

deutlichste Ausprägung in Kants Gott der Pflicht findet, irreal ist und daß die Metaphysik durch den ihr inwohnenden Nihilismus sich selbst zerstört. Dieser Atheismus eröffnet einen neuen Weg zum Glauben an die Botschaft des *Exodus*, die jedem Gesetz vorhergeht, und die des Paulus von Gesetz und Evangelium. Der Philosoph ist kein Prediger, der sie verkünden könnte. Er kann nur für diese Botschaft disponieren; hier verweist R. mit Heidegger auf die Seinsmodi des Zuhörens und des Schweigens. An die Stelle der kantischen Ethik der Pflicht müsse Spinozas Ethik des Wunsches zu sein oder der Bemühung zu existieren treten. – Religion ist Verbindung von Anklage und Trost; Gott droht und behütet. Der Atheismus, so fordert der Vortrag „Über Trost“, muß auch Gott als Zuflucht und Vorsehung zerstören. Auch dieser Gott ist der Gott der Metaphysik. Nietzsche zeigt, daß Leibniz' Theodizee, Kants Postulaten und Hegels Begriff des absoluten Wissens das Streben nach rationaler Versöhnung, das einem schwachen Willen entspringt, gemeinsam ist; an die Stelle der Wirklichkeit tritt ein Ideal. Für Freud drückt der Schutzaspekt der Religion sich aus in der Sehnsucht nach dem Vater. Welche Art von Glaube kann die Kritik von Nietzsche und Freud überstehen? Es ist der tragische Glaube Hiobs, ein Glaube, der im Dunkel wandelt vor einem Gott, der nicht die Attribute der Vorsehung hat. Gott gibt Hiob keine Antwort auf das Problem des menschlichen Leidens, sondern er läßt ihm das Ganze des Seins in der Fülle des Wortes erscheinen; der Trost liegt darin, daß Hiob in eine Sinnsphäre eintritt, in der es nicht um ihn, sondern um das Sein als Ganzes geht. R. sieht eine Entsprechung zwischen Hiob und Heraklits Hören auf den Logos. Von hier führt ein Weg zum christlichen Kerygma zurück. Der biblische Glaube stellt Gott als Vater dar. Der Atheismus lehrt uns, diesem Vaterbild zu entsagen. Als Idol überwunden, läßt das Vaterbild sich als Symbol der Liebe zur Schöpfung wiedergewinnen.

Ein kritischer Leser könnte darauf hinweisen, daß beide Autoren manches überzeichnen. Aber das darf als legitimes Mittel gelten, um ein wichtiges Anliegen zu betonen. Das ist für M. die Gefahr oder bereits die Tatsache, daß Theismus und Atheismus ihre Bedeutung für unsere Kultur verlieren bzw. verloren haben, und für R. der Weg hinter alle Übermalungen und Entstellungen zurück zur Lebenskraft des biblischen Kerygmas.

F. RICKEN S. J.

HUBER, STEFAN, *Zentralität und Inhalt*. Ein neues multidimensionales Meßmodell der Religiosität (Veröffentlichungen der Sektion „Religionssoziologie“ der Deutschen Gesellschaft für Soziologie; 9). Opladen: Leske + Budrich 2003. 374 S., ISBN 3-8100-3828-8.

Huber (= H.), der bereits mit seinem Buch „Dimensionen der Religiosität. Skalen, Meßmodelle und Ergebnisse einer empirisch orientierten Religionspsychologie“ (Bern 1996) einen höchst kompetenten und nützlichen Überblick über 61 Fragebögen zur Erfassung religiöser Einstellungen veröffentlicht hat, stellt sich in dieser psychologischen Dissertation der Universität Freiburg/Schweiz erneut dem Problem, wie die empirische Forschung Religiosität angemessen erheben kann. Seiner Ansicht nach lehren die mehr als 70jährigen Bemühungen um Religiositätsskalen – und das ist heute Konsens der empirischen Religionspsychologie –, daß eindimensionale Meßinstrumente der Vielfalt, in der sich Religiosität ausprägen kann, nicht gerecht werden, und daß viele Fragebögen nicht befriedigen, weil sie auf einen einzigen Aspekt beschränkt und theoretisch zu wenig fundiert sind. Die beiden bekanntesten Meßmodelle, die das Defizit der Eindimensionalität wie auch der Theorielosigkeit überwinden, gehen auf Gordon W. Allport (und J. M. Ross) sowie auf Charles Y. Glock (und R. Stark) zurück. Während Allport bekanntlich zwischen intrinsischer und extrinsischer religiöser Orientierung unterscheidet, will Glock fünf Ausdrucksformen/Dimensionen von Religiosität berücksichtigen: Praktische Verhaltensweisen, Zustimmung zu zentralen Glaubenssätzen, emotionales Berührtsein, religiös motivierte Einstellungen zu Fragen der Lebensgestaltung und Kenntnis der jeweiligen Glaubenslehre. Religionspsychologen verwenden gewöhnlich nur die Skalen von Allport/Ross, jedoch nicht die von Glock/Stark, während Religionssoziologen fast ausschließlich die von Glock/Stark einsetzen, so daß sich praktisch kaum eine Diskussion zwischen den Anhängern dieser beiden Ansätze entwickelt hat.

Verf. stellt nun ausführlich das persönlichkeitspsychologische Meßmodell von Allport sowie das religionsphänomenologische Modell von Glock dar – jeweils in ihrer Genese und mit ihrem theoretischen Hintergrund, der den meisten Religionspsychologen und -soziologen in dieser Differenziertheit selten bekannt sein dürfte. Huber referiert auch umsichtig die Versuche von Kirkpatrick, Gorsuch/McPherson, Batson, Grom/Hellmeister/Zwingmann, Boos-Nünning und Kecskes/Wolf, die beiden Meßmodelle zu verfeinern oder zu replizieren, und arbeitet die Desiderate heraus, die auf ihre Grenzen hinweisen. Die zentrale These und Schlußfolgerung seiner Analyse besteht darin, daß sich die Grundanliegen der beiden Meßmodelle von Allport und Glock ergänzen und in eine Synthese, in ein neues, ebenfalls multidimensionales Meßmodell der Religiosität integriert werden können. Wie aber kann man – ein Grundproblem der Religionspsychologie – theologische Inhalte mit (psychologisch ausgerichteten) Erlebens- und Verhaltensweisen in Beziehung setzen? H. wählt dazu in Anlehnung an George Kellys Theorie der „persönlichen Konstrukte“ (1955) einen theoretischen Rahmen, in dem Religiosität als persönliches Konstruktsystem verstanden wird, und formuliert dazu folgende Kernpostulate: „1. Das Erleben und Verhalten eines Menschen wird durch Konstrukte und Konstruktsysteme gesteuert. Definition: Ein Konstruktsystem ist dann religiös, wenn in seiner Semantik ‚etwas‘ auf ‚Letztgültiges‘ bezogen wird. 2. Die Stärke der erlebens- und verhaltenssteuernden Effekte eines religiösen Konstruktsystems hängt von seiner Zentralität in der Persönlichkeit eines Menschen ab. 3. Die Richtung der erlebens- und verhaltenssteuernden Effekte eines religiösen Konstruktsystems hängt von (alternativ konstruierbaren) theologischen Inhalten und Deutungsmustern ab, die in ihm wirksam sind. 4. Religiöses Erleben und Verhalten ist eine Funktion der Zentralität und des Inhalts religiöser Konstruktsysteme“ (180).

Gemäß diesem Ansatz ist einerseits die Zentralität – entsprechend Allports „Intrinsischer Orientierung“ – und andererseits der Inhaltsparameter religiöser Konstruktsysteme zu messen. Im empirischen Teil seiner Arbeit befaßt sich H. nur mit dem Zentralitätsparameter; die Messung des Inhaltsaspekts ist einem bereits angelaufenen Forschungsprojekt zur Konstruktion eines „Religiositäts-Struktur-Tests“ (R-S-T), der theologische Inhalte wie Gottesvorstellung, Fundamentalismus, Gottvertrauen, religiöse Belastungsbewältigung u. a. umfaßt, vorbehalten. Um ein ökonomisches Meßmodell für die Erhebung der Zentralität abrahamitisch-religiöser Konstruktsysteme zu gewinnen, leitet er aus den fünf religiösen Ausdrucksformen nach Glock je zwei Items ab, wobei er annimmt, daß der Zentralitätsgrad eines religiösen Konstruktsystems mit der Häufigkeit und Stärke seiner Aktivierung zunimmt. Diese fünf Kurzskalen mit insgesamt zehn Items hat Verf. bei einer christlichen Stichprobe von 644 Studierenden der Universität Freiburg/Schweiz getestet und gute bis zufriedenstellende Werte zur Reliabilität und Validität gefunden, die er eingehend diskutiert. Durch konfirmatorische Faktorenanalysen kann er auch zeigen, daß die latente Struktur keineswegs eindimensional ist, sondern den theoretisch postulierten fünf Ausdrucksformen entspricht. Ein weiteres Ergebnis: Die gewonnene Zentralitätsskala ist trennschärfer und präziser als Messungen der allgemeinen Religiosität durch ein einziges Item. „Daher sollte von dieser weit verbreiteten Forschungspraxis Abstand genommen werden“ (337).

Der Ansatz bei Kellys „persönlichen Konstrukten“ läuft zwar Gefahr, in der Theorie kognitive Konstruktsysteme mit emotionalen Dispositionen (Motiven) gleichzusetzen und so zu wenig zwischen kalten und warmen religiösen Kognitionen zu unterscheiden bzw. den Einfluß von emotionalen Bedürfnissen, Interessen und Blockierungen auf die Übernahme und Entwicklung von religiösen Konstruktsystemen zu übersehen, doch in der Art, wie Huber Zentralität operationalisiert hat, ist diese Gefahr gebannt. Man kann gespannt sein, wie er sein Projekt mit der Konstruktion des „Religiositäts-Struktur-Tests“ weiterführt.

Die vorliegende Arbeit ist, trotz ihrer Beschränkung auf den Aspekt der Zentralität (Salienz), in ihrer theoretischen Begründung wie auch in ihrer empirischen Durchführung so überzeugend und für die weitere religionspsychologische Forschung so erfolgversprechend, daß man sie in Zukunft nicht ignorieren darf.

B. GROM S. J.