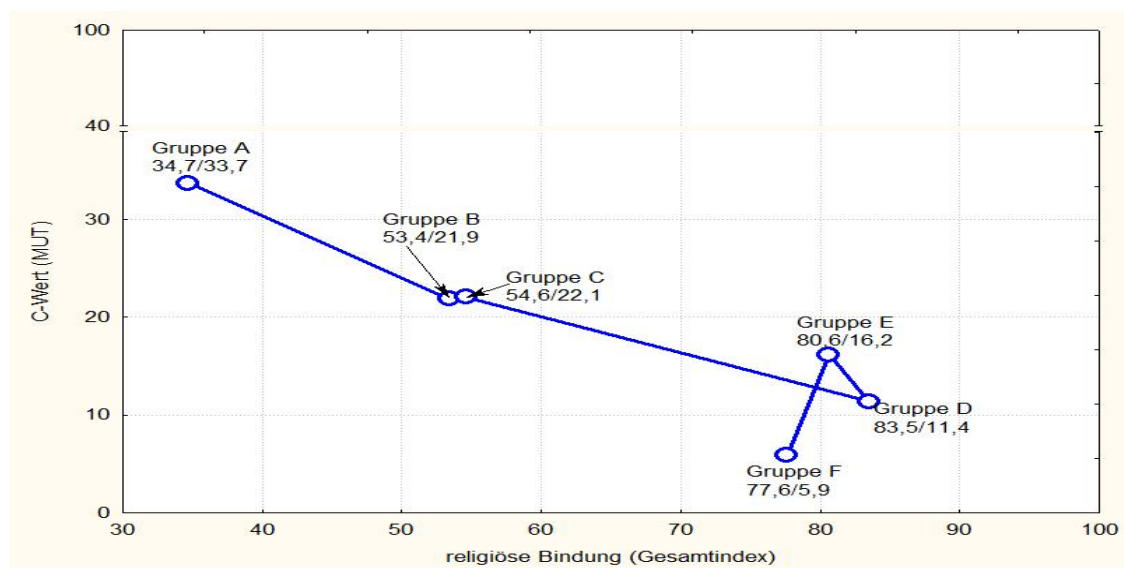


Abb. 27: Moralische Diskurs- und Urteilsfähigkeit und religiöse Bindung (gesamt)

Bei den Prozentangaben der Gruppen („Namen“) in der Graphik bezieht sich die Zahl **vor** dem Schrägstrich auf die **x-Achse**, der Wert **hinter** dem Schrägstrich auf die **y-Achse**.

Bemerkenswert an der oben abgebildeten Liniengrafik ist die fast durchgängig abwärts gerichtete Tendenz des C-Wertes der moralischen Diskurs- und Urteilsfähigkeit bei gleichzeitiger Zunahme der religiösen Bindung über die Gruppen hinweg. Vergleicht man Gruppe A, die für sich den niedrigsten Bindungswert von 34,7% und den höchsten C-Wert von 33,7 Punkten beanspruchen kann, mit den Werten der Gruppe F (Bindung 77,6% und C-Wert 5,9 Punkte), so wird die Negativ-Korrelation von moralischer Diskurs- und Urteilsfähigkeit mit religiöser Bindung sehr deutlich. Das bedeutet: Je ausgeprägter die moralische Urteilsfähigkeit in den jeweiligen Gruppen ist, umso schwächer ist die religiöse Bindung. Zugleich wird der religiös-dogmatische Anspruch der religiösen Bindung der dogmatisch stark orientierten Gruppen D-F am Ende der Liniengrafik besonders deutlich. Denn diese zeichnen sich alle durch hohe Bindungswerte und vergleichsweise niedrige C-Werte aus. Während die nicht so dogmatisch gebundenen Gruppen B und C in Bindung und C-Werten das „Mittelfeld“ behaupten, hebt sich die Gruppe A durch maximale Punktzahl im C-Wert und vergleichsweise schwach ausgeprägter religiöser Bindung ab. Damit kann die erste und zweite Hypothese der vorliegenden Studie als bestätigt gelten, die besagt, „*dass religiöse Bindung mit moralischer Diskurs- und Urteilsfähigkeit negativ korreliert*“ (S. 96). Zu diesem Ergebnis tragen alle Einzel-Indikatoren religiöser Bindung bei, die als subjektive und objektive Bindungsindikatoren zur moralischen Diskurs- und Urteilsfähigkeit in Beziehung gesetzt werden. Der Gesamtindex wird im Folgenden noch einmal detailliert in einzelne Bildungsindikatoren aufgeschlüsselt.

8.2.2 Moralische Diskurs- und Urteilsfähigkeit und subjektiver Bindungsindikator („Eigene Religiosität“)

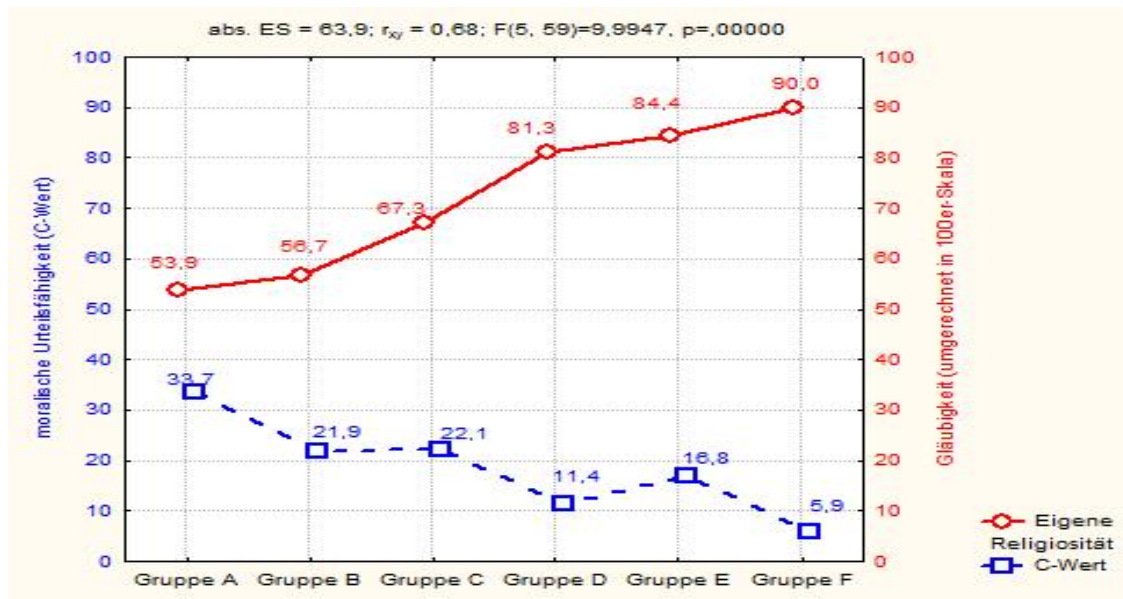


Abb. 28: Moralische Diskurs- und Urteilsfähigkeit und subjektive Bindung.

Die im Schaubild rot abgebildete Grafiklinie „Eigene Religiosität“ unterscheidet am deutlichsten die einzelnen Gruppen. Kein anderer religiöser Bindungsindikator zeigt einen über die Gruppen hinweg stärker gemessenen Anstieg von fast 70%. Wenn auch der lineare Anstieg der subjektiven Bindung deutlicher ausgeprägt ist als die Regression der moralischen Urteilsfähigkeit, so weisen beide Linien dennoch die gleichen Merkmale für die Zuordnung der Gruppen auf. Die weniger dogmatisch geprägten Gruppen A-C liegen bei ihren Werten moralischer Urteilsfähigkeit wie auch religiöser Bindung ähnlich eng beieinander wie die entsprechenden Werte der dogmatisch stark gebundenen Gruppen D-F. Stellt man die Formation der religiös nicht so stark gebundenen Gruppen A-C den dogmatisch gebundenen Gruppen D-F gegenüber, so ergibt sich ein durchschnittlicher C-Wert für die moralische Diskurs- und Urteilsfähigkeit von 25,9 bei den Gruppen A-C und 11,3 für die Gruppen D-F. Der Mittelwert der Religiositätsstärke der dogmatisch gebundenen Gruppen D-F liegt bei 85,2%, wohingegen die Gruppen A-C einen Mittelwert von nur 59,3% erreichen. Damit bestätigt sich die vorgegebene Einteilung der religiösen Gruppen nach dem Grad ihrer religiösen Bindung bei gleichzeitig prognostizierter Regression ihrer moralischen Urteilsfähigkeit.

8.2.3 Moralische Urteilsfähigkeit und religiöse Bindung (objektiver Zugang)

Die hemmende Wirkung stark religiöser Bindung auf die moralische Urteilsfähigkeit ist nicht nur aus der subjektiv erfassten Bindung „Eigene Religiosität“ ersichtlich, sondern lässt sich auch anhand der *objektiven* Bindungsindikatoren von Religiosität nachweisen. Allerdings zeigen die Graphen angesichts der unterschiedlichen Präferenzen der einzelnen Gruppen für die objektiven religiösen Bindungsindikatoren keinen so deutlich ausgeprägt ansteigenden linearen Verlauf wie die Einschätzung des subjektiven Bindungsfaktors „Eigene Religiosität“ über alle Gruppen hinweg. Dennoch weisen alle drei Facetten objektiver religiöser Bindung eine Negativ-Korrelation zwischen Bindung und moralischer Diskurs- und Urteilsfähigkeit auf.

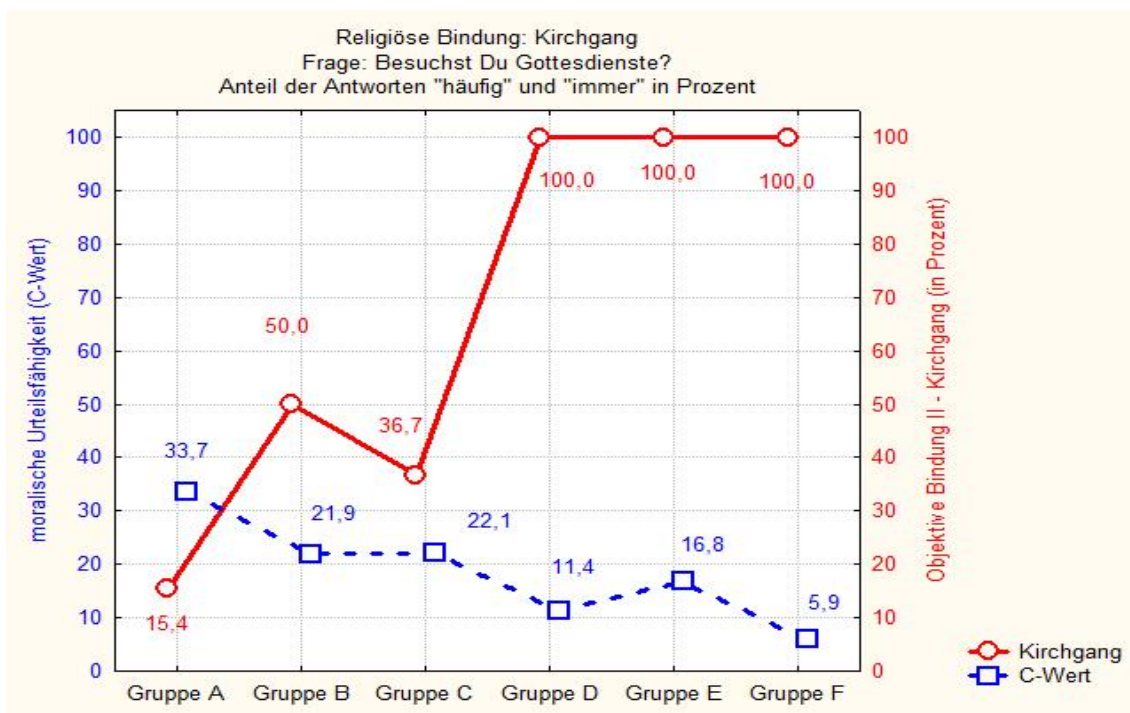


Abb. 29: Moralische Urteilsfähigkeit und 1. Facette obj. religiöser Bindung (Kirchgang)

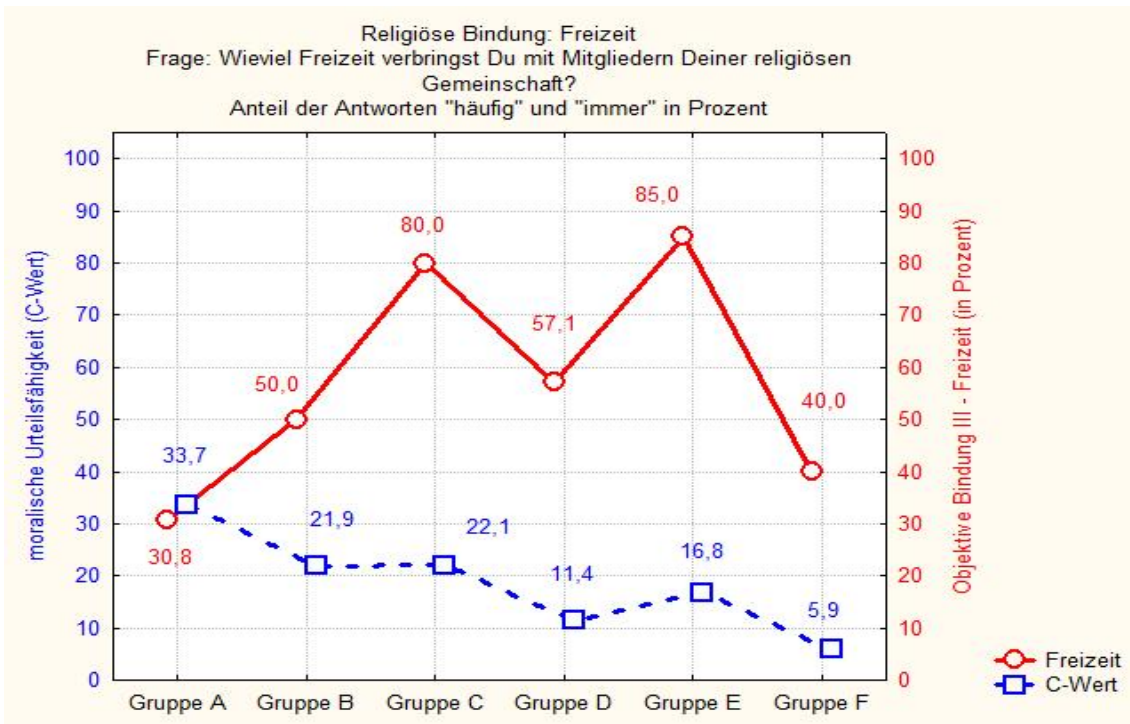


Abb. 30: Moralische Urteilsfähigkeit und 2. Facette obj. religiöser Bindung (Freizeit)

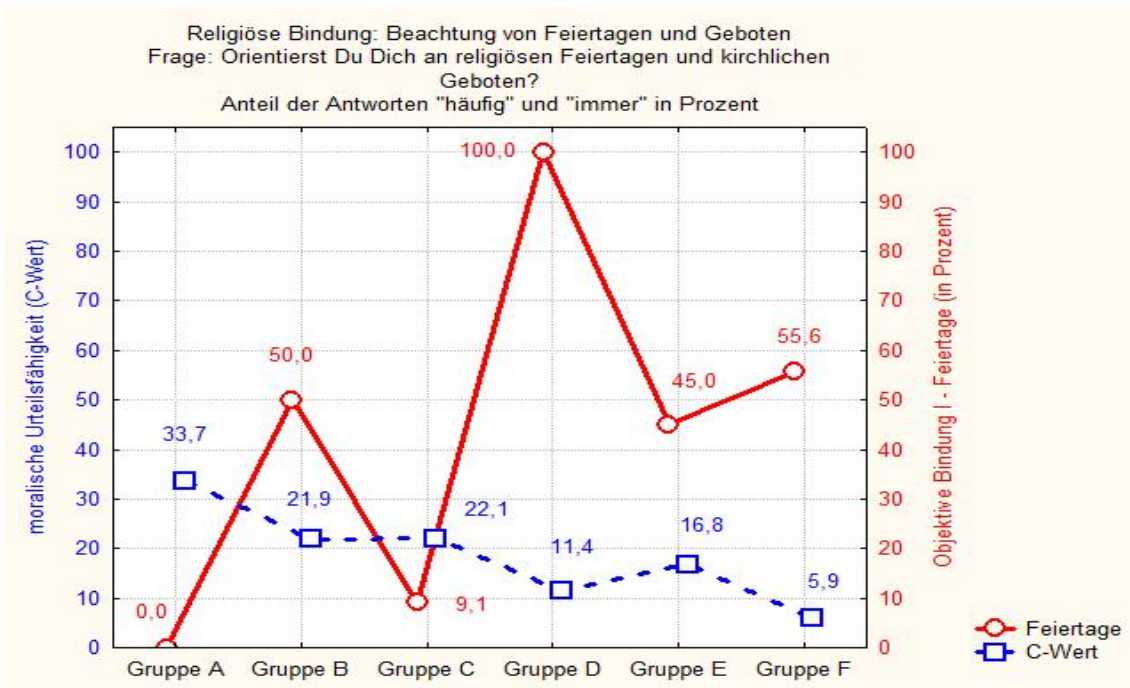


Abb. 31: Moralische Urteilsfähigkeit und 3. Facette obj. religiöser Bindung (Feiertage)

Die streng dogmatischen Gruppen D-F zeichnen sich durch niedrige C-Werte der moralischen Diskurs- und Urteilsfähigkeit aus. Diese korrelieren in der obersten Grafik (Abb. 29) hoch negativ mit den absoluten Werten 100%tiger

Pflichterfüllung, wie sie im Bindungsfaktor „Kirchgang“ sichtbar werden. Dagegen liegen die weniger dogmatisch geprägten Gruppen A-C nicht nur bei ihren Werten der moralischen Urteilsfähigkeit nahe beieinander, sondern zeigen auch in ihrem „Pflichtbewusstsein“ für den Gottesdienstbesuch – im Vergleich zu den dogmatisch streng gebundenen Gruppen – eher benachbarte, vergleichsweise niedrige Werte.

Auch die mittlere Grafik (Abb.30) lässt für den objektiven Bindungsindikator „Freizeit“ eine deutlich negative Korrelation mit moralischer Diskurs- und Urteilsfähigkeit erkennen. Allerdings entziehen sich die Gruppe F und D diesem allgemeinen Trend, was wahrscheinlich auf das höhere Durchschnittsalter der Mitglieder dieser Gruppe zurückzuführen ist. Die Partner- und Ehebindung dürfte den Mitgliedern dieser Gruppe relativ enge Grenzen für eine gruppenintensive Freizeitgestaltung setzen.

Auch in der Abb. 31 („Feiertage und Gebote“) richtet sich der niedere Bindungswert *einer* Gruppe – der Gruppe C - gegen den allgemeinen Trend einer über die Gruppen hinweg stark ansteigenden Bindung. Dieser niedrige Wert dürfte dem noch sehr jugendlichen Alter der Probanden in dieser Gruppe zuzurechnen sein. In diesem Alter wird die religiös-dogmatische Bindung des Pflichtenbereichs „Feiertage und Gebote“ offensichtlich nicht in demselben Maße wirksam wie bei anderen, älteren Gruppenmitgliedern.

Vergleicht man die für die Abb. 28 – Abb. 31 ausgewiesenen Effektstärken der einzelnen religiösen Bindungsindikatoren, so weist die nachstehende Tabelle die höchste Effektstärke beim Bindungsfaktor „Kirchgang“ (80,5) und die niedrigste für den Bindungsfaktor „Freizeit“ (21,6) aus. Die Facette „Gemeinsame Freizeit“ erscheint deshalb als objektiver religiöser Bindungsindikator angesichts ihrer niedrigen Effektstärke weniger geeignet, verlässliche Aussagen über religiöse Bindung zu treffen. Für weitere Forschung wäre daher in einer Wiederholungs- oder Folgestudie der Indikator „Gemeinsame Freizeit“ durch einen aussagekräftigeren zu ersetzen. Denkbar wäre in diesem Zusammenhang z. B. „religiöse Opferbereitschaft“ als Ausdruck des Willens, gesellschaftliche Ablehnung, Unterdrückung oder gar Verfolgung

für den Glauben auf sich zu nehmen. Die übrigen Indikatoren zeigen jedoch mit ihren relativ hohen Effektstärken sehr deutlich die Negativ-Korrelation von religiöser Bindung und moralischer Diskurs- und Urteilsfähigkeit an. Somit sollten diese Indikatoren auch bei weiteren Forschungsarbeiten zur religiösen Bindung besondere Berücksichtigung erfahren.

Religiöse Bindungsindikatoren	Absolute Effektstärke	Berechnung der absoluten Effektstärke
Eigene Religiosität	63,9	$(90,0 - 5,9) - (53,9 - 33,7)$
Kirchgang	80,5	$(100 - 11,4) - (34,0 - 25,9)$
Gemeinsame Freizeit	21,6	$(60,7 - 11,4) - (53,6 - 25,9)$
Feiertage und Gebote	61,7	$(66,9 - 11,4) - (19,7 - 25,9)$

Tabelle 9: Absolute Effektstärken der Bindungsindikatoren

(Absolute Effektstärken lassen sich als Maß nur schwer vertreten, wenn sie – wie in den Abbildungen 29 - 31 keine linearen Anstiege umfassen. Um dem daraus resultierenden Einwand einer fehlerhaft berechneten absoluten Effektstärke zuvor zu kommen – gerade bei „Zick-Zack-Kurven“- haben wir die weniger religiösen Gruppen A-C mit den streng dogmatischen Gruppen D-F verglichen. Hier sind jeweils die Durchschnitte über die genannten Gruppen in die absoluten Effektstärken eingegangen.)

8.2.4 Meinungskonformität und religiöse Bindung (Gesamtindex)

Konsistentes *religiöses* Urteilsverhalten stützt sich auf feste Glaubenswahrheiten, die dem religiösen Urteil zugrunde liegen. Daher sind Urteilsschwankungen nur in sehr begrenztem Umfang zu erwarten. Die Konsistenz des religiösen Urteils ist per se gewährleistet. Auch das *moralische* Urteil sollte wegen der engen Verflechtung von Religion und Moral nur eine geringe Schwankungsbreite bei religiös gebundenen Menschen zeigen, da es stark religiös determiniert ist. Daher wäre zu erwarten, dass religiöse Kreise für Meinungskonformität besonders anfällig sind. Denn moralische Fragen, wie z. B. Sterbehilfe, Empfängnisverhütung, Präimplantationsdiagnostik etc...- also Fragen, die auch religiöse Komponenten enthalten – werden vornehmlich nach religiösen Geboten und Verboten beurteilt und beantwortet. Betrachtet man vor diesem Hintergrund die nachstehende Grafik, die die Beziehung von Meinungskonformität und religiöser Bindung in den jeweiligen Gruppen abbildet, dann lässt sich diese Hypothese jedoch so eindeutig nicht verifizieren.

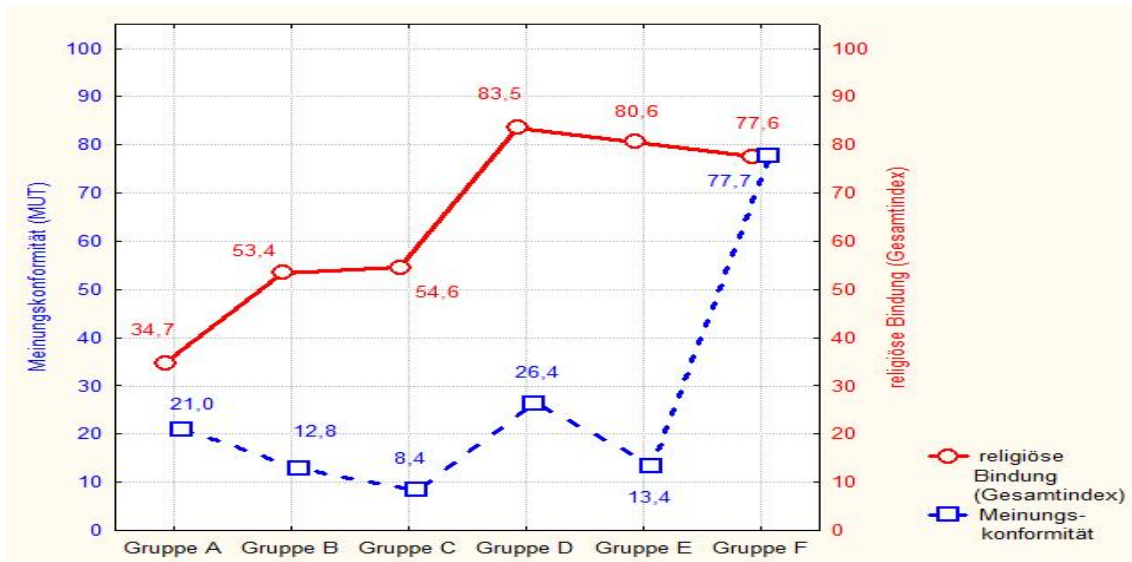


Abb. 32: Meinungskonformität und religiöse Bindung (Gesamtindex)

Die Meinungskonformität ist in den Gruppen A-C nicht sehr stark ausgeprägt. Entgegen unseren Erwartungen fällt sie sogar bei den religiös schwächer gebundenen Gruppen A – C ab, obgleich die religiöse Bindungsintensität über diese drei Gruppen hinweg zunimmt. Bemerkenswert ist jedoch der korrelative Anstieg in religiöser Bindung und Meinungskonformität von Gruppe C zu Gruppe D, wobei die dogmatisch gebundene Gruppe D mit dem höchsten religiösen Bindungswert (83,5) noch den zweithöchsten Wert in der Meinungskonformität erreicht. Die hochdogmatische Gruppe F zeichnet sich im Sinne der dritten Hypothese durch eine extrem ausgeprägte Meinungskonformität bei einem gleichzeitig hohen religiösen Bindungswert aus. Vergleicht man den Summenwert der religiös nicht so stark gebundenen Gruppen A-C (42,2) mit dem Summenwert der dogmatisch gebundenen Gruppen D-F (117,5), so zeichnet sich immerhin noch ein fast dreifach höherer Wert an Meinungskonformität bei den religiös dogmatisch gebundenen Gruppen ab.

Der Unterschied in der Ausprägung der Meinungskonformität zwischen den beiden Gruppenhälften tritt noch deutlicher in Erscheinung, wenn man Meinungskonformität zur religiösen Aussagelogik in Beziehung setzt, wie es die Abb.33 zeigt. Hier lässt sich ein prinzipieller Zusammenhang zwischen niedriger religiöser Aussagelogik und geringer Meinungskonformität, bzw. hoher

Aussagelogik und hoher Meinungskonformität vermuten. Beide Parameter zeichnen sich durch stark oder gering ausgeprägtes prinzipienorientiertes, konsistentes Urteilsverhalten aus, was sich in entsprechend hohen oder niedrigen Werten für beide Urteilsformen niederschlägt.

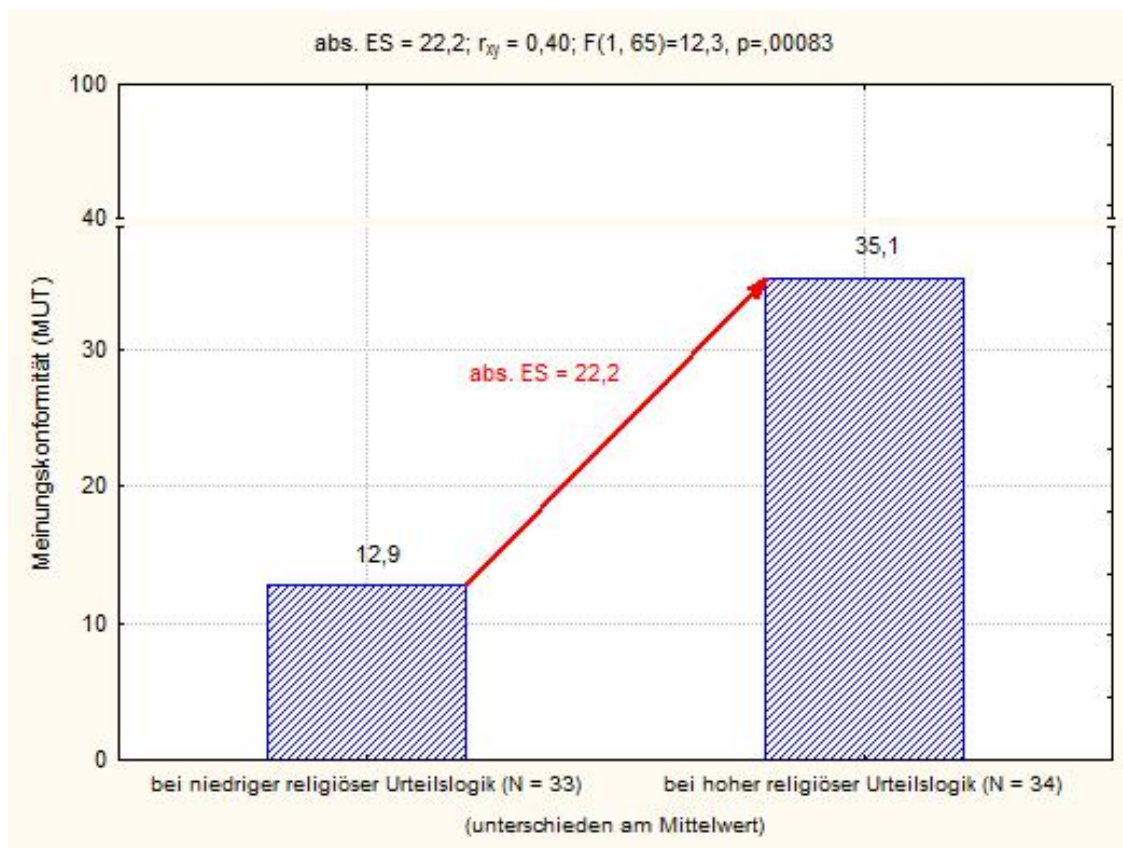


Abb. 33: Ausprägungsgrad von Meinungskonformität bei niedriger, bzw. hoher religiöser Aussagelogik

Die hohe absolute Effektstärke (22,2) verdeutlicht, dass Menschen mit niedriger Meinungskonformität, sich durch die Fähigkeit auszeichnen, „*ihr Verhalten durch Vernunft und Überlegung leiten zulassen, statt bloß von Intuition und Gewohnheit*“ (Lind 2000, 91). Entsprechend niedrig (12,9) ist bei ihnen dann auch die Meinungskonformität ausgeprägt, da der ihr zugrunde liegende dogmatische Geltungsanspruch das Antwortverhalten nicht in diesem Maße bestimmt. Hohe Meinungskonformität (35,1) korreliert hingegen mit hoher Aussagelogik, indem das einmal gefasste – und konsistent beibehaltene Vorurteil - religiös-dogmatisch verpflichtenden Grundsätzen entspricht. So lässt sich in diesem Kontext die Wirkung religiöser Bindung für beide Parameter -

Meinungskonformität und religiöse Aussagelogik - zumindest für die religiös-dogmatisch Gruppen - im Sinne der dritten Hypothese bestätigen.

8.2.5 Religiöse Aussagelogik und religiöse Bindung (Gesamtindex)

Die kognitive Bearbeitung religiöser Themen folgt religiös-dogmatischen Vorgaben, die dem Glaubensbekenntnis der jeweiligen religiösen Gemeinschaft zugrunde liegen. Dieser Sachverhalt wird für die religiös stark gebundenen Gruppen D und F in der nachstehenden Grafik (Abb. 34) voll bestätigt. Entsprechend den hohen Bindungswerten zeigt das religiöse Urteil dogmatisch stark gebundener Gruppen im Verhältnis zu den übrigen ausgeprägte Systemkonformität. Ihre religiösen Aussagen lassen kaum Zweifel oder Unsicherheiten erkennen. Ihr Denken und Urteilen bewegt sich konsistent in den Bahnen der vorgegebenen religiösen Lehrmeinung.

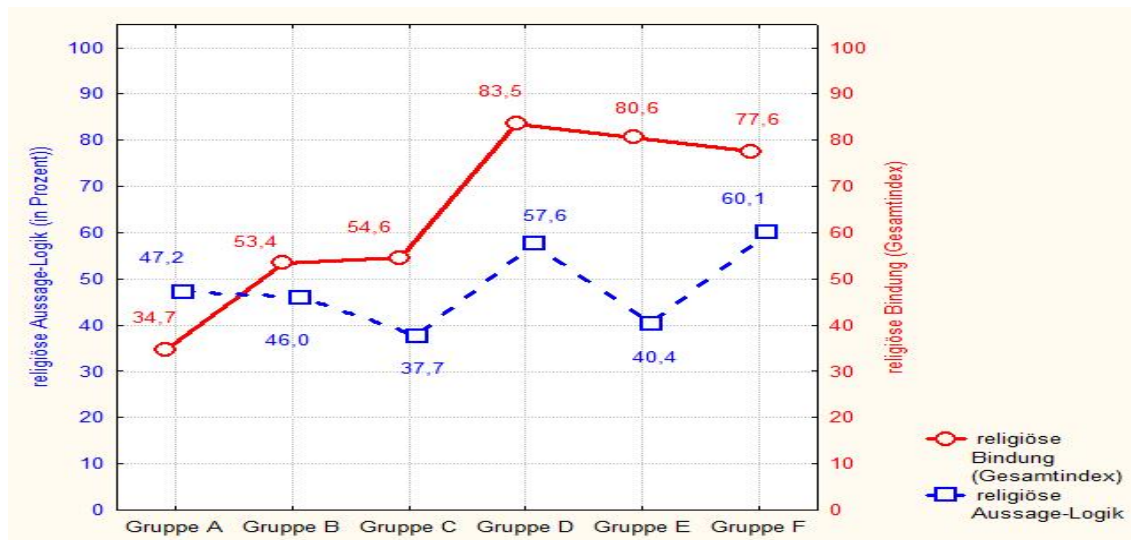


Abb. 34: Religiöse Aussagelogik und religiöse Bindung (Gesamtindex)

Allein die dogmatisch orientierte Gruppe E fällt mit ihrem relativ niedrigen Wert in religiöser Aussagelogik aus diesem Muster heraus. Dieser Umstand könnte allerdings auch auf begrenzte kognitive Fähigkeiten dieser Gruppenmitglieder zurückzuführen sein, da die Stringenz der Aussagenlogik nicht ausschließlich nur von der Intensität religiöser Bindung abhängig gemacht werden kann. Ein gewisser kognitiver Standard formaler Logikkenntnisse gilt natürlich auch für eine angemessene und sinnvolle Verknüpfung religiöser Aussagen. Dieser Standard wird offensichtlich von den Mitgliedern der Gruppe E nicht erreicht.

Bei den religiös weniger gebundenen Gruppen A-C korreliert das durchgängig niedrigere Niveau ihrer religiösen Bindung mit dem ihrer religiösen Aussagelogik. Allerdings überrascht auch hier der relativ niedrige Wert der Gruppe C, für den die gleiche Vermutung gelten kann, die sie schon beim Urteilsverhalten der Gruppe E zum Ausdruck gebracht wurde. Denn vereinzelt in den Gesprächen mit Jugendlichen dieser Gruppe war nach der Bearbeitung des Fragebogens zu entnehmen, dass sie die Fragen des Religiösen–Aussagelogik–Tests als sehr schwierig empfunden hätten. So könnten die vorgelegten Items des RLT für das jugendliche Durchschnittsalter von 15 Jahren sowie den begrenzten Ausbildungsstand eine intellektuelle Überforderung des religiösen Urteilsvermögens gewesen sein. Auch lässt sich für diese Altersstufe ein geschlossenes religiöses Welt- und Menschenbild, das seinen entsprechenden Niederschlag in einem logisch stringenten Urteil findet, nur bedingt erwarten.

Sehr deutlich zeichnet die Grafik den korrelativen steilen Anstieg von religiöser Aussagelogik und religiöser Bindung bei den Gruppen C zu Gruppe D – also von der religiös nicht so gebundenen Gruppenhälfte A-C zu den dogmatisch gebundenen - Gruppen D-F ab. Dieser Anstieg beträgt bei der Bindungsintensität 30 Prozentpunkte und bei religiöser Aussagenlogik 20 Prozentpunkte. Vor diesem Hintergrund kann – mit geringen Einschränkungen - auch die vierte Hypothese als bestätigt gelten.

8.2.6 Religiöses Urteil und moralisches Urteil

Im religiösen Urteil kommen alle Facetten religiöser Bindung in Gestalt der subjektiven und objektiven Indikatoren zum Tragen. Je nachdem welche Bindungsform - die soziale Bindung an die jeweilige Gemeinde oder die subjektive Glaubensbindung – das Denken und Handeln des Gläubigen stärker bestimmt, immer wird sich das religiöse Urteil an institutionellen Vorgaben oder eigenen Glaubensgrundsätzen ausrichten. Damit ist die Konsistenz des religiösen Urteils - an Meinungskonformität und religiöser Aussagelogik ablesbar - weitgehend verbürgt. Während sich die Konsistenz des religiösen Urteils aus den eben genannten individuellen oder institutionellen Zwängen erklärt, beruht die Konsistenz des moralischen Urteils auf selbst gewählten

Wertvorstellungen und der eigenen Prinzipientreue, die in entsprechend hohen Werten der moralischen Diskurs- und Urteilsfähigkeit zum Ausdruck kommt.

Am Ende unserer Überlegungen stellt sich nun die Frage nach der Beziehung zwischen dem moralischen und dem religiösen Urteil. Im Sinne unserer letzten Hypothese soll diese Beziehung am Urteilsverhalten unserer Probanden näher betrachtet werden. Die beiden wesentlichen Parameter von Moral und Religion – moralische Urteilsfähigkeit und religiöse Aussagelogik – werden dafür in der nachstehenden Graphik (Abb. 35) abgebildet. Ihre Interpretation soll die Frage nach der Bedeutung und Wirkung religiöser Einstellungen auf die moralische Diskurs- und Urteilsfähigkeit bei religiös gebundenen Jugendlichen abschließend klären helfen.

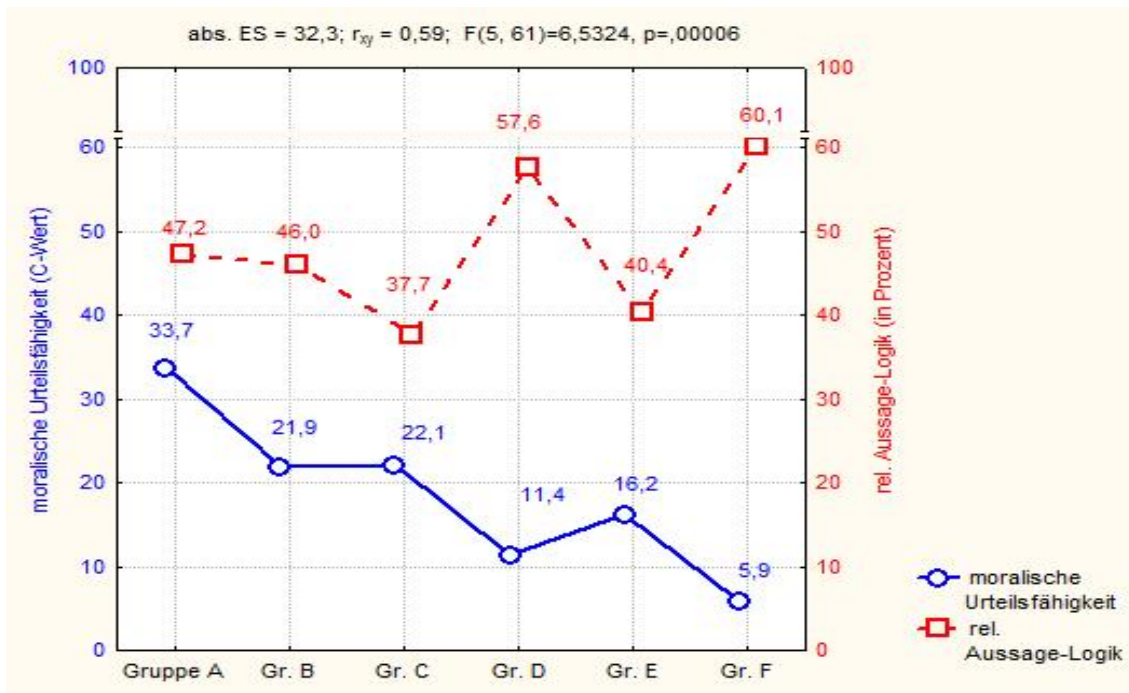


Abb. 35: Die Beziehung von moralischer Urteilsfähigkeit und religiöser Aussagelogik

Für die Interpretation der Grafik bietet sich das Bild der geöffneten Schere, das sich ansatzweise schon in den vorausgehenden Graphen abbildete. Die Gruppe A mit ihrer persönlich verantworteten und reflektierenden Religiosität zeigt einen entsprechend moderaten Wert in religiöser Aussagelogik. Dieser korreliert mit dem höchsten Wert an moralischer Diskurs- und Urteilsfähigkeit. Während diese in alphabetischer Folge der Gruppen, die die Intensität ihrer religiösen Bindung abbildet, rapide abnimmt, wächst tendenziell das Ausmaß religiöser Aussagelogik. Erwartungsgemäß verbindet die religiös dogmatisch am

stärksten gebundene Gruppe F den niedrigsten Wert moralischer Urteilsfähigkeit mit dem höchsten Wert religiöser Aussagelogik, der als Spiegelbild eines religiös hoch konsistenten Urteilsverhaltens in stark dogmatischer Prägung angesehen werden kann.

Die Beziehung zwischen dem religiös-dogmatisch orientierten Urteilsverhalten und entsprechender Bindungsintensität kann an der entsprechenden alphabetischen Abfolge religiös nicht-dogmatischer und zunehmend dogmatischer Gruppen rekonstruiert werden. Bestätigung findet diese zentrale Aussage auch durch die weitergehende Prüfung von Aspekten des moralischen Urteils, wie Meinungskonformität und moralische Segmentierung. Die dabei immer wieder in Erscheinung tretende Homogenität der beiden Gruppenhälften belegt noch einmal die Bedeutung individuell-reflektierender Religiosität für das moralische Urteil im Unterschied zu einem religiös-dogmatisch gebundenen Denken und Urteilen. Die sich eher durch Reflexion auszeichnende Religiosität der Gruppen A - C zeigt - zumindest ansatzweise - eine parallele Entwicklung in moralischer Urteilsfähigkeit und religiöser Aussagelogik.

Diese unterschiedliche Entwicklung von moralischer Urteilsfähigkeit und religiöser Aussagelogik über die Gruppen hinweg unterstreicht die Interdependenz der beiden Faktoren. Die Betrachtung des moralischen Urteilsverhaltens religiös gebundener Menschen lässt den Schluss zu, dass die jeweiligen Formen, Inhalte und das Ausmaß ihrer religiösen Bindung eine nicht zu unterschätzende Bedeutung und Wirkung auf das Niveau der moralischen Diskurs- und Urteilsfähigkeit zukommen. Somit können die zur religiösen Bindung aufgestellten Hypothesen zusammenfassend in der Weise verifiziert werden, dass zunehmende religiöse Bindung religiösen Dogmatismus fördert, die Konsistenz religiöser Aussagelogik stärkt und moralische Diskurs- und Urteilsfähigkeit nachhaltig beeinträchtigt.

9 Diskussion: Wie lässt sich die moralische Diskurs- und Urteilsfähigkeit religiös stark gebundener Jugendlicher fördern?“

9.1 Bedingungsfaktoren niedriger moralischer Diskurs- und Urteilsfähigkeit

Die zentrale Hypothese der vorliegenden Arbeit lautet: Eine starke religiöse Bindung fördert religiöse Aussagelogik im Sinne eines systemkonformen Denk- und Antwortverhaltens und beeinträchtigt die moralische Diskurs- und Urteilsfähigkeit.

Mit der vorliegenden, breit angelegten empirischen Studie konnte der Nachweis erbracht werden, dass „Religiöse Bindung“ keine abstrakte Größe ist, sondern dass es sich lohnt, diesen Indikator genauer zu untersuchen. Im empirischen Teil der Arbeit wurde daher religiöse Bindung an konkreten Indikatoren operationalisiert. Hierfür wurde als Kriterium die *subjektive* Selbsteinschätzung „Eigene Religiosität“ in allen Gruppen ermittelt. Diese wurde um den Bedeutungsgrad *objektiver* Bindungsfaktoren kirchlicher Ritualpraxis erweitert. Subjektive Einschätzung eigener Religiosität wie auch objektive Faktoren zeigten eine ähnlich starke Bindewirkung und bestätigten weitgehend die zuvor schon für die subjektive Bindung festgestellte Rangfolge der religiösen Gruppen. Ihre ausgeprägten Profile spiegeln sich in religiös-liberalen bis hin zu streng-dogmatischen Überzeugungen wider.

Mit der „Religiösen Bindung“ stand eine zweifach geprüfte, unabhängige Variable zur Verfügung, um Wirkung und Ausmaß auf die moralische Urteilsfähigkeit und religiöse Aussagelogik messen und beurteilen zu können. Diese beiden abhängigen Variablen waren in eigenen Testverfahren operationalisiert worden. Entsprechend dem ermittelten gruppenspezifischen Bindungsprofil konnte die Wirkung religiöser Bindung auf die beiden abhängigen Variablen in den einzelnen Gruppen erfasst und gemessen werden. Die Werte der ersten abhängigen Variablen, der moralischen Urteilsfähigkeit, zeigten dabei über die Gruppen hinweg eine deutlich abnehmende Tendenz.

Die Ursache dafür lässt sich, wie gezeigt, in einem Bindungsverhalten verorten, das die moralische Urteilsfähigkeit der beteiligten Gruppenmitglieder beeinträchtigt. Es resultiert zum einen aus der programmatischen Eindeutigkeit eines religiös-dogmatischen Welt- und Menschenbildes, das jeden weitergehenden Diskurs und jede Reflexion überflüssig erscheinen lässt. Zum anderen bietet eine buchstabengetreue Bibelauslegung immer die „eindeutige und richtige“ Antwort auf alle religiösen und moralischen Fragen.

Hohe Werte waren auch bei der zweiten Variablen „religiöse Aussage-Logik“ zu verzeichnen. Kohärenz und Stringenz eines dogmatisch verfassten Welt- und Menschenbildes schließen Zweifel und Widerspruch aus und untergraben das eigene kritische Urteil. Mit Blick auf diese Ausgangshypothese ist festzustellen, dass religiöse Bindung im Sinne dogmatischer Festlegung eine systemkonforme religiöse Aussage-Logik impliziert. Jede der vier geprüften Bindungsfacetten: Eigene Religiosität, Häufigkeit des Kirchgangs, Beachtung von Feiertagen und Geboten sowie gemeinsame Freizeit erbrachte bei zunehmend dogmatischer Bindung den Nachweis *abnehmender* moralischer Urteilsfähigkeit und gleichzeitig *zunehmender* religiöser Aussagelogik. Dieses Phänomen tritt besonders bei den Gruppen D-F in Erscheinung, deren religiöse Bindung wesentlich stärker als die der (alphabetisch) vorausgehenden Gruppen A-C ausgeprägt ist.

Andererseits zeigt die Prüfung der Hypothesen aber auch, dass religiöse Bindung nicht schon per se niedrige moralische Urteilsfähigkeit generiert. Denn die erste Hälfte der Probanden, die sich in den Gruppen A-C als religiös nicht so stark gebunden darstellen, zeigt für religiöse Aussagelogik einen (niedrigeren) Mittelwert von 43,6 Punkten und einen (höheren) von 25,9 Punkten in moralischer Urteilsfähigkeit. Demgegenüber lag der Mittelwert der *dogmatisch verfassten* Gruppen D - F bei 52,7 Punkten für religiöse Aussagelogik und 11,1 Punkte für moralische Urteilsfähigkeit.

Offensichtlich orientieren sich Probanden der Gruppen A-C, die den dogmatisch nicht so gebundenen Gruppen zuzuordnen sind, in ihren Denk- und Entscheidungsprozessen nicht so sehr an geltenden Glaubensvorschriften,

bzw. dem konfessionellen Gruppenzwang, sondern lassen auch einen eigenen kritischen Diskurs zu, der ihnen einen – schon von Kant propagierten - „Vernunftglauben“ ermöglicht. Dieser scheint prinzipiell einen Weg zu bieten, auch christlich eingestellte Jugendliche vor den Gefahren einer religiös-dogmatischen Bindung zu bewahren und so die individuelle Freiheit im Denken *und* Glauben zu gewährleisten. Voraussetzungen, Möglichkeiten und Gefahren dieses Weges sollen im Folgenden noch näher betrachtet werden.

9.2 Die Wirkung religiöser Unterweisung und Bindung auf die moralische Diskurs- und Urteilsfähigkeit bei Jugendlichen

Die beiden großen christlichen Kirchen bieten im Rahmen ihrer religiösen Unterweisung Kindern und Jugendlichen mit der Kommunion und Konfirmation die Möglichkeit, ihren christlichen Glauben öffentlich zu bekunden. Sie erwarten von den 10-bzw. 14-Jährigen zu diesem Zeitpunkt ein klares Bekenntnis und Gelöbnis ihres persönlichen Glaubens. Diese sehr frühe Glaubensentscheidung dürfte kirchlicherseits nicht zuletzt dem Interesse einer frühzeitigen „Rekrutierung“ und Bindung von Kirchenmitgliedern entspringen. Die in der Regel zu diesem Zeitpunkt noch unreflektierte Enkulturation und christliche Sozialisation durch die meisten Elternhäuser begünstigen das Anliegen der Kirche, einen derart frühen – noch dazu feierlichen und festlichen - „Entscheidungsprozess“ bei Kindern und Jugendlichen zu initiieren.

Hierbei kann sich die Kirche, wie eine in Nordrhein-Westfalen und Hamburg unter 3.500 Schülerinnen und Schülern durchgeführte religiöse Vergleichsstudie zeigt, auf ein immer noch weit verbreitetes christliches Selbstverständnis der Familien stützen, das belegt, *„dass die Familie allgemein sowohl in Hamburg als auch in NRW als wichtigste Quelle religiöser Informationen angegeben wird.“* (Jozsa, Knauth, Weiße 2009, 207). Über die Hälfte der Befragten stimmen dem Item *„Religion ist etwas, das man von seiner Familie übernimmt“*, mit der Beurteilung *„stark“*, bzw. *„allgemein“* zu und nur 25% lehnen diese Aussage ab (Jozsa, ebd. S. 213 Tab. 6).

Auch informelle Gespräche mit den in der vorliegenden Studie erfassten Jugendlichen bestätigen, dass die große Mehrheit dieser Jugendlichen die

religiösen Vorstellungen der jeweiligen konfessionellen Gemeinschaft über das Elternhaus vermittelt bekommt. So beginnt in der Regel schon in frühester Kindheit die Einbindung in die jeweilige religiöse Gemeinschaft und wird durch die familiengebundene Teilnahme an religiösen Feiern der Gemeinschaft über die Jahre hin gefestigt. Auch die in der vorliegenden Untersuchung ermittelte linear ansteigende „Freizeit-Kurve“ signalisiert den wachsenden „Austausch im Glauben“ unter Gleichgesinnten, der einem Zweifel an Glaubenswahrheiten entgegensteht und dogmatischen Bindungen Vorschub leistet. *„Die Jugendlichen bleiben in der Regel beim Sprechen über Religion in ihren religiös homogenen peer groups und tauschen sich dort auch über Angelegenheiten und Erlebnisse der Religion aus, der sie selber angehören“* (Knauth 2009,78).

Schule ist daher der einzige Ort, wo auch religiös stark gebundene Jugendliche die Möglichkeit zur Reflexion und kritischen Auseinandersetzung finden können, um ihre durch starke religiöse Bindungen begrenzte moralische Diskurs- und Urteilsfähigkeit entwickeln zu können. Kann aber ein ihnen „genuiner“ Religionsunterricht diese Fähigkeit fördern? Es fehlen statistische Daten, die Aufschluss über Teilnahme, Erwartungen und Resonanz des Religionsunterrichts bei Jugendlichen aus religiös-dogmatisch denkenden Elternhäusern geben. Aber schon die allgemeinen Leitlinien und Zielvorstellungen der Kirche, bzw. der sie repräsentierenden Religionslehrer, zeigen in eine eher entgegen gesetzte Richtung: *„Auf der Basis der Kernvorstellung der christlichen Ethik (...) möchte eine Zweidrittel bis zu einer Dreiviertel Mehrheit der ev. und kath. Religionslehrer ihren SchülerInnen christliche Grundbildung (...) zur Erschließung von Lebens- als Glaubensfragen anbieten und insoweit ein Stück christlicher Lebensethik vermitteln. Das versuchen zwei Drittel der Lehrenden über den Weg, Zugänge zur Bibel zu erschließen.“* (Feige / Tzscheetzsch 2005, 27).

Zwar propagierte die Religionsdidaktik schon Anfang der 90er Jahre ein zukunftsweisendes Unterrichtsmodell, das *„die die Notwendigkeit komplementärer Perspektiven (und) die Möglichkeit eines interreligiösen oder auch interkulturellen Lernens“* vorsah (Ziebertz 1994, 127). Dennoch blieb der konfessionsgebundene Anspruch eines *„bekenntnisgebundenen Unterrichts“*

zentraler Bezugspunkt der religiösen Unterweisung: *„Im Religionsunterricht als einem ordentlichen Schulfach in der Schule für alle muss es um die Erschließung der Gottesbeziehung unter dem Anspruch des kirchlichen Glaubens gehen“* (Biesinger 1998, 251).

Feige und Tzscheetzsch (2005) stellen auch für die Folgejahre keine sehr gravierenden Änderungen in der mehr oder minder dogmatischen Ausrichtung und Vermittlung von Glaubenswahrheiten im Religionsunterricht fest. In ihrer Studie *„Unterrichtliche Zielvorstellungen und religiöses Selbstverständnis von ev. und kath. Religionslehrerinnen und Lehrern in Baden-Württemberg“* (2005) heißt es: *„Für die kath. RL gehört das Ineinander Verwoben-Sein von „Theologie als solcher“ und „Theologie in Gestalt eines Lehramtes“ zum proprium des Katholischen(...). Die „Pflege der Lehrtraditionen“ hat zwar auch eine individualitätspraktische Seite für den homo religiosus. Aber der „Heimatfaktor“ signalisiert zugleich: Sie kann nicht losgelöst von einem Dogmen-Korpus gesehen werden. Allererst innerhalb eines solchen Korpus soll diese Auffassung, sprachlich-glaubensmäßig fixiert, christliche Vorstellungsgestalt finden“* (Feige / Tzscheetzsch 2005, 67).

Dem gegenüber steht nach einer europaweit durchgeführten Religionsstudie unter 14–16jährigen Schülerinnen und Schülern (REDCo 2006-2009) der deutlich ausgeprägte Wunsch (90%) nach einem Religionsunterricht, *der „in inhaltlicher Hinsicht plural strukturiert (ist); er berücksichtigt die in der Lerngruppe vorhandenen Religionen auf der Ebene der Stoffvermittlung und bringt die unterschiedlichen Erfahrungen der Schülerinnen und Schüler in einen wechselseitigen Austausch“* (Knauth 2009, 93). Grundlage eines so von Schülerseite nachgefragten Religionsunterrichts ist für Knauth die *„dialogorientierte Interaktion“*, die es sich zum Ziel setzt, *„Schülern nicht eine Identität zuzuschreiben, auf die sie sich gar nicht festgelegt wissen wollen.“* (Knauth 2009, 332). *Diese dialogorientierte Anlage des Unterrichts gibt den Schülerinnen und Schülern Gelegenheit, Perspektiven auszuloten und zu wechseln, Positionen (neu) zu bestätigen, zu kritisieren oder abzulehnen, sie für bestimmte Zeit einzunehmen und sich auch zwischen ihnen zu verorten“* (Knauth ebd. S. 355). Auch die Prozentwerte der nachstehend aufgeführten

Tabelle aus der weiter oben angesprochenen Vergleichsstudie unterstreichen noch einmal den Wunsch der SchülerInnen, „Wissen und kommunikative Kompetenzen“ vermittelt zu bekommen, „die ihnen (...) helfen, die Lehren anderer Religionen und ihre gesellschaftliche Rolle zu verstehen. Objektive Wissensbestände werden hier eingefordert (...). Die meisten Schüler möchten im Religionsunterricht nicht zu einem Glauben hingeführt werden“ (Josza, Knauth, Weiße 2009, 234).

„Was soll man in der Schule lernen?“ (Angaben in Prozent)										
Wie weit stimmst du zu, dass die Schüler in der Schule folgende Dinge lernen sollten?	Stimme stark zu		Stimme zu		Weder Zustimmung noch Ablehnung		Stimme nicht zu		Stimme gar nicht zu	
	HH	NRW	HH	NRW	HH	NRW	HH	NRW	HH	NRW
Wissen über Weltreligionen erhalten	38	32	44	48	16	15	2	2	2	3
Die Lehren der Religionen verstehen	17	18	40	45	34	30	5	5	3	3
In der Lage sein, über Religion zu sprechen und sich über religiöse Themen auszutauschen	26	21	46	42	22	28	4	7	2	2
Lernen, welche Bedeutung Religion hat, um mit Problemen in der Gesellschaft umzugehen	23	20	46	48	24	26	3	5	2	2
Zum Glauben geführt werden	9	14	11	18	32	30	19	15	30	23

Tabelle 10: „Was soll man in der Schule lernen“, aus: Josza / Knauth / Weiße 2009, 221

Es ist nun nicht die Aufgabe und das Ziel der vorliegenden Studie zu entscheiden, ob und inwieweit der gegenwärtige Religionsunterricht den Ansprüchen und Bedürfnissen der in der Tabelle von Schülerseite angesprochenen Vorstellungen Rechnung trägt. Zwar kann keine Konfession auf die Festlegung und Vermittlung von Glaubensgrundsätzen verzichten. Denn an ihnen wird in der Regel erst das besondere Profil der Glaubensgemeinschaft sichtbar. Andererseits verpflichtet aber die mehr oder minder dogmatische Festlegung und Verkündigung von Glaubenswahrheiten die Gläubigen, eher zu „glauben“ als selbständig zu denken. So „dürfte die konfessionelle Ausrichtung des Religionsunterrichts eine neutrale Werteentwicklung zumindest erschweren“ (Tiedemann 2004, 95).

Der originäre Anspruch religiös-dogmatisch orientierter Schüler nach affirmativ geprägter Glaubensvermittlung findet bei der großen Mehrheit der Schülerschaft kaum Resonanz. Wenn überhaupt, wäre dieser bestenfalls noch mit den Formen und Inhalten eines klassischen, aber nicht mehr zeitgemäßen Religionsunterrichts zu befriedigen. So werden religiös stark gebundene Schüler eher von ihrer religiösen Wahlfreiheit Gebrauch machen und eine ihrem Selbst- und Fremdverständnis angemessene Alternative „in ihren eigenen Kreisen“ suchen. Mit dieser - inneren *und* äußeren – Absage an den konventionellen Religionsunterricht ist aber der Gesellschaft die Möglichkeit genommen, über Religionsunterricht regulierend auf ein dogmatisches Selbst- und Weltverständnis dieser Schüler Einfluss zu nehmen. Das aber kann nicht dem Interesse des schulischen Bildungsauftrages entsprechen, die Urteilskraft von Schülern zu entwickeln und diese auch in die freiheitlich-demokratische Grundordnung einzubinden.

10 Didaktische Konsequenzen

10.1 Förderung der moralischen Diskurs- und Urteilsfähigkeit durch Philosophieren mit Kindern und Jugendlichen

Im Spannungsfeld von institutionellem und individuellem religiösem Anspruch und emanzipatorischem Bildungsauftrag muss Schule daher ihrer besonderen Verantwortung gerecht werden, Schüler zu kritischen und mündigen Bürgern zu erziehen und diese auf die freiheitlich demokratische Gesellschaftsordnung zu verpflichten. So vertrat schon Geiger 1963 die Auffassung: *„Wenn Kinder nicht veranlasst würden, an angeblich unbezweifelbare Wahrheiten zu glauben, sondern stattdessen von Anfang an lernten, damit umzugehen, dass es nur mehr oder weniger gut begründete Annahmen, aber keine Gewissheit gibt, so würden sie auch kein Bedürfnis danach (Überzeugungsgewissheit) entwickeln“* (Geiger 1963, 273). Dem muss Schule mit ihrem Unterrichtsangebot Rechnung tragen, *„wenn die Institution Schule in der demokratischen Gesellschaft (...) in einem weitem Sinne sich als eine „Schule der Aufklärung versteht“* (Martens 2010, 34). Weil der Religionsunterricht nach Hartmut von Hentig (1999) *„der Vertiefung des mitgebrachten Glaubens, der Ausprägung religiöser Identität, der Vergewisserung des Bekenntnisses (confessio)“* verpflichtet ist, sollte der alle verpflichtende Philosophieunterricht für *„die Öffnung der Weltansicht, das sokratische Infragestellen absoluter Wahrheiten, die Prüfung des Denkens durch das Denken (und) den voraussetzungslosen Vergleich der Antworten“* eintreten (v. Hentig 1999, 139).

Nur so ist gewährleistet, dass dogmatisches Denken jeder Couleur bereits in der frühen Schullaufbahn im Keim erstickt und durch die Fähigkeit und Tätigkeit des Philosophierens – gerade auch mit Kindern (vgl. Tiedemann 1997, Martens 1999, Piaget 1974) - ersetzt wird. *„Externe philosophische Interventionen gegen dogmatische Verhärtungen des jugendlichen Denkens können daher im Sinne Kohlbergs immer auch als „Stimulation“ zum Aufstieg auf eine höhere Stufe der kognitiven und der moralischen Urteilskraft verstanden werden“* (Tiedemann 2004, 60; vgl. auch: Kohlberg 1996, 164; Fetz 2001, 351).

10.2 Die Möglichkeiten der „Praktischen Philosophie“ in der Schule

Durch philosophische Bildung wird eine Diskurskultur geweckt und gefördert, die nicht nur dem schulischen Bildungsprozess dient, sondern auch *„dem prinzipiellen Selbstverständnis demokratischer Rechtsstaaten“* verpflichtet ist. Denn *„der demokratische Rechtsstaat bedarf einer möglichst breiten Basis mündiger Bürger, die sich durch Urteilskraft, Dialogfähigkeit und Dialogbereitschaft auszeichnen“* (Tiedemann 2004, 181). Dogmatisches Denken aber gefährdet den Verständigungsprozess zwischen Kulturen und Religionen, untergräbt die Spielregeln des demokratischen Rechtsstaates und begrenzt den Horizont individueller Denk- und Entscheidungsprozesse.

Daher muss die Schule schon aus gesellschaftspolitischen Gründen daran interessiert sein, *„Ziele wie Nachdenklichkeit, Mündigkeit und Demokratiefähigkeit zu verfolgen“* (Martens 2010, 34). Dem entspricht ein möglichst alle Klassenstufen verpflichtender Philosophieunterricht, der auf *„Methodenschulung, Selbstreflexion und Erfahrungsaustausch“* abzielt. Denn *„das Primat der Philosophie als Namenspatronin, bzw. leitende Bezugswissenschaft, rechtfertigt sich zunächst durch eine Zurückweisung einer (rein) religiös fundierten oder einer moralisch verkürzten Ethik“* (Tiedemann 2004, 94 / 96).

Das seit einigen Jahren im Lehrplan von Nordrhein-Westfalen fest verankerte Fach „Praktische Philosophie“ zielt deshalb im Gegensatz zur christlichen Wertevermittlung des Religionsunterrichts im Bereich „Ethik“ nicht auf Wertevermittlung, sondern auf Wertentwicklung. Damit erteilt „Praktische Philosophie“ dem Oktroy eines pauschalen und traditionellen Wertekanons eine Absage. Stattdessen fordert und fördert sie ein moralisches Selbstbewusstsein bei Kindern und Jugendlichen, um *„die Wahl ihrer Werte mit Nachdenklichkeit und Reflexion (zu) betreiben“* (Tiedemann 2004,106).

10.3 Praktische Philosophie auf der Grundlage philosophischer Denkmethoden

Mit einer inhaltlich ungebundenen und argumentativen Orientierungstechnik setzt „Praktische Philosophie“ auf Vermittlung und Erwerb einer grundlegenden Methodenkompetenz des philosophischen Denkens, wie sie von Ekkehard Martens (2003 / 2010) in der nachstehenden Abbildung für die Praxis des Philosophieunterrichts entworfen wurde:

B \ D	Phänomenologische M.	Hermeneutische M.	Analytische Methode	Dialektische Methode	Spekulative Methode
1					
2					
3					
4					
5					

D = (Philosophische) Denkmethoden

B = Beschreibung

1. **Phänomenologische Methode:** differenziert und umfassend beschreiben, was ich selber wahrnehme und beobachte
2. **Hermeneutische Methode:** das eigene Vorverständnis bewusstmachen sowie (nicht nur philosophische) Texte lesen
3. **Analytische Methode:** die verwendeten zentralen Begriffe und Argumente hervorheben und prüfen
4. **Dialektische Methode:** ein (mündliches oder schriftliches) Dialogangebot wahrnehmen, auf Alternativen/Dilemmata zuspitzen und abwägen
5. **Spekulative Methode:** Phantasien und Einfälle zulassen und betrachten

Tabelle 11: Philosophische Denkmethoden, aus: Martens 2010, 56

Martens spricht hier von einem „integrativen Methodenparadigma“, das im Philosophieunterricht zur Anwendung kommt. So sind die jeweiligen Methoden nicht hierarchisch strukturiert, sondern bilden untereinander vernetzt das erkenntnistheoretische Modell für die jeweils anstehende Thematik. Im Bild einer sich spiralförmig ringelnden Schlange, die „in ihrer Gesamtbewegung bei jeder neuen Windung alle fünf Methoden im abgebildeten Quersegment zur Geltung kommen“ (lässt) (Martens 2010, 53), spiegelt sich die Vernetzung der einzelnen Methoden wider. Mit dieser Art des philosophischen Denkens erwirbt

der Schüler eine Reflexionsfähigkeit, die sich vor allem in moralischen Fragen als *ethische Reflexion* ausweist. Sie zielt darauf ab, „*eine konkrete Situation möglichst umfassend und differenziert nach dem integrativen Methodenparadigma in ihrer Phänomenfülle, ihren Deutungsmöglichkeiten, argumentativ–begrifflichen Spielräumen, kontroversen Beurteilungen sowie unerwarteten Aspekten wahrzunehmen und zu beurteilen*“ (Martens 2010, 59).

10.4 Die Stärkung philosophischer Reflexionsfähigkeit unter besonderer Berücksichtigung der „Konstanzer Methode der Dilemma-Diskussion“

Eine auf der Grundlage der philosophischen Methoden gewonnene ethische Reflexionsfähigkeit steht in enger Beziehung zu Zielen, wie sie auch die „Konstanzer Methode der Dilemma-Diskussion“ (KMDD) verfolgt. Sie geht auf die 1975 von Moshe Blatt und Lawrence Kohlberg entwickelte Methode der Dilemma-Diskussion zurück. Bei dieser wird der Proband mit Argumenten konfrontiert, die eine Kohlberg-Stufe *über* dem eigenen Urteilsniveau (Plus 1 Konvention) liegen.

Lind hat diese Methode in der „Konstanzer Methode der Dilemma Diskussion“ (KMDD) weiter entwickelt. Er wählt dabei Argumente, die gerade im *Widerspruch* zur eigenen Meinung stehen. Durch diese Synopse von Pro- und Contra-Argumenten, deren Qualität allein der Proband beurteilt, wird die eigenverantwortliche moralische Urteilsfähigkeit herausgefordert. An die Stelle moralischer Lenkung tritt die individuelle moralische Entscheidung. Gefährdet ist diese allerdings immer durch den alltäglichen Einfluss von Mehrheitsmeinungen, autoritären Vorgaben, aber auch durch das Bewusstsein konfligierender moralischer Prinzipien. Um dieser Gefahr zu begegnen, bedarf es der Ausbildung einer „inneren“ und „äußeren“ Diskursfähigkeit. Sie trägt dazu bei, alle relevanten Aspekte einer Situation eigenständig zu reflektieren, Argumente des Gegenübers zu hören und bei der eigenen Urteilsfindung zu berücksichtigen. Besonders emotional aufgeladene Konflikte, wie sie gerade Kinder und Jugendliche zu bewältigen haben, fordern eine moralische Diskurs- und Urteilsfähigkeit, die gewaltsame Konfliktlösung unterbindet. Wenn stattdessen von beiden Seiten ein von Respekt und Toleranz geleiteter

vernünftiger Diskurs gesucht und geführt wird, kann die notwendige Handlungskompetenz zur Lösung eines gewaltsamen Konfliktes oder auch anstehenden Dilemmas von allen Seiten gewonnen werden.

Die Konstanzer Methode der Dilemma-Diskussion zielt auf die Steigerung der moralischen Diskurs- und Urteilsfähigkeit ab. Das von Martens konzipierte Methodenparadigma dient dem Aufbau eines philosophischen und ethischen Reflexionsvermögens. Martens selbst spricht von einer „Konvergenz in der Sache“, wenn er das klassische „Schema „*Moraldiskussion in der Klasse*“, das nach dem Muster der Kohlbergschen Dilemma-Diskussion (...) vorgelegt wurde“, betrachtet (Martens 2010, 60). Schon die klassische Variante der Dilemma-Diskussion „wird ausdrücklich um allgemeine philosophische, methodische Elemente erweitert, die auch im sokratischen Methoden-Paradigma enthalten sind, z. B. „Begriffe definieren“, „Fakten klären“, „Reflektieren über die Handlung“, „Gründe formulieren und miteinander austauschen“, „alternative Standpunkte erörtern“ (Martens 2010, 61). Wenn sich also das philosophische Methodenparadigma in der weiter entwickelten Form der Dilemma Diskussion, der KMDD, nachweisen lässt, kann die KMDD gerade im Philosophie- und Ethikunterricht ihren besonderen Beitrag für den Aufbau einer moralischen und philosophischen Diskurs- und Urteilsfähigkeit leisten.

10.5 Die Wirksamkeit des philosophischen

Methodenparadigmas in der „Konstanzer Methode der Dilemma-Diskussion“

Im Folgenden soll daher der Frage nachgegangen werden, ob und inwieweit das philosophische Methodenparadigma in der KMDD wirksam ist. Dafür soll der Phasenverlauf der KMDD gleichsam im Spiegel eines von Martens vorgegebenen Analyseverfahrens betrachtet werden, um entsprechende philosophische Methoden identifizieren zu können. Auch wenn die einzelnen Methoden in der Anwendung variabel und nicht in einer hierarchischen Stufenfolge zu sehen sind, so ist ihre Abfolge dennoch plausibel und lässt sich nach Martens in „*fünf Schritte(n) unterscheiden, die die ethische und philosophische Reflexion*“ begründen (Martens 2010, 59).

1. Phänomenologische Methode:

(markierte Begriffe im **KMDD**-Ablauf weisen auf entsprechende Elemente des philosophischen Methodenparadigmas hin.)

Nach Martens gilt es, in der Situations- oder Phänomenanalyse „die *faktischen Merkmale*“ einer Situation oder eines Phänomens beschreibend zu erfassen, ohne in Deutungen und Erklärungen zu verfallen. Neben den äußeren Gegebenheiten gehören dazu auch „die *Wahrnehmungen, Empfindungen und Interessen der in eine bestimmte Situation verwickelten Personen und Institutionen zu klären.* (Martens 2010, 59)

Der Verlauf der **KMDD** ist geprägt durch alternierende Phasen der *Unterstützung und Herausforderung*. In der helfenden Einstiegsphase „werden die Schüler **mit den Fakten vertraut gemacht und lernen die Natur eines moralischen Dilemmas kennen**“ (Lind 2009, 83). Der Focus richtet sich dabei auf den „**Dilemmakern**“, das moralische Problem. Dabei sind die **unterschiedlichen Interessen und Gefühle** der am Konflikt **beteiligten Personen** bzw. Institutionen besonders zu **berücksichtigen**.

2. Hermeneutische Methode:

Die Wert- oder Deutungsanalyse dient der Herausarbeitung von eigenen und / oder fremden Deutungen und Wertvorstellungen, um sich so des eigenen moralischen Selbstverständnisses bewusster zu werden. Dabei kann auch ein Rückgriff auf „*Deutungsmuster, die auch aus der philosophischen, literarischen, religiösen, künstlerischen oder juristischen Tradition stammen können*“, hilfreich sein (Martens 2010, 59).

In der zweiten Phase der **KMDD** sind die Schüler gefordert, spontan auf der Grundlage ihres moralischen Vorverständnisses über die **richtige oder falsche Handlungsweise** des Protagonisten zu **entscheiden**. „*Sich öffentlich mit einer Meinung zu einer Kontroverse exponieren können*“ und „**andere Menschen als Quelle der Unterstützung sehen lernen.**“ (Lind 2009 ebd.) Dafür bilden sie „Meinungslager“ und suchen in **Pro- und Contra- Kleingruppen** nach entsprechenden Argumenten, die ihre jeweilige Meinung stützen.

3. Analytische und dialektische Methode:

In der Geltungs- und Konfliktanalyse werden Begriffe und Argumente, die den verschiedenen Deutungsmustern zugrunde liegen, geprüft - „*entweder im ideellen Prozess des Denkens als innerem Dialog einer Person oder im realen Prozess als äußerem Dialog mehrerer Personen(...), um so die eigenen und gemeinsamen Vorstellungen zu verstehen und zu prüfen und zu korrigieren*“ (Martens 2010, 85).

Dabei steht deren Klarheit, Schlüssigkeit und Akzeptabilität auf dem Prüfstand. „*Auch metaethische Gesichtspunkte, welche Typen von Wertungen überhaupt als moralisch gut gelten können – etwa utilitaristisch-partikularistische, deontologisch-universalistische oder „gemischte“ Typen (...) gehören dazu*“ (Martens 2010, 60).

In der Plenumsdiskussion der **KMDD** werden Pro- und Contra- **Argumente** nach festgelegten Diskussionsregeln (Argumente-Ping-Pong) **geprüft und ausgetauscht**. Anschließend werden sie **von der jeweils anderen Gruppe in eine Rangfolge gebracht**. So soll die **Erkenntnis gewonnen** werden, „*dass Argumente unterschiedliche moralische Qualität (und) auch Gegner gute Argumente haben können*“ (Lind 2009, 84). Dieses Verfahren soll die eigene Position ggf. festigen, **aber auch relativieren** helfen und in jedem Fall **Nachdenklichkeit erzeugen**.

4. Spekulative Methode:

Das abschließende Urteil gründet vor allem auf Analyse und Diskussion. Es enthält aber auch Einsichten, die neue Perspektiven bieten können und insofern auch „*spekulative Einfälle einbeziehen*“ (Martens 2010, 60). Damit bleibt das Urteil prinzipiell offen für eine Revision und kann einer geänderten Fakten- und Bewertungslage entsprechend Rechnung tragen – „*subsumiert unter dem Prinzip Hoffnung auf die nur umrisshaft geahnte und vorweggenommene Gestalt des guten Lebens des Einzelnen und der Menschheit insgesamt (...)*“ (Martens 2010, 95).

Auch die **KMDD** endet mit einem abschließenden reflektierenden Urteil, das den Verlauf und Nutzen des Lernprozesses würdigt und **gedanklichen Optionen über die Zielsetzung** der Veranstaltung und dem Zuwachs persönlicher Erfahrungen Raum gibt. *„Sich der Entwicklung bewusst werden, die man durch die Dilemma Diskussion selbst durchgemacht hat – in Verbindung mit der Frage: **Wozu kann sie mir und anderen helfen?**“* (Lind 2009, 85).

Der nachstehende tabellarische Überblick stellt noch einmal in begrifflicher Synopse die wesentlichen Merkmale der einzelnen Methoden sowie ihre entsprechende Ausprägung in der KMDD dar.

Philos. Methoden	Funktion	Umsetzung in KMDD
Phänomenologische Methode	Merkmalsbestimmung	Fokussierung des Dilemmakerns und der betroffenen Personen
Hermeneutische Methode	Exploration eigener und fremder Wertvorstellungen	Urteilsbildung durch „Anlehnung“ an Andere
Analytische und dialektische Methode.	Kontroverse Begriffs – und Argumentationsklärung	Prüfung und Relativierung von Argumenten
Spekulative Methode	Horizontenerweiterung durch Hypothesenbildung	KMDD unter dem Aspekt des „cui bono?“

Tabelle 12: Die Umsetzung philosophischer Methoden im Spiegel der KMDD (Kurzfassung)

10.6 Der Lerneffekt philosophischer Methoden im Spiegel der KMDD

Mit der oben vorgestellten Synopse kann die Frage beantwortet werden, die Martens im Zusammenhang mit der Verwendung *klassischer* Dilemma-Geschichten gestellt hat: *„Offen bleibt allerdings dabei, worin die genannten einzelnen methodischen Elemente oder Fähigkeiten genauer bestehen und wie*

sie im Unterricht gelehrt und gelernt werden können (Martens 2010, 61). Wie die Synopse verdeutlicht, kommen alle philosophischen Methoden in der von Lind weiter entwickelten KMDD zum Einsatz. Sie werden von ihm in einem umfangreichen Lernzielkatalog für die einzelnen Phasen systematisch operationalisiert (Lind 2009, 83-85). Der damit verbundene Lehr- und Lernprozess wird am besten unter dem didaktischen Prinzip des „Selbsttätigen Lernens“ subsumiert. Ohne dass die einzelnen Methoden von Schülerseite bewusst reflektiert werden, kommen sie in und durch die Verfahrensweise der KMDD „selbstwirksam“ zum Tragen. Dabei tritt der Lehrer als aufmerksamer Zuhörer völlig in den Hintergrund und greift allenfalls organisatorisch oder disziplinarisch ein, wenn massiv gegen den Diskussionsablauf und seine Regeln verstoßen wird.

Der Lernprozess dieser „Unterrichtsmethode“ ist programmatisch mit der Verlagerung des Unterrichtsgeschehens vom Lehrer weg zu den Schülern hingewährleistet. Nicht der Lehrer vermittelt – wie im klassischen Unterricht – den Schülern die Methoden, sondern die Schüler selbst sind die Organisatoren und Akteure des Lernprozesses. Sie „lernen“ methodisch miteinander und voneinander, so wie in einer demokratischen Lerngemeinschaft Demokratie unmittelbar erlebt und praktiziert wird, denn *„ein stellvertretendes Lernen von Demokratie kann es nicht geben; sie muss von jedem Individuum direkt erfahren und aktiv gelernt werden.(...); wer bemerkt, dass er es sogar fertig bringt, Gegnern aufmerksam zuzuhören, und dass er dabei erlebt, wie er aus der Auseinandersetzung mit ihnen großen Gewinn für sein Denken und Handeln ziehen kann, ist ganz anders in der Demokratie verwurzelt (...).“* (Lind 2009, 152) (Unterstr. v. Verf.).

Qualitative und quantitative Veränderungen des Lernprozesses im Sinne der Internalisierung der Methoden und dem Zugewinn an moralischer Diskurs- und Urteilsfähigkeit lassen sich durch Prä- und Post-Tests zur Moralischen Urteilsfähigkeit (MUT) genauer bestimmen. Wie schon in Kap. 2.1 dargelegt ermöglicht der Test, die Konsistenz des moralischen Urteils zu erfassen. Damit wird der Position der philosophischen Fachdidaktik entsprochen, Urteilsfähigkeit *„nicht über den Inhalt einer Position, sondern allein über deren Konsistenz ihrer*

Begründung (zu) erfassen“ (Tiedemann 2011, 157). Die Probanden sind anhand zweier Fallgeschichten (Arbeiter- und Sterbehilfe Dilemma) gehalten, *„die widersprechenden und die stützenden Argumente konsistent nach ihrer moralischen Qualität zu beurteilen, statt danach, ob sie die eigene Meinung stützen oder ihr widersprechen.“* (Lind 2009, 49). Der anhand eines individuellen Urteilmusters gewonnene C – Wert (Competence) gibt darüber Auskunft, welcher Fortschritt in der moralischen Diskurs- und Urteilsfähigkeit erzielt wird. Damit wird die von Tiedemann 2004 in seiner Studie „Ethik und Biotechnologie“ aufgestellte Hypothese wiederum bestätigt, dass es einen positiven Zusammenhang zwischen „Praktischer Philosophie“ und ethischer Orientierungskompetenz gibt und *„insbesondere die Effizienzmessung helfen kann, den Ertrag des Philosophieunterrichts zu erfassen“* (Tiedemann 2004, 150).

10.7 Der Gewinn einer erweiterten moralischen Diskurs- und Urteilsfähigkeit für religiös stark gebundene Jugendliche

Jugendliche mit religiös dogmatischen Einstellungen werden einem zeitgemäßen Religionsunterricht, wie er von der Mehrheit der Jugendlichen gefordert und sogar zum Teil auch schon praktiziert wird, eine innere und äußere Absage erteilen. Um aber dem schulischen Bildungsauftrag entsprechen zu können, sind sie in besonderer Weise auf einen alle *verpflichtenden* Philosophieunterricht angewiesen. Denn *„der Philosophieunterricht ist demnach ein Ort für die Entfaltung von Reflexionen und befähigt Schülerinnen und Schüler im Idealfall, eine breitere Deutungskompetenz ihrer lebensweltlich verankerten Deutungen zu gewinnen. Mit Hilfe dieser Deutungskompetenz kann es gelingen, sich von unhinterfragten Deutungsmustern der Lebenswelt zu emanzipieren“* (Gefert 2005,138). Umgekehrt könnte man in Anlehnung an einen von Martens formulierten Syllogismus für Jugendliche mit dogmatischer Glaubensbindung folgern: Wenn Reflexionsfähigkeit und Persönlichkeitsbildung in der Schule sein sollen (normative Prämisse) und wenn Philosophieren als Kulturtechnik hierfür tatsächlich ein wirksames Mittel ist (deskriptive Prämisse), müssen religiös dogmatisch denkende Schüler einen durchgängigen Philosophieunterricht erhalten.

Nur so ist gewährleistet, dass der Schüler seine überkommenen säkularen oder religiösen Wertvorstellungen kritisch reflektieren kann, um für seine ethische Orientierung eine *autonome* Entscheidung zu treffen. Diese über die „Praktische Philosophie“ vermittelte Orientierungstechnik ermöglicht ihm, eine *„mehrperspektivische, sittlich-moralische Orientierung ohne Bindung an eine bestimmte Religion oder Weltanschauung“* zu finden. (Martens, E., zitiert in Tiedemann 2004, 188). Die damit verbundene und durch dieses Fach besonders geförderte und geübte „Nachdenklichkeit“ fördert die *„Ausbildung (s)eines moralischen Selbstbewusstseins, verstanden als Bereitschaft und Fähigkeit zur differenzierten Wahrnehmung, Benennung und Bewertung ethisch relevanter Probleme, Fragestellungen und Konflikte“* (Tiedemann 2004, 88).

Grundlage und Voraussetzung dafür ist seine Hinwendung zu einer Diskurskultur, der er sich als mündiger Bürger einer demokratischen Gesellschaftsordnung verpflichtet wissen muss. Denn nicht nur moralische, sondern auch politische Handlungsnormen resultieren letztlich aus dem Prinzip des Diskurses. Daher ist die Schule der Ort, *„an dem die demokratische Gesellschaft die Pflicht, aber auch das Recht hat, auf die Bildung ihrer Bürger einzuwirken und notwendige Fertigkeiten zu kultivieren“* (Tiedemann 2004, 93). Ähnlich argumentiert Lind, wenn er den Bildungsauftrag der Schule in einer Demokratie dahingehend bestimmt, *„die moralische Urteils- und Diskursfähigkeit zu vermitteln, die für die Teilhabe an der gesellschaftlichen Willensbildung und Konfliktlösung notwendig ist“* (Lind 2006,172).

In diesem Kontext erhält der Einsatz der Konstanzer Methode der Dilemma Diskussion im Philosophieunterricht seine besondere Bedeutung. Ihre vielseitige und fachübergreifende Verwendung fördert ein Sozialverhalten in der Schülerschaft, das eben diesem demokratischen Erziehungsanspruch in besonderer Weise Rechnung trägt. Respekt und Toleranz gegenüber Andersdenkenden sind die theoretische und praktische Grundlage einer jeden erfolgreich durchgeführten Dilemma-Diskussion. Denn sie befähigt die Schüler, *„Interessenskonflikte durch vernünftigen Diskurs statt durch Gewalt zu lösen und den „Gegner“ als Instanz zur Überprüfung eigener moralischer Standpunkte schätzen zu lernen“* (Lind 2009, 75). Ihre lebensnahe, auf aktuelle Probleme

fokussierte Thematik fordert und fördert das Interesse und die Dynamik von Kindern und Jugendlichen an und in einem Unterrichtsgeschehen, wie es beispielhaft für den Philosophieunterricht mit der Thematik der Gentechnologie (Tiedemann 2004), dem „Schiff des Theseus“ und „Können Blumen glücklich sein?“ (Martens 2005, 253 / 2010,158) oder in „Konzepte des Philosophierens mit Kindern“ (Marsal 2007) vorgelegt wurde. Gerade als Einstieg oder Abschluss einer derartigen Unterrichtsreihe in Praktischer Philosophie bietet der Einsatz der KMDD Schülern ein hohes Motivationspotential, da sie mit der anstehenden Thematik und Problematik gleichsam „in nuce“ konfrontiert werden.

In ihrer gemeinsamen Zielsetzung, Schülern eine autonome und ausgeprägte moralische Urteilsfähigkeit zu vermitteln, begegnen „Praktische Philosophie“ und „Konstanzer Methode der Dilemma-Diskussion“ allen Ansprüchen eines religiösen und ideologischen Dogmatismus und Totalitarismus. Durch die ausgeprägte Diskurskultur werden sie in ihrem Sozialverhalten gefordert und gefördert, üben so die elementaren Formen des demokratischen Zusammenlebens ein und bilden ein moralisches Selbstbewusstsein aus, das sich durch die *„Bereitschaft und Fähigkeit zur differenzierten Wahrnehmung, Benennung und Bewertung ethisch relevanter Probleme, Fragestellungen und Konflikte“* ausweist (Tiedemann 2004, 88).

11 Literaturverzeichnis

- Ainsworth, M.D., Bell, S., Stayton, D. J. (1974) Bindung zwischen Mutter und Kind und soziale Entwicklung, in: K.E. Grossmann & K. Grossmann (Hrsg.) (2003) Bindung und menschliche Entwicklung. John Bowlby, Mary Ainsworth und die Grundlagen der Bindungstheorie und Forschung. Stuttgart: Klett – Cotta.
- Allport, G. (1964) The Individual and his Religion. A Psychological Interpretation. New York: Mc Millan.
- Andree, T.G. (1983) Gelovig word je niet vanzelf. Godsdienstige opvoeding van r.k. jongeren tussen 12 en 20 jaar. Nijmegen: Dekker van de Vegt.
- Angel, H. (1998) Religion und Religiosität. Anthropologische Grundfragen im Zusammenhang mit dem Religionsunterricht. Christlich – pädagogische Blätter 111 H.2, 77 – 84.
- Angel, H. (1999) Die Religionspädagogik und das Religiöse. Überlegungen zu einer Theorie einer anthropologisch fundierten Religiosität, In: Körtner & Schelander (Hrsg.) Gottesvorstellungen, Festschrift für Gottfried Daum S. 9 – 34, Wien.
- Angel, H. (2002) Religion / Religiosität – Thesen für das Symposium in Regensburg, in: TheoWeb (Zeitschrift für Religionspädagogik) H.1 S. 5.
- Angel, H. (2002) Was ist Religiosität? , in: TheoWeb (Zeitschrift für Religionspädagogik) H.1.
- Apel, K. O. (1988) Diskurs und Verantwortung: Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral, Frankfurt a. M.

- Baier, D.; Pfeiffer, Chr.; Rabold, S. et al. (2010) Kinder und Jugendliche in Deutschland: Gewalterfahrung, Integration, Medienkonsum; Zweiter Bericht zum gemeinsamen Forschungsprojekt des Bundesministeriums des Inneren und des KFN, Forschungsbericht Nr.109.
- Barz, H.(1992). Postmoderne Religion. Am Beispiel der jungen Generation in den alten Bundesländern, Opladen: Leske und Budrich.
- Beile, H. (1998). Religiöse Emotionen und religiöses Urteil. Eine empirische Studie über Religiosität bei Jugendlichen, Ostfildern: Schwabenverlag.
- Benner, D. /Schieder, R. et.al. (2007) Konstruktion und Erhebung von religiösen Kompetenzniveaus im Religionsunterricht am Beispiel des evangelischen Religionsunterrichts (KERK), DFG-Antrag.
- Benner, D. /Schieder, R. et.al. (2011) Religiöse Kompetenz als Teil öffentlicher Bildung, Paderborn: Schöningh.
- Biesinger, A. (1998) Gottesbeziehung: Hoffnungsversuche für Schule und Gemeinde, Freiburg: Herder.
- Birnbacher, D. (2002) Das sokratische Gespräch, Stuttgart: Reclam.
- Blasi, A. (2007) „Amicus Plato sed magis amica veritas“: Bindung bei moralischen Revolutionären, in: C. Hopf, G. Nunner – Winkler (Hrsg.) Frühe Bindungen und moralische Entwicklung. Weinheim: Juventa.
- Boos – Nünning, U. (1972) Dimensionen der Religiosität, Zur Operationalisierung und Messung religiöser Einstellungen. München: Kaiser.
- Bortz, J., Schuster, Ch. (2010) Statistik für Human-und Sozialwissenschaftler. Berlin: Springer.

- Bourdieu , P. (1992) Rede und Antwort. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Bowlby, J. (1969/1984) Attachment and loss, Vol.1: Attachment. New York: Basic Books, dt.: Bindung, Ffm.: Fischer TB 1984.
- Bretherton, I. (2001) Zur Konzeption innerer Arbeitsmodelle in der Bindungstheorie. In: Gloger-Tippelt, G. (Hrsg.) Bindung im Erwachsenenalter. Ein Handbuch für Forschung und Praxis. Bern: Huber, S. 52-74.
- Bucher, A. A. (1996) Religionsunterricht: Besser als sein Ruf? Empirische Einblicke in ein umstrittenes Fach. Innsbruck : Tyrolia.
- Bukow, W. – D. (1989) Religiöse Sozialisation und Entwicklung des religiösen Urteils: Einige kritische Bemerkungen zur Theorie der religiösen Urteilsentwicklung aus der Perspektive der religiösen Sozialisation, In: Entwicklung von, Bucher, A. A. – Reich, K. H. (Hrsg.) Freiburg (CH): Universitätsverlag.
- Cheng, P.W. (1985) Pragmatic reasoning schemas, In: Cognitive Psychology, 17, 391 - 416.
- Chomsky, N. (1980) On cognitive structures and their development: A reply to Piaget. In: Piatelli- Palmarini (Hg.) Language and learning: The debate between Jean Piaget and Noam Chomsky, S. 35 - 52, London.
- Dawkins, R. (2007). Der Gotteswahn. Berlin: Ullstein.
- Deizner, K. (1990). Sicherheit um jeden Preis? Fundamentalistische Strömungen in Religion, Gesellschaft und theologischer Ethik, in: B. Sirch (Hrsg.) Dissertationen Theologische Reihe, Bd.39: EOS Verlag.
- Dick, A. (1982) Drei transkulturelle Erhebungen des religiösen Urteils, Freiburg (Schweiz).

- Dörner, D. (1981) Über die Schwierigkeiten menschlichen Umgangs mit Komplexität, *Psychologische Rundschau*, 32, 163 – 179, Göttingen: Hofgrefe.
- Dubach, A. & Campiche, R.J. (1993) (Hrsg.) Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz: Ergebnisse einer Repräsentativbefragung, Zürich: NZN Buchverlag.
- Düwell, M. / Hübenthal, Ch. / Werner, M. (Hrsg.) (2006) *Handbuch Ethik*, Stuttgart / Weimar: Metzler, 2. Aufl.
- Dunde, R. (1993) *Wörterbuch der Religionspsychologie*, Gütersloh: Mohn.
- Durkheim, E. (1963) *L` education morale*. Paris: Presse universitaire de France.
- Durkheim, E. (1981 / 1989) *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Frankfurt-Leipzig: Verlag der Weltreligionen.
- Durkheim, E. (1985) *Soziologie und Philosophie*, Frankfurt: Verlag der Weltreligionen.
- Ebeling, G. (1976) *Evangelium und Religion*, in: *ZThK* 73.
- Emde, R. (1991) The moral self of infancy: Affective core and procedural Knowledge. *Development Review*, 11, 251 - 270.
- Emnid-Institut für Meinungsforschung (1954) *Jugend zwischen 15 und 24 – Eine Untersuchung der deutschen Jugend im Bundesgebiet*, Bielefeld.
- Erikson, E. (1977) *Identität und Lebenszyklus. Drei Aufsätze*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Fazio, R. H., Chen, J., McDonel, E.C. & Sherman, S.J. (1982) Attitude accessibility, attitude-behaviour consistency and the strength of the object –

evaluation association, *Journal of Experimental Social Psychology*, 18, 339 - 357.

Fazio, R. H., Powell, M. C. & Herr, P.M. (1983) Toward a process model of the attitude-behaviour relation: Assessing one's attitude upon mere observation of the attitude object. *Journal of Personality and Social Psychology*, 44, 723 – 735.

Feige, A. (1993) Jugend und Religion, in: H. H. Krüger (Hrsg.): *Handbuch der Jugendforschung*, Opladen: Leske und Budrich.

Feige, A. / Tzscheetzsch, W. (2005) *Christlicher Religionsunterricht im religionsneutralen Staat?: Unterrichtliche Zielvorstellungen und religiöses Selbstverständnis von ev. und kath. Religionslehrerinnen- und Lehrern in Baden-Württemberg; eine empirisch-repräsentative Befragung*, Ostfildern: Schwaben Verl.

Fend, H. (1990) *Sozialgeschichte des Aufwachsens. Bedingungen des Aufwachsens und Jugendgestalten im zwanzigsten Jahrhundert*. 2.Aufl. Frankfurt a. M: Suhrkamp.

Festinger, L. (1978) *Theorie der kognitiven Dissonanz*. Bern: Huber.

Fichter, J. H. (1957) *Die gesellschaftliche Struktur der städtischen Pfarrei*, Freiburg: Herder.

Fiedler, K. (1980) *Urteilsbildung als kognitiver Vorgang*, München: Minerva.

Firsching, H. & Schlegel, M. (1998) Religiöse Innerlichkeit und Geselligkeit, in: H. Tyrell, V. Krech, H. Knoblauch (Hrsg.) *Religion als Kommunikation*, Würzburg: Ergon Verlag.

Fonagy, P., Jurist, E., Gergely, G. & Target, K. (2002) *Affect regulation, mentalization and the development of the self*. New York: Other Press.

- Fonagy, P., Jurist, E., Gergely, G. & Target, K. (2003) Frühe Bindung und die Bereitschaft zu Gewaltverbrechen, in: P. Fonagy & M. Target (Hrsg.) Frühe Bindung und psychische Entwicklung – Beiträge aus Psychoanalyse und Bindungsforschung, Gießen: Psychosozial Verlag.
- Fowler, J. (1991 / 1981) Stufen des Glaubens (Stages of faith. The psychology of human development and the quest for meaning) übers. von Roellenbleck, A. Gütersloh: Mohn.
- Fraas, H.J. (1992) „Religiosität“ Evangelisches Kirchenlexikon. Internationale Enzyklopädie, (Hrsg.) Fahlbusch, E. et al. Bd.3 Göttingen: Vandenhoeck, Sp.1619 – 1621.
- Fraas, H.J. (1993) Die Religiosität des Menschen. Ein Grundriss der Religionspsychologie, 2.Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Friesl, C. & Polak, R. (Hg.) (2002) Megatrend Religion? Neue Religiositäten in Europa. Ostfildern: Schwabenverlag.
- Freud, S. (1930). Die Entwicklung des Christusdogmas. Eine psychoanalytische Studie zur sozialpsychologischen Funktion der Religion. *Imago*, 16, 305 – 373.
- Freud, S. (1973/1982). Die Zukunft einer Illusion, in: ders., Studienausgabe, Bd. 9 Ffm.: Fischer.
- Freud, S. (1981) Psychoanalyse und Religion, 6. Aufl. München: Goldmann.
- Gefert, Ch. (2005) Bildungsziele, Kompetenzen und Anforderungen – Perspektiven für die Entwicklung von Bildungsstandards in philosophischen Bildungsprozessen. In: Martens, E.; Gefert, Ch. und Steenblock, V. : Philosophie und Bildung Beiträge zur Philosophiedidaktik, Münster: LIT.

- Geiger, T. (1963) Demokratie ohne Dogma, München: Szczeny.
- Gehlen, A. (1962) Der Mensch – seine Natur und sein Wesen, Frankfurt/Main.
- Gladigow, B. (1976) Religion und Moral, Düsseldorf: Patmos Verlag
- Gleixner, H. (2005). „Wenn Gott nicht existiert...“, Zur Beziehung zwischen Religion und Ethik, Paderborner Theologische Studien, Schöningh – Verlag.
- Glock, Ch. Y. (1969). Über die Dimensionen der Religiosität, in: Matthes, J. (Hrsg.) Einführung in die Religionssoziologie II, Reinbek: Rowohlt, S.150 – 168.
- Gloger-Tippelt, G. (Hrsg.) (2001) Bindung im Erwachsenenalter – ein Handbuch für Forschung und Praxis, Bern: Huber 2001.
- Goldman, R. (1964) Religious Thinking from childhood to adolescence, London.
- Griese, H. (2007) Aktuelle Jugendforschung und klassische Jugendtheorien. in Modul für erziehungs- und sozialwissenschaftliche Studiengänge In: Jugendsoziologie (Hrsg.) Griese H. Bd.7 Berlin: Lit Verlag.
- Grom, B. (1992) Religionspsychologie, 2. Aufl. München: Kösel.
- Grom, B. Hellmeister, G. Zwingmann C. (1998) Münchner Motivationspsychologisches Religiositäts Inventar (MMRI) Entwicklung eines neuen Messinstruments für die religionspsychologische Forschung, In: Henning, C. Nestler, E. (Hrsg.) Religion und Religiosität zwischen Theologie und Psychologie, Frankfurt a. M.: Peter Lang.
- Gross, P. (1994) Die Multioptionsgesellschaft, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

- Grossmann, K & Grossmann, K. E. (2001) Die Bedeutung sprachlicher Diskurse für die Entwicklung internaler Arbeitsmodelle von Bindung. In: Gloger-Tippelt, G. (Hrsg.) Bindung im Erwachsenenalter. Bern: Huber, S. 75-101.
- Grossmann, K & Grossmann, K. E. (2004) Bindungen – das Gefüge psychischer Sicherheit, Stuttgart: Klett – Cotta.
- Güttgemanns, E. (1973) Gibt es eine Grammatik von Gott? In: Glauben und Grammatik, Forum Theologiae Linguisticae, 4, Güttgemanns, E. (Hrsg.) Bonn: Linguistica Bibblica.
- Habermas, J. (1991) Erläuterungen zur Diskursethik, Frankfurt a. M.
- Haidt, J. (2001) The emotional dog and its rational tail: a social intuitionist approach to moral judgment. *Psychological Review*, 13, 281-307.
- Harlow, H. (1958) Harlow, H.: The nature of Love, in: *American Psychologist* 13, 675.
- Hartshorne, H., May M. (1928) Studies in the nature of Character by the Character Education, Inquiry Teachers College, Columbia University, New York: Macmillan Company.
- Hauser, S. (2007) Gewissensentwicklung in neueren psychoanalytischen Beiträgen, in: Hopf, Ch. Nunner – Winkler, G. (Hg.) Frühe Bindungen und moralische Entwicklung, Weinheim und München: Juventa.
- Hellmeister, G. Straube, E. Wolfradt, U. (1996) Religiosität, magisches Denken und Affinität zu Sekten bei Jugendlichen in den neuen Bundesländern, in: Moosbrugger H., Zwingmann C. Frank, D. (Hrsg.) Religiosität, Persönlichkeit und Verhalten, Münster: Waxmann.

- Hemel, U. (2002) Die Bedeutung des Verständnisses von Religiosität für die heutige Religionspädagogik, In: Theo Web, Zeitschrift für Religionspädagogik, Heft 1.
- Hemmerling, K. (2011) Fostering moral competences as goal of social rehabilitation – an intervention study. Berlin: Peter Lang-Verlag.
- Hentig, H. (1999) Ach, die Werte: Ein öffentliches Bewusstsein von zwiespältigen Aufgaben: Über eine Erziehung für das 21. Jahrhundert, München: Hanser.
- Hoffmann, M. L. (2000) Empathy and moral development. Implication for Caring and Justice. Cambridge: University Press.
- Höffe, O. (2008) Lexikon der Ethik, 7. Auflage, München: Beck.
- Hole, G. (1994) Die depressive Dekompensation - pathologische Endstrecke einer religiösen Anstrengung, in: Klosinski, G. (Hg.) Religion als Chance oder Risiko, Bern: Huber.
- Hoppe-Graff, S. (1993) Perspektiven des strukturgenetischen Konstruktivismus, In: Edelstein, W. und Hoppe-Graff, S. (Hrsg.) Die Konstruktion kognitiver Strukturen, Bern: Huber.
- Huber, S. (1996) Dimensionen der Religiosität . Skalen , Messmodelle und Ergebnisse einer empirisch orientierten Religionspsychologie, Freiburg (CH.) : Universitätsverlag.
- Hume, D. (1978) Ein Traktat über die menschliche Natur, hrsg. von Brandt, R. Bd.2 Hamburg: Meiner.
- Hurrelmann, K. & Nestmann, F. (1994) Social support and social networks in childhood and adolescence. Berlin: de Gruyter.

- Husmann, B. (2008) Das Eigene finden – eine qualitative Studie zur Religiosität Jugendlicher, Arbeiten zur Religionspädagogik, Bd. 36, Göttingen: V&R unipress.
- Huth, W. (1984) Glaube, Ideologie und Wahn – das Ich zwischen Realität und Illusion, München: Nymphenburger.
- Jakobs, M.(2002) Religion und Religiosität als diskursive Begriffe in der Religionspädagogik in: TheoWeb (Zeitschrift für Religionspädagogik) H.1 S.75.
- Jakobsen, T., Edelstein, W. und Hofmann, V. (1994) A longitudinal study of the relation between representations of attachment in childhood and cognitive functioning in childhood and adolescence. *Developmental Psychology* 30, 112 – 124.
- James, F. (1902/1979) Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur (amerik. Orig. New York 1902), Olten und Freiburg i.Br.: Walter.
- Jozsa, D. / Weiße,W. / Knauth, Th. (2009) Religionsunterricht, Dialog und Konflikt – Analysen im Kontext Europas, Münster: Waxmann.
- Kaminger, G.; Oser, F. & Rollett, B. (1996) Auswertungs – Manual für das Paul – Dilemma nach F. Oser. In: Oser, F. & Reich, K. H. (Hrsg.) Eingebettet ins Menschsein: Beispiel Religion, S. 107 – 124, Lengerich: Pabst.
- Kant, I. (1869 / 1978) Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, in: Philosophische Bibliothek, Bd.45, Hg. Vorländer, K. 8.Aufl. Tübingen: Meiner.
- Kant, I. (1793) Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, IV. Stück, 1. Teil (Anm: Der Text der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ wird nach der (2.) Kantischen Originalausgabe von 1793 zitiert Seitenzahlen am Texttrand).

- Kaufmann, F. X. (1989) Religion und Modernität – Sozialwissenschaftliche Perspektiven, Tübingen: Mohr.
- Keller, M. und Edelstein, W. (1993) Die Entwicklung eines moralischen Selbst von der Kindheit bis zur Adoleszenz, in: Edelstein, W., Nunner – Winkler, G.; Noam, G. (Hrsg.) Moral und Person, Frankfurt: Suhrkamp.
- Keller, M., Malti, T., Dravenau, D. (2007) Bindung, Sozialisation und die Entwicklung sozio- moralischen Denkens von der Kindheit bis zum Jugendalter: Befunde einer Längsschnittuntersuchung, In: Hopf, Ch., Nunner – Winkler, G. (Hg.) Frühe Bindungen und moralische Entwicklung, Weinheim und München: Juventa.
- Kietzig, B. (2003) Das Problem der Bindung, In: Deliberation, knowledge, ethics (EWE) Jahrgang 14, Heft 4, S.612 – 614, Stuttgart: Lucius & Lucius.
- Kietzig, B. (2007) Religion oder Ethik? Über die Beziehung von Moral und Religion in der Antike, In: Forum Classicum, Zeitschrift für die Fächer Latein und Griechisch an Schulen und Universitäten, Heft1, S.11-17 und Heft 2, S.119-31: Buchners Bamberg.
- Kietzig, B. (2009) Religionsunterricht versus Ethikunterricht – tertium (non) datur? In: Theo-Web, Zeitschrift für Religionspädagogik 8, Heft 2, S. 86-92.
- King, P.E. (2003) Religion and identity – The role of ideological, social and spiritual contexts, Journal of Applied Developmental Science, Vol. 7/3 (2003) p. 197-204.
- Klosinski, G. (1994) (Hg.) Religion als Chance oder Risiko – Entwicklungsfördernde und entwicklungshemmende Aspekte religiöser Erziehung, Bern: Huber.

- Klosinski, G. (1996) Psychokulte. Was Sekten für Jugendliche so attraktiv macht, München: Beck.
- Knoblauch, H.(1999) Religionssoziologie, Berlin / New York: de Gruyter.
- Kochanek, H. (1991) (Hg.) Die verdrängte Freiheit – Fundamentalismus in den Kirchen, Freiburg: Herder.
- Kochanska, G. Aksan, N. und Koenig, A. L. (1995) A longitudinal study of the roots of preschoolers` conscience: Committed compliance and emerging internalization. Child Development, 66, 1752 - 1769.
- Köcher, R. (1989) Die religiöse Einstellung von Jugendlichen in ihrer Auswirkung auf die Glaubensvermittlung, in: Rhs 32 Jg.6.
- .
- Kohlberg, L. (1964) Development of moral character and moral ideology, In: Hoffman, M.L.& Hoffmann, L.W. (Hrsg.) Review of child development research, Vol. 1, 381 - 431 New York: Russel Sage Foundation.
- Kohlberg, L. (1969) Stage and sequence: The cognitive developmental approach to socialization, in: Goslin, D. (Ed.) Handbook of socialization theory research, New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Kohlberg, L. (1996) Die Psychologie der Moralentwicklung, in: Beiträge zur Soziogenese der Handlungsfähigkeit, Hrsg. Edelstein, W., Noam, G., und Oser F. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Kohlberg, L. Power, C. (1980) Religion, morality and ego development, in: Brusselman, C. & O`Donoho, J. A. (Hrsg.) Toward moral and religious Maturity Morristown, (New Jersey): Silver Burdett Co, S. 343 – 373.
- Kohlberg, L. & Candee, D. (1984) Die Beziehung zwischen moralischem Urteil und moralischem Handeln. In: Kohlberg, L. (1996) Die Psychologie der Moralentwicklung, Frankfurt: Suhrkamp.

- Kraak, B. (1991) Der riskante Weg von der Information zum Wissen. Über dogmatische und konformistische Urteilsbildung, Göttingen: Hofgrefe.
- Krappmann, L.(1993) Bedrohung des kindlichen Selbst in der Sozialwelt der Gleichaltrigen. Beobachtungen zwölfjähriger Kinder in natürlicher Umgebung, in: Edelstein, W. Nunner- Winkler, G. und Noam, G. (Hg.) Moral und Person, Frankfurt/ M.: Suhrkamp, S. 335 – 362.
- Krappmann, L. Lepenies A. (Hg.) (1997) Alt und jung: Spannung und Solidarität zwischen den Generationen, Frankfurt a. M.: Campus.
- Kunstmann, J. (2002) Zwischenbilanzierung in Thesen, In: Theo Web (Zeitschrift für Religionspädagogik) H.1 Teil 3. S.85.
- Lacorte, C. (1989) Kant – die Versöhnung von Religion und Philosophie, Hamburg: Argument.
- Lewin, K. (1963) Feldtheorie in den Sozialwissenschaften – ausgewählte theoretische Schriften, Bern / Stuttgart: Huber.
- Lind, G. (1978) Der 'Moralisches-Urteil-Test' (m-u-t). Anleitung zur Anwendung und Weiterentwicklung des Tests. In L. H. Eckensberger (Hrsg.), Entwicklung des moralischen Urteils-Theorie, Methoden, Praxis. Saarbrücken: University print.
- Lind, G. (1985a) Inhalt und Struktur des moralischen Urteilens. Theoretische, methodologische und empirische Untersuchungen zur Urteils- und Demokratiekompetenz bei Studierenden. Dissertation, Sozialwissenschaftliche Fakultät der Universität Konstanz (SFB 23 Bildungsforschung).
- Lind, G. (1986) Parallelität von Affekt und Kognition in der moralischen Entwicklung, In: Oser, F., Althof, W., Garz, D. (Hrsg.) Moralische Zugänge zum

Menschen – Zugänge zum moralischen Menschen. Beiträge zur Entstehung moralischer Identität. München: Kindt S.158 – 179.

Lind, G. (1992) Rekonstruktion des Kohlberg-Ansatzes: Das Zwei-Aspekte-Modell der Moralentwicklung. [Reconstruction of the Kohlberg approach: The Dual- Aspect Model of moral development]. In F. Oser & W. Althof, Ed(s)., Moralische Selbstbestimmung. Moral Self-determination]. Stuttgart: Klett-Cotta, pp. 204-208.

Lind, G. (2000/2002) Ist Moral lehrbar? Ergebnisse der modernen, moralpsychologischen Forschung, Berlin: Logos.

Lind, G. (2003a) Does religion foster or hamper morality and democracy? Invited plenary lecture at the meeting of the Association for Moral Education, Krakow, July 20, 2003.

Lind, G. (2003b) Moral ist lehrbar. Handbuch zur Theorie und Praxis moralischer und demokratischer Bildung, München: Oldenbourg.

Lind, G. (2008) The meaning and measurement of moral judgment competence revisited a dual-aspect model. In: D. Fasko, W. Willis, Eds., Contemporary Philosophical and Psychological Perspectives on Moral Development and Education. Cresskill. NJ: Hampton Press, S. 185 – 220.

Lind, G. (2009) Moral ist lehrbar. Handbuch zur Theorie und Praxis moralischer und demokratischer Bildung. Oldenbourg, zweite, ergänzte Auflage.

Lind, G. (2010) Moral judgments and social education. New Brunswick: Transaction Publ.

Lind, G. (2012) Effektstärken – Statistische, praktische und theoretische Bedeutsamkeit empirischer Studien: Bibliothek der Universität Konstanz.

Luckmann, Th. (1963) 2. Aufl.: 1993 Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft, Freiburg: Rombach.

- Luhmann, N. (1977) Funktion der Religion, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Luhmann, N. (1989) Die Ausdifferenzierung der Religion, In: Ders. "Gesellschaftsstruktur und Semantik, Studien zur Wissenssoziologie 3 Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Luhmann, N. (2000) Die Religion der Gesellschaft, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Lupu, J. (2009) Moral, Lernumwelt und Religiosität: Die Entwicklung moralischer Urteilsfähigkeit bei Studierenden in Rumänien in Abhängigkeit von Verantwortungsübernahme und Religiosität, Konstanz (Diss.).
- Main, M., Kaplan, N. und Cassidy, J. (1985) Security in infancy, childhood and adulthood: A move to the level of representation, in: Brtherton, I. und Waters, E. (Hg.) Growing points in attachment theory and research (Monographs of the Society for Research in Child Development: Vol. 50, 1-2. Chicago, IL: The University Press, S. 66- 104.
- Marsal, E. (2007) Ethische Reflexionskompetenz im Grundschulalter – Konzepte des Philosophierens mit Kindern, Frankfurt: Lang.
- Martens, E. (1990) Sich im Denken orientieren – philosophische Anfangsschritte mit Kindern, Hannover: Schroedel.
- Martens, E. (1994) Was soll Ethikunterricht leisten? In: Zeitschrift für Didaktik und Philosophie (ZDPE) Heft 2.
- Martens, E. (1999) Philosophieren mit Kindern – eine Einführung in die Philosophie, Stuttgart: Reclam.
- Martens, E. (2003) Glauben und Wissen – Religions- und Ethik/ Philosophieunterricht, In: (ZDPE) Heft 1.

- Martens, E. (2010) Methodik des Ethik- und Philosophieunterrichts, Hannover: Siebert. Matthes, J. (1992) Auf der Suche nach dem Religiösen. Reflexion zur Theorie und Empirie religionssoziologischer Forschung. In: Sociologia Internatioanlis 30,129-142.
- Marx, K. (1983) Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, in: MEW Bd.1 Berlin Meadow, M. J. & Kahoe, R. D. (1984). Psychology of Religion. Religion in individual lives. New York: Harper & Row.
- Mette, N.(1993) Begegnung mit dem Fremden. Herausforderung für den Religionsunterricht, in: KBI 118, 1993, 815-823.
- Mick, C. K. (1980) Human factors in information work, in: Benenfeld, A.R. (Ed.), Communicating information, Proceeding of the 43. ASIS annual meeting, S. 21-23, White Plains (New Jersey): Knowledge Industry Publications.
- Münchmeier, R.(1997) Von der Unterordnung zum Gegenüber. Zum Wandel im Generationenverständnis. In: Böhnisch, L und Lenz, K. (Hrsg.), Familien - eine interdisziplinäre Einführung, Weinheim und München: Juventa.
- Nassehi, A. (2001) Säkularisierung der Moral, In: Pickel, G. / Krüggeler , M. (Hrsg.) Religion und Moral – Entkoppelt oder Verknüpft? Opladen: Leske und Budrich S. 21 – 38.
- Nicolaisen, B. (1994) Die Konstruktion der sozialen Welt – Piagets Interaktionsmodell und die Entwicklung kognitiver und sozialer Strukturen, Beiträge zur psychologischen Forschung Bd. 32, Westdeutscher Verlag, hier: bes. Kap. 3: Die soziale Konstitution von Kognition.
- Nipkow, K. E. (1988) Theorien der Glaubensentwicklung und des religiösen Urteils auf dem Prüfstand, In: Biehl, P. u.a. (Hg.): Jahrbuch der Religionspädagogik, Neukirchen – Vlny: Neukirchener.

- Nipkow, K. E. (1994) Jugendliche und junge Erwachsene vor der religiösen Frage, In: Klosinski, G. (Hg.) Religion als Chance oder Risiko, Bern : Huber.
- Nucci, L./ Lee, J.(1993) Moral und personale Autonomie; in: Edelstein, W. / Nunner- Winkler, G. / Noam G. (Hrsg.): Moral und Person; Frankfurt: Suhrkamp.
- Nunner-Winkler, G. (1990) Jugend und Identität als pädagogisches Problem, in: ZfP 36, 671-689.
- Nunner-Winkler, G. (1999) Empathie, Scham und Schuld. Zur moralischen Bedeutung von Emotionen, in : Grundmann, G. (Hg.) Konstruktivistische Sozialisationsforschung, Ffm.: Suhrkamp S. 176 /77.
- Nunner-Winkler, G. (2001) Metaphysische Liaison zwischen Religion und Moral? In: Religion und Moral – entkoppelt oder verknüpft? Pickel, G. / Krüggeler, M. (Hrsg.) Opladen: Leske und Budrich, S.39 -50.
- Nunner-Winkler, G. (2007) Frühe emotionale Bindungen und Selbstbindung an Moral, in: Hopf, Ch., Nunner – Winkler, G. (Hg.)Frühe Bindungen und moralische Entwicklung, Weinheim und München: Juventa.
- Nye, W. C. Carlson, J.S. (1984) The development of the concept of God in children, In: The Journal of Genetic Psychology 145 (1984) 137-142.
- Oerter, R. / Montada, L. (1982) Entwicklungspsychologie, München – Wien: Urban.
- Oser, F. / Gmünder, P. (1984) Der Mensch. Stufen seiner religiösen Entwicklung, Zürich: Benzinger.
- Oser, F. / Althof, W (1992) Moralische Selbstbestimmung . Modelle der Entwicklung und Erziehung im Wertebereich, Stuttgart: Klett - Cotta.

- Oser, F. und Reich, K.H. (1992) Entwicklung und Religiosität, In: Schmitz, E. Religionspsychologie, Göttingen: Hofgrete.
- Otto, R.(1917) Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen, Gotha: Klotz.
- Peterßen, W. (2000) Fächerverbindender Unterricht . Begriff, Konzept, Planung, Beispiele; München: Oldenbourg.
- Peuckert, R. (1975) Konformität, Stuttgart: Enke.
- Piaget, J. (1967) Biologie und Erkenntnis, Frankfurt a. M : Fischer.
- Piaget, J. (1970) Piaget`s theory. In: Mussen, P. H. (Hg.). Carmichael`s Manuel of Child Psychologie. Vol.1, New York. Dt.: Jean Piaget über Jean Piaget. Sein Werk aus seiner Sicht. Fatke, R. (Hg.) München 1981.
- Piaget, J. (1973) Das moralische Urteil beim Kinde, Frankfurt: Ullstein.
- Piaget, J. (1974) Lebendige Entwicklung, in: Zeitschrift für Pädagogik 20, 1- 6.
- Piaget, J. (1926 / 1980) La représentation du monde chez l'enfant. Paris: Alcan. (Dt.: Das Weltbild des Kindes. Frankfurt: Ullstein.
- Pioch, R. und Hartmann, K. (2001) Gerechtigkeit und Religion in Deutschland und den Niederlanden; in: Pickel, G. und Krüggeler, M.(Hrsg.) Religion und Moral – Entkoppelt oder Verknüpft? Opladen: Leske und Budrich.
- Polak, R./ Friesl, F. (2002). Megatrend Religion? Neue Religiositäten in Europa. Ostfildern: Schwabenverlag.
- Popp- Baier, U. (1998) Das Heilige im Profanen. Religiöse Orientierungen im Alltag. Eine qualitative Studie von religiösen Orientierungen von Frauen

aus der charismatischen – evangelikalen Bewegung, Amsterdam: Rodopi.

Popp- Baier, U. Selbsttransformationen in Bekehrungserzählungen – eine narrativ – psy-chologische Analyse, in: Henning, C. Nestler, E. (Hrgs.) Religionspsychologie heute, S. 253 – 279.

Prokopf, A. (2000) Thesenreihe zu Angel, H.: Religion – Religiosität, In: TheoWeb (Zeitschrift für Religionspädagogik, Heft 1 Teil 3.

Reich, K. H., Oser, F.K., Scarlett, W. G. (Eds.) (1999) Psychological Studies in Spiritual and Religious Development. Being Human: The Case of Religion, Vol.. 2, Lengerich: Pabst.

Reiner, H. D. & Eggenberger, O. (1979) Neben den Kirchen – Gemeinschaften, die ihren Glauben in besonderer Weise leben wollen, Konstanz: Christliche Verlagsanstalt.

Ritter, W. H. (2002) Zur Bestimmung von Sinn, Religion, Weltanschauung und christlichem Glauben. Differenzierende theologische und religionspädagogische Reflexionen in weiterführender Absicht, In: Theo Web, Online - Zeitschrift für Religionspädagogik Heft 1 Teil 2, 27 – 41.

Rockeach, M.(1960) The open and closed mind, New York: Basic Books.

Rollett, B. (1992) Religiöse Entwicklung und Interesse an Jugendsekten. Forschungsbericht aus dem Institut für Psychologie, Wien.

Rosenthal, R. (2000) Contrasts and effect sizes in behavioral research – a correlational approach, Cambridge: Univ. Press.

Rothgangel, M. (2008) Bildungsstandards für den Religionsunterricht. Zur fachdidaktischen Konsistenz des Berliner Forschungsprojekts. In: Zeitschrift für Pädagogik 54, 194-197.

- Rothgangel, M. (2010) Kompetenzmodelle und Bildungsstandards für den Religionsunterricht. In: Glaube und Lernen 25. Jg. Heft 2, 129-145.
- Sandt, F.O.(1996) Religiosität von Jugendlichen in der multikulturellen Gesellschaft, Münster: Waxmann.
- Saeidi-Parvaneh, S. (2011) Moral, Bildung und Religion im Iran: Zur Bedeutung universitärer Bildung für die Entwicklung moralischer Urteils- und Diskursfähigkeit in einem religiös geprägten Land, Konstanz (Diss.).
- Schleiermacher, F.D.E. (1799) Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, neu herausgegeben von R. Otto, Göttingen 1899, 7. Auflage Göttingen 1991.
- Schlette, H.R. (1971) Einführung in das Studium der Religionen, Freiburg: Rombach.
- Schmitz, E. (1992) (Hg.) Religionspsychologie. Eine Bestandsaufnahme des gegenwärtigen Forschungsstandes, Göttingen: Hofgrefe.
- Schöll, A (1995) „Ich glaube nicht, dass ich nicht an Gott glaube“, In: Wohlrab – Sahr, M. (Hg.) Biographie und Religion zwischen Ritual und Selbstsuche, Frankfurt a. M.: Campus.
- Schreuder, Osmund (1962) Kirche im Vorort: Soziologische Erkundung einer Pfarrei, Freiburg : Herder.
- Schroder, H. / Driver, M./ J. / Streufert, S. (1975) Human information processing, dt.: Menschliche Informationsverarbeitung: Die Strukturen der Informationsverarbeitung bei Einzelpersonen und Gruppen in komplexen Situationen, Weinheim – Basel: Beltz.

- Schröder, H. (1995) Jugend und Modernisierung. Strukturwandel der Jugendphase und Statuspassagen auf dem Weg zum Erwachsensein. Weinheim und München : Juventa .1995.
- Schröder, Th. (2003) Der Fluch des Christentums, In: ZDPE, Heft 1.
- Selinger, K. Straube E. (2002) Glaube versetzt Berge. Bei jedem die gleichen? In: Wege zum Menschen 54.
- Selinger, K. Straube E. (2002) Christologie Jugendlicher . Coping – Funktion religiöser Glaubenssysteme in: Henning, C. / Nestler E. (Hgs.) Konversion, Frankfurt: Peter Lang.
- Sellmann, M. (2007) Religion und soziale Ordnung – Gesellschaftstheoretische Analysen, Campus Forschung Bd. 917; Frankfurt / New York: Campus Verlag.
- Soeffner, H. – G. (1994) Das Ebenbild in der Bilderwelt – Religiosität und die Religionen, in: Sprondel, W. M. (Hg.) Die Objektivität der Ordnungen und ihre kommunikative Konstruktion, Frankfurt: Suhrkamp.
- Spaemann, R. (1985) Funktionale Religionsbegründung und Religion, in: Koslowski, P. (Hg.) Die religiöse Dimension der Gesellschaft, Tübingen: Mohr.
- Spangler, G. / Zimmermann, P. (1995) (Hrsg.) Die Bindungstheorie – Grundlagen, Forschung und Anwendung, Stuttgart : Klett – Cotta.
- Steenblock, V. (2008) Philosophische Bildung als „Arbeit am Logos“, In: Rohbeck, J. Jahrbuch für Didaktik für Philosophie und Ethik, Dresden: Thelem.
- Steenblock, V. (2009) Philosophische Bildung – Einführung in die Philosophiedidaktik und Handbuch: Praktische Philosophie, Münster : LIT

- Straube, E. R. Selinger, K. Hellmeister, G. und Wolfradt, U. (2000) Alternative Glaubenssysteme und deren funktionale Bedeutung bei Jugendlichen - dargestellt am Beispiel des Okkultismusinteresses, in: Henning, C. und Nestler E. (Hg.) Religionspsychologie heute, Frankfurt/M.: Peter Lang.
- Strube, G. (1985) Religiosität im Jugendalter; in: Stiksrud, A. und Wobit, F. (Hg.) Adoleszenz und Postadoleszenz - Beiträge zur angewandten Jugendpsychologie, Eschborn: Fachbuchhandlung S. 28-34.
- Tiedemann, M. (1996) „In Auschwitz wurde niemand vergast“: 60 rechtsradikale Lügen und wie man sie widerlegt, Mülheim a.d. Ruhr: Verl. a.d. Ruhr.
- Tiedemann, M. (2004) Ethische Orientierung für Jugendliche – eine theoretische und empirische Untersuchung zu den Möglichkeiten der praktischen Philosophie als Unterrichtsfach in der Sekundarstufe I, Münster: LIT.
- Tiedemann, M. (2011) Philosophiedidaktik und europäische Bildungsforschung, Münster: LIT.
- Tillich, P. (1975) Korrelationen, Bd.7 Ergänzungsbände S.133/134 Stuttgart: Ev. Verl. Werk.
- Todt, D.(1995) Verhaltensbiologische Aspekte der Entwicklung sozialer Bindung auf vormenschlicher Stufe, in: Spangler, G. / Zimmermann, P: Die Bindungstheorie - Grundlagen, Forschung und Anwendung, Stuttgart: Klett.
- Todt, D & Wolff, A. (1985) Zum Einfluss vokaler Signale neugeborener Berberaffen (*Macaca Sylvanus*) auf die Kind – Betreuer – Distanzen. Verh. Dtsch. Zool. Ges. 78.

- Tscheetz, W./ Ziebertz H.G. (1996) Religionsstile Jugendlicher und moderne Lebenswelt, München: Juventa.
- Tulving, E. & Thompson, D.M. (1973) Encoding specificity and retrieval processes in episodic memory, in: Psychological Review 80, 352 – 373.
- Van der Veen, J. A./ Vossen, H.J.M. (1989) Entwicklung religiöser Deutungen des Leidens, In: Entwicklung von Religiosität, Bucher, A.A. / Reich, K.H. (Hrsg.) Freiburg (CH) : Universitätsverlag.
- Vergote, A.(1970) Religionspsychologie, Olten – Freiburg: Walter.
- Wallwork, E. (1982) Religious development (according to J. M. Baldwin), In: Broughton, M. & Freeman – Moir, J. (Hrsg): The developmental psychology of J. M. Baldwin, S.335 – 338, Norwood (New Jersey): Ablex.
- Weber, M. (1988) Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Weber, M. (Hg.), Tübingen: Mohr.
- Weinert, F. E. (1998) Entwicklung im Kindesalter, Weinheim: Beltz.
- Weinert, F. E. und Schneider, W. (1999) Individual development from 3 to 12. Findings from the Munich Longitudinal Study. New York: Cambridge University Press.
- Wiesenthal, H. (2005) Markt, Organisation und Gemeinschaft als zweitbeste Verfahren sozialer Koordination, in: Jäger W. Schimank, U. (Hrsg.): Organisationsgesellschaft. Facetten und Perspektiven, Wiesbaden:
- Wippermann, C. (1998). Religiöse Weltanschauungen – Zwischen individuellem Design und traditionellem Schema, in: Zinnecker, J. u.a. (Hg.) Jungsein in Deutschland. Jugendliche und junge Erwachsene 1991 und 1996 EMNID – Studie 1996 Opladen: Leske & Budrich.

- Wippermann, C. (1998). Religion, Identität und Lebensführung, Opladen: Leske & Budrich.
- Wölber, H. O. (1959) Religion ohne Entscheidung. Volkskirche am Beispiel der jungen Generation, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Wyer, R. S. & Srull T. K. (1980) The processing of social stimulus information: A conceptual integration. In: R. Hastie, T. M. Ostrom et al. (Eds.), Person memory: The cognitive basis of social perception, S. 227 – 300, Hillsdale (New Jersey): Erlbaum.
- Wyss, D. (1991) Psychologie und Religion. Untersuchungen zur Ursprünglichkeit religiösen Erlebens, Würzburg: Königshausen und Neumann.
- Ziebertz, H.G. (1994) Religionspädagogik als empirische Wissenschaft – Beiträge zur Theorie und Forschungspraxis, Weinheim: Dt. Studienverlag.
- Ziebertz, H.G. (2002) „Warum die religiöse Dimension der Wirklichkeit erschließen?“ in: TheoWeb Zeitschrift für Religionspädagogik, H.1 S. 46 – 63.
- Ziebertz, H.G. (2003). Religious education in a plural western society: problems and challenges, Münster / Hamburg : Lit.
- Zwingmann, C., Hellmeister, G. & Ochsmann, R. (1994) Intrinsische und extrinsische religiöse Orientierung: Fragebogenskalen zum Einsatz in der empirisch religionspsychologischen Forschung. Zeitschrift für Differentielle und Diagnostische Psychologie, 15, 131-139.

12 Anhänge

Anhang I: Moralisches–Urteil–Test (MUT)

Arbeiter

In einem Betrieb haben Arbeiter aufgrund einer Reihe scheinbar unbegründeter Entlassungen den Verdacht, dass die Firmenleitung mittels der Gegensprechanlage ihre Beschäftigten abhört und diese Informationen gegen sie verwendet. Die Firma dementiert diesen Vorwurf entschieden. Die Gewerkschaft möchte erst dann etwas gegen den Betrieb unternehmen, wenn sich Belege für den Verdacht erbringen lassen. Daraufhin brechen zwei Arbeiter in die Räume der Direktion ein und nehmen Tonbandabschriften mit, die ein Abhören beweisen.

1. Hältst Du das Verhalten der Arbeiter eher für *richtig* oder *falsch*? Ich halte es für ...
- eher falsch eher richtig
- 3 -2 -1 0 1 2 3

Wie stehst Du zu den folgenden Argumente, die *zugunsten* der beiden Arbeiter vorgebracht wurden?

Man hat *für* die Arbeiter vorgebracht . . .

Ich lehne Ich akzeptiere
das völlig ab das völlig

2. dass sie der Firma keinen großen Schaden zugefügt haben. -4 -3 -2 -1 0 1 2 3 4
3. dass wegen der Missachtung des Gesetzes durch die Firma dieses Mittel erlaubt war, um wieder Recht und Ordnung herzustellen. -4 -3 -2 -1 0 1 2 3 4
4. dass die meisten Arbeiter ihre Tat billigen würden und viele sich darüber freuen. -4 -3 -2 -1 0 1 2 3 4
5. dass das Vertrauen zwischen den Menschen und die Würde des Einzelnen mehr wiegen als das Hausrecht der Firmenleitung. -4 -3 -2 -1 0 1 2 3 4
6. dass sich die Firma zuerst ins Unrecht gesetzt hat und die Arbeiter deshalb berechtigt waren, dort einzubrechen. -4 -3 -2 -1 0 1 2 3 4
7. dass die Arbeiter keine rechtliche Möglichkeit sahen, den folgenreichen Vertrauensbruch der Firma aufzudecken, und deshalb das in ihren Augen kleinere Übel wählten. -4 -3 -2 -1 0 1 2 3 4

Für wie akzeptabel hältst Du die Argumente, die *gegen* das Verhalten der Arbeiter vorgebracht wurden?

Man hat *gegen* die Arbeiter vorgebracht, . . .

Ich lehne
das völlig ab

Ich akzeptiere
das völlig

- | | | | | | | | | | |
|--|----|----|----|----|---|---|---|---|---|
| 8. dass Recht und Ordnung im Zusammenleben der Menschen gefährdet wären, wenn jeder wie die beiden Arbeiter handeln würde. | -4 | -3 | -2 | -1 | 0 | 1 | 2 | 3 | 4 |
| 9. dass es falsch ist, ein so grundlegendes Recht wie das Eigentum zu verletzen, solange es noch keine allgemeingültigen Maßstäbe dafür gibt, ihr Verhalten von Selbstjustiz zu unterscheiden. | -4 | -3 | -2 | -1 | 0 | 1 | 2 | 3 | 4 |
| 10. dass es unüberlegt ist, wegen anderen Personen den Hinauswurf aus der Firma zu riskieren. | -4 | -3 | -2 | -1 | 0 | 1 | 2 | 3 | 4 |
| 11. dass sie nicht hinreichend die rechtlichen Mittel ausgeschöpft und dadurch mit dem Einbruch voreilig eine erhebliche eigene Rechtsverletzung begangen haben. | -4 | -3 | -2 | -1 | 0 | 1 | 2 | 3 | 4 |
| 12. dass man nicht stiehlt und nicht einbricht, wenn man als anständiger und ehrlicher Mensch gelten will. | -4 | -3 | -2 | -1 | 0 | 1 | 2 | 3 | 4 |
| 13. dass sie von der Entlassung gar nicht betroffen waren und deshalb für sie kein Grund bestand, die Abschriften zu stehlen. | -4 | -3 | -2 | -1 | 0 | 1 | 2 | 3 | 4 |
-

Arzt

Eine Frau war krebskrank, und es gab keine Rettungsmöglichkeit mehr für sie. Sie hatte qualvolle Schmerzen und war schon so geschwächt, dass eine größere Dosis eines Schmerzmittels wie Morphin ihr Sterben beschleunigt hätte. In einer Phase relativer Besserung bat sie den Arzt, ihr genügend Morphin zu verabreichen, um sie zu töten. Sie sagte, sie könne die Schmerzen nicht mehr ertragen und würde ja doch in wenigen Wochen sterben. Der Arzt gab der Frau die Überdosis Morphin, wie sie es wollte.

14. Halten Sie das Verhalten des Arztes für eher *richtig* oder *falsch*? Ich halte es für...
- eher falsch eher richtig
- | | | | | | | |
|----|----|----|---|---|---|---|
| -3 | -2 | -1 | 0 | 1 | 2 | 3 |
|----|----|----|---|---|---|---|

Wie stehen Sie zu den Argumenten, die *zugunsten* des Arztes vorgebracht wurden?
 Man sagt, der Arzt habe *richtig* gehandelt ...

15. weil der Arzt nach seinem Gewissen handeln mußte. Der Zustand der Frau rechtfertigte eine Ausnahme von der moralischen Verpflichtung, Leben zu erhalten. Ich lehne das völlig ab Ich akzeptiere das völlig
- | | | | | | | | | |
|----|----|----|----|---|---|---|---|---|
| -4 | -3 | -2 | -1 | 0 | 1 | 2 | 3 | 4 |
|----|----|----|----|---|---|---|---|---|
16. weil der Arzt der einzige war, der den Willen der Frau erfüllen konnte; die Achtung vor dem Willen der Frau gebot ihm, so zu handeln, wie er es tat. -4 -3 -2 -1 0 1 2 3 4
- | | | | | | | | | |
|----|----|----|----|---|---|---|---|---|
| -4 | -3 | -2 | -1 | 0 | 1 | 2 | 3 | 4 |
|----|----|----|----|---|---|---|---|---|
17. weil der Arzt nur getan hat, wozu die Frau ihn überredete. Er brauchte sich deswegen um unangenehme Konsequenzen keine Sorgen zu machen. -4 -3 -2 -1 0 1 2 3 4
- | | | | | | | | | |
|----|----|----|----|---|---|---|---|---|
| -4 | -3 | -2 | -1 | 0 | 1 | 2 | 3 | 4 |
|----|----|----|----|---|---|---|---|---|
18. weil die Frau ja ohnehin gestorben wäre, und es für ihn wenig Mühe bedeutet hat, ihr eine größere Dosis des Schmerzmittels zu verabreichen. -4 -3 -2 -1 0 1 2 3 4
- | | | | | | | | | |
|----|----|----|----|---|---|---|---|---|
| -4 | -3 | -2 | -1 | 0 | 1 | 2 | 3 | 4 |
|----|----|----|----|---|---|---|---|---|
19. weil der Arzt eigentlich kein Gesetz verletzt hat, da die Frau nicht mehr hätte gerettet werden können, und er nur ihre Schmerzen verkürzen wollte. -4 -3 -2 -1 0 1 2 3 4
- | | | | | | | | | |
|----|----|----|----|---|---|---|---|---|
| -4 | -3 | -2 | -1 | 0 | 1 | 2 | 3 | 4 |
|----|----|----|----|---|---|---|---|---|
20. weil vermutlich die meisten seiner Kollegen in einer ähnlichen Situation genauso gehandelt hätten wie dieser Arzt. -4 -3 -2 -1 0 1 2 3 4
- | | | | | | | | | |
|----|----|----|----|---|---|---|---|---|
| -4 | -3 | -2 | -1 | 0 | 1 | 2 | 3 | 4 |
|----|----|----|----|---|---|---|---|---|
-

Für wie akzeptabel halten Sie die Argumente, die *gegen* das Verhalten des Arztes vorgebracht wurden?

Man sagt, der Arzt habe *falsch* gehandelt, ...

Ich lehne
das völlig ab

Ich akzeptiere
das völlig

21. weil er damit gegen die Überzeugung seiner Kollegen verstoßen hat.
Wenn diese sich gegen aktive Sterbehilfe aussprechen, dann sollte kein Arzt das tun.

-4	-3	-2	-1	0	1	2	3	4
----	----	----	----	---	---	---	---	---
22. weil man als Patient uneingeschränkt vertrauen können muss, dass der Arzt sich voll für die Erhaltung des Lebens einsetzt, auch wenn man wegen großer Schmerzen am liebsten sterben möchte.

-4	-3	-2	-1	0	1	2	3	4
----	----	----	----	---	---	---	---	---
23. weil der Schutz des Lebens für jeden die höchste moralische Verpflichtung sein sollte. So lange wir keine klaren Kriterien haben, wie wir aktive Sterbehilfe von Mord unterscheiden können, darf das keiner tun.

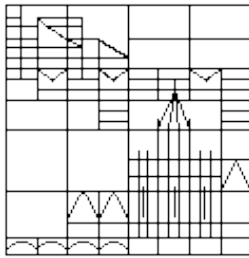
-4	-3	-2	-1	0	1	2	3	4
----	----	----	----	---	---	---	---	---
24. weil der Arzt sich damit eine Menge Unannehmlichkeiten zuziehen kann. Andere sind dafür schon empfindlich bestraft worden.

-4	-3	-2	-1	0	1	2	3	4
----	----	----	----	---	---	---	---	---
25. weil er es hätte wesentlich leichter haben können, wenn er gewartet und nicht in das Sterben der Frau eingegriffen hätte.

-4	-3	-2	-1	0	1	2	3	4
----	----	----	----	---	---	---	---	---
26. weil der Arzt gegen das Gesetz verstoßen hat. Wenn man Zweifel bezüglich der Rechtmäßigkeit der aktiven Sterbehilfe hat, dann darf man solchen Bitten nicht nachgeben.

-4	-3	-2	-1	0	1	2	3	4
----	----	----	----	---	---	---	---	---
-

Anhang II: Religiöser Konsistenz-Test (RKT)



Bernd Kietzig (OStR.)
 Prof. Dr. Georg Lind
 Fachbereich Psychologie
 Universität Konstanz
 78457 Konstanz

Fragebogen Nr.:

Vielen Dank für Deine Bereitschaft, an dieser Fragebogenstudie über Glaubensfragen teilzunehmen: Woran glaubst Du? Woran glaubst Du nicht?

Fülle bitte den Fragebogen möglichst vollständig aus. Das dauert ungefähr 20 Minuten. Bitte bearbeite den Fragebogen zügig, aber es besteht **k e i n** Zeitdruck.

Die Auswertung des Fragebogens erfolgt völlig anonym – also bitte nirgends den Namen angeben.

2.1	Alter	in Jahren
3.1	Geschlecht	männlich	<input type="radio"/>
3.2		weiblich	<input type="radio"/>
4.1	Konfession	evangelisch	<input type="radio"/>
4.2		römisch – katholisch	<input type="radio"/>
4.3		andere Konfession	<input type="radio"/>
4.4		ohne Konfession	<input type="radio"/>
5.1	Glaubst Du an die Existenz Gottes?		Ja <input type="radio"/>
5.2			Nein <input type="radio"/>
6.1	Wie wichtig ist dir, dass alles im Leben logisch und widerspruchsfrei ist?		unwichtig <input type="radio"/>
6.2			bedeutsam <input type="radio"/>
6.3			sehr wichtig <input type="radio"/>

Hier folgen allgemeine Glaubensaussagen, zu denen Du Stellung nehmen sollst. Kreuze bei den vier Aussagen zu einem Thema bitte immer eine vorgegebene Antwortmöglichkeit an:

7 Sinn des Lebens

		daran glaube ich	daran glaube ich nicht	ich bin unsicher
7.1	Die Sinnfrage des Lebens wird in der Bibel beantwortet.			
8.1	Eine allgemeinverbindliche Antwort auf die Sinnfrage des Lebens kann man nicht geben.			
9.1	Der Glaube an Gott gibt dem Leben Ziel und Richtung.			
10. 1	Es gibt keinen Sinn des Lebens.			

11 Nächstenliebe

		daran glaube ich	daran glaube ich nicht	Ich bin unsicher
11.1	Persönliches Wohlergehen steht an erster Stelle.			
12.1	Jeder ist für die Lebensrisiken allein verantwortlich.			
13.1	„Liebe Deinen Nächsten wie dich selbst“ ist oberstes Gebot.			
14.1	Nur „dem Tüchtigen gehört die Welt“.			

15 Soziale Stellung

		daran glaube ich	daran glaube ich nicht	ich bin unsicher
15.1	Wirtschaftlicher Erfolg ist ein Beweis für den Segen Gottes.			
16.1	Der sozial Schwache hat sich dem Starken unterzuordnen.			
17.1	Gottes Liebe gilt vor allem den sozial Benachteiligten.			
18.1	„Jeder ist seines Glückes Schmied“.			

19 Sexualität

		daran glaube ich	daran glaube ich nicht	ich bin unsicher
19.1	Voreheliche sexuelle Beziehungen sind Sünde.			
20.1	Sexualität dient vor allem der Fortpflanzung.			
21.1	Sexualität geht nur mich und meinen Partner/in etwas an			
22.1	Auch in der Sexualität gibt es normative Vorgaben			

23 Recht auf Leben

		daran glaube ich	daran glaube ich nicht	ich bin unsicher
23.1	Das Gebot „Du sollst nicht töten“ gilt immer und überall.			
24.1	Einen beschädigten oder kranken Fötus darf man abtreiben.			
25.1	Es ist besser, sich eher töten zu lassen als			

	selbst zu töten.			
26.1	Wie in der Biologie setzt sich im Leben nur der/die/das Starke durch.			

27 Sterbehilfe

		daran glaube ich	daran glaube ich nicht	ich bin unsicher
27.1	Gott hat das Leben gegeben – nur Gott kann Leben auch nehmen.			
28.1	Menschen müssen alle erdenklichen, schweren Leiden bis zum Tode ertragen.			
29.1	Siechtum und qualvolles Sterben sind menschenunwürdig.			
30.1	Der "letzte Wille" eines Menschen nach aktiver Sterbehilfe ist ungesetzlich und unchristlich.			

31 Willensfreiheit

		daran glaube ich	daran glaube ich nicht	Ich bin unsicher
31.1	Gott ist allmächtig.			
32.1	Der Mensch ist in seinem Willen nicht frei.			
33.1	Wenn man wirklich will, kann man viel erreichen.			
34.1	Menschlicher und göttlicher Wille können sich widersprechen.			

35 Bibel

		daran glaube ich	daran glaube ich nicht	ich bin unsicher
35.1	Die Bibel ist das Wort Gottes.			
36.1	In der Bibel gibt es keine wirklichen Widersprüche.			
37.1	Die Bibel ist wörtlich gültig.			
38.1	Die Bibel spiegelt Ansichten von Menschen wider.			

39 Fragen des Glaubens

		daran glaube ich	daran glaube ich nicht	ich bin unsicher
39.1	Fragen des Glaubens muss jeder für sich selbst entscheiden			
40.1	Eine Kritik an Glaubenswahrheiten der Bibel ist nicht zulässig.			
41.1	Einfache Menschen brauchen den Rat der Kirche, wenn es um Glaubensfragen geht.			
42.1	Der Kirche muss man in Glaubensfragen vertrauen.			

43 Weltentstehung

		daran glaube ich	daran glaube ich nicht	ich bin unsicher
43.1	Die Welt ist vor Milliarden Jahren entstanden.			
44.1	Die Welt wurde in sieben Tagen von Gott erschaffen.			
45.1	Der Ursprung der Welt ist nicht erklärbar.			

46.1	Die Ordnung der Welt ist ein Zufallsprodukt.			
------	--	--	--	--

47 Rolle des Teufels

		daran glaube ich	daran glaube ich nicht	ich bin unsicher
47.1	Die Menschen erliegen oft den Versuchungen des Teufels			
48.1	Der Mensch ist allein für sein Verhalten verantwortlich.			
49.1	Für das Böse in der Welt ist der Teufel verantwortlich.			
50.1	Der Mensch kann nichts für seine Fehler.			

51 Allgemeine Fragen

		ja	nein	weiß nicht
51.1	Fandest Du den Fragebogen interessant?			
52.1	Fandest Du die Fragen schwierig?			
53.1	Denkst Du manchmal selbst über solche Fragen nach?			
54.1	Wie religiös bist Du? 0.....1.....2.....3.....4.....5 (Sehr religiös) (gar nicht)			
55.1	Orientierst Du dich an religiösen Feiertagen und kirchlichen Geboten?			unbedingt <input type="radio"/>
55.2				gelegentlich <input type="radio"/>
55.3				überhaupt nicht <input type="radio"/>

56.1		niemals	<input type="radio"/>
56.2		wöchentlich mehrmals	<input type="radio"/>
56.3	Wie häufig besuchst Du Gottesdienste, bzw. religiöse Veranstaltungen?	monatlich	<input type="radio"/>
56.4		vierteljährlich	<input type="radio"/>
56.5		jährlich	<input type="radio"/>
57.1	Wie viel Freizeit verbringst Du mit Mitgliedern Deiner religiösen Gemeinschaft?	keine	<input type="radio"/>
57.2		gelegentlich	<input type="radio"/>
57.3		häufig	<input type="radio"/>
57.4		immer	<input type="radio"/>

Anhang III: Curriculum vitae

Der Lebenslauf ist in der Online-Version aus Gründen des Datenschutzes nicht enthalten

