



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

Säkularer Synkretismus?

Eine religionssoziologische Untersuchung zum
religiösen und spirituellen Weltbild
von Musikstudenten und -studentinnen

Verfasser

Martin Morgenbesser

Angestrebter akademischer Grad

Magister der Sozial- und Wirtschaftswissenschaften
(Mag. rer. soc. oec.)

Wien, 2012

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 121

Studienrichtung lt. Studienblatt: Soziologie (Sozial- und wirtschaftswissenschaftlicher Zweig)

Betreuer: Prof. Dr. Friedhelm Kröll

An dieser Stelle bedanke ich mich bei Prof. Friedhelm Kröll für die Betreuung
und die fachlichen Ratschläge bezüglich meiner Diplomarbeit.

Ein herzlicher Dank geht an meine Eltern, die mir das Studium ermöglichten,
sowie an meine werte Gattin Cornelia für ihre liebevolle Unterstützung.

Auch meinen Freunden und Musikerkollegen gegenüber bin ich für den moralischen
Beistand und den intellektuellen sowie kreativen Austausch zu Dank verpflichtet.

Außerdem möchte ich mich bei all jenen Studenten und Studentinnen bedanken, die durch
ihre Teilnahme an der Umfrage diese Arbeit ermöglichten, sowie bei den jeweiligen
Leitungsorganen der Musikhochschulen und Konservatorien für ihre Unterstützung.

Die nachfolgenden Autoren und Autorinnen haben für die Entstehung der Arbeit
wichtige Anregungen oder wesentliche theoretische Grundlagen geliefert, weshalb sie
hier anerkennend erwähnt und dem interessierten Leser zur weiteren Lektüre
nahegelegt werden sollen:

Peter L. Berger, Susan Blackmore, Hans Cousto, Gunter Dueck,
Joachim Ernst-Behrendt, Stanislav Grof, Wouter J. Hanegraaff,
Stefan Huber, Aldous Huxley, Hans Joas, Hubert Knoblauch,
Thomas Luckmann, Thomas Metzinger, Regina Polak,
Detlef Pollack, Michael Schmidt-Salomon, Ken Wilber,
Robert Anton Wilson, Carsten Wippermann, Edgar Wunder

INHALTSVERZEICHNIS

EINLEITUNG	8
1) THEORETISCHER HINTERGRUND.....	12
1.1 BEGRIFFS- UND GEGENSTANDSBESTIMMUNG.....	12
1.1.1 Religion.....	12
1.1.2 Religiosität.....	19
1.1.3 Spiritualität	25
1.2 KONTEXTBESTIMMUNG	35
1.2.1 Die Moderne	35
1.2.2 Säkularisierung.....	40
1.2.3 Der Wandel des Religiösen.....	47
2) UNTERSUCHUNGSGEGENSTAND.....	57
2.1 ZIEL DER UNTERSUCHUNG.....	57
2.2 FORSCHUNGSFRAGEN.....	58
2.3 HYPOTHESEN	59
3) METHODE.....	60
3.1 FORSCHUNGSDESIGN.....	60
3.2 OPERATIONALISIERUNG UND FRAGEBOGENKONSTRUKTION.....	60
3.3 FELDZUGANG UND DURCHFÜHRUNG DER ERHEBUNG.....	63
3.4 BESCHREIBUNG DER STICHPROBE	64
3.4.1 Anzahl der Fälle.....	64
3.4.2 Alter und Geschlecht	64
3.4.3 Studienrichtung und Instrument	64
4) AUSWERTUNG	66
4.1 DESKRIPTIVE STATISTIK.....	66
4.1.1 Zentrale Glaubensdimensionen.....	66
4.1.2 Einstellung zur Religion / Religiöse Reflexivität.....	67
4.1.3 Religiöse Praxis und Erfahrung.....	68
4.1.4 Inhaltliche Dimension.....	69
4.1.5 Indexbildung.....	75

4.2	PERSONELLE EINFLUSSFAKTOREN FÜR RELIGIOSITÄT UND SPIRITUALITÄT	79
4.2.1	Geschlecht.....	79
4.2.2	Alter.....	82
4.2.3	Musikalischer Schwerpunkt und Studienrichtung	84
4.2.4	Instrument	86
4.3	DIMENSIONEN VON RELIGIOSITÄT UND SPIRITUALITÄT.....	88
4.3.1	Glaubentypen – die Verbindung von Religiosität und Spiritualität.....	88
4.3.2	Die Interdependenz der religiösen Dimensionen	89
4.3.3	Korrelationen zwischen den Glaubensdimensionen	90
4.3.4	Religiöse Dimensionen nach Glaubentyp	91
4.3.5	Einstellungen zur Moderne und Wissenschaft.....	93
4.4	RELIGIÖSE WELTBILDER / TYPENBILDUNG.....	94
4.4.1	Clusterbildung.....	94
4.4.2	Validierung der Weltbild-Typen	95
4.4.3	Verteilung der Weltbild-Typen.....	98
4.4.4	Werte und Einstellungen der Weltbild-Typen	101
4.5	MUSIK UND TRANSZENDENZ.....	106
5)	DISKUSSION UND INTERPRETATION	110
5.1	WICHTIGSTE ERGEBNISSE	110
5.1.1	Spiritualität ersetzt Religion.....	110
5.1.2	Indizes, Weltbilder und Glaubentypen.....	111
5.1.3	Der Einfluss von Geschlecht und Alter	114
5.1.4	Unbehagen an der Moderne?.....	114
5.1.5	Die transzendierende Macht der Musik.....	116
5.2	RESÜMEE UND AUSBLICK.....	118
ANHANG.....		125
I.	LITERATURVERZEICHNIS.....	125
II.	ABBILDUNGS- UND TABELLENVERZEICHNIS.....	128
III.	FRAGENBOGEN.....	129
IV.	ITEMSTATISTIKEN UND MITTELWERTDIAGRAMME	136
V.	TABELLENANHANG UND SIGNIFIKANZTESTS	143
VI.	ABSTRACT.....	144
VII.	LEBENS LAUF.....	144
VIII.	EIDESSTATTLICHE ERKLÄRUNG	146

EINLEITUNG

“Wenn Menschen aufhören, an Gott zu glauben, dann glauben sie nicht an nichts, sondern an alles Mögliche. Das ist die Chance der Propheten – und sie kommen in Scharen.”

G. K. Chesterton

*“Der Mensch ist der Anfang der Religion,
der Mensch ist die Mitte der Religion,
der Mensch ist das Ende der Religion.”*

Ludwig Feuerbach

*“Mach dir deine eigenen Götter und unterlasse es,
dich mit einer schnöden Religion zu beflecken.”*

Epikur

Welchen Stellenwert haben Glaube und Religiosität in einer modernen Welt? Angesichts der Unvermeidlichkeit des Todes muss sich jeder Mensch, religiös wie nicht-religiös, die Frage nach dem Woher und Wohin der Welt und des eigenen Lebens stellen. Hierbei stößt man an eine unverrückbare Grenze – die existentiellen Fragen können nicht auf Basis der Erfahrung, sondern nur aus dem Glauben heraus beantwortet werden. Die Menschen müssen also letztendlich eine Entscheidung treffen, was sich – angesichts der pluralisierten Erkenntnis- und Wirklichkeitsansprüche der Moderne – immer mehr als Herausforderung darstellt. Die religiöse Orientierung kann hierbei durchaus als grundlegend für das Welt- und Selbstbild eines Menschen angesehen werden und beeinflusst auch die Normen, Werte und das Handeln des Einzelnen. Der Untersuchung der religiösen Grundlagen der Weltsicht ist deswegen eine hohe Bedeutung zuzuschreiben, was sich auch im hohen Stellenwert der Auseinandersetzung mit Religion bei soziologischen Klassikern wie etwa Weber, Durkheim und Simmel zeigt.

Die aktuelle Situation im religiösen Feld ist von epochalen Veränderungen, einem Gestaltwandel und der Paradoxie von gleichzeitiger Säkularisierung und Wiederverzauberung gekennzeichnet (für einen hervorragenden Überblick siehe Michael Utsch: „Religion in der modernen Gesellschaft“ – eine Expertise im Rahmen des „Religionsmonitors“ der Bertelsmann Stiftung, in dem mittels der derzeit ausgereiftesten quantitativen Methoden weltweit Fragen von Religiosität und Glaube laufend werden). In den letzten Jahrzehnten kam es zu einem deutlichen Rückzug der organisierten Religion aus dem öffentlichen Leben. Rituelle religiöse Praxis sowie Orientierung an kirchlichen Werten und Normen ist nur mehr die Ausnahme. Religion ist für die meisten Menschen Privatsache geworden, und hat selbst dort oft nur mehr wenig Einfluss auf die Lebensgestaltung. Alle Indikatoren für Kirchlichkeit (Mitgliedschaft, Gottesdienstbesuch, Glaube an einen persönlichen Gott etc.) sind in den meisten europäischen Ländern in einem kontinuierlichen Rückgang begriffen. Den Ergebnisse der Europäischen Wertestudie zufolge

begreifen sich nur mehr 27% als christlich im traditionell-dogmatischen Sinn. Je 30% entfallen auf sogenannte „Religionskomponisten“ (Christliches plus Fernöstliches oder Naturreligionen) und humanistische Orientierungen, 13% auf atheistische und agnostische Überzeugungen (Utsch 2009, 3). Außerdem zeigt sich insbesondere bei denjenigen Jugendlichen ein hohes Interesse für Spiritualität, die sich selber als nicht-religiös bezeichneten. Dieser religionssoziologische Befund weist unmissverständlich auf die dringend überfällige Differenzierung zwischen Religiosität und Spiritualität hin, wie später noch genauer besprochen werden wird.

Während die institutionalisierte Religion (in Gestalt der christlichen Kirchen) also unbestreitbar einen Bedeutungsverlust erfahren hat, ist eher strittig, was danach kommt. Hat der moderne Mensch überhaupt noch ein Bedürfnis nach religiösen Erfahrungen und Überzeugungen? Religion als Umgangsform mit unbedingten Fragen und jenseitigen Dingen scheint in der modernen Gesellschaft weitgehend ausgedient zu haben. Doch wenn man den Blick weg von der Religion hin zur persönlichen Religiosität und Spiritualität der Menschen wendet, kann man durchaus so etwas wie eine „diffuse Transzendenzsehnsucht“ (ebd., 4) in weiten Teilen der Bevölkerung feststellen.

Die Akzeptanz nichtrationaler Überzeugungen und magisch-esoterischer Glaubensmuster ist in den letzten drei Jahrzehnten deutlich gestiegen. Viele Trendforscher, Soziologen, Theologen und Kulturhistoriker prophezeien einen regelrechten Paradigmenwechsel – weg von einem kausal-mechanisch-materialistischen hin zu einem spirituell-energetischen Weltbild. Empirische Hinweise unterstützen diese Prognose (hohe Zustimmungsraten bei Glaube an „Psi-Phänomene“, alternative Medizin, unsichtbare Kräfte etc. – siehe Utsch 2009, 4f). Ob jene Phänomene allerdings religiös gedeutet werden sollen und die Abnahme traditioneller Religiosität zugleich als ein Aufschwung von außerkirchlicher, freier Spiritualität eingeschätzt werden kann, wird unterschiedlich gedeutet. Die aktuellen Entwicklungen entsprechen also im Wesentlichen den Befunden Luckmanns in seiner „Unsichtbaren Religion“: Es ist nicht zu einem gesellschaftlichen Bedeutungsverlust von Religion, sondern zu einem Prozess der Individualisierung des Religiösen gekommen, in dessen Gefolge individuell entworfene, synkretistische, nicht-institutionalisierte Sinnstiftungen letzter Relevanz mehr und mehr an die Stelle traditionaler christlicher Religionsformen treten (ebd., 8f). Strittig ist jedoch, ob diese vorwiegend eklektizistische, individualistische „alternative Spiritualität“ den Bedeutungsverlust der institutionalisierten Religion kompensieren kann, oder ob letztlich nicht doch Säkularisierungsprozesse dominant sind. Nach wie vor herrscht also Uneinigkeit über die Bewertung dieser verstärkten Sinn- und Transzendenzsuche – vor allem darüber, ob nun überhaupt noch von „Säkularisierung“ gesprochen werden kann, also einem letztlich negativen Einfluss der Modernisierungsprozesse auf das religiöse Feld (religiöse Gemeinschaften, Praxis, Überzeugungen etc. – wobei zu bemerken ist, dass das Wort „Religion“ immer weniger zur Beschreibung der aktuell vorherrschenden Glaubens- und Praxisformen geeignet ist). Besonders im deutschsprachigen Raum wird verstärkt die Ansicht einer „Wiederkehr des Religiösen“ vertreten und der Bedeutungsverlust der Religion in der modernen Gesellschaft bestritten.

Die vorliegende Arbeit soll einen Beitrag zur laufenden Debatte liefern und insbesondere der Frage nachgehen, inwiefern sich bei jungen Erwachsenen – im speziellen Studenten und Studentinnen an den österreichischen Musikhochschulen und Konservatorien – klar abgrenzbare religiöse Weltbilder finden lassen, vor allem im Hinblick auf die in der Literatur ausführlich beschriebene individualistische, nicht-institutionelle „neue Religiosität“ (in der Alltagssprache: Spiritualität). Studien in mehreren Mitteleuropäischen Ländern weisen jeweils einen Anteil von 10-20% an „Neureligiösen“, „Transzendenzgläubigen“, „Religionskomponisten“, „spirituell Suchenden“ oder „religiösen Universalisten“ auf (eine klare Terminologie wurde bislang in der Forschung noch nicht etabliert). Vor dem Hintergrund eines allgemein weit verbreiteten kulturellen Trends zu Ganzheitlichkeit, Wellness und Sinnsuche rückte in den letzten zwei Jahrzehnten vermehrt das Phänomen der „Respiritualisierung“ oder „Wiederverzauberung der Welt“ in den Blick der religionssoziologischen Forschung und führte zu einem Wiederaufschwung derselben.

Die Arbeit schließt an die zahlreichen qualitativen und quantitativen Studien der letzten Jahre im deutschsprachigen Raum (Polak et al., Dubach & Campiche, Jörns, Pickel, Pollack, Bochinger, Wippermann, Religionsmonitor der Bertelsmann-Stiftung) an und behandelt folgende thematische Schwerpunkte:

- Das Schwinden eines verbindlichen religiösen Werte- und Glaubenskosmos durch Modernisierung, Globalisierung, Individualisierung, Pluralisierung, Säkularisierung – wobei diese Phänomene und Prozesse im Hinblick auf die Entwicklungen der religiösen Lebens- und Glaubenspraxis in den letzten Jahrzehnten besprochen werden.
- Die neue Transzendenzgläubigkeit als starke kulturelle Gegenwartsströmung, also die vielbeschworene und breit diskutierte „Wiederkehr des Religiösen“ mit einem breitenwirksamen Trend zu Spiritualität und Sinnsuche. Hierbei muss auch der Prozess der „Auflösung des Religiösen Feldes“ besprochen werden: das Verschwimmen der Grenzen zwischen Heiligem und Profanen, der Verlust der Deutungshoheit durch Institutionen, das Durchsickern religiöser Elemente in andere gesellschaftliche Bereiche wie Therapie, Freizeit, Erlebnis- und Eventgesellschaft.
- Der in der Literatur immer wieder postulierte Zusammenhang einer transzendentalen, spirituellen Lebensausrichtung mit einer Unzufriedenheit an der sogenannten „modernen Welt“, einem starken Drang nach Rückkehr zu einfacheren und menschlicheren Lebensverhältnissen – und auch die Sehnsucht nach Gemeinschaft in einer überwiegend individualisierten, ausdifferenzierten und damit hochkomplexen und für viele sinnlosen und überfordernden Welt- und Gesellschaftsordnung.
- Die sich verändernden und von immer mehr Menschen „(wieder-)entdeckten“ religiösen Praktiken wie Meditation, Yoga, Fasten und anderen Formen von Einkehr und Rückzug sowie das oft beschriebene Auseinanderfallen von religiöser Überzeugung bzw. spirituellem Weltbild (Kosmologie und Existenzdeutung) mit jeglichen Formen religiöser Praxis – also die weite Verbreitung einer praxislosen Religiosität bzw. Spiritualität.

- Die transzendenten und spirituellen Dimensionen von Musik und Musizieren – also die Zuschreibung einer religiös-analogen oder magischen Qualität, die funktionale Äquivalenz durch musikinduzierte und -zentrierte „höhere Bewusstseinszustände“ und die Wertigkeit von Musik für die Sinnsetzung der Studenten.

Im theoretischen Teil werden zunächst die wichtigsten Begriffe geklärt und die bereits erwähnten Veränderungen und Umbrüche im religiösen Feld, speziell vor dem Hintergrund der zugrundeliegenden Modernisierungs- und Säkularisierungsprozesse, dargestellt. Daran anschließend werden die sich daraus ergebenden Forschungsfragen besprochen sowie der methodische Zugang, mit dem diese Fragen behandelt wurden. Die Ergebnisse der quantitativen Erhebung, die Ende 2011 unter den Studenten und Studentinnen der österreichischen Musikhochschulen und Konservatorien durchgeführt wurde, werden schließlich im Auswertungsteil präsentiert, wobei auch speziell auf das Verhältnis von Musik und Transzendenz eingegangen wird. Abschließend erfolgt noch eine Zusammenfassung, Bewertung und Diskussion der wichtigsten Befunde.

Anmerkungen:

(1) Der Autor dieser Arbeit ist der Grundposition des „Methodologischen Agnostizismus“ verpflichtet, was mit größtmöglicher Neutralität gegenüber den beschriebenen religiösen Phänomenen und Inhalten einhergeht.

(2) Der guten Lesbarkeit willen wurde auf einer gendergerechte Sprache verzichtet. Die weiblichen Befragten sind, sofern nicht anders angegeben, also immer miteingeschlossen, wenn von „Studenten“, „Musikern“, „Sängern“ etc. die Rede ist.

1) THEORETISCHER HINTERGRUND

1.1 BEGRIFFS- UND GEGENSTANDSBESTIMMUNG RELIGION, RELIGIOSITÄT UND SPIRITUALITÄT

1.1.1 Religion

1.1.1.1 Grundprobleme der Religionsdefinition

Das Problem der Definition von Religion ist kein speziell soziologisches, sondern beschäftigt die Theologie und Religionswissenschaften schon seit Jahrhunderten – dementsprechend hoch ist die Vielfalt der möglichen Religionsbegriffe. Für die Soziologie gilt im Gegensatz zur Theologie und Philosophie, dass es nicht darum geht, „wahre Religion“ oder deren Wesen festzulegen, sondern lediglich um eine Konvention, was im Sinne einer Nominaldefinition unter Religion verstanden werden soll. Insofern gibt es „keine wahren und falschen Definition von Religion, sondern lediglich solche, die mehr oder weniger fruchtbar und ertragreich sind“ (Glock, nach Wunder 2005, 16).

Die Kennzeichen und Bestandteile von Religion im engeren Sinn sind nach Polak kanonisierte Texte, eine „Lehre“ bzw. Weltanschauung, eine normierte Praxis, die Existenz einer Glaubensgemeinschaft und ein spezifisches Verständnis von Spiritualität, als der Art des Transzendenzbezuges (Polak 2002, 84). Dies entspricht auch in etwa der umgangssprachlichen Verwendung des Religionsbegriffes, die man als Ausgangspunkt für eine nähere Bestimmung verwenden kann. Laut Knoblauch bezeichnet Religion in der Alltagssprache „die Verehrung transzendenter Mächte, die Lehre vom Göttlichen und alle Glaubensbekenntnisse der Menschen sowie die damit verbundenen Gruppen und Organisationen“ (Knoblauch 1999, 9). Hier wird deutlich, dass der so verstandene Begriff von der lateinisch-abendländischen Tradition, vor allem aber vom Christentum geprägt ist (so würden zum Beispiel bestimmte buddhistische Traditionen nicht von dieser Definition erfasst werden). Ein wissenschaftlich brauchbarer Religionsbegriff muss „eine christo-, euro- und ethnozentrische Perspektive vermeiden, er muss intersubjektiv vermittelbar sein und darf deshalb selbst keine ontologisch-weltanschaulichen Prämissen beinhalten, genau so wenig wie pejorative Wertungen“ (Wunder 2005, 57). Die (für die Soziologie) wichtigsten Bestimmungsversuche von Religion sollen im folgenden Abschnitt dargestellt werden.

1.1.1.2 Substantialistische Definition

In einer der frühesten Religionsbestimmungen wurde versucht, „die Vielfalt religiöser Erscheinungsformen durch Angabe des Bezugsgegenstandes, auf den sich Religionen richten, zu bändigen, also etwa durch die Aussage, alle Religionen hätten es mit der Verehrung von Gott oder Göttern zu tun“ (Pollack 2009, 62). Rudolf Otto verwendete statt des Gottesbezuges die Kategorie des „Heiligen“. Als alternatives Bestimmungsmerkmal von Religion wurde auch die Bezugnahme auf „Übernatürliches“ bzw. „übernatürliche Kräfte“ verwendet. Diese Bestimmungsversuche werden als „substantiell bzw. substantialistisch“ oder auch „essentialistisch“ bezeichnet, da mit ihnen versucht wird, das Wesentliche und Essentielle der Religion zu erfassen und ihre wichtigsten Merkmale zu nennen. Die Religion wird also „inhaltlich bestimmt, insofern man nach dem Wesen der Religion fragt und dieses in einem zentralen Inhalt, wie dem Gottesbegriff, dem Absoluten, dem Transzendenten, dem Heiligen, dem Numinosen, Allumfassenden usw. erblickt“ (Figl 2003, 66). Der substantielle Religionsbegriff macht die Unterscheidung zwischen religiös und nicht-religiös relativ einfach und eignet sich dadurch gut zur Beurteilung und Bewertung. Für sozialwissenschaftliche Analysen (speziell im Hinblick auf neue Formen des Religiösen) ist dieser Religionsbegriff jedoch zu eng gefasst. Er hat einen

„elitären und egalitären Zug und bezeichnet nur jenes Transzendieren als religiös, das eine anders als irdisch geartete numinose Substanz als letzten Bezugspunkt nachweist. Dadurch ‚übersieht‘ dieser Begriff allzu viele Formen und Funktionen, in denen Religion vollzogen wird: Die neuen übersieht er, die alten hält er für selbstverständlich und den ‚richtigen Normalfall‘“ (Polak 2002, 56).

Für die Analyse heutiger religiöser Phänomene, die oft wenig institutionalisiert und stark individualisiert sind, hält Polak neben vielen anderen den substantialistischen Religionsbegriff für nur beschränkt tauglich. Nichtsdestoweniger wurden substantialistische Religionsbestimmungen auch in der Soziologie immer wieder – vor allem für theoretische Arbeiten – herangezogen. Exemplarisch soll im Folgenden das für die Religionssoziologie einflussreiche und breit rezipierte Religionsverständnis von Peter Berger dargestellt werden, das in dieser Tradition steht.

1.1.1.3 Berger: Religion als „Heiliger Kosmos“

Bergers Religionsbegriff lässt sich zurückführen auf die Notwendigkeit einer Ordnung und Sinnggebung für die Welt:

„Gegenüber den Bedrohungen der Routinen des Alltags durch ‚andere Wirklichkeiten‘ wie Unfall, Leid, Zufall, Tod bedarf der Mensch einer verlässlichen Ordnung, eines *Nomos*, eines verbindlichen Sinns, den Berger, falls er in den Stand gesellschaftlicher Anerkennung gelangt, *Kosmos* nennt, und ‚*Heiligen Kosmos*‘, wenn er sogar einen ontologischen Status gewinnt und mit letzter Gewissheit ausgestattet wird“ (Marhold 2004, 149f).

Ein *Kosmos* ist demnach also dann erreicht, wenn die jeweiligen Inhalte eines *Nomos* sich nicht nur auf den Menschen und seine Welt, sondern auf das gesamte Universum beziehen. Religion schließlich ist eine besondere Art und Weise der Kosmisierung, angesichts der Erfahrungen einer anderen, höheren, heiligen Wirklichkeitssphäre. Der dadurch „übersinnlich“ abgesicherte *Heilige Kosmos* setzt sich nach Berger zusammen aus gesellschaftlich konstruierten Legitimationen, die die Gestalt religiöser Lehren, Dogmen und Erzählungen annehmen oder als Rituale zur Stabilisierung des Alltags sowie für Passageschritte in der Biographie des Einzelnen beitragen. Berger definiert Religion in diesem Sinne als

„Aggregat menschlicher Einstellungen, Glaubenshaltungen und Handlungen angesichts von zwei Erfahrungsformen: der Erfahrung des Übernatürlichen und der Erfahrung des Heiligen. [...] Die Realität dieser Erfahrung, die Welt des Übernatürlichen, ist radikal, überwältigend anders. Man begegnet dabei einer Welt, die sich von der irdischen Erfahrung abhebt, ihr übergeordnet ist. [...] Die andere Welt wird als Welt erlebt, die immer dagewesen ist, auch wenn sie zuvor nicht wahrgenommen wurde, und sie drängt sich dem Bewusstsein als unleugbare Realität auf, als Realität, die darauf wartet, betreten zu werden. Die Welt des Übernatürlichen wird als ‚draußen‘ erfahren, als eine Welt, die unwiderstehliche Realität besitzt, unabhängig vom Wissen des einzelnen, und dieser überwältigend objektive Charakter stellt den alten Realitätsstatus der normalen Welt in Frage“ (Berger 1980, 55f).

Durch die Bezugnahme auf das Übernatürliche bzw. Heilige ist Berger einer der wichtigsten Vertreter eines substantialistischen Religionsverständnisses. Er selbst sah den Vorteil einer solchen Begriffsbestimmung in ihrem klar umgrenzten Geltungsbereich, der sie vom eher breiten Religionsverständnis funktionaler Definitionen unterscheidet. Ein zu umfassender Begriff von Religion negiere Berger zufolge die Spezifik religiösen Sinns und führe dazu, dass der Religionsbegriff unscharf und letztendlich nichtssagend wird (Schmidt-Lux 2005, 263).

1.1.1.4 Funktionalistische Definition

Die funktionale bzw. funktionalistische Definition von Religion konzentriert sich im Gegensatz zu den substantialistischen Bestimmungsversuchen nicht auf den Inhalt, sondern auf die soziale Funktion, die Religion einnimmt. Sie wird also „nicht aus sich selbst heraus bestimmt, sondern von dem her, was sie nicht ist, im Ausgang von den gesellschaftlichen oder individuellen Zusammenhängen, in denen sie steht“ (Pollack, nach Figl 2003, 67). Religion erfüllt nach dieser Anschauung eine wesentliche Funktion zur Konstruktion, Aufrechterhaltung und Veränderung der sozialen Ordnung. Sie kann verstanden werden als ein „sozio-historisches Gebilde, das von Menschen erdacht, in Kommunikation ‚offenbart‘, in Handlungen realisiert und von Experten zu Sinnsystemen ausgebaut wird, die in einer engen Beziehung zur sozialen Ordnung stehen“ (Knoblauch 2006a, 278). Im Mittelpunkt dieses Religionsverständnisses stehen also Sinn und Bedeutung von Religion für die Menschen bzw. ihre Leistungen und Funktionen – insbesondere die Integration der Gesellschaft, was auch dem Verständnis der (religions-)soziologischen Gründerväter Weber und Durkheim entspricht. Der Nachteil einer derartigen Sicht besteht darin, dass bei Vernachlässigung der Transzendenzinhalte der Religionsbegriff reduktionistisch wird: „Er bezeichnet dann ohne Unterschied alles als religiös, was nur irgendeine Funktion übernimmt, die man traditionell der Religion zuschreibt. Er hat die Tendenz, Religion zu unterstellen, wo aus substantieller Sicht keine mehr vorhanden ist“ (Polak 2002, 67).

1.1.1.5 Funktionen der Religion nach Kaufmann

Franz-Xaver Kaufmann geht davon aus, dass die Funktionen, die von Religion erfüllt werden, in neuzeitlichen Gesellschaften stärker ausdifferenziert sind, und dass die ihnen zugrundeliegenden Leistungen von unterschiedlichen Einrichtungen erbracht werden (Kaufmann 1989, 63). Er beschreibt folgende sechs Leistungen oder Funktionen von Religion zur Lösung grundlegender Probleme des menschlichen Zusammenlebens: Identitätsstiftung, Handlungsführung, Kontingenzbewältigung, Sozialintegration, Kosmisierung und Welt-distanzierung (Kaufmann 1989, 85). Nach Kaufmann gibt es heute keine Instanz und keinen zentralen Ideenkomplex, der im Stande ist, all diese sechs Funktionen zugleich zu erfüllen – in diesem Sinn gäbe es ‚Religion‘ nicht mehr. Die genannten Leistungen würden von verschiedenen Instanzen und Institutionen erfüllt, die nicht notwendigerweise als religiös gelten müssen. Ob jene als religiös zu qualifizieren sind, hänge davon ab, ob diese Institutionen mehrere der sechs Funktionen zugleich erfüllen (Kaufmann 1989, S. 87f).

1.1.1.6 Die Verbindung von substantialistischem und funktionalistischem Religionsbegriff

Weder ein rein substantieller noch ein rein funktionaler Religionsbegriff ist dazu in der Lage, das komplexe Phänomen der Religion angemessen und für die sozialwissenschaftliche Forschung anschlussfähig zu beschreiben. In diesen beiden Grundpositionen des Religionsverständnisses wird der Gegenstand von jeweils unterschiedlichen Standpunkten betrachtet, die jedoch als komplementär angesehen werden können: „Substantielle Definitionen sagen, was Religion ist, funktionalistische sagen, was Religion leistet“ (Kehrer, nach Figl 2003, 74). Je nach Fragestellung ist also die eine oder die andere Sichtweise fruchtbarer. Letztendlich sind beide Aspekte voneinander abhängig: „Ohne Bezug auf den spezifischen ‚Inhalt‘ einer tragenden Wirklichkeit ist ‚Leistung‘ von Religion nicht erklärbar, und ohne Beachtung der ‚Leistung‘, in gewissem Sinn der Folgewirkungen des ‚Inhalts‘, ist dieser nicht umfassend verstanden“ (Figl 2003, 75).

In diesem Sinne wurde und wird bei der Mehrheit der Studien zur aktuellen religiösen Lage eine Kombination von funktionalen und substantiellen Aspekten zur Begriffsbestimmung von Religion gewählt. So z.B. Campiche:

„[Religion ist:] Jedes Set von mehr oder weniger strukturierten Glaubensinhalten und -praktiken, das sich auf eine transzendente supraempirische Realität bezieht und in einer gegebenen Gesellschaft eine oder mehrere der nachstehenden Funktionen erfüllt: Integration, Identifikation, Erklärungsgrund der kollektiven Erfahrung, Antwort auf die strukturelle Ungewissheit des individuellen und sozialen Lebens“ (Campiche 2004, 49).

Es sollte also nicht darum gehen, sich entweder auf die inhaltliche oder die funktionale Dimension von Religion zu konzentrieren, sondern im besten Fall um eine Synthese der unterschiedlichen Betrachtungsweisen. Einen vielversprechenden Ansatz hat Edgar Wunder vorgelegt, in welchem versucht wird, unterschiedliche Bestimmungselemente von Religion in einem übergeordneten Grundmodell (im Sinne einer „Meta-Theorie“) zu vereinigen.

1.1.1.7 Das Grundmodell von Religion nach Wunder

Als Bezugsproblem von Religion identifiziert Wunder die Bewältigung von Kontingenz (siehe weiters Abschnitt 1.1.2.3). Zu diesem Zweck bezieht sich die Religion auf Symbolsysteme, die sozial konstruiert sind. Ein Merkmal, das dieses kommunikativ vermittelte Symbolsystem von anderen – so beispielsweise der Kunst oder wissenschaftlichen Theorien – abhebt, ist die Bezugnahme auf einen Mythos:

„Ein Mythos im hier anzulegenden Verständnis geht über das hinaus, was wissenschaftliche Theorien zu leisten imstande sind, weil letztere an die Grenzen des Weberschen Werturteilsfreiheitspostulats stoßen, diese Beschränkung aber aus der Perspektive der Lebenspraxis unbefriedigend und unzureichend ist. Deshalb bedürfen wir Mythen“ (Wunder 2005, 43).

Das substantiell Spezielle dieser sich narrativ-mythisch vermittelten Symbolsystems ist die Eigenschaft, zu einer symbolischen „Dopplung der Welt“ und hiermit zu einer „Wirklichkeitsdopplung“ zu führen. Dieser Aspekt findet sich schon bei Max Weber, der von der „Hinterwelt“ als Bereich des „Außeralltäglichen“ als Spezifikum der Religion spricht. Nach Wunder muss diese andere Wirklichkeit weder „jenseitig“, noch „transzendent“ oder „heiliger“ als die Alltagswirklichkeit sein, sondern mit Weber schlicht „außeralltäglich“, also nicht Bestandteil des Alltags (Wunder 2005, 44).

Jene Wirklichkeitsdopplung ermöglicht den für die Religion charakteristischen Prozess der Kosmisierung – denn die symbolisch gedoppelte Wirklichkeit wird als sinnvoll geordneter Kosmos entworfen und zur Lösung oder Entschärfung der Kontingenzproblematik auf die Alltagswirklichkeit zurückgespiegelt. Religion ist hierbei am Ganzen orientiert und will diesem Ganzen einen Sinn verleihen – sie ist also nicht ein Wirklichkeitsbereich unter anderen, sondern ein zentraler und höchster Wert, ein sinnhaftes Zentrum. „Das sinnlose Chaos der empirischen Wirklichkeit wird auf eine höhere Stufe gehoben und damit als geordneter Kosmos und als Ganzheit erfahrbar und bestimmbar“ (Nassehi, nach Wunder 2005, 45).

Die zentrale Leistung, die der Religion damit zufällt, ist die der Identitätsstiftung. Religion wird aber nicht nur auf der Ebene von Deutungssystemen wirksam, sondern auch im Bereich des alltäglichen Handelns. Im Rückgriff auf Weber spricht Wunder vom „Management der Lebensführung“ als weiterer spezifischer Funktion von Religion. Zur Aufrechterhaltung des Kommunikationsprozesses „Religion“ und zur Stabilisierung der von ihr erbrachten Leistungen bedarf es einer permanenten Absicherung über „Evidenzerlebnisse“ (Wunder 2005, 48). Dies wird beispielsweise geleistet durch die Verbürgung innerhalb einer soziale Gemeinschaft, die Ausübung von Riten (kollektiv oder individuell) oder religiöse Erfahrungen (Visionen, ästhetische Naturerlebnisse etc.). Nach diesem Modell definiert Wunder Religion also wie folgt:

„Religion ist ein Kommunikationszusammenhang, der durch ein anthropozentrisch und anthropomorph strukturiertes Symbolsystem vermittelt, durch einen Mythos verbürgt und durch Evidenzerlebnisse persistent gehalten wird, wobei die von den Subjekten perzipierte Kontingenz der lebenspraktisch relevanten Erscheinungswelt das Bezugsproblem bildet, welches durch eine symbolische Dopplung der Wirklichkeit und eine darauf aufbauende

Kosmisierung der Welt bearbeitet wird mit dem Ziel der Identitätsstiftung und des Managements der Lebensführung“ (Wunder 2005, 49).

Die Komponenten dieser Definition stehen in einem bestimmten funktionalen Zusammenhang, der in der nachfolgenden Abbildung dargestellt wird:

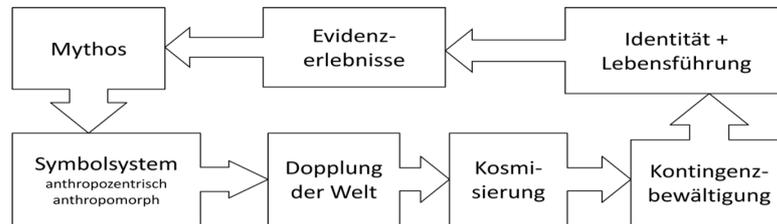


Abb. 1: Das Grundmodell von Religion (aus: Wunder 2005, 50)

Für Wunder sind alle einzelnen Funktionselemente notwendig, damit der Kommunikationszusammenhang sich selbst stabilisieren kann, alle Komponenten sind für ihn also *notwendige* Merkmale zur Identifikation von Religion. Sind alle in der angeführten Definition enthaltenen Merkmale erfüllt, ist dies nach Wunder *hinreichend*, um von Religion zu sprechen.

1.1.1.8 Dimensionen der Religion

Unter der Annahme, dass Religion bereits definiert sei, kann man danach fragen, welche Dimensionen von Religion sich unterscheiden lassen. Das einflussreichste Modell dazu stammt von Charles Glock und wurde immer wieder für empirische Untersuchungen als Grundlage zur Messung von Religiosität herangezogen. Glock unterscheidet fünf Dimensionen der Religion (nach Wunder 2005, 54f; Knoblauch 1999, 93):

- die ideologische Dimension (religiöse Überzeugungssysteme, Glaubenssätze, Doktrinen und Dogmen)
- die intellektuelle Dimension (das Wissen über die jeweiligen Glaubenssätze und der argumentative Umgang damit)
- die rituelle Dimension (religiöse Praxis, das objektiv beobachtbare Verhalten der Menschen)
- die Dimension der religiöse Erfahrung (das subjektive religiöse Erleben der Handelnden; die gefühlsmäßige, emotionale Beziehungen zu jenseitigen Kräften oder Wesen)
- die Dimension der Konsequenzen von Religion bzw. die ethnische Dimension der religiösen Wirkung (die Normen und Werte, die sich aus der Religion ergeben und in Handlungen ausgedrückt werden; die „weltlichen“ Folgen des Zusammenwirkens der anderen Dimensionen)

Alle die genannten Dimensionen treten nach Glock in jeder Religion auf, werden jedoch jeweils unterschiedlich bewertet. In manchen Religionen liege der Schwerpunkt auf der rituellen Praxis, andere betonten eher die ideologische oder intellektuelle Dimension.

Ein ähnliches, jedoch umfangreicheres Modell hat der Religionsphänomenologe Ninian Smart vorgelegt. Er unterscheidet sieben distinkte und doch aufeinander bezogene Dimensionen von Religionen bzw. Weltanschauungen (nach Thomas 2001, 370ff)

- die rituelle Dimension (Gebete, Opfer, Formen des Gottesdienstes)
- die mythische oder narrative Dimension (narrative Aspekte der Weltanschauung, Mythen, Symbolismen)
- die Dimension der doktrinalen Formulierungen (Versuch einer Weltanschauung, zu systematisieren und intellektuelle bzw. begriffliche Klarheit in die stärker symbolischen und narrative Vollzüge von Ritual und Mythos einzuführen)
- die ethische und rechtliche Dimension (Formung und Prägung des Verhaltens, Aufbau handlungsleitender Motivationen, Ausbildung eines Ethos)
- die soziale Dimension (Bedeutung der Weltanschauung für das soziale Leben und die Kultur im Blick auf die durch sie entstehenden und beförderten Gestalten sozialen Lebens; Prozesse der Institutionalisierung und Gemeinschaftsbildung)
- die materiale Dimension (den Alltag durchdringende ‚Gegenstände‘, die eine sinnliche Vergegenwärtigung, eine Materialisierung der in den anderen Dimensionen formulierten Gehalte bieten)
- die Dimension der individuellen religiösen Erfahrung (‚Wahrnehmung‘ einer unsichtbaren Welt, oder davon, dass eine sichtbare Person oder Sache eine Manifestation der unsichtbaren Welt ist)

Die genannten multidimensionalen Modelle von Religion sind nicht Definitionen im engeren Sinn, sondern eher „Beschreibungen nach mehr oder weniger plausiblen, bei den meisten oder bei fast allen Religionen antreffbaren Aspekten“ (Figl 2003, 71). Edgar Wunder zufolge sind die Modelle von Glock und Stark empirisch nicht ausreichend abgesichert. Mehrere Überprüfungen zur Unabhängigkeit der von Glock postulierten Dimensionen seien zu sehr widersprüchlichen Ergebnissen gekommen, zu Smarts Ansatz gäbe es noch keine einzige faktorenanalytische Studie zur Prüfung. Der Rekurs auf diese Modelle im Zuge empirischer Untersuchungen zum Phänomen der Religion könne damit bestenfalls einen heuristischen Charakter haben (Thomas 2001, 55f). Stefan Huber, einer der führenden Experten zur Messung von Religiosität und Entwickler der international verwendeten Systematik des „Religionsmonitors“, sieht die genannten Dimensionen und deren Autonomie jedoch als relativ gut abgesichert an und fordert, dass bei der Messung von Religiosität die Kerndimensionen berücksichtigt werden, um ein möglichst umfassendes Bild zu erhalten. Bei der Operationalisierung kann eine Betrachtung von Religiosität in Bezug auf die oben genannten Dimensionen also durchaus hilfreich oder gar notwendig sein.

1.1.2 Religiosität

1.1.2.1 Religion und Religiosität

Vom Begriff der Religion zu trennen, und doch eng damit zusammenhängend, ist der Begriff *Religiosität*. Während Religion eine soziale Kategorie ist, bezeichnet Religiosität eine personale Kategorie. Polak definiert sie ganz allgemein als „Fähigkeit des Menschen, sich auf Transzendenz zu beziehen“ (Polak 2002, 83). Religion ist demgegenüber die gesellschaftlich strukturierte und institutionalisierte Form von Religiosität, also deren soziokulturelle Verfasstheit. Das Verhältnis zwischen den beiden Begriffen kann folgendermaßen beschrieben werden:

„Religion ohne Religiosität ist ein steriles, leeres Gehäuse ohne Lebensrelevanz, Religiosität ohne Religion gibt es faktisch nicht, denn sie wäre wort-, bild-, ort- und gestaltlos“ (Polak 2002, 84).

Ein sprachliches bzw. definatorisches Problem ergibt sich daraus, dass das Adjektiv „religiös“ sowohl vom Begriff der Religion als auch von dem der Religiosität abgeleitet werden kann – was insbesondere dann problematisch werden kann, wenn man sich auf nicht-institutionalisierte Religiosität bezieht und diese durch unklare Begrifflichkeit sprachlich in die Nähe von Religion (im engeren, institutionalisierten Sinn) gerückt wird. Polak schlägt zur Begriffsklärung folgende Lösung vor (siehe Polak 2002, 87f):

- Grundsätzlich soll *religiös* als Adjektiv des weiteren Begriffs *Religiosität* verstanden werden. Wenn *religiös* von *Religion* abgeleitet wird ist stattdessen der Bezug zur *konkreten Religion* herzustellen – also „christlich“, „buddhistisch“ etc.
- *Etwas* als religiös zu bezeichnen meint, dass es (potentiell) in der Lage ist, menschliche Religiosität als Daseinsmöglichkeit zumindest anzuregen, auszudrücken oder zu entwickeln.
- *Jemanden* als religiös zu bezeichnen meint, dass er sich denkerisch und/oder fühlend und/oder handelnd auf Transzendenz bezieht.

Ein weiterer Definitionsversuch für Religiosität, in Abgrenzung von Religion, sei an dieser Stelle noch angeführt, wobei hier weiters auch der zentrale Begriff der „Transzendenz“ präzisiert wird:

„*Religion* meint in der Regel eine ganz konkret wahrnehmbare Gestalt von Religiosität: Religion bedeutet eine konkrete Weltanschauung, eine konkrete Praxis und einen konkreten Glauben, dem sichtbare Verhaltensweisen, hörbare Aussagen entsprechen. Sie ist das ‚Menschenwerk‘, der konkrete Inhalt, die konkrete Ausgestaltung, die Menschen ihrer Religiosität geben, das Substantielle, der Inhalt der Religiosität. *Religiosität* bezieht sich auf eine bestimmte, prozesshafte Verfasstheit des Menschen, ein ‚Wesensmerkmal‘, ein anthropologisches Konstitutivum, ein dynamisches Geschehen, eine ‚Funktion‘ des Menschen, besser: eine Daseinsweise. *Transzendenz* wiederum meint jenen konkreten Inhalt, jene Wirklichkeit, an die der Mensch stößt, wenn er aus sich selbst herausgeht, sich auf anderes seiner selbst hin übersteigt. Transzendenz ist die Wirklichkeit, auf die sich die Religiosität des Menschen ausrichtet“ (Friesl / Polak 1999, 14).

Der Bezug auf eine transzendente Wirklichkeit kann als zentrales Merkmal für die Bestimmung von Religion und Religiosität herausgestrichen werden. Um den Begriff der Transzendenz noch näher zu bestimmen und die (nach funktionalistischem Verständnis) grundlegende Bedeutung von Religiosität für die menschliche Existenz aufzuzeigen ist es notwendig, sich mit dem äußerst einflussreichen, aber auch teilweise umstrittenen Religionsverständnis von Thomas Luckmann zu befassen.

1.1.2.2 Luckmann: Religiosität als menschliche Universalie

Von Thomas Luckmann stammt die wohl breiteste aller möglichen Definitionen von Religion¹: Da der Organismus Mensch seine biologischen Verfassung durch die Sozialität transzendiert, versteht Luckmann allgemein als „Religion das, was den Menschen zum Menschen werden lässt“ (Luckmann 1972, 5). Durch Sozialisierung wird der Mensch in einen Sinnkosmos integriert und übernimmt eine gesellschaftlich konstruierte Weltansicht. Da Luckmann diesen Prozess selbst als religiös versteht, gibt es demnach keine Gesellschaft ohne Religion – der Mensch ist per se ein religiöses Wesen. Im engeren Sinn versteht Luckmann unter Religion

„Wirklichkeitskonstruktionen, die gesellschaftlich-geschichtlich mehr oder minder bindend vorgegeben und subjektiv mehr oder minder modifizierbar sind. Die Wirklichkeitskonstruktionen sind [...] umwelt-stabilisierend. [Das] bedeutet vor allem Stabilisierung jener Bewusstseinsstrukturen, in denen der Mensch handelnd und denkend Stellung nimmt zu dem, was er nicht ist, zum Transzendenten“ (Luckmann 1972, 7).

Unter Transzendenz versteht Luckmann den Bezug auf alles, was nicht unmittelbare Erfahrung ist. Er unterscheidet hierbei verschiedene Ebenen von Transzendenz. Die Überschreitung der unmittelbaren Erfahrung in zeitlicher oder räumlicher Hinsicht bezeichnet er als „kleine Transzendenzen“. Diese liegen jedoch noch im Bereich der Alltagswelt und werden ständig unbewusst überschritten – etwa wenn man auf einen gegenwärtig nicht präsenten Sachverhalt verweist. Auch die „mittleren Transzendenzen“ sind alltäglich Grenzerfahrungen, aber das, was erfahren wird, kann nur mittelbar erfahren werden – so also beispielsweise die Gedanken- und Gefühlswelt anderer Personen. „Große Transzendenzen“ überschreiten die Alltagswelt – diese liegen also vor, wenn etwas überhaupt nur als Verweis auf eine andere, außeralltägliche und als solche nicht erfahrbare Wirklichkeit erfasst wird (Luckmann 1991, 167f). Zugänglich ist dieser Bereich über Träume, Visionen und Ekstasen, in der Vergegenwärtigung des Todes oder auch in der ästhetischen Erfahrung. Diese außeralltäglichen Erfahrungen stellen nach Luckmann die Grundlage für religiöse Sinnwelten dar.

Als religiös bezeichnet er nun „jene Schichten der gesellschaftlichen Wirklichkeitskonstruktion, die Transzendenzenerfahrungen entspringen und mehr oder minder nachdrücklich als auf eine nicht-alltägliche Wirklichkeit bezogen erfasst werden“ (Luckmann 1972, 7). Religion ist

¹ Luckmann spricht zwar selbst von *Religion*, im Sinne der in dieser Arbeit verwendeten Terminologie ist jedoch darunter der weiter gefasste Begriff der *Religiosität* als menschliche Daseinsmöglichkeit zu verstehen.

demnach jener Kern der gesellschaftlich konstruierten Wirklichkeitsdeutung, der dem Umgang mit vor allem großen Transzendenzen gestaltet und verbindlich regelt.

Religion ist nach Luckmann aus der Gesellschaft nicht wegzudenken, da sie die notwendige Funktion der Sinnstiftung übernimmt. Religion soll die Individuen in den Kosmos integrieren, indem sie Sinnsysteme anbietet, die sich in Sprache und Ikonen, in Doktrin (Wissen) und Ritual (Verhalten) ausdrücken (Polak 2002, 62).

Der weite, ja universelle Religionsbegriff bei Luckmann wurde stark kritisiert, da er für viele Religionssoziologen im Endeffekt nicht praktikabel erschien. Luckmann wurde vorgeworfen, Religion nahezu mit Kultur gleichzusetzen, womit der Begriff gänzlich unscharf und der Gegenstandsbereich verschwommen werde. So könne man nach dem Religionsverständnis Luckmanns auch die Psychoanalyse, den Marxismus oder alle subjektiven Sinnsysteme als Religionen bezeichnen (Pollack 2009, 49). Auch die Unvermeidlichkeit von Religion wurde infrage gestellt. So beispielsweise Pollack:

„In der sinnhaften Deutung von Ich und Welt muss es Sinnsysteme letzter Relevanz nicht geben. Die Funktionsstelle, die Religion im individuellen Orientierungshaushalt einnimmt, kann auch leer bleiben. Der Mensch kann ein sinnorientiertes Leben führen, ohne dass er sich von Weltdeutungsmustern mit Höchstrelevanz leiten lässt“ (Pollack 2009, 296).

Pollack betont, dass das Problem der Sinnsetzung zwar auftauchen kann, aber nicht muss. Es könne auch in der nicht-religiösen Praxis bereits gelöst sein, oder der Mensch könne auch ohne Lösung auskommen. Ob Menschen Religion brauchen variere vielmehr sozial, historisch und individuell in erheblichem Umfang. Der Bedarf nach Religion könne also nicht anthropologisch vorausgesetzt werden, wie Luckmann es tut.

Eine wesentlich differenziertere Konzeption von Religiosität als Instanz der Sinnstiftung wurde, aufbauend vor allem auf Luckmann und Luhmann, von Pollack selbst dargelegt, und wird im folgenden Abschnitt beschrieben.

1.1.2.3 Religiosität als Kontingenzbewältigung

Unter den Funktionen von Religion wird von den meisten Theoretikern in der Regel eine als grundlegend herausgestrichen: die Bewältigung von Kontingenz. „Kontingenz meint, dass etwas so ist wie es ist, aber auch anders sein könnte, dass etwa möglich und wirklich ist, aber nicht notwendig so ist“ (Wippermann 1998, 108). Religion soll erklären, warum die Welt so ist wie sie ist (oder warum überhaupt etwas ist und nicht nichts), soll den Menschen in der Welt verorten und dem Leben einen Sinn geben. Sie bedeutet also die Ungewissheit angesichts der existentiellen Fragen des Lebens:

„Im Bezugsproblem der Religion erscheint mithin die ganze Fraglichkeit menschlichen Daseins in der Welt. Die Erfahrung von Kontingenz: dass etwas so ist, und doch zugleich anders sein könnte, stimuliert die grundsätzliche Frage nach dem ‚Warum?‘, die Frage nach dem Grund und Sinn eines Geschehens. Warum ist etwas so, wie es ist,

warum nicht anders, warum geschieht das mit mir, warum so und auf diese Weise, warum jetzt?“ (Krüggeler / Voll, nach Wunder 2005, 39).

Der Zusammenhang des Konzepts der Kontingenz mit der Metapher vom „Sinn“ kann dadurch veranschaulicht werden, dass Kontingenz auf der *Objektseite* der Erscheinungswelt angesiedelt ist, während Sinn die komplementäre Deutungskategorie des *Subjekts* zur Bearbeitung von Kontingenz ist (Wunder 2005, 39).

Wippermann betont mit Pollack, dass Kontingenz nicht notwendigerweise als Problem – mit der Notwendigkeit einer religiösen Lösung – erfahren werden muss:

„Ob etwas als kontingent erfahren wird, hängt von der Disposition des einzelnen ab, von seiner Weltanschauung und seiner Erwartungshaltung und kann individuell, biographisch, soziostrukturell und historisch variieren. Kontingenz ist die Erfahrung einer nicht mehr selbstverständlichen Wirklichkeit“ (Wippermann 1998, 108f).

Religion ist nicht die einzige Lösung, um das Kontingenzproblem zu lösen – sie bietet nur eine Problemlösung unter anderen (z.B. philosophische Weltdeutung, Psychotherapie, Verdrängung oder rationalistische Erklärung). Die religiöse Deutung im speziellen ist gekennzeichnet durch zwei Merkmale: den Akt der Überschreitung der verfügbaren Lebenswelt des Menschen, sowie die gleichzeitige Bezugnahme auf diese Lebenswelt. Die Bewältigung des Kontingenzproblems erfolgt also durch Bezug auf das Unfassbare – das aber jeweils vom Welthorizont des Menschen abhängt, und damit von historischen und sozialen Gegebenheiten eine unterschiedliche Spannweite besitzt. Nach Pollack ist also der Transzendenzbegriff ein Relationsbegriff, der sich stets nur in Abhängigkeit vom Immanenzbegriff bestimmen lässt. Da das Transzendente aber nicht direkt für den Menschen greifbar ist, müssten in jeder Religion die als Unerreichbares fungierenden Letztgrößen mit relativ lebensnahen, konkreten, anschaulichen Vorstellungen verbunden sein. Die Verbindung von Immanenz und Transzendenz, von Bestimmtheit und Unbestimmtheit, von Zugänglichem und Unzugänglichem wird von Pollack als Grundstruktur aller Religionen herausgestrichen. Diese Bindung an das empirisch konkrete unterscheidet die Religion demnach von allen Formen der Philosophie (Pollack 2003, 48f).

Pollack unterscheidet mehrere Formen des Umgangs mit Kontingenz. Entscheidend sind für ihn hierbei zwei Dimensionen: Ob das Kontingenzproblem religiös gedeutet wird, und ob eine dementsprechende Lösung als religiös zu bezeichnen ist oder nicht. Wippermann hierzu:

„Wenn das religiöse Deutungsmuster nicht auf das individuelle Bedürfnis bezogen ist, kann es das Kontingenzproblem nicht lösen. Adaptiert der einzelne dennoch eine religiöse Antwort, obwohl der Bezug zur religiösen Frage fehlt, kommt es leicht zu orthodoxierten, ritualisierten und routinisierten Vollzugsformen der Religion. Auf diese Weise kann das Kontingenzproblem möglicherweise gelöst werden, aber diese Lösung ist keine religiöse“ (Wippermann 1998, 110).

Entlang der Achsen Transzendenz/Immanenz und Konsistenz/Kontingenz entwirft Pollack vier idealtypische Religionsformen, die sich folgendermaßen schematisch darstellen lassen:

	Konsistenz	Kontingenz
Transzendenz	Religiöser Ritualismus (religiöse Antwort ohne religiöse Frage)	Vitale Religiosität (religiöse Frage und religiöse Antwort)
Immanenz	Religiöse Suche (religiöse Frage ohne religiöse Antwort)	Pragmatismus / Areligiosität (keine religiöse Frage, keine religiöse Antwort)

Tab. 1: Idealtypische Religionsformen (aus: Pollack 2003, 52)

Ein dementsprechendes Verständnis erlaubt auch eine klare Unterscheidung zwischen Religion und Religiosität: „Religion ist ein spezifisches Sinnsystem, Religiosität das Verhältnis des einzelnen zu diesem Sinnsystem. Religion ist eine soziale Kategorie, Religiosität eine Disposition des Individuums“ (Wippermann 1998, 111).

1.1.2.4 Religiosität und Weltanschauung

Eine alternative Bestimmung von Religion und Religiosität wurde von Carsten Wippermann für seine in den 90er-Jahren durchgeführte empirische Untersuchung zu „Religion, Identität und Lebensführung“ entworfen (Wippermann 1998, 220f). Er geht von der Prämisse aus, dass jede Person eine bestimmte Sicht auf die Welt, also eine Weltanschauung hat. Religiosität begreift er als Disposition, die durch das Verhältnis des Einzelnen zu seiner eigenen Weltanschauung bestimmt ist:

„Nur wenn sich jemand mit seiner Weltanschauung aktiv und bewusst auseinandersetzt, d.h. über seine Weltanschauung (zumindest gelegentlich) nachdenkt, sie zur Quelle seiner Welt- und Selbstdeutung macht, soll er als ‚religiös‘ gelten, denn nur dann hat die Weltanschauung eine Bedeutung, bzw. ‚religiöse Funktion‘“ (Wippermann 1998, 220).

Als Weltanschauung versteht Wippermann eine „Theorie über das Gefüge der Welt, die zeitlich und räumlich unbegrenzte, also universelle Gültigkeit beansprucht“. Damit dient sie als Quelle der Weltdeutung und Selbstverortung, der Moral, der Leitregeln der Lebensführung und hilft bei der Bewältigung von Kontingenz. Sie ist nicht gleichzusetzen mit Religion, aber jede Religion hat im Kern eine Weltanschauung. Wippermann bezieht sich explizit auf die (im vorherigen Abschnitt dargestellten) Arbeiten Pollacks und identifiziert Kontingenzbewältigung als zentrale Funktion der Weltanschauung. Dazu ausführlicher:

„Ob eine Weltanschauung prinzipiell in der Lage ist, religiöse Kontingenz zu bewältigen, bemisst sich daran, inwieweit sie *konzeptionell* in der Lage ist, die *gesamte Existenz* des Menschen, also vor allem auch (reale oder antizipierte) Grenzerfahrungen wie Geburt, Tod, Krankheit, Vereinzeln, Leid [...] in ihr Sinnschema einzubeziehen. Ist eine Weltanschauung dazu strukturell nicht in der Lage, hat man es mit sozialen Bewegungen, mit kognitiven Erklärungsschemata, oder mit Quasi-Religionen zu tun, nicht aber mit ‚Religion‘“ (Wippermann 1998, 221).

Wippermann unterscheidet nun zwei Komponenten von Weltanschauung: *Kosmologie* und *Existenzdeutung*. Unter Kosmologie versteht er eine „Theorie über das Raum und Zeit umfassende globale Gesamtgefüge, die elementaren universellen Strukturen und Regeln der Welt, die jenseits jeder (menschlichen) Disposition liegen“ (Wippermann 1998, 224). Sie befasst sich mit der Existenz eines absoluten höheren Wesens, mit dessen Charakter als personalem Wesen, Prinzip oder als Natur, und mit dessen Beziehung zur Welt. Die Existenzdeutung ist eine in der Regel zur Kosmologie komplementäre Theorie über das Schicksal des Individuums. Sie beantwortet Fragen über die Sinnhaftigkeit und Wert des einzelnen Lebens sowie über die Bedeutung des Todes (beispielsweise als Übergang in eine andere Existenz oder endgültiges Ende des individuellen Daseins). Zwischen Kosmologie und Existenzdeutung gibt es typischerweise logische Übereinstimmungen:

„Der Glaube an den christlichen Gott wird fest an die Vorstellung der Erlösung durch Jesus Christus gekoppelt und zugleich werden Vorstellungen von einer unendlichen Reinkarnationsschleife oder einer nur autonomen Sinngebung abgelehnt. Auch ist der Glaube an das Prinzip vom Ewigen Kreislauf der Welt eng mit der Vorstellung von der Wiedergeburt verbunden“ (Wippermann 1998, 225).

Diese Konzeption von Weltanschauung stellte sich als überaus fruchtbringend dar und ermöglichte es Wippermann, auf Basis der empirischen Daten unterschiedliche Weltbilder („Gravitationszentren der Weltanschauung“) herauszuarbeiten. Ein ähnlicher Ansatz wird auch in der vorliegenden Arbeit verfolgt, wie später noch genauer erklärt werden wird.

1.1.2.5 Implizite Religiosität

Angesichts der (weiter unten näher beschriebenen) weitreichenden Veränderungen auf dem religiösen Feld in den letzten Jahrzehnten ergaben sich begriffliche Schwierigkeiten, da sich die Grenzen zwischen der religiösen und der alltäglichen Sphäre immer mehr auflösten – es also zu einer Ausweitung des Religiösen in profane, diesseitigen Lebensbereiche gekommen ist (siehe dazu weiters Abschnitt 1.2.3.7). Nicht-religiöse Phänomene übernehmen religiöse Funktionen und werden deshalb beispielsweise als „Religionsersatz“, „Quasireligion“ oder „Pseudoreligion“ bezeichnet. Da diese Begriffe in der Regel negativ besetzt oder gar abwertend sind, bietet sich hier die Begrifflichkeit von „*Impliziter Religion/Religiosität*“ an, um Phänomene zu bezeichnen, die aus bestimmten Gründen nicht als „wirkliche“ Religionen angesehen können, aber dennoch aufgrund bestimmter Aspekte in die konzeptionelle Nähe von Religion rücken (Thomas 2001, 22). Es geht also darum, vermeintlich säkulare, nicht-religiöse Phänomene in ihrer religiösen Qualität zu erfassen. *Implizite Religion* ist für Thomas

„ein Phänomenzusammenhang, verstanden als Handlungs-, Zeichen- und Kommunikationskomplex, der, obwohl die kulturelle Semantik eine solche Selbstbezeichnung möglich macht, weder sich selbst als Religion versteht und beschreibt, noch in der überwiegenden Mehrzahl anderer kultureller Außenbeschreibungen wie z.B. Politik und Recht so identifiziert wird und nicht zuletzt auch im Common sense nicht als solcher angesehen wird, aber aus der Außerperspektive a) einer anderen Religion oder b) einer spezifischen wissenschaftlichen Disziplin auf der Basis dessen, a) was angesichts anerkannter religiöser Selbstbeschreibungen als Religion gilt oder b) was in einer

wissenschaftliche Beobachtungen leitenden Theoriekonzeption als Religion erkannt wird, als Religion identifiziert werden kann“ (Thomas 2001, 48).

Der wesentliche Unterschied zum Religions- bzw. Religiositätsbegriff nach Pollack und Wippermann besteht darin, dass nach diesem Verständnis von *Impliziter Religion* nicht notwendigerweise ein Transzendenzbezug vorhanden sein muss, sondern bereits die Erfüllung religiöser Funktionen ausreichend ist, um ein Phänomen als religiös zu qualifizieren. Wie Schnell (Schnell 2008, 119) in Bezug auf Luhmann betont, tritt bei rein funktionalen Definitionen jedoch das Problem des ‚Überschusseffekts‘ auf, diese sind also über-inklusiv. In ihrer Theorie der *Impliziten Religiosität* wird deshalb ein funktionaler mit einem struktur-phänomenologischem Ansatz ergänzt. Von Impliziter Religiosität spricht Schnell dann, wenn die Funktion der Sinnstiftung in religionstypischen Strukturen stattfindet. Dies sind gekennzeichnet durch das Vorhandensein von Mythen, Ritualen und Transzendenzerfahrungen, die als typische Muster aller Religionen, Kulte und religiösen Bewegungen identifiziert wurden (Schnell 2008, 120).

Die Begrifflichkeit von „Impliziter Religion/Religiosität“ ist für diese Untersuchung insofern hilfreich, als auch der Bereich der Musik religiöse Funktionen übernehmen kann. Inwiefern Musik tatsächlich als Religionsersatz oder implizite Religion gelten kann, wird im Auswertungsteil (Abschnitt 4.5) besprochen.

1.1.3 Spiritualität

1.1.3.1 Spiritualität: eine neue Religionsform?

Seit mehreren Jahrzehnten ist das religiöse Feld von einem tiefgehenden Wandel gekennzeichnet. Als erster darauf hingewiesen hat Thomas Luckmann mit seiner 1967 erschienenen (aber erste 1991 ins Deutsche übersetzten) Monographie „Die unsichtbare Religion“. In diesem äußerst einflussreichen Werk vertritt Luckmann die These, dass die Religion bedingt durch die Pluralisierung der Lebenswelten in der Spätmoderne ihren Standort gewechselt habe: Es sei zu einer Abwendung von der kirchlich organisierten bzw. institutionalisierten Religion gekommen (was sich empirisch auch zweifelsfrei nachweisen lässt), während private, autonome, individualisierte Formen von Religiosität verstärkt Zulauf finden würden. Religion werde nur mehr insofern in Anspruch genommen, wie sie den Anforderungen und Präferenzen des Individuums entspricht. Vor allem in den letzten beiden Jahrzehnten setzten sich Theologen und Religionssoziologen mit diesem religiösen Gestaltwandel intensiv auseinander, meist unter dem Stichwort der „Neuen Religiosität“. In der Alltagssprache hat sich für die neuen Formen des Religiösen der Terminus „Spiritualität“ durchgesetzt, nicht zuletzt als Gegenbegriff für die als unzeitgemäß, dogmatisch und unauthentisch angesehene Volkskirchlichkeit.

Wouter Hanegraaff spricht gar von einem neuen Typus von Religion, der den Bedingungen einer säkularisierten Gesellschaft über die Individualisierung hinaus angepasst ist (siehe Hanegraaff 1998). Voraussetzung dafür war unter anderem das Abgehen von einer Selbstbeschreibung als „religiös“. Die stattdessen verwendete, von den Akteuren im religiösen Feld generell positiv besetzte Begrifflichkeit von „Spiritualität“ bzw. „spirituell“ erlaubte nach Lüddeckens den Anschluss an säkulare Bereiche, wie den der Medizin oder der Wirtschaft. „Unterstützt wurde dies ebenfalls durch die implizierte lockere Bindung zwischen Praxis und Lehre, welche zudem Rezeptionen des einen Bereichs ohne den anderen erlaubte und auch das Ausbleiben von Gemeinschaft ermöglichte ein hohes Maß an Flexibilität“ (Lüddeckens / Walthert 2010, 44).

Nach Regina Polak wird der Begriff „Spiritualität“ als Platzhalter für die tiefgehenden Transformationsprozesse im religiösen Feld verwendet, aber auch zur Beschreibung der Such- und Experimentierbewegungen außerhalb dieses Feldes:

„Der Begriff ‚Spiritualität‘ ermöglicht es also, Veränderungen menschlicher Sinnstiftungspraxis inner- und außerhalb des ‚religiösen Feldes‘ wahrzunehmen und diese in ihren religiösen wie den nicht-religiösen Dimensionen wahrzunehmen – eben ‚transreligiös‘. Dies setzt voraus, den Begriff ‚Spiritualität‘ so zu verwenden, wie es in der angloamerikanischen Forschung zwischenzeitlich üblich ist: nicht als praktisch-gelebte Ausdrucksform einer bestimmten Konfession oder Religion, sondern als anthropologisch jeder konkreten Religiosität vorgängige allgemein-menschliche Fähigkeit des Menschen, ‚Sinn‘ zu leben, zu erfahren und zu denken bzw. sich im Modus von Erfahrung und deren Reflexion auf eine letzte Wirklichkeit sinn- und identitätsstiftend zu beziehen“ (Polak 2008, 94).

Der Schlüsselbegriff der Spiritualität, das damit verbundene weite Bedeutungsspektrum und auch der im vorangehenden Zitat angesprochene Bedeutungswandel sollen im folgenden Abschnitt näher beleuchtet werden.

1.1.3.2 Definitionen und Bedeutungswandel

Bei der Begriffsbestimmung von Spiritualität ist zunächst zu bemerken, dass das Wort von der kirchlich-theologischen Sphäre in die Alltagswelt übertragen wurde und damit ein Bedeutungswandel einherging. Spiritualität als deutsches Fremdwort ist relativ jung und wurde erst 1973 in die Brockhaus-Enzyklopädie aufgenommen, und zwar als „Christliche Frömmigkeit, insofern sie das unter Mitwirkung des Menschen vollzogene Werk des Geistes Gottes ist. Weiterhin ist mit Spiritualität die personelle Aneignung der Heilsbotschaft gemeint“ (Martin 2005, 19). Im angelsächsischen Raum sprach man schon ab spätestens 1870 von „*spirituality*“ im Sinne von „Verinnerlichung von Religion, den religiösen, kulturellen und nationalen Kontext übergreifend“ (ebd.). Spiritualität war also ursprünglich noch im Bereich der traditionellen Religion angesiedelt und zu verstehen als individueller Nachvollzug derselben im Sinne eines geistlichen Lebens. Der spätere Bedeutungswandel wird anhand der Brockhaus-Definition von 1998 deutlich, welche Spiritualität beschreibt als „eine vom Glauben getragene und grundsätzlich die gesamte menschliche Existenz unter konkreten Lebensbedingungen prägende ‚geistige‘ Orientierung und Lebensform“ (ebd.). Der explizit christliche Bezug ist verlorengegangen, der Terminus wurde nun in einem viel weiterem Sinne verstanden und

arrivierte nach Karl Baier zum „Leitbegriff postmoderner Religiosität“ (Baier 2006, 21). Er ist heute weltweit verbreitet, wobei sich neben der Extension des Begriffs nach Baier auch eine Individualisierung seiner Intension vollzog. Spiritualität meint demnach heute einen

„Lebensvollzug, zu dem man aufgrund einer sehr persönlichen Entwicklung und Entscheidung kommt. Spiritualität hat den Nimbus des Echten und Persönlichen, einer Lebenshaltung, die nicht bloß konventionell ist, sondern mit der sich jemand wirklich identifiziert“ (Baier 2006, 29).

Polak nennt drei wesentliche Bedeutungsdimensionen von Spiritualität, wie sie sich heute in der modernen Gesellschaft zeigt:

- Abgrenzungswort gegenüber der als dominant erfahrenen christlich-kirchlichen Religion
- Anspruch, seine je individuellen (religiösen) Sinnkonstrukte auf Basis konkreter Erfahrung bewusst zu konstruieren
- Platzhalter für eine vielfach namenlose Sehnsucht nach eine „anderen“ Leben: Glück, Liebe, Selbstentfaltung, Heilung, Innerlichkeit, Orientierung; diese Sinndimensionen werden in einer Gesellschaft unter dem Primat ökonomischer Rationalität als fehlend erfahren (Polak 2008, 98f)

Die wesentlichen Merkmale dieser zeitgenössischen Form von Spiritualität, oft auch der klaren Abgrenzung willen als „Neue Spiritualität“ bezeichnet, gilt es gesondert zu betrachten.

1.1.3.3 „Neue“ bzw. „Alternative Spiritualität“

Wie die obige Definition von Baier gezeigt hat, wird der spirituelle Lebensstil nun zu einer Angelegenheit persönlicher Suche des eigenen Weges, der sich im Prinzip auf beliebige Glaubensinhalte und Praktiken beziehen kann und als wesentliche Einschränkung nur an das Prinzip der Achtung der Freiheit anderer gebunden ist. Der individuelle Zuschnitt von Spiritualität in Abgrenzung zum strikten Befolgen von vorgegebenen Dogmen und Riten ist eines der Kernmerkmale der neuen Glaubensformen, wie auch im folgenden Zitat deutlich wird:

„In den neuen Formen gelebter Religiosität stehen nicht mehr kirchlich vorgegebene, als selbstverständlich akzeptierte Lebensmuster im Vordergrund, sondern individuelle Sinnsuche und Transzendenz-Erfahrung. Spiritualität ist stärker als bisher zu einer persönlich zu regelnden Angelegenheit geworden, für die jede und jeder von uns selbst die Verantwortung zu übernehmen hat“ (Baier / Sinkovits 2006, 1).

Hier wird nochmals die Bedeutung der eigenen Erfahrung herausgestrichen, womit Spiritualität in die Nähe von „Mystik“ rückt. Die Suche nach außeralltäglichen Erfahrungen oder Transzendenz-Erfahrungen bildet für Hubert Knoblauch eines der zentrale Merkmale von Spiritualität, die er wie folgt bezeichnet (siehe Knoblauch 2008, 48f):

- Distanz zu den etablierten Dogmen und den Vertretern des Dogmas der herrschende Religion
- Distanz zu den großen religiösen Organisationsformen

- direkte, unmittelbare persönliche Erfahrung anstelle von „Glaube aus zweiter Hand“; das Selbst als Subjekt der Transzendenz
- die Erfahrung großer Transzendenzen wird nicht stellvertretend von Experten und Virtuosen, sondern von den Vertretern der Bewegungen selbst gemacht

Diese von Knoblauch genannten Kriterien können, neben den oben angeführten Bedeutungsdimensionen nach Polak, als zentrale Bestimmungsmerkmale von Spiritualität angesehen werden. Darüber hinaus gibt es nach Meinung vieler Autoren noch so etwas wie eine „spirituelle Weltsicht“:

„Was mit Letzterem [dem herkömmlichen Religionsbegriff] verbunden wird, nämlich klare Abgrenzung von Mitgliedschaft, Lehrmeinungen und Praktiken gegenüber anderen und damit einhergehende Absolutheits- und Exklusivitätsansprüche, Institutionalisierung und Außerweltlichkeit werden im emischen Verständnis von Spiritualität ausgenommen. Dabei oszilliert dieser Begriff zwischen einem Verständnis von etwas, das sich prinzipiell auf alle Lebensbereiche beziehen lässt und das zugleich eine eigene Qualität besitzt. Spiritualität bzw. spirituell sein bezeichnet nicht den Verweis auf eine spezifische Lehre oder Praxis, sondern eine Perspektive, welche ‚Ganzheitlichkeit‘ und ein tieferes, über das Materielle, Kommerzielle oder auch rein Pragmatische hinausgehendes Verständnis beansprucht, das sich in einer ‚spirituellen‘ Einstellung gegenüber der Welt ausdrückt. Der Begriff ist damit nicht gemeinschaftsorientiert, sondern fokussiert das Individuum in seinem erfahrungsorientierten Zugriff auf die Welt“ (Lüddeckens / Walthert 2010, 43f).

Wie Lüddeckens und Walthert bemerken, gibt es zentrale Inhalte und Themen der „Neuen Spiritualität“, die sich in bestimmten typischen Überzeugungen und Vorstellungen äußern. Die nachfolgenden Abschnitte gehen näher auf diese inhaltliche Dimension des spirituellen Weltbildes ein.

1.1.3.4 „New Age“ und Esoterik

Wie Hubert Knoblauch aufgezeigt hat, ist die „Neue Spiritualität“ zu einem Großteil gespeist aus Vorstellungen aus der „New-Age“-Kultur bzw. aus dem esoterischen Milieu. Was unter Esoterik und „New-Age“ zu verstehen ist und welche Glaubensinhalte in diesen Bewegungen transportiert werden soll im Folgenden dargestellt werden.

Ursprünglich meinte „Esoterik“ den Bereich einer Religion oder eines religiösen Kultes, der als das Verborgene und Geheime nur den Eingeweihten zugänglich war. Demnach wurden auch die mystischen oder gnostischen Bewegungen der großen Religionen als Esoterik bezeichnet – allerdings erst als nachträgliche Zuschreibung der sich im 19. Jahrhundert entwickelnden Mystik- und Gnosisforschung. 1992 legte Antoine Faivre einen Entwurf vor, der Esoterik als eine Denkform charakterisierte, mit folgenden zentralen Komponenten (nach Stuckrad 2004, 13f):

- das Denken in Entsprechungen (symbolische Verbindung der verschiedenen Wirklichkeitsebenen in Mikro- und Makrokosmos)
- die Idee der lebenden Natur (der Kosmos als komplexes, beseeltes System, das von einer lebendigen Energie durchflossen wird)

- Imagination und Meditation (als Techniken der praktisch-magischen Arbeit und Erfahrungsquelle des esoterischen Wissens)
- die Erfahrung der Transmutation (Läuterung des Menschen auf seinem spirituellen Weg)
- die Praxis der Konkordanz (Suche nach den verbindenden Prinzipien verschiedener Lehren)
- Transmission oder Initiation durch Meister (Weitergabe der Lehre durch spirituelle Autoritäten, Transformation durch Einweihungsrituale)

Eine alternative Bestimmung legt der Religionswissenschaftler Kocku von Stuckrad vor, der „das Esoterische“ viel grundlegender als „Diskurselement der Europäischen Religionsgeschichte“ versteht, also als Element kultureller Prozesse, während der Begriff „Esoterik“ fälschlicherweise suggeriere, es gebe eine spezifische zusammenhängende Lehre oder einen klar identifizierten Traditionsbestand (ebd., 21). Zentral sind für Stuckrad die Erkenntnisansprüche der esoterischen Traditionen, die auf das „eigentliche“ oder das absolute Wissen abheben, und die Modi, dieses Wissen verfügbar zu machen:

„Was einen Diskurs esoterisch macht, ist die Rhetorik einer verborgenen Wahrheit, die auf einem bestimmten Weg enthüllt werden kann und die gegen andere Deutungen von Kosmos und Geschichte – nicht selten die der institutionalisierten Mehrheit – in Stellung gebracht wird. [...] Die Verbindung zwischen verborgenem und offenbarem Wissen, zwischen Transzendenz und Immanenz wird häufig bestimmten Autoritäten zugeschrieben [...], die als Vermittler auftreten und den Menschen ein ‚vollkommenes Wissen‘ zur Verfügung stellen. [...] Oft verbindet sich dieser Wissensanspruch mit der Betonung individueller Erfahrungen, in denen ein Suchender durch außergewöhnliche Bewusstseinszustände Erkenntnis höchster Wahrheit erlangt“ (ebd., S 21f).

Die Motive der esoterischen Diskurse gehen nach Stuckrad aus einer Konzeption des Kosmos hervor, die man *holistisch* oder *monistisch* nennen kann – also Entwürfe, die materielle und nicht-materielle Ebenen der Wirklichkeit als Einheit denken und sich für die Verbindungen zwischen diesen Ebenen interessieren. Dies schließe meist, wie schon von Faivre herausgestrichen, die Konzeption einer lebenden Natur ein und zeichne sich ab in naturphilosophischen, pantheistischen und animistischen Entwürfen, die die europäische Kulturgeschichte immer wieder prägten (ebd., 22f).

Einen besonderen Einfluss übte die esoterische Denktradition auf die sogenannte „New-Age-Bewegung“ aus. Diese entstand in den 60er-Jahren in Amerika, wobei sich der Name auf die Erwartung eines epochalen Wandels hin zu einem „Neuen Zeitalter“ bezieht. Allerdings ist zu betonen, dass es sich hierbei nicht um eine einheitliche soziale Bewegung handelt, sondern mehr als Überbegriff für eine Vielzahl unterschiedlicher Gruppierungen und Organisationen, von denen einige darauf abzielten, ein organisiertes Netzwerk zu bilden. Colin Campbell hat die New-Age-Bewegung als „kultisches Milieu“ bezeichnet, das durch einen ständigen Wandelprozess von entstehenden, sich auflösenden und neu formierenden kultischen Gruppen charakterisiert ist, dem jedoch traditionelle religiöse Strukturmerkmale wie ‚Kirche‘, ‚Lehre‘ oder ‚Ritual‘ fehlen (Figl 2003, 500). Wouter Hanegraaff weist darauf hin, dass die Bezeichnung „New Age“ in erster Linie eine Selbstbezeichnung, als eine emische Kategorie sei, diese jedoch

synonym sei mit dem „kultischen Milieu, das sich seiner selbst bewusst geworden ist und sich somit als Bewegung versteht“ (Hanegraaff 1998, 17).

Von der New-Age-Bewegung wurde die bis dahin in der Öffentlichkeit kaum wahrgenommenen Lehren der esoterischen Kultur nun einem breiten Publikum zugänglich gemacht und dadurch wichtige Impulse für umfassende kulturelle und soziale Erneuerungsprozesse angestoßen (Knoblauch 2010, 154). Nach Knoblauch habe esoterisches Wissen und die damit verbundenen Praktiken mittlerweile in manchen Berufsgruppen eine große Akzeptanz gefunden – so etwa in den Pflege- und Heilberufen. Dies sei aber, da es von den offiziell anerkannten Systemen der Wissensvermittlung (Schulen, Universitäten) gemieden wird, kein institutionell beglaubigtes, sondern „nicht-legitimes Wissen“ (ebd.). Deshalb könne man diese Glaubensströmungen durchaus auch als „alternative Religiosität“ bezeichnen.

Knoblauch kennzeichnet die New-Age-Bewegung als Resultat einer „Globalisierung des religiösen Wissens“. Es komme zu Mischformen zwischen den religiösen Traditionen (vor allem auch östlicher Religionen wie der Buddhismus, Taoismus und neohinduistische Bewegungen), den magischen Traditionen, der Wissenschaft und der Medizin. Ein Kernmerkmal der New-Age-Weltanschauung ist die Bedeutung der Transformation des Individuums:

„Indem sich das Bewusstsein den Zugang zu neuen Kräften und zu bislang verborgenen Dimensionen des Geistes und der Natur erschließe, schaffe es eine veränderte Wirklichkeit, in der – im Einklang mit dem Kosmos – die Harmonie mit der Natur, zwischen den Geschlechtern, in Wirtschaft und Gesellschaft erreicht werden könne. ‚Öffnen‘ wir uns den entsprechenden Erfahrungsmöglichkeiten, dann entdeckten wir in uns selbst eine verschüttete spirituelle Dimension, ja unsere eigene Göttlichkeit“ (Knoblauch 2010, 156).

Diese Glaubenshaltung hat sich von der New-Age-Bewegung der 80er-Jahre in die Esoterik-Bewegung der 90er-Jahre in die Spiritualitäts-Bewegung der Gegenwart fortgepflanzt und kann als zentraler Topos der neureligiösen Strömungen festgehalten werden.

1.1.3.5 Popularisierung des „New-Age“-Gedankenguts

Während „esoterische“ Glaubensinhalte und Praktiken beim Aufkommen der New-Age-Bewegung noch von einer Subkultur vertreten wurden und damit „alternative“ Orientierungen waren, sind wesentliche Inhalte des New-Age über die Spiritualität zu einem Teil der populären Kultur geworden. Knoblauch zeichnet die Entwicklung wie folgt nach:

„Ausgehend von einer sozial wenig sichtbaren kleinen Bewegung, vollzieht sich eine Ausweitung in die neuen Mittelschichten, die sich der Ausweitung des Bildungssystems verdanken. Damit erscheinen ihre Praktiken und Wissensformen zunächst als ‚alternative‘ Form der Religiosität [...]; mit der daran anschließenden allmählichen Etablierung dieser Generation vollzieht sich eine Ausweitung und Ausbreitung der entsprechenden Inhalte, Wissensformen und Praktiken [...]. Der ‚alternative‘ Hintergrund geht in der populären Kultur auf, die selbst nun die Spiritualität populär macht“ (Knoblauch 2010, 170).

Ähnlich beschreibt auch Michael Schneider die Verbreitung von New-Age-Gedankengut. Er sieht vor allem einen Einfluss im Bereich der Management-Theorie, der Biologie, Medizin und

Psychologie. Zwar habe die Rede vom „Neuen Bewusstsein“ nach wie vor einen esoterischen Beigeschmack, doch ganzheitliche Ansätze fänden in immer mehr Bereichen der Wirtschaft, Wissenschaft und Gesellschaft zunehmende Beachtung, womit ein wesentlicher Inhalt der New-Age-Bewegung in der Mitte der Gesellschaft angekommen sei (Schneider 1995, 8ff). Die „zunehmende Verbreitung an esoterischen Weltdeutungsangeboten und deren öffentliche Repräsentanz und Akzeptanz“ gehört auch für den deutschen Theologen und Religionssoziologen Gottfried Küenzlen gar zu den „markanten Indikatoren der gegenwärtigen kulturellen Lage“ (Küenzlen 1994, 250).

New-Age und Esoterik wurden manchmal auch als „literarisches Phänomen“ bezeichnet, aufgrund der zentralen Bedeutung von Büchern und Zeitschriften als Verbreitungsmedien. So bemerkt beispielsweise Joachim Valentin:

„Nach wie vor sind etwa 20% der deutschsprachigen Neuerscheinungen diesem Sektor zuzurechnen, und nicht wenige ehemals als ‚esoterisch‘ eingestufte Heilverfahren wie Homöopathie, Bach-Blüten-Therapie und Akupunktur werden von einer steigenden Zahl von Zeitgenossen genutzt oder inzwischen gar von den Krankenkassen erstattet. Die neu entdeckte Wellness-Mode wird ebenfalls zu einem wahrnehmbaren Prozentsatz aus esoterischen Elementen bestückt und hat sich zu einem von den Kirchen noch unterschätzten Markt mit durchaus weltanschaulicher Grundierung entwickelt. [Esoterik hat sich] nicht nur als Haltung zu Welt, Selbst und Sinn bei vielen Menschen in Europa dauerhaft festgesetzt, sondern beherrscht nach wie vor auch einen nicht zu unterschätzenden Teil des Buch-, Weltanschauungs- und Gesundheitsmarktes“ (Valentin 2006, 93f).

Auch wenn vom „New Age“ heute fast niemand mehr redet, die Esoterik-Welle ihren Höhepunkt überschritten hat und explizite Anhänger dieser Szene eine Minderheit darstellen, so haben die Ideen und Vorstellungen aus diesem Bereich eine unglaublich weite Verbreitung erfahren. Im Zuge der Popularisierung von alternativer Medizin, der Wellness-Bewegung und der immer populärereren Suche nach sinnstiftenden und authentischen Glaubens- und Praxisformen haben sich die Inhalte der alternativen Religiosität und damit insbesondere der (meist ausschnittsweise rezipierten) fernöstlichen Weisheitslehren als „Neue Spiritualität“ in der westlichen Kultur weit ausgebreitet.

1.1.3.6 Inhaltliche Bestimmungselemente der „Neuen Spiritualität“

Unter „Neuer Spiritualität“ können religiöse oder spirituelle Praktiken (wie z.B. Meditations-techniken), Riten und Formen religiöser Erfahrung oder religiösen Erlebens verstanden werden, die sich außerhalb des Rahmens traditionell organisierter oder institutionalisierter Religionen oder religiöser Bewegungen finden. Das spezifisch Neue daran ist, dass sich in der westlichen Gegenwartsgesellschaft solche alternativen Formen religiöser Sinngebung hauptsächlich außerhalb der religiösen Organisationen finden und entwickeln, ja oft sogar mit einer expliziten Ablehnung institutionalisierter Formen des Religiösen einhergehen (Figl 2003, 511). In seinem „Handbuch Religionswissenschaften“ kennzeichnet Johann Figl – in Rückgriff auf den für die Untersuchung und Beschreibung der neuen Formen des Religiösen sehr bedeutenden Soziologen Steve Bruce – die „Neue Spiritualität“ als „Paarung von kosmologischem Holismus

und anthropologischem Individualismus“, woraus sich weitere Aspekte wie die „Göttlichkeit des Selbst“, Eklektizismus und Relativismus ergeben (ebd., 502). Als weitere wesentliche inhaltliche Bestimmungselemente nennt Figl darüber hinaus:

- Hoffnung auf eine Verbesserung des menschlichen Lebens, die authentische Selbstverwirklichung ermöglicht
- Kritik des in den Industrienationen vorherrschenden Lebensstils
- Offenheit für Konzepte der Verbundenheit allen Lebens
- Anerkennung der Versuche, das natürliche Gleichgewicht eines als ausbalanciertes Kräftesystem konzipierten Kosmos zu re-etablieren
- eklektizistischer Charakter – verschiedene Elemente traditioneller Religionen werden aus ihrem Kontext gelöst und neu kontextualisiert; impliziert die Ansicht der Gleichwertigkeit unterschiedlicher Wege und Ziele
- starkes Augenmerk auf den heilenden Charakter religiöser Praktiken, Psychologisierung religiöser Elemente; Praktiken zielen auf psychische und physische Heilung, die oft als Auflösung von Energieblockaden im Körper angesehen wird
- Holismus, ganzheitliches Denken; gegen den cartesianischen Natur/Geist-Dualismus und gegen eine positivistisch-mechanische Weltsicht (ebd., 502ff)

Wie im letzten Punkt angesprochen ist ein inhaltliches Grundelement die in der „Neuen Spiritualität“ meist angestrebte Auflösung von Dualismen aller Art – insbesondere des Dualismus „Gott/Mensch“. Das spirituelle Weltbild stellt sich „die kosmische Wirklichkeit als bereits jetzt von der göttlichen Realität bestimmt vor: Göttliches und Weltliches bilden eine letzte, lediglich durch ‚Schwingungsebenen‘ unterschiedene Einheit, an der die Menschenseele von jeher partizipiert“ (Thiede 1996, 261). Man könne demnach also durchaus von einem „neuen Pantheismus“ sprechen, von einer „Wiederbelebung archaischer und animistischer Denkmuster im Gewand der Moderne“ (ebd., 265).

Die letztlich für jeden Menschen existentielle Sinn-Frage konkretisiert sich in der modernen Gesellschaft aktuell eben hauptsächlich in der Suche nach Spiritualität, als Suche nach einer Tiefendimension des Daseins mit identitätsstiftendem und heilvollem Bezug auf eine letzte Wirklichkeit (Polak 2008, 97). Religionssoziologisch äußert sich dies als eigenständige Sozialform des Religiösen, wobei Höllinger noch bemerkt, dass hier der individuellen Selbstverwirklichung meist ein wesentlich höheren Stellenwert zugewiesen wird als der Einordnung in die Gesellschaft (Höllinger 2005, 512), die soziale Verbindlichkeit also eher gering ist.

Um das Besondere und Kennzeichnende dieser neuen Sozialform des Religiösen (der „Neuen Spiritualität“) zu erfassen, ist es hilfreich, sie idealtypisch gegenüber der „herkömmlichen Religiosität“ abzugrenzen. Die englische Religionssoziologin Eileen Barker, die wesentliche Beiträge zur Untersuchung und Beschreibung jener neuen Glaubensformen geleistet hat, stellt Religiosität (im Sinne von traditioneller kirchlicher/institutionalisierter Religion) und Spiritualität im Hinblick auf diverse inhaltliche Aspekte gegenüber:

	Religiosität	Spiritualität
Gottesvorstellung	transzendent	immanent
Quelle	außen	innen
Quelle des Wissens	Schrift und Offenbarung	Erfahrung und Mystik
Theodizee	das Böse, die Sünde, Satan	Mangel an Harmonie, Balance, Bewusstheit
Leben nach dem Tod	Erlösung, Auferstehung, Verdammnis	Reinkarnation, Transmigration
Zeit	zeitlich-historisch	ewig, unhistorisch
Wandel	linear: Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft	zyklisch: damals, heute, dann
Perspektive	analytisch	ganzheitlich
Anthropologie	Mensch ist Gottes Abbild	Mensch ist Teil der Natur
Unterscheidung	dichotom: sie und wir	komplementär: wir (= sie und ihr)
Geschlecht	männlich	weiblich
Beziehungen	Kontrolle	Teilen
soziale Identität	Gruppe (Mitglied in Tradition)	das innere, wahre Selbst
Kontrolle	externe Kontrolle	interne Verantwortung
Organisationseinheit	Information / Familie	Individuum
Ort der Verehrung	Kirche / Synagoge	informelle Gebäude, Tempel, Schreine
Kommunikation	virtuelle Hierarchie	horizontales Netzwerk

Tab. 2: Semantische Aspekte von Religiosität und Spiritualität nach Barker (aus: Knoblauch 2010, 162)

1.1.3.7 Spiritualität als Gegenbewegung zur Modernisierung?

Von vielen Autoren wird herausgestrichen, dass die zu beobachtende „Wiederverzauberung der Welt“, die Rückkehr des Religiösen als Ausdruck eines Gegentrends zu Modernisierung, Rationalisierung und Technisierung zu verstehen ist. So z.B. Wippermann:

„Gerade in der radikalisierten, fortgeschrittenen Moderne, die Rationalität und Aufklärung zu ihrem Programm erhoben hat, blühen Mythos und Magie auf, finden Jugendreligionen, Guru-Bewegungen, Esoterik, fernöstliche und archaische Religionen großen Zulauf. Der Grund für die wachsende Attraktivität von Mythos und Magie liegt in der technisch-wissenschaftlichen Zivilisation selbst: Immer mehr Menschen sind von der modernen Kultur enttäuscht oder verunsichert, mißtrauen der Vernünftigkeit des okzidentalen Rationalismus und suchen, mehr oder weniger gezielt, in vergangenen oder gegenwärtigen Religionen nach dem, was ihnen ihre fragmentierte Alltagswelt nicht bieten kann: eine alle Erfahrungen integrierende und übersteigende Gesamtorientierung“ (Wippermann 1998, 165).

Als erste auf diesen Zusammenhang hingewiesen haben – wieder einmal – Berger und Luckmann. Berger beschreibt in seinem 1975 erschienenen Buch „Das Unbehagen in der Modernität“ die Auswirkungen der Pluralisierung (siehe auch Abschnitt 1.2.1.4) auf das Bewusstsein der Menschen und vermutet ein „allgemeine kognitive und normative Unsicherheit“ als Folge. Wegen der religiösen Krise (also dem Bedeutungsschwund der institutionalisierten Religion und der abnehmenden Überzeugungskraft religiöser Wirklichkeitsdefinitionen) sei die „soziale Heimatlosigkeit“ letztlich metaphysisch, also zur „Heimatlosigkeit im Kosmos“ geworden (Berger / Berger / Kellner 1975, 159f):

„Die Modernität hat viele weitreichende Transformationen vollbracht, aber die Endlichkeit, Gebrechlichkeit und Sterblichkeit des Menschseins hat sie nicht fundamental verändert. Was sie erreicht hat, ist die ernsthafte Schwächung jener Wirklichkeitsdefinitionen, die dieses Menschsein erträglicher machten“ (ebd.).

Die moderne Gesellschaft könne also eine grundlegende anthropologische Funktion – Sinnstiftung, Sinnvermittlung und Sinnbewahrung – nicht mehr in der gleichen, verhältnismäßig erfolgreichen Weise erfüllen, weshalb die Struktur der modernen Gesellschaft neben Wohlstand und anderen Vorteilen auch die Bedingungen für die Entstehung subjektiver und intersubjektiver Sinnkrisen schaffe (Berger / Luckmann 1995, 68).

In eben diese Lücke stoßen nun die neuen Sinnangebote und Glaubensorientierungen der „Neuen Spiritualität“. Die Situation fortschreitender Modernisierung wird als krisenhaft erlebt, weshalb die Menschen nach Unterstützung und Lösungsmöglichkeiten suchen. Hierbei werden vielfach die moderne Gesellschaft selbst, die westliche Lebensweise und die wissenschaftlich-rationalistische Weltanschauung als Grundübel, als Ursachen dieser Sinnkrise und der immer deutlicher zutage tretenden negativen Begleiterscheinungen des Modernisierungsprozesses verstanden:

„Die Vorherrschaft des rationalen Denkens und Planens in der modernen Gesellschaft erzeugen ein Bedürfnis nach einer Gegenwelt, in der emotionale und sinnliche Erfahrungen wieder mehr Platz haben; eine ‚ganzheitliche‘ Weltsicht und Lebensweise soll der funktionalen Differenzierung und Spezialisierung der modernen Gesellschaft entgegenwirken“ (Höllinger 2005, 488).

Nach Berger äußert sich dieser „Entmodernisierungsimpuls“ vor allem in zwei kulturellen Bewegungen: der „Zurück-zur-Natur-Bewegung“ und dem Wiederaufleben von magischer und mythischer Religion (in Gestalt von Astrologie, Fernöstlichem, Sekten etc.). Diese Bewegungen, in denen die Institutionen und geistigen Muster der technologisch-bürokratischen Gesellschaft meist als problematisch, teils sogar krankhaft und unnatürlich angesehen werden, sind gekennzeichnet durch „heftige Ablehnung der Wirklichkeitsdefinitionen, die der funktionellen Rationalität zugehören. Sie alle sind somit, zumindest zum Teil, Versuche, das Unbehagen in der Modernität, die sie (ganz zu Recht) mit der funktionellen Rationalität assoziieren, zu bewältigen“ (Berger / Berger / Kellner 1975, 176f).

1.2 KONTEXTBESTIMMUNG

MODERNE, SÄKULARISIERUNG UND DER WANDEL DES RELIGIÖSEN

1.2.1 Die Moderne

1.2.1.1 Moderne und Religion

Die Transformationsprozesse auf dem religiösen Feld sowie deren Bedingungen und Ursachen können nur dann nachvollzogen werden, wenn man sie im größeren Bezugsrahmen des Modernisierungsprozesses betrachtet. Schlagworte wie Pluralisierung, Privatisierung, Individualisierung oder Subjektivierung haben sich durchgesetzt, um wesentliche Veränderungen im Verhältnis von Individuen und Gesellschaften zu religiösen Glaubenshaltungen und Praktiken zu beschreiben – sind jedoch nicht auf diesen Bereich beschränkt, sondern Ausdruck viel grundlegenderer Wandlungsprozesse in der „modernen“ Gesellschaft. Ganz wesentlich betrifft dies auch die äußerst strittige Bewertung des Säkularisierungsprozesses, der sich direkt modernisierungstheoretisch ableiten lässt. Bevor also die Wandlungsprozesse im religiösen Feld näher betrachtet werden, soll der Begriff der „Moderne“ und die wesentlichen Auswirkungen der Modernisierungsprozesse diskutiert werden.

1.2.1.2 Was ist die „Moderne“?

Nach Edgar Wunder lassen mindestens vier unterschiedliche Bedeutungen des Moderne-Begriffs analytisch unterscheiden (Wunder 2005, 60):

- eine *gegenwartsreferentielle* Bedeutung, der zufolge das jeweils Aktuelle stets „modern“ ist
- eine *normative* Bedeutung, welche die Postulate der historischen Aufklärung zum „Projekt der Moderne“ apostrophiert und daran den Modernisierungsgrad von Gegenwartsgesellschaften misst
- eine *historisch-periodisierende* Bedeutung, die eine universalhistorisch begriffene „Epoche der Moderne“ postuliert, deren Beginn in der Regel Ende des 18. Jahrhunderts angesetzt wird
- eine *soziologische* Bedeutung, die eine bestimmte Gesellschaft nur und genau dann als „modern“ bezeichnet, wenn sie spezifische Strukturmerkmale aufweist

Diese Bedeutungsvielfalt weist darauf hin, dass bei einer unklaren Begriffsbestimmung von „Moderne“, „Modernität“ oder „Modernisierung“ Missverständnisse und Fehldeutungen

auftauchen können, mit weitreichenden Folgen für die Diskussion zur Verfasstheit der Gegenwartsgesellschaft. Besonders im Bereich der Religion, die oft als unvereinbar mit der Moderne angesehen wird, besteht hier Konfliktpotential – so wird beispielsweise die Esoterik-Bewegung von manchen Autoren als (vom strukturellen Standpunkt aus gesehen) ausgesprochen modern angesehen, während andere sie als Relikt vormoderner Denkformen ansehen. Diese gegensätzlichen Deutungen, und auch die Diskussion um den Säkularisierungsprozess, wie später aufgezeigt wird, sind letztendlich auf ein unterschiedliches Verständnis von Moderne zurückzuführen.

In der Soziologie wird die „Moderne“ gemeinhin als theoretisches Rahmenkonzept gesehen, das zur Beschreibung der jüngeren Entwicklung europäischer Gesellschaften entwickelt wurde und diese bis auf weiteres auch mehr oder minder gut abbildet. Das Konzept ist mehrdimensional angelegt und weist verschiedene Strukturmerkmale von „modernen“ Gesellschaften aus, wobei als primär das Phänomen der *funktionalen Differenzierung* gilt (Wunder 2005, 63). Demnach bilden sich mit zunehmender Komplexität der Gesellschaft eigenlogisch operierende Teilsysteme aus, die sich in funktional ausdifferenzieren und verselbstständigen, so dass letztendlich kein ordnendes Zentrum mehr existiert. Eng damit zusammenhängend ist der Prozess der *Rationalisierung*, die nach Max Weber ausgehend vom wirtschaftlichen Produktionsprozess immer mehr Lebensbereiche durchzieht. Die industrielle, hochrationalisierte Wirtschaftsweise ist ebenso sehr eines der Hauptmerkmale der Moderne wie die enorme Ausbreitung des Rationalitätsprinzips.

Da die funktional ausdifferenzierten, eigenlogisch operierenden Teilsysteme der modernen Gesellschaft nicht durch eine zentrale Instanz koordiniert werden, bilden ihre komplexen Interdependenzen ein „äußerst labiles Gleichgewicht, das von allen Teilsysteme ständige und rasche Anpassungsleistungen einfordert. Deshalb ist die Moderne [...] eine Gesellschaftsform des kontinuierlichen Wandels“ (Wunder 2005, 66). Nach Krüggeler und Voll wird die permanente und beschleunigte Veränderungsfähigkeit auch gleichzeitig Bestandsvoraussetzung der modernen Gesellschaften – diese müssten sich also ändern und anpassen, wenn sie bestehen bleiben wollen (ebd.). Auch Kaufmann stellt die Bedeutung des Wandels – und die normative Akzeptanz der Notwendigkeit des Wandels – in den Mittelpunkt seiner Analyse:

„Moderne Sozialverhältnisse entstehen in dem Maße, als die Veränderung des Gegebenen zur akzeptierten Norm der faktischen Entwicklung wird. Charakteristische Namen dieser Norm sind ‚Fortschritt‘ (wissenschaftlicher Fortschritt, technischer Fortschritt), ‚Wachstum‘ (z.B. Wirtschaftswachstum, Machtgewinn) oder ‚Neuheit‘ [...], aber auch ‚Anpassung‘ oder ‚Evolution‘. [...] Nicht mehr die Zielvorstellung eines stabilen Gleichgewichts oder des möglichen Konsenses, also der ‚sozialen Ordnung‘ beherrscht das analytische Denken, sondern die Vorstellung produktiver Ungleichgewichte [...]“ (Kaufmann 1989, 45).

Wie Kaufmann betont, ist Modernität also nicht nur ein Kennzeichen des gesellschaftlichen Systems – hier sind wie erwähnt die Prozesse der Rationalisierung und der funktionalen Differenzierung maßgeblich – sondern hinterlässt ihre Spuren auch im Bewusstsein der Menschen.

Dies wird auch von Peter Berger herausgestrichen, der den Menschen der Gegenwart geprägt sieht vom „Modernen Bewusstsein“. Er betont neben den eben beschriebenen Prozessen die Verwissenschaftlichung und Technisierung aller Lebensbereiche als weitere wesentliche Triebfedern des Modernisierungsprozesses, mit weitreichenden Auswirkungen auf die Wahrnehmung und das Denken der Menschen:

„Nicht nur der Ingenieur, sondern jeder, der moderne technische Maschinen und Apparate benutzt, gewöhnt sich daran, die Probleme des Alltags mit hochrationalen und pragmatischen Mitteln und Methoden anzugehen. Und da – zumindest in den fortgeschrittenen Industriegesellschaften – heute praktisch jeder in diesen Prozess einbezogen ist, müssen wir davon ausgehen, dass die Rationalisierung der Lebenswelt weitreichende Folgen zeitigen wird“ (Berger 1994, 33).

Die hohe Bedeutung von Wissenschaft und Technik, mit ihren Folgen für die Alltagswelt und auch das Bewusstsein der Menschen, ist also zweifelsohne ein weiteres Kennzeichen der Moderne. Pollack fasst die Hauptmerkmale der Modernisierung wie folgt zusammen:

„In den klassischen Ansätzen der Modernisierungstheorie wurden in erster Linie Prozesse der Industrialisierung, der Technisierung, der Rationalisierung und die damit verbundenen Prozesse der Wohlstandsvermehrung, der Urbanisierung, des Bildungsanstiegs und der Demokratisierung mit dem Begriff der Modernisierung assoziiert. [...] Abstrakter formulierte Theorien wie etwa die Systemtheorie stellen das Konzept der funktionalen Differenzierung in den Mittelpunkt ihrer modernitätstheoretischen Analysen [...]. Wieder andere legen den Ton stärker auf kulturelle Veränderungen, zum Beispiel auf die zunehmende Kapazität der Moderne zur Reflexivität und Selbstkorrektur sowie auf die Autonomie der Person [...] oder auf Prozesse der Individualisierung“ (Pollack 2009, 22).

Die von Pollack erwähnten kulturellen Veränderungen sollen nun genauer beschrieben werden.

1.2.1.3 Individualisierung

Eng mit der Modernisierung verbunden ist das in den letzten Jahrzehnten vieldiskutierte und für unzählige Phänomene als Erklärung herangezogene Konzept der Individualisierung. Der Zusammenhang zwischen beiden Prozessen lässt sich wie folgt darstellen:

„Individuelle Freiheit und Unabhängigkeit und gesellschaftliche Komplexität stehen in einem gegenseitigen Steigerungsverhältnis. Es sind gerade die weitverzweigten Handlungsketten der modernen Gesellschaft, die das Individuum als auf sich selbst gestelltes und selbstständiges Handlungszentrum erfordern und seine Selbstwahrnehmung als autonomes Ich ermöglichen“ (Krüggeler 1996, 14).

Individualisierung meint also, dass sich der Entscheidungsspielraum des Einzelnen im Hinblick auf seine Lebensgestaltung ausweitet und damit vorgegebene soziale Lebensformen und Kategorien wie Klasse, Familie, Geschlechterrollen, Tradition und Sitte an Bedeutung verlieren. Damit geht auch das Brüchigwerden von Normalbiographien und den Verlust von kollektiv verbindlichen Orientierungsrahmen und Leitbildern einher (Beck, Beck-Gernsheim 1994, 11). Traditionelle Vorgaben waren oft als klare Handlungsverbote oder Beschränkungen formuliert, während die institutionellen Vorgaben in modernen westlichen Gesellschaften eher Leistungsangebote bzw. Handlungsanreize sind:

„In die traditionelle Gesellschaft und ihre Vorgaben wurde man hineingeboren (wie etwa in Stand und Religion). Für die neuen Vorgaben dagegen muss man etwas tun, sich aktiv bemühen. Hier muss man erobern, in der Konkurrenz um begrenzte Ressourcen sich durchzusetzen verstehen – und dies nicht nur einmal, sondern tagtäglich“ (ebd., 12).

Nach Beck kommt es also zum Wandel von der Normalbiographie zur „Wahl- oder Bastelbiographie“. Er versteht Individualisierung als „paradoxen Zwang“ zur Gestaltung der eigenen Biographie, unter ständiger Abstimmung mit anderen und den institutionellen und (sozial-)staatlichen bzw. bürokratischen Vorgaben. Zu den entscheidenden Merkmalen von Individualisierungsprozessen gehört für Beck, dass sie eine aktive Eigenleistung der Individuen nicht nur erlauben, sondern fordern:

„In erweiterten Optionsspielräumen und Entscheidungszwängen wächst der individuell abzuarbeitende Handlungsbedarf, es werden Abstimmungs-, Koordinierungs- und Integrationsleistungen nötig. Die Individuen müssen, um nicht zu scheitern, langfristig planen und den Umständen entsprechend sich anpassen können, müssen organisieren und improvisieren, Ziele entwerfen, Hindernisse erkennen, Niederlagen einstecken und neue Anfänge versuchen. Sie brauchen Initiative, Zähigkeit, Flexibilität und Frustrationstoleranz. Chancen, Gefahren, Unsicherheiten der Biographie, die früher im Familienverbund, in der dörflichen Gemeinschaft, im Rückgriff auf ständische Regeln oder soziale Klassen definiert waren, müssen nun von den einzelnen selbst wahrgenommen, interpretiert, entschieden und bearbeitet werden“ (ebd., 14).

Mit der Individualisierung werden alte Gewissheiten brüchig, weshalb sie von vielen Menschen auch als Bedrohung oder Belastung empfunden wird. Doch die Ausweitung der Handlungsspielräume hat zu einer Verschiebung von der „Obligation zur Option“ geführt, wie Peter Gross schreibt. Er kennzeichnet die Gegenwartsgesellschaft als „Multioptiongesellschaft“:

„Die Kennzeichnung unserer Gesellschaft durch die multiple Option führt zur Frage, ob die Gesellschaft in einen qualitativ neuen Zustand gekippt ist, in einen Zustand, dessen überall genannte Erscheinungsformen wie Komplexität, Kontingenz, Fluktuation, Dynamik, Nichtlinearität, Turbulenz, Chaos alle auf eine gemeinsame Grunderscheinung rückführbar sind: die durchgreifende Optionierung aller Lebensbereiche und Seinsebenen“ (Gross 1994, 69f).

Gross greift hiermit einen Punkt auf, der unter dem Stichwort „Pluralisierung“ als weiteres Kennzeichen der modernen Gesellschaft gilt und gesondert betrachtet werden soll.

1.2.1.4 Pluralisierung

„Die Bewegung verläuft von der einen und einzigen Wahrheit und einer fertig vorgefundenen Welt zum Erzeugungsprozess einer Vielfalt von richtigen und sogar konfligierenden Versionen oder Welten“ – so zitiert Peter Gross den amerikanischen Philosophen Nelson Goodman (Gross 1994, 65). Aufgrund der funktionalen Differenzierung vollziehen sich in der modernen Gesellschaft die meisten Lebensvollzüge in einer von außen unbegreiflichen Komplexität von Systemzusammenhängen. „Jedes Individuum [...] sieht sich damit zunehmend einer heterogenen, plural gewordenen Wirklichkeit gegenüber, die sich seinem Anspruch oder seiner Sehnsucht nach der ‚einen Welt‘ immer radikaler verweigert“ (Kaufmann 1989, 22). Diese Entwicklung in der Moderne bezeichnet Kaufmann als „Pluralisierung von Wirklichkeit“. In modernen Gesellschaften fehlt es an Deutungsmustern, welche die einzelnen Funktionsbereiche

und Rollen in verbindlicher Weise übergreifen. Die Moderne ist dadurch gekennzeichnet, dass es statt eines einzigen allumfassenden Weltverständnisses verschiedene Glaubens- und Wertesysteme gibt, die miteinander konkurrieren (Berger 1994, 15). Die Individualisierung prägt also auch das Bewusstsein des modernen Menschen:

„Der moderne Mensch sieht sich nicht nur einer Vielzahl von Wahlmöglichkeiten hinsichtlich seiner Handlungsweisen, sondern auch hinsichtlich seines Nachdenkens über die Welt konfrontiert. In einer gänzlich modernisierten Situation heißt dies, dass der einzelne seine Weltanschauung beinahe genauso wählen kann wie die meisten anderen Aspekte seiner privaten Existenz. Mit anderen Worten, es kommt zu einer gleichmäßigen Kontinuität zwischen den Konsumwahlen in den verschiedenen Lebensbereichen“ (Berger 1980, 30).

Nicht nur die ausdifferenzierten Teilsysteme mit ihren Eigenlogiken und die erweiterten Handlungsspielräume sorgen dafür, dass sich der Mensch einer immer komplexeren, nur mehr multiperspektivisch begreifbaren Welt gegenübergestellt sieht – Pluralisierung ist auch eine Folge der enormen Perspektivenerweiterung durch geographische Mobilität, Globalisierung, Informationstechnologie, moderne Medien, Urbanisierung und Migration. Peter Berger bezeichnet die daraus resultierende Vermischung von Glaubensvorstellungen, Lebensstilen und Werten überspitzt als „kognitive Kontamination“: Solange der Mensch nur ein einziges, in sich kohärentes System kultureller Normen kennt, haben diese für ihn Unvermeidlichkeitscharakter. Doch durch die Konfrontation mit anderen Weltansichten treten Zweifel an der eigenen, bislang für selbstverständlich gehaltenen Weltanschauung auf, was im schlimmsten Fall zu purem Relativismus führen kann: „Es gibt dann kaum noch Gewissheiten, aus Überzeugungen werden Meinungen, und man gewöhnt sich daran, die Dinge so oder auch ganz anders zu sehen“ (Berger 1994, 45).

In einer derart komplexen und pluralisierten Welt sind nach Karl Gabriel absolutistische Wahrheitsansprüche obsolet geworden. Selbst „der vom Vernunftglauben getragene, missionarische Anspruch von Aufklärung und moderner Wissenschaft, alle Verhältnisse unter Kontrolle bringen zu können, ist mehrfach gebrochen und seines utopischen Gehalts entkleidet“ (Gabriel 1996, 34). Durch das Phänomen der Pluralisierung der Kultur kann eine Mehrheit von kulturell ausgeformten Wirklichkeitsperspektiven nebeneinander existieren, was auch zur Anerkennung einer Pluralität von Rationalitätsformen führt, mit lediglich lokaler Gültigkeit im Bezug auf bestimmte Probleme. Der Verlust einer verbindlichen Weltansicht angesichts der unterschiedlichen Wirklichkeitsinterpretationen hat auch Auswirkungen auf das Selbstverständnis und die Identitätsstiftung der Menschen:

„Strukturelle Differenzierung und kulturelle Pluralisierung haben eine stärkere Individualisierung der Lebensführung und der sozialen Beziehungen zur Folge. [...] Kollektiv vermittelte Identitäten reichen immer weniger aus, um Lebenssinn für den einzelnen zu stiften. Der radikalisierte, kulturelle Pluralismus und die Vielfalt zugänglicher symbolischer Gemeinschaftsbildungen schwächt notwendig die selbstverständliche Geltung und Gewissheit von Symbolsystemen“ (Gabriel 1996, 34f).

Hier wird deutlich, dass auch die Religionen und religiösen Weltdeutungen als sinnstiftende Symbolsysteme massiven Umwälzungen durch die Prozesse der Individualisierung und

Pluralisierung unterzogen werden. Diese Auswirkungen der Moderne auf das religiöse Feld werden im nächsten Abschnitt näher behandelt.

1.2.2 Säkularisierung

1.2.2.1 Das Verschwinden der Religion?

Eine so beträchtliche und breitflächige Veränderung der Lebensverhältnisse, wie sie im Übergang zur Moderne stattfindet, hat es bis dahin nicht gegeben. Nach Pollack ist es nahezu undenkbar, wenn diese tief greifenden Veränderungen „nicht auch einen starken Einfluss auf die Formen und die Akzeptanz religiöser Überzeugungen und Praktiken ausüben würden“ (Pollack 2009, 10). Wie genau dieser Einfluss aussieht und wie sich die Religion und Religiosität der Menschen unter den Bedingungen der modernen Industriegesellschaft ändern, ist jedoch strittig. Unterschiedliche theoretische Schulen vertreten teilweise gegensätzliche Positionen über den Wandel und Fortbestand der Religion in der Moderne: Während manche die Religion mit der Modernisierung im Verschwinden begriffen sehen, stellen andere Phänomene der „Respiritualisierung“ in den westlichen Gesellschaften als Gegenteil in den Vordergrund. Zahlreiche Begriffe wie „Privatisierung“, „Subjektivierung“ oder „Dualisierung der Religion“ wurden geprägt, um die Entwicklungen und Transformationsprozesse im religiösen Feld zu beschreiben. Bevor diese Beschreibungsmodelle und Entwicklungstendenzen näher betrachtet werden, soll im Rückgriff auf Detlef Pollack eine Übersicht über den grundlegenden Einfluss der Modernisierungsprozesse auf den Bereich des Religiösen gegeben werden.

1.2.2.2 Konsequenzen der Modernisierung für die Religion

Pollack nennt fünf Hauptmerkmale moderner Gesellschaften, die er im Hinblick auf ihre möglichen Konsequenzen für die Stabilität und Viabilität religiöser Orientierungen und Praktiken analysiert. Als erstes Merkmal weist er auf die „außergewöhnliche Erhöhung des allgemeinen Wohlstandsniveaus auf der Grundlage eines dramatisch angestiegenen Wirtschaftswachstums“ (Pollack 2009, 69) hin. Dies könne einerseits dazu führen, dass mit der Erhöhung der Gesellschafts- und Naturkontrolle der Bedarf für religiöse Sicherung und Kontingenzbewältigung abnimmt, da sich der Mensch heutzutage weniger als früher kontingenten Ereignissen hilflos ausgeliefert fühle. Eine alternative Hypothese wäre, dass sich unter der Voraussetzung von materieller Sicherheit das Interesse von materialistischen zu postmaterialistischen Werten hin verschiebt (wie beispielsweise von Inglehart prominent vertreten) – es also zu einer vermehrten Orientierung an Sinnfragen und Problemen der Selbstverwirklichung kommt, was auch zu einer neuen Offenheit für religiöse Fragen führen könnte (ebd., 70).

Als zweites Merkmal moderner Gesellschaften sieht Pollack das vorhin bereits als zentral herausgestrichene Prinzip der funktionalen Differenzierung an. Dieses Prinzip kann dazu führen, dass die „Möglichkeiten einer einheitlich religiös motivierten Lebensführung im familialen, politischen, beruflichen, nachbarschaftlichen Bereich und einer einheitlichen religiös begründeten Interpretation dieser unterschiedlichen Bereiche abnehmen“ (ebd., 71f) – dass also die immer stärkerer Ausdifferenzierung der Lebensbereich es unwahrscheinlich macht, dass Religion all diese Bereiche als ordnendes Prinzip durchzieht. Allerdings könnte gerade dadurch die Religion einen „Zuwachs an teilsystemspezifischer Autonomie“ verzeichnen, und es sei damit „die Möglichkeiten des Angebots einer nicht durch außerreligiöse Gesichtspunkte kontaminierten religiösen Antwort auf das Kontingenzproblem erhöht“ (ebd., 72).

Das dritte Merkmal ist der weiter oben diskutierte Prozess der Individualisierung. Als Auswirkung auf den religiösen Bereich kann man einerseits bemerken, dass bei schwindender Selbstverständlichkeit von religiösen Orientierungen und Handlungen die Überzeugungen der Individuen brüchig werden und die Glaubenswelt anfälliger wird für Erschütterungen, Infragestellung und Kritik. Andere sehen jedoch genau im Verlust der Verbindlichkeit die Möglichkeit einer verstärkten individuellen Religiosität durch die Befreiung ihrer Abhängigkeit von religiösen Institutionen. Die höhere Selbstverantwortung der Individuen können ein verstärktes Engagement zur Folge haben und zum Aufschwung individualisierter Glaubens- und Praxisformen führen (ebd., 73).

Die Pluralisierung kultureller Orientierungen und Identitäten ist für Pollack das vierte Hauptmerkmal moderner Gesellschaften. Unter den Bedingungen kultureller und religiöser Pluralität könne keine Religionsgemeinschaft mehr für ihrer Glaubenssätze und Praktiken den Anspruch auf selbstverständliche Gültigkeit erheben. Vielmehr sei es unter diesen Umständen wahrscheinlich, dass die aufgestellten Wahrheitsbehauptungen sich gegenseitig unterminieren würden. Eine allgemein geteilte Plausibilitätsstruktur als Rahmen für religiöse Sätze und Rituale sei nicht mehr gegeben, diese müssten sich ständig gegen den Druck andersartiger Aussagen und Praktiken behaupten. Die Vertreter des Marktmodells der Religionen halten dem entgegen, dass gerade dort die religiöse Vitalität am höchsten sei, wo der „Religiöse Markt“ pluralisiert sei. Religiöse Konkurrenz führe dazu, dass die Anbieter (also religiöse Gruppierungen) ständig neue Mitglieder anwerben müssten und dazu ihre Leistungen möglichst genau auf die Bedürfnisse des Zielpublikums abstimmen. Dieses Marktmodell wird später noch genauer diskutiert werden.

Als fünftes Merkmal moderner Gesellschaften nennt Pollack schließlich die Prozesse der Horzionterweiterung, also die enorme Ausweitung des verfügbaren Wissens- und Erfahrungshorizonts. Die damit einhergehenden Komplexitätssteigerung und Pluralisierung der Wirklichkeitsdeutungen führt dazu, dass alte Sicherheiten und Gewissheiten verloren gehen und es keine Erfassung des Ganzen mehr geben kann. Dies könnte auch die Fähigkeit der Religion zur Kontingenzbewältigung einschränken, da religiöse Sinnformen selbst kontingent werden und die ihnen zugemutete Funktion nicht mehr erfüllen können. Es ist aber nach Pollack ebenso denkbar, dass „angesichts der durch die Horzionterweiterung ausgelösten Reflexivität in

modernen Gesellschaften der Bedarf für letzte Wahrheiten steigt und die religiösen Sinnformen in einem Prozess der Konkretisierung und Essentialisierung einen stärker substantionalisierenden Charakter annehmen“ (ebd., 75). Die Orientierungslosigkeit und Ungewissheit im Selbst- und Weltverhältnis des Individuums könne also auch zur Fundamentalisierung der Verdinglichung religiöser Formen führen und nicht notwendigerweise zu deren Verflüssigung.

Die von Pollack genannten möglichen Folgen der Modernisierung für die Religion veranschaulichen, dass die Veränderungen alles andere als eindeutig sind. Je nach theoretischer Ausrichtung konzentrieren sich manche Forscher eher auf die religionsproduktiven Momente der Moderne, andere eher auf Prozesse der Verflüchtigung des Religiösen. Manche streichen gerade die Paradoxie zwischen diesen beiden Deutungen heraus und sehen keinen Widerspruch in gegenläufigen Prozessen, da Trends immer auch Gegentrends auslösen (siehe Polak 2002, 75ff) und lineare, eindeutige und irreversible Veränderungsprozesse immer schwieriger auszumachen sind. Ein wesentlicher Konfliktpunkt bei der Diskussion um die Auswirkung der Moderne auf die Religion ist die Säkularisierungsthese, die Gegenstand des nächsten Abschnitts ist.

1.2.2.3 Abkehr vom Säkularisierungsparadigma?

Viele religionssoziologische Publikationen der letzten Jahrzehnte waren davon gekennzeichnet, dass die Autoren einen enormen Aufschwung an Religiosität (nicht nur, aber insbesondere in westlichen bzw. europäischen Gesellschaften) konstatierten und damit die „Säkularisierungsthese“ als widerlegt ansahen. Diese würde besagen, dass Religion mit der Modernisierung verschwindet, dass für Religiöses also in modernen Gesellschaften kein Platz mehr wäre. Inwiefern dieses Verständnis der Säkularisierungsthese tatsächlich richtig ist soll später diskutiert werden – der Kern der Debatte betrifft aber jedenfalls die Vereinbarkeit von Religion und Moderne. Bis in die 60er-Jahre galt es in den Sozialwissenschaften als Faktum, dass

„mit der Ausbreitung moderner Lebensformen – mit Urbanisierung, Industrialisierung und Rationalisierung, mit Wohlstandsanhebung, Pluralisierung und Individualisierung – die soziale Relevanz von Religion und Kirche abnehmen und religiöse Weltansichten mehr und mehr durch säkulare Weltdeutungen ersetzt werden würden.“ (Pollack 2009, 1).

Diese Anschauung geriet vor allem in den letzten zwei Jahrzehnten in massive Kritik, vor allem angesichts der intensiven Beschäftigung mit neuen, nicht-institutionalisierten Formen der Religiosität und der damit von manchen ausgerufenen „Rückkehr der Religionen“. Pollack, der dieser Entwicklung äußerst skeptisch gegenüber steht, meint dazu:

„Den Begriff Säkularisierung möchte fast niemand mehr in den Mund nehmen. So wie es in der Soziologie und der Geschichtswissenschaft bis in die 1960er Jahre hinein selbstverständlich war, von dem abnehmenden gesellschaftlichen Stellenwert von Religion und Kirche in modernen Gesellschaften auszugehen, so gehört es in den Geistes- und Sozialwissenschaften heute zum guten Ton, sich von Säkularisierungs- und Modernisierungstheorien zu distanzieren und sie als eindimensional, deterministisch und fortschrittsgläubig abzutun“ (ebd., 2).

Die Abkehr vom Säkularisierungsparadigma leitete Thomas Luckmann mit seinem schon bereits erwähnten Werk „Die unsichtbare Religion“ ein, und viele folgten ihm auf diesem Weg – wie auch sein Kollege Peter Berger, der als ehemaliger Verfechter der Säkularisierungsthese später die Seiten wechselte und viele seiner früheren Ansichten revidierte. Was mit eben jener These genau gemeint ist und wie die Debatte darüber die Religionssoziologie der letzten 40 Jahre prägte, darüber sollen die nachfolgenden Abschnitte Auskunft geben.

1.2.2.4 Säkularisierung: begriffliche und theoretische Klärung

Nach Reinhard Hempelmann bezieht sich der Terminus „Säkularisierung“ auf drei unterscheidbare Prozesse (Hempelmann 2005: 31):

- die historischen Vorgänge, die zur Überleitung geistliche Besitztümer in die Verfügungsmacht des Staates geführt haben; diese werden zur klaren begrifflichen Abgrenzung meist als „Säkularisation“ bezeichnet
- den Prozess, der in der europäischen Neuzeit zu einer immer größeren Selbstverständigkeit und Autonomie in der Lebensgestaltung gegenüber kirchlichen und religiösen Normen und Sinngebungen geführt hat
- die Umformung und das Weiterwirken religiöser, ursprünglich christlicher Motive und Sinngehalte außerhalb des im engeren Sinne religiösen Bereiches

Säkularisierung im herkömmlichen Verständnis bezieht sich in der Regel auf den zweiten der genannten Prozesse – also den Verlust der Deutungshoheit der Religion über die Lebensgestaltung der Individuen. José Casanova betont aber, dass man auch hierbei mehrere unterschiedliche Dimensionen auseinanderhalten müsse:

„[...] what usually passes for a single theory of secularization is actually made up of three very different, uneven and unintegrated propositions: secularization as differentiation of the secular spheres from religious institutions and norms, secularization as decline of religious beliefs and practices, and secularization as marginalization of religion to a privatized sphere. If the premise is correct, it should follow from the analytical distinction that the fruitless secularization debate can end only when sociologists of religion begin to examine and test the validity of each of the three propositions independently of each other“ (Casanova, nach Davie 2007: 51).

Was genau unter „Säkularisierung“ bzw. „Säkularisierungstheorie“ zu verstehen ist, muss also jeweils genau bestimmt werden, da relativ unterschiedliche Phänomene unter diesem Schlagwort subsumiert werden. Gerade diese begriffliche Unschärfe führt immer wieder zu Missverständnissen, weshalb auch zu klären ist, was *nicht* unter Säkularisierung verstanden werden soll. Edgar Wunder benennt die vier häufigsten Missverständnisse, also angebliche Aussagen oder Annahmen der Säkularisierungstheoretiker, die aber so tatsächlich nicht vertreten werden (Wunder 2005, 80ff):

- Das Konzept der Säkularisierung soll keine Prophetie über die Zukunft von Religion sein, sondern lediglich als ein deskriptives, möglichst gutes Modell des religiösen Wandels verstanden werden, ohne universalen Geltungsanspruch.
- Säkularisierung meint nicht „Säkularismus“, also die Ausbreitung von säkularen Ideologien (z.B. Atheismus, Humanismus), gar als Konsequenz eines Erfolgs von missionarischen Bemühungen entsprechender Weltanschauungsgemeinschaften.
- Säkularisierung meint nicht den „Untergang der Religion“, sondern deren Transformation.
- Säkularisierung ist kein linear verlaufender Prozess, sondern folgt den Diskontinuitäten des allgemeinen Modernisierungsprozesses.

Beachtet man diese wesentlichen Punkte, so lässt sich tatsächlich ein Großteil der Debatte um die Säkularisierung auf eine unklare Verwendung des Begriffes zurückführen. Für die Zwecke dieser Arbeit soll Säkularisierung ganz allgemein verstanden werden als „geistes- und kulturwissenschaftliches Phänomen, welches das Verhältnis von Gesellschaft zu religiöser Sinnggebung beschreibt“ (Wippermann 1998, 22). Daran anschließend kann nun die Bedeutung der Säkularisierungstheorie im engeren Sinne geklärt werden.

1.2.2.5 Die Säkularisierungstheorie im engeren Sinne

Die Grundlage für die Säkularisierungstheorie wurde von Weber und Durkheim gelegt, die davon ausgingen, dass Religion in der modernen Gesellschaft ihre einst gesellschaftsintegrative Stellung verloren hätte und nicht mehr wie in vormodernen Gesellschaften eine gesamtgesellschaftlich verbindliche Weltdeutung anbieten könne (Pollack 2009, 19). Die Kernaussage der Säkularisierungstheorie, so wie sie heute von vielen Soziologen vertreten wird, ist, dass die Prozesse der Modernisierung einen letztlich negativen Einfluss auf die Stabilität und Vitalität von Religionsgemeinschaften, religiösen Praktiken und Überzeugungen haben und deren Akzeptanz vermindern (ebd., 20). Der Prozess der Modernisierung führe letztendlich zu einem radikalen Bruch mit den religiösen Traditionsbeständen – Religion und Moderne stehen nach diesem Verständnis in einem inhärenten Spannungsverhältnis, sind also letztlich unvereinbar (ebd., 30).

Manche Säkularisierungstheoretiker unterscheiden verschiedene Ebenen des Sozialen, auf denen auch gegenläufige Prozesse stattfinden können. Während es also auf der gesamtgesellschaftlichen Ebene zu einem Verlust an Autorität und Relevanz der Religion komme, müsse damit nicht notwendigerweise eine Schwächung des religiösen Bewusstseins der Individuen einhergehen: „The religiousness of individuals is not a valid indicator in evaluating the process of secularization“ (Dobbelaere, nach Pollack 2009, 30). Pollack betont aber, dass damit aber wesentliche Prämissen der Säkularisierungstheorie aufgegeben werden, denn diese gehe selbstverständlich davon aus, „dass Veränderungen auf der gesamtgesellschaftlichen und der institutionellen Ebene Auswirkungen sowohl auf das Handeln als auch auf das Denken und

Erleben der Individuen haben“ (ebd., 31). Von einem Prozess der Säkularisierung könne sinnvollerweise also nur dann gesprochen werden, wenn davon alle Dimension der Religion – religiöse Institutionen, Legitimationsstrategien und sozial verbindliche Weltdeutungen, öffentlich vollzogen Praktiken und Rituale, individuelle Idee, Gefühle und Erfahrungen – betroffen seien.

Wie die Ausführungen von Pollack zeigen, sind sich also auch die Säkularisierungstheoretiker nicht gänzlich einig über die genaue Reichweite der Theorie. Wie oben erwähnt ist für sie jedoch unstrittig, dass es in der Moderne aufgrund der ihr zugrundeliegenden Prinzipien und Prozesse tendenziell zu einem Bedeutungsverlust der Religion kommt.

1.2.2.6 Säkularisierung als Modernisierung der Religion

Edgar Wunder schlägt vor, Säkularisierung ganz allgemein zu definieren als „Transformation von Religion unter den Bedingungen der Moderne“ – oder noch kürzer: als „Modernisierung von Religion“ (Wunder 2005, 74). Es geht also um die Anwendung modernisierungstheoretischer Konzepte, wie sie weiter oben dargestellt wurden, auf den speziellen Gegenstand der Religion. Wunder vertritt damit ein weiteres Verständnis von Säkularisierung als bei den Anhängern der Säkularisierungstheorie gemeinhin üblich ist, was ihm erlaubt, die Transformation der religiösen Landschaft einschließlich der zu beobachtenden Revitalisierungen in ein allgemeineres, umfassendes Säkularisierungsmodell einzubinden. Die Moderne wird bei Wunder im Gegensatz zur Säkularisierungstheorie also nicht nur als prinzipiell vereinbar mit Religion angesehen, sondern sogar als ausgesprochen religionsproduktiv. „Dies hängt vor allem damit zusammen, dass mit zunehmender Pluralisierung auch das Bewusstsein für Kontingenz steigt und somit das Bezugsproblem von Religion nicht etwa aufgelöst, sondern ganz im Gegenteil deutlich verschärft wird“ (Wunder 2005, 81). Nach Wunder hänge es letztendlich von der Weite des verwendeten Religionsbegriffes ab, ob man in der Gegenwartsgesellschaft eher ein Schwinden oder ein Anwachsen des Religiösen ausmacht.

Dem „Allgemeinen Strukturmodell der Säkularisierung“ von Wunder zufolge sind die „primären Prozesskomponenten“ der Rationalisierung und funktionalen Differenzierung ausschlaggebend für den gesamten Säkularisierungsprozess. Er versucht also, Säkularisierung konsequent modernisierungstheoretisch zu bestimmen und alle Veränderungsprozesse auf dem religiösen Feld kausal mit diesen grundlegenden Modernisierungsprozessen zu verknüpfen. Aufbauend auf ein einfacheres Modell des Schweizer Soziologen Olivier Tschannen legt Wunder mit seinem Entwurf das bislang komplexeste formal-systematische Modell der Säkularisierung vor. Die nachfolgende Abbildung stellt die verschiedenen Prozesselemente und deren Zusammenspiel schematisch dar:

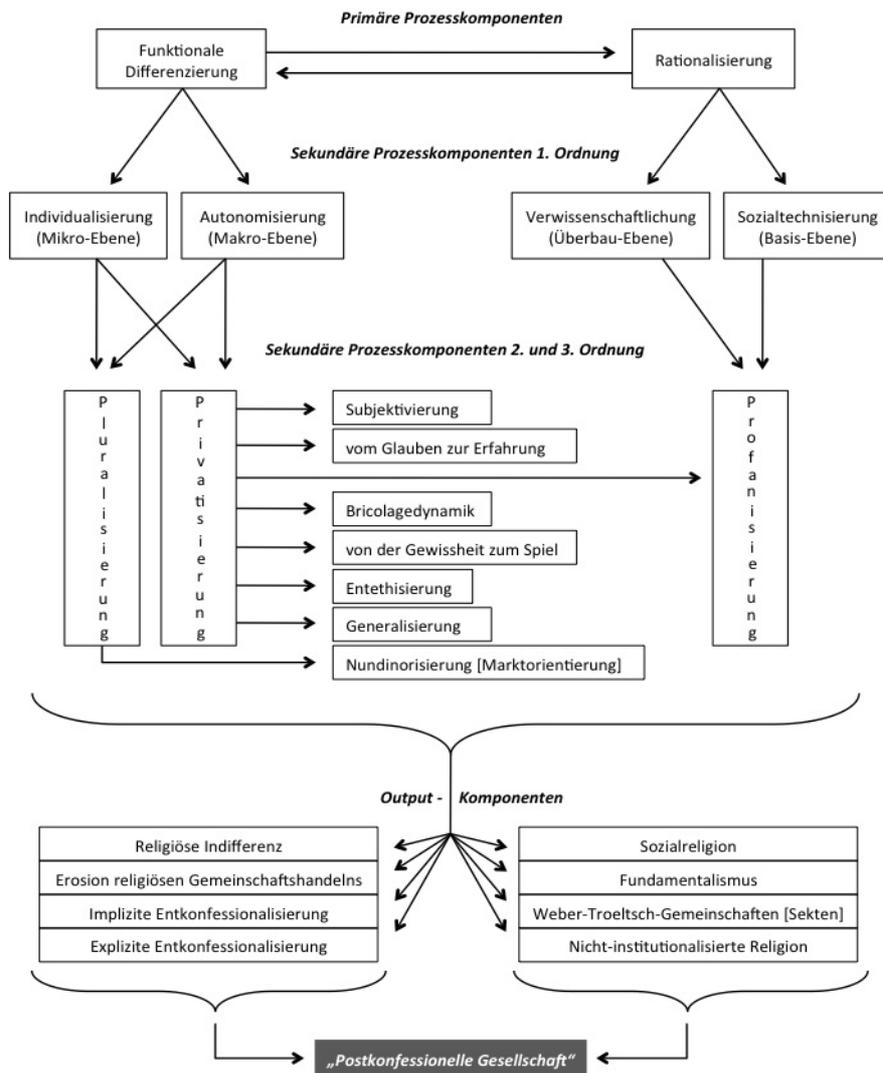


Abb. 2: Allgemeines Strukturmodell der Säkularisierung (aus: Wunder 2005, 91)

Am Ende der Entwicklung steht im Säkularisierungsmodell von Wunder die „postkonfessionelle Gesellschaft“ – also „ein Gesellschaftstypus, der zwar keineswegs als postreligiös charakterisiert werden kann, in dem aber Religion nicht mehr in der Sozialform von Konfessionen auftritt“ (Wunder 2005, 145). In dieser Gesellschaft gäbe es kein gesellschaftlich dominantes „offizielles“ Modell von Religion mehr, gegen das eine religiöse Devianz bestimmt werden könne. Alle neu entstehenden Sozialformen von Religion seien – wie fast alles in der Moderne – instabil, was gemeinsam mit der dadurch bedingten Dauerrelativierung besonders die Ausbreitung religiöser Indifferenz fördere. Die Rekrutierungsbasis von Religion ist nach Wunder in einem quantitativen Schrumpfungsprozess begriffen, womit sein Modell schon an die Säkularisierungstheorie anschließt, aber neuen Sozialformen der Religion einen weitaus weiteren Platz einräumt und damit den gegenwärtig zu beobachtenden Entwicklungen am religiösen Feld, die später dargestellt werden, besser entspricht als die klassische Säkularisierungstheorie.

1.2.3 Der Wandel des Religiösen

1.2.3.1 Individualisierung von Religion

Die Individualisierungsthese von Religion negiert die von der Säkularisierungstheorie unterstellte Unvereinbarkeit von Religion und Moderne – es komme demnach nicht generell zu einer Abschwächung religiöser Positionen, sondern eher zu einem Formenwandel, zu einer Transformation der Sozialformen des Religiösen. Durch die Ausbreitung von nicht-institutionellen religiösen Glaubens- und Praxisformen löse sich der Zusammenhang zwischen Religiosität und Kirchlichkeit auf – was vielfach auch zu einem Bedeutungszuwachs der Religiosität für die Individuen führe (Pollack 2009, 44). Die Moderne wird also im Gegensatz zur Säkularisierungstheorie als äußerst religionsproduktiv verstanden. Analog zum oben beschriebenen allgemeinen kulturellen Individualisierungsprozess besteht den Vertretern der religiösen Individualisierungsthese zufolge für das Individuum in der modernen Gesellschaft die Möglichkeit und auch Notwendigkeit, aus einer breiten Palette kirchlicher und außerkirchlicher religiöser Angebote die Inhalte seiner Weltanschauung selbst zu wählen. Das Gewicht habe sich also weg von der Vormundschaft der großen religiösen Institutionen und der Verbindlichkeit der Tradition hin zur Eigenverantwortung des Individuums verlagert:

„Durch diesen Prozess [der Individualisierung] ist Religionszugehörigkeit in der westlichen Welt immer weniger durch Herkunft determiniert und wird Gegenstand revidierbarer individueller Entscheidungen. Faktoren wie Familie und Erziehung dürften zwar die Religionszugehörigkeit weiterhin stark beeinflussen und längst nicht alle Menschen revidieren ihre Religiosität selbst immer wieder aufs Neue. Bedeutsam bleibt jedoch, dass es legitim ist, sich jederzeit für oder gegen eine Religionszugehörigkeit oder religiöse Praxis zu entscheiden“ (Lüddeckens 2010, 36).

Die wichtigsten theoretischen Konzeptionen auf Basis der Individualisierungsthese sowie weitere bedeutende Transformationsprozesse im religiösen Feld sollen in den nachfolgenden Abschnitten beschrieben werden.

1.2.3.2 Der „Häretische Imperativ“

Der oben beschriebene Prozess der Pluralisierung der Lebenswelten und Wirklichkeitsdeutungen hat besonders für die Religion weitreichende Folgen. Der Verlust eines absoluten Deutungszusammenhangs durch die Ausweitung des Gesichtsfeldes in der Moderne, durch die sich beschleunigende Ausbreitung von Wissen und Informationen über die modernen Medien und durch die Rationalisierung und Verwissenschaftlichung beinahe aller Lebensbereiche führen dazu, dass die klassischen religiösen Glaubenssysteme immer weniger die Deutungshoheit für sich beanspruchen können. Mit Peter Gross kann man gar von einer „zerstörerischen Funktion von Wissen und Wissenschaft für traditionelle Weltbilder“ (Gross 1994, 119) sprechen. Es kommt zu einer „Optionalisierung der Religion“ – bereits in der Schule ist der Religionsunterricht freiwillig und beinhaltet die Beschäftigung mit den anderen Weltreligionen. Die unvermeidbare Auseinandersetzung mit kontrastierenden religiösen Weltbildern und Wirklichkeitsauffassungen relativiert und entzaubert jedoch den eigenen Glauben.

Dieses Phänomen der religiösen Pluralisierung wird besonders bei Peter Berger genauer beschrieben. Im Zuge seiner Analysen zu den Auswirkungen der Moderne und des „Modernen Bewusstseins“ stellt er insbesondere die „Bewegung vom Schicksal zur Wahl“ (Berger 1980, 24), also die Vervielfältigung von Wahlmöglichkeiten, heraus. Nach Berger zieht die damit einhergehende institutionelle Pluralisierung eine Fragmentierung und damit eine Schwächung jeder von sozialer Bestätigung abhängigen Glaubens- und Wertvorstellungen nach sich. Die Möglichkeit zur Auswahl reicht damit auch in die Gebiete der Glaubens- und Wertvorstellungen sowie der Weltanschauungen hinein. Doch es bleibt nicht nur bei der Möglichkeit dazu:

„Modernität vervielfacht die Wahlmöglichkeit und reduziert gleichzeitig den Umfang dessen, was als Schicksal oder Bestimmung erfahren wird. Auf die Religion bezogen [...] bedeutet dies, dass der moderne Mensch nicht nur mit der Gelegenheit, sondern vielmehr mit der Notwendigkeit konfrontiert ist, hinsichtlich seiner Glaubensvorstellungen eine Wahl zu treffen. Dieses Faktum konstituiert den häretischen Imperativ in der gegenwärtigen Situation. So ist die Häresie, einstmals das Gewerbe randständiger und exzentrischer Menschentypen, eine weitaus allgemeinere *Conditio* geworden; Häresie ist in der Tat universell geworden“ (Berger 1980, 44f).

Die Situation des modernen Menschen ist also dadurch gekennzeichnet, dass er im Bezug auf seine religiöse Orientierung eine Wahl treffen *muss*. Die unhinterfragte Übernahme vorgefertigter Weltdeutungen ist im Wesentlichen nicht mehr möglich, das Individuum sieht sich einer Vielzahl von religiösen Wirklichkeitsdeutungen gegenübergestellt und muss sich die Inhalte seiner weltanschaulichen Orientierung selbst auswählen. Religion gewinnt damit zunehmend den Charakter einer individuell verantworteten Mischung oder „Bricolage“ von unterschiedlichen religiös-weltanschaulichen Elementen. Die Glaubenspraxis nimmt damit vermehrt also Züge von Selbstbestimmtheit und Individualität an (Pollack 2009, 45).

1.2.3.3 Privatisierung der Religion

Thomas Luckmann hat, wie schon mehrfach erwähnt, wesentliche Impulse für die Diskussion der Individualisierung von Religion sowie das Verständnis der Ausbreitung nichtinstitutioneller Religionsformen geleistet. Unter den Bedingungen der Ausdifferenzierung der Sozialstruktur in spezialisierte Institutionsbereiche geht Luckmann von „tiefgreifenden Veränderungen im Verhältnis des Individuums zu den einzelnen Institutionen und der Gesellschaftsordnung insgesamt“ (Luckmann 1994, 145) aus. Außerhalb der von ökonomischen und politischen Institutionen geprägten Bereiche der Lebenswelt bildet sich ein Privatbereich, frei von verbindlicher sozialer Prägung und gesellschaftlicher Modellierung, aus, in welchem das Individuum seiner Subjektivität überlassen wird und nicht an funktional spezialisiertes Rollenhandeln gebunden ist. Die umfassende Privatisierung des Lebens außerhalb institutionell eng definierter Handlungsbereiche beschreibt Luckmann als eine „für die Sinnhaftigkeit des Einzeldaseins besonders bedeutsame Folge des hohen Grades der funktionalen Differenzierung der Sozialstruktur in modernen Gesellschaften. Ihr Kernstück ist die Privatisierung der Religion“ (ebd.).

Eine Folge der funktionalen Segmentierung ist Luckmann zufolge, dass kein allgemeines, selbstverständlich verbindliches, gesellschaftlich konstruiertes Modell einer „anderen“ Wirklichkeit mehr wirksam werden könne. Religiöse Orientierungen müssten in der bereits beschriebenen Situation des Pluralismus außerdem mit Lebensorientierungsmodellen konkurrieren, die sich aus der Rekonstruktion diesseitiger Transzendenzen ableiten:

„Die in der modernen Gesellschaft vertriebenen religiösen Modelle haben eine unverkennbare Tendenz zu intersubjektiven Rekonstruktionen von Erfahrungen ‚mittlerer‘ und, in zunehmenden Maße, ‚kleiner‘ Transzendenzen. Dies kann als eine inhaltliche, kulturthematische Entsprechung der gesellschaftsstrukturellen Privatisierung des Einzeldaseins angesehen werden“ (ebd., 147).

Die Folgen der Privatisierung von Religion sind beispielsweise, dass die Kirchen nur mehr den Status eines Dienstleistungsanbieters haben und eher als symbolisch-repräsentative Institution auftreten, aber immer weniger Ansprüche an ihre Mitglieder stellen. Die Zugehörigkeit zu einer Kirche hat also immer weniger Auswirkungen auf die Werte, Einstellungen und Lebensformen der Mitglieder. Zugleich ist die kirchliche Religion immer weniger in der Lage, die für die Menschen wichtigen Themen aufzugreifen, die zunehmend um individuelle Probleme, um „Selbstverwirklichung“ und damit um die Privatsphäre kreisen. Hubert Knoblauch beschreibt das in den letzten Jahrzehnten zu beobachtende Anwachsen von Psychologie, Selbsthilfegruppen oder anderen auf das Selbst, seinen Körper und seine Seele zielenden Sinnstiftungsgemeinschaften als Symptome für die Privatisierung von Religion (Knoblauch 1999, 122). Privatisierung meint also im Kern, dass die Aufgabe der Sinnvermittlung, welche die institutionelle Religion in der modernen Gesellschaft nicht mehr erfüllen kann, dem Individuum überlassen wird, wodurch Religion zu einer Privatangelegenheit wird. Da sich auf diese Weise der Ort von Religion aus dem Bereich der kirchlich-institutionalisierten Religion in denjenigen des Individuums verschiebt, führt der Prozess der Privatisierung von Religion letztendlich zu ihrer vermehrten De-Institutionalisierung (Wunder 2005, 98).

1.2.3.4 Subjektivierung, Erfahrungsorientierung und die Sakralisierung des Selbst

Die Privatisierung der Religion führt auch zu deren Subjektivierung – womit vor allem gemeint ist, „dass die Subjekte nicht nur selbstverantwortlich über ihre Religion zu entscheiden beginnen, sondern sie legen auch die *Kriterien* für ihre Entscheidungen autonom fest“ (Wunder 2005, 101). Religion muss sich für einen größer werdenden Teil der Gesellschaft in der jeweils eigenen, subjektiven Erfahrung bewähren und sinnvoll auf die eigene Lebenswelt bezogen werden können. Für Hubert Knoblauch ist die Tendenz zur Subjektivierung in unterschiedlichsten gesellschaftlichen Bereichen festzustellen – so zum Beispiel in der Berufswelt, wo immer mehr Kompetenzen auf Seite der Handelnden verlangt werden und auch notwendig sind, wo organisatorische Koordinationsleistungen, die Fähigkeit zur Eigenmotivation, Selbstentwicklung und zum eigenständigen Lernen vorausgesetzt werden (Knoblauch 2008, 56). Im Bezug auf die Religion meint Knoblauch, das Charakteristische an den

neuen Sozialformen der Religion (bzw. der „Spiritualität“) sei eben die Zentralität der persönlichen Entwicklung als Evidenz- und Gütekriterium sowie damit die wachsende Bedeutung der Erfahrungsdimension. Subjektivierung in diesem Sinne meint „die zunehmende Verlagerung der religiösen Themen in das Subjekt und damit die zunehmende Relevanz des Selbst und seiner subjektiven Erfahrungen“ (Knoblauch, nach Wunder 2005, 101). Das Subjekt wird also zum „aktiven Ansprechpartner, zum Ausgangspunkt der Religiosität“ (Knoblauch 2009, 272).

Die Wichtigkeit der eigenen Erfahrung begründet sich auch im zuvor beschriebenen Zusammenbruch allgemein geteilter Sinnorientierungen und Wirklichkeitsdeutungen. Neureligiöse Strömungen, die in diese Lücke stoßen, zeichnen sich in der Regel durch das Fehlen eines institutionellen und dogmatischen Kerns aus, der durch den Stellenwert der Erfahrungsdimension ausgeglichen wird (Knoblauch 2006a, 104). Dies führt nach Knoblauch zur „Generalisierung des Charismas“, da der besondere Zugang zur Transzendenz nicht mehr religiösen Virtuosen vorbehalten ist, sondern jedem Menschen prinzipiell offensteht. „Spiritualität ist deswegen zutiefst *subjektivistisch*, denn sie verlegt den Grund für den Glauben ins eigene ‚Ich‘. Deswegen steht die Spiritualität auch in einer engen Verwandtschaft mit der Forderung an Authentizität, die der moderne Individualismus erhebt [...]“ (ebd., 106). Dies führe unter anderem dazu, dass die Inhalte der Transzendenzerfahrungen in den Hintergrund rücken:

„Erlebnisorientierte Religiosität hält religiöse Objektivierungen nur insoweit für belangvoll, wie sie gewünschte innere Wirkungen hervorrufen: Gefühle, Stimmungen, Ekstasen, Betroffenheit, Ergriffenheit etc. [...] Als entscheidend im religiösen Erleben gilt nicht mehr der im Erleben erschlossene Inhalt, sondern das bloße Ergriffenwerden – egal, wovon“ (Höhn 1996b, 63).

Entscheidend ist nun also vielmehr, ob die religiösen Sinnsysteme und Praktiken den Menschen „etwas bringen für ihr Bedürfnis nach Selbstvergewisserung aus der Transzendenz“ (ebd., 64). Die spezifischen Inhalte und damit auch die Wahrheitsfrage treten in den Hintergrund – analog zur Debatte um alternative Heilmethoden geht es nach dem Trendforscher Matthias Horx immer weniger darum, was „wahr“ ist, sondern was „wirkt“ (Horx, nach Polak 2002, 33).

Durch die subjektive Konstruktion einer passenden Weltanschauung wird das Verhältnis zum Lebensstil laut Carsten Wippermann im Gegensatz zur herkömmlichen Vorstellung quasi auf den Kopf gestellt:

„Die Weltanschauung bestimmt nicht mehr den Lebensstil und bildet nicht mehr die Quelle für die moralischen Regeln der Lebensführung, sondern umgekehrt: Der Lebensstil selbst ist das eigentliche Relevanzsystem, zu dem sich der einzelne eine passende Weltanschauung sucht. Diese wählt er nach dem Kriterium der Homologie oder Assoziation aus: Die Weltanschauung muss in irgendeinem Entsprechungsverhältnis zum Lebensstil stehen“ (Wippermann 1998, 309).

Die religiös-weltanschauliche Orientierung wird also Teil des Ausdrucks und der Inszenierung der eigenen Individualität. Das verbindende Thema in der Vielfalt der neureligiösen Praktiken und Philosophien ist die „Suche nach dem (wahren) Selbst“ – aufgrund dieser Selbstbezüglichkeit der Sinnggebung sprechen manche Autoren von der „Sakralisierung des

Selbst“ (Luckmann 1991, 153ff; Krüggeler 1996, 30f; Wippermann 1998, 308f). Die „Neue Religiosität“ ist gekennzeichnet durch ein Streben nach Selbstverwirklichung, nach der Entfaltung und Manifestation der eigenen Individualität und Autonomie. Das „Höhere Selbst“ des Menschen wird als Teil des Göttlichen betrachtet, das es zu entdecken und zu verwirklichen gilt. In den Worten von Alfred Dubach:

„Die Menschen verkörpern in dieser Weltsicht das Göttliche in sich selbst. In seiner Besonderheit, in seiner sinnlich-irdischen Existenz repräsentiert das Individuum das Allgemeine und Göttliche. [...] Das wahre Sein des Selbst erkennt das Individuum in der eigenen Bewusstseinerweiterung. Das Individuum, gerade in seiner Einzigartigkeit, wird in der Vereinigung mit dem Göttlichen seiner Übereinstimmung mit sich selbst versichert, selbst als göttlich begründet und damit auch autonom gesetzt. Hierdurch erhält das Individuelle seine Legitimation und seinen Stellenwert“ (Dubach / Fuchs 2005, 95).

Das Streben nach Selbstverwirklichung und Autonomie sind Trends, die nicht auf den religiösen Bereich beschränkt sind, sondern einen Großteil der Gesellschaft und viele Lebensbereiche durchziehen. Doch besonders im Feld des Religiösen sorgen diese Entwicklungen für massive Umwälzungen, da der Stellenwert von kollektiver Verbindlichkeit und Tradition immer weiter zurückgedrängt wird zugunsten individualisierter Sinnsetzung. Diese Veränderung der inhaltlichen Bezugspunkte soll nun näher betrachtet werden.

1.2.3.5 Synkretismus und Bricolagedynamik

Die zuvor beschriebenen Transformationsprozesse tragen allesamt dazu bei, dass die Entstehung religiöser bzw. spiritueller Mischkulturen begünstigt wird. Glaubensinhalte und Glaubensformen werden also beliebig angenommen, gewechselt oder den eigenen Bedürfnissen entsprechend kombiniert. In der Literatur wird dieses Phänomen mit vielfältigen Bezeichnungen bedacht – so zum Beispiel „Bastelreligion“ (Hitzler), „Patchwork-Religiosität“ (Hitzler), „Religiöses Vagabundieren“ (Hempelmann) oder auch „Religionskomponisten“ (Zulehner). Der von Claude Levi-Strauss geprägte Begriff „Bricolage“ – verstanden als Basteln mit Bruchstücken zur Schaffung neuer strukturierter Ganzheiten (Gärtner/Bischoff nach Wunder 2005, 103) – wird besonders häufig verwendet und hat sich, vermutlich aufgrund der semantischen Neutralität des Begriffes, weitgehend durchgesetzt. Diese Wortschöpfungen bezeichnen im Wesentlichen nichts anders als den theologischen bzw. religionswissenschaftlichen Begriff des „Synkretismus“. Dieser bezeichnet die „Verbindung, Verflechtung oder auch Vermischung von ursprünglich nicht zusammengehörigen weltanschaulich-religiösen Ideen und Vorstellungen. Er entsteht als Verkettung von verschiedenen partiellen religiösen Anschauungen“ (Dubach / Campiche 1993, 304). Diese Vermischung unterschiedlicher Glaubenstraditionen nimmt, so der Tenor der aktuellen religionssoziologischen Forschung, in modernen Gesellschaften deutlich zu. Dubach und Campiche bezeichnen Synkretismus basierend auf ihrer umfangreichen Erhebung zur Religiosität in der Schweiz als „dominante Sozialform der Religion“, als „gesellschaftlich verbreitetste Form des Umgangs mit religiöser Pluralität“:

„Wenn der einzelne von den Werten, Normen und Idealen in Kirche und Gesellschaft das übernimmt, was er zur Gestaltung und Rechtfertigung seines Lebens braucht, hat dies in der Mehrheit der Fälle eine bunte, meist sehr labile Mischung von Meinungen zur Folge, von denen ein Teil durchaus den institutionellen Mustern der Kirche entspricht, daneben aber auch Teile anderer Weltanschauungssysteme enthält. [...] Die religiöse Vielfalt wird gewissermaßen in das Individuum hineinverlagert“ (ebd.).

Die Veränderung geht also weg von einer exklusiven, kirchlich geprägten hin zu einer inklusiven, diffusen, synkretistisch gefärbten Religiosität, in der die religiösen Orientierungen aus verschiedenen – kirchlichen wie auch nichtkirchlichen – Quellen bezogen werden. Wie oben beschrieben wird aus dem Angebot der Sinndeutungsmuster lediglich das angenommen, was für die subjektive Lebensführung aufgrund der eigenen individuellen Situation wichtig und nützlich ist (ebd., 305).

Wunder betont, dass der Begriff des Synkretismus aufgrund der „apologetisch-pejorativen Verwendung [...] im theologischen Diskurs“ (Wunder 2005, 104) in den Sozialwissenschaften mit Vorsicht verwendet werden sollte und schlägt stattdessen den Begriff „Bricolagedynamik“ vor, der vor allem die Instabilität und Wandelbarkeit der religiös-weltanschaulichen Rekombinationen herausstreichen soll. Eine Bricolage braucht weder intern konsistent, noch zeitlich stabil oder dauerhaft zu sein (ebd., 103).

Carsten Wippermann unterscheidet zwei Formen des modernen Synkretismus. Als „Container-Synkretismus“ bezeichnet er die unsystematische Adaptierung einzelne Weltanschauungs-Bausteine, welche nur mehr selbstgewählte und selbstgeformte Fragmente seien, wobei auch die Verknüpfungen der Fragmente im Autonomiebereich des Individuums lägen. Da diese Koordination der Elemente unvollständig und unsystematisch erfolge, sei ein derartiges Gebilde für Angriffe von außen anfällig und werde vor allem durch interne Abstimmungsprobleme destabilisiert. Je nach Situation kämen also unterschiedliche, auch inkompatible Versatzstücke aus Weltanschauungen zum Einsatz, wodurch die Weltanschauung nicht mehr der Identitätssicherung dienen könne – weshalb Wippermann zufolge diese Form des Synkretismus durch eine „Dysfunktionalität für die Identität und Lebensführung“ (Wippermann 1998, 233) gekennzeichnet ist. Dem stellt er die Form des „Ergänzungssynkretismus“ gegenüber, bei dem eine dominante und zentrale Weltanschauung durch Elemente anderer Weltanschauungen ergänzt wird. Maßgabe der Implementierung „fremder“ Bausteine sei neben der Problemlösungsfähigkeit der neuen Elemente vor allem die Kompatibilität mit der Kern-Weltanschauung, also die Aufrechterhaltung deren Stabilität und Funktionalität für die Identität und Lebensführung (ebd., 234).

Die Kombination unterschiedlichster Elemente aus verschiedenen religiösen Traditionen ist, wie besonders von Säkularisierungstheoretikern immer wieder betont wird, kein neues Phänomen, sondern lässt sich in der Religionsgeschichte und auch der Entwicklung des Christentums immer wieder nachweisen. Doch waren es in der Regel immer religiöse Spezialisten und Eliten, welche sich mit Glaubenssystemen und Praktiken außerhalb der eigenen Tradition beschäftigten, während dies in den modernen Industriegesellschaften für eine breite Masse gilt. Wippermann beschreibt die aktuelle Situation wie folgt:

„Religionssysteme werden heute kaum noch in ihrer Ganzheit adaptiert. Das Individuum ‚durchforstet‘ diverse Weltanschauungen nach ‚brauchbaren Teilen‘ und setzt diese, zum Teil zweckentfremdet und neu modelliert, zu einem neuen Konstrukt zusammen. Dabei werden mitunter auch die Quellen autonom, selektiv und unkonventionell interpretiert. Der Exklusivitätsanspruch der originären Weltanschauung sowie ihre ‚Orthodoxie‘ werden unterlaufen. [...] Die Inflation weltanschaulicher Partizipationen und Zugehörigkeiten führt aber nicht zu größerer Sicherheit und Beheimatung, sondern zu Orientierungslosigkeit und Heimatlosigkeit“ (ebd., 233).

Unter den Bedingungen von Pluralismus und Beliebigkeit der Sinnsysteme kann es also leicht zu Sinn- und Identitätskrisen kommen. Eine zumindest halbwegs gefestigte Weltanschauung kann hier Halt und Sicherheit bieten, ist unter diesen Umständen aber auch schwieriger aufrechtzuerhalten.

1.2.3.6 Marktorientierung

Angesichts der Vielzahl an nebeneinander existierenden Religions- und Weltdeutungsformen verwenden viele Autoren die Begrifflichkeit vom „Religiösen Markt“. Bereits in den sechziger Jahren sprach Peter Berger von einer „Wettbewerbssituation“, in der „religiöse Anbieter“ untereinander konkurrieren und sich darüber hinaus einer Vielzahl von alternativen Angeboten säkularer Art gegenübergestellt sehen, weshalb die religiösen Gruppen gezwungen sind, auf die Wünsche und Bedürfnisse ihrer „Kunden“ einzugehen (Schmidt-Lux 2005, 253ff). Zweifellos hat Religion in der gegenwärtigen Gesellschaft den Charakter einer „gewöhnlichen“ Dienstleistung gewonnen, und ihre Nutzer entwickeln eine Haltung, die man als „Konsumorientierung“ bezeichnen kann (Wunder 2005, 109). Das religiöse hat sich mit dem ökonomischen Feld vermischt, wodurch Religion quasi ein Produkt geworden ist und den im Markt üblichen Verhaltensweisen des Produzierens, Kaufens, Handelns, Verkaufens, Tauschens und Verbrauchens unterliegt. Entscheidend für den Erfolg der Produkte eines Anbieters religiöser Sinnsysteme sind dessen Image, Nützlichkeit und Unterscheidbarkeit von anderen Produkten (Friesl / Polak 1999, 123). Vor allem im Bereich der außerkirchlichen Religiosität hat sich ein „kunterbunt-blühenden Markt von esoterischen Heilsgütern und Dienstleistungsanbietern, der in den letzten Jahren immer reichhaltiger und potenter geworden ist“ (Dubach / Fuchs 2005, 30) entwickelt, der es vor allem auf die religiöse „Laufkundschaft“ abgesehen hat, wie auch Hans-Joachim Höhn bemerkt:

„Die *City Religion* hat es darum zunächst auf Passanten abgesehen, auf Menschen, die sich en passant auch für Religiöses interessieren. Hin und wieder überfällt sie eine unkalkulierbare religiöse Neugier, eine Suche nach Symbolen, in denen sich ein ‚Mehr und Anderes‘ zur vorhandenen Wirklichkeit andeutet. Verschiedene Anbieter auf dem Markt der Weltanschauungen haben speziell diese religiöse ‚Laufkundschaft‘ im Blick [...]. Auch in religiösen Dingen bleiben die Zeitgenossen Passanten; sie scheuen die soziale Bindung und die weltanschauliche Festlegung“ (Höhn 1994, 120).

Für den deutschsprachigen Raum sind besonders die Untersuchungen von Hartmut Zinser von Bedeutung, der sich speziell mit dem alternativ-religiösen Markt im Bereich der Esoterik beschäftigt hat. Zinser beschreibt insbesondere die sozialen Beziehungsformen, die die

Teilnehmer dieses Marktes eingehen und entwirft eine Einteilung der Gruppen auf Grundlage der sozialen Beziehungen, die die Käufer, Anhänger und Mitglieder, wie auch die jeweiligen religiösen Spezialisten der Gruppen eingehen (Zinser 1997, 121f):

- Angebote, die jeweils nur für eine Veranstaltung oder zu einer Reihe von Workshops, Kulturen oder Kursangeboten einladen; jeweils wechselndes Publikum, muss immer neu gewonnen werden; machen größten Umfang des religiösen Marktes aus;
- Angebote, die eine Wiederholung der Teilnahme voraussetzen oder erzeugen, so dass eine Beziehung zwischen dem Kultführer und seinen Klienten zustande kommt, aber keine über die einzelne Veranstaltung hinausgehende dauerhafte Gemeinschaft mit den anderen Klienten entsteht, auch gar nicht gesucht wird: *Klientenreligion*; besonders im Bereich des ‚religiösen‘ Therapieangebotes, der Meditations- und anderen Kurse;
- Angebote mit einer dauerhaften Beziehung der Anhänger zu „ihrem“ Guru oder religiöse Spezialisten und den anderen Anhängern, die die Bildung einer lokalen Gemeinschaft zur Voraussetzung und zum Inhalt haben: *Gemeinschaftsreligion*;
- Angebote von Gemeinschaften, die wie traditionelle Kirchen eine länderübergreifende Organisation mit einer festen hierarchischen und bürokratischen Struktur ausbilden – *bürokratische Religion*;

Während der „Markt der Weltanschauungen“ oder der „Markt der Religionen“ immer wieder als Beschreibung der aktuellen Situation verwendet werden, verstehen die meisten Autoren dies eher als Metapher. In den 1990er-Jahren hat sich jedoch vor allem in der amerikanischen Religionssoziologie ein (auch in der Selbstbezeichnung) „Neues Paradigma“ durchgesetzt, in dem der Markt als Grundprinzip der Regulierung von Religion verstanden wird und demnach ausschließlich ökonomische Modelle zur Erklärung religiöser Prozesse verwendet werden. Dieses „Marktmodell der Religion“ geht entsprechend dem aus der Mikroökonomie stammenden Rational-Choice-Ansatz davon aus, dass sich Menschen ausschließlich am Prinzip der Nutzenmaximierung orientieren. Ihre Entscheidungen richten sich also nach den antizipierten Kosten und Erträgen ihrer Handlungen. Knoblauch beschreibt die Grundannahmen dieses religiösen Marktmodells wie folgt:

„Der religiöse Markt funktioniert demnach vollständig nach denselben Grundsätzen, bezieht seine Eigenheit aber daraus, dass hier besondere ‚ideelle‘ Güter gehandelt werden: Für diesseitige Einsätze [...] werden jenseitige ‚übernatürliche‘ Erträge angeboten. Im Unterschied zu weltlichen Waren versprechen religiöse etwa ewiges Leben, Erlösung, Heil oder den ‚ewigen Frieden‘“ (Knoblauch 2009, 231).

Die Vertreter des Marktmodells von Religion gehen davon aus, dass der Ansatz neben der prinzipiellen Funktionsweise des religiösen Marktes auch das Wachstum und die Verbreitung von Religion durch die auf dem Markt herrschende Konkurrenz erklären könne. Ein freier religiöser Markt solle für Innovationsdruck sowie Ausdifferenzierung des Angebots und fördere damit das religiöse Leben, während bei Monopolstellung eines Anbieters die Religion an Attraktivität und damit an Bedeutung verliere. Detlef Pollack bemerkt, dass dieses Modell viele Argumentationsmuster der Säkularisierungstheorie geradezu umdrehe:

„Religiöse Pluralität senkt nicht, sondern steigert das Niveau der Religiosität; Trennung von Kirche und Staat schadet nicht, sondern nützt der sozialen Bindungsfähigkeit von Religionsgemeinschaften und Kirchen; Städte sind nicht religiös schwächer, sondern vitaler als das Land. Wenn Modernisierung durch Prozesse der kulturellen Pluralisierung,

der institutionellen Differenzierung und der Urbanisierung charakterisiert ist, dann leidet Religion also nicht unter Prozessen der Modernisierung, sondern profitiert von ihnen“ (Pollack 2009, 36).

Das religiöse Marktmodell basiert darüber hinaus auf der Annahme, dass das Bedürfnis nach Religion in der Bevölkerung konstant sei. Ausschlaggebend für die Produktivität des religiösen Feldes sind die Anstrengungen der religiösen Anbieter, also die Aktivitäten auf der institutionellen und organisatorischen Ebene. Die Interessen, Bedürfnisse und Wünsche des Individuums werden als vernachlässigbar bewertet, weshalb dieses Modell auch als „Supply-Side-Ansatz“ bezeichnet wird. Wenn das religiöse Niveau in einer Region unter dem einer anderen liege, sei das also auf die Qualität der angebotenen religiösen Leistungen zurückzuführen (ebd., 37).

In Europa hat das Marktmodell der Religion für massive Kritik gesorgt und wird nur von wenigen Autoren vertreten. Neben grundsätzlichen theoretischen Einwänden liegt der Grund dafür auch in der mangelnden empirischen Absicherung – die Analyse von Pollack zeigt deutlich, dass dieses „Neue Paradigma“ zumindest für Europa keine schlüssigen Erklärungen der religiösen Entwicklung bieten kann und die Voraussagen dieser Theorie in deutlichem Widerspruch zu den empirischen Daten stehen (siehe Pollack 2009, 38ff; weiters Wippermann 1998, 175ff). Aus diesen Gründen wird der ökonomische Ansatz in weiterer Folge für diese Untersuchung keine wesentliche Rolle mehr spielen.

1.2.3.7 Dispersion von Religion und Profanisierung

Das Religiöse verliert durch die beschriebenen Transformationsprozesse seinen sakralen Charakter, die Unterscheidung zwischen einer „heiligen“ und einer „profanen“ Sphäre löst sich auf. Schon Max Weber beschreibt den Prozess der „Entzauberung“ in Folge der weitreichenden Rationalisierungsprozesse, der „Intellektualisierung“ und Ausbreitung von Wissenschaft und Technik:

„[...] Das Wissen darum oder den Glauben daran, dass man, wenn man nur wollte, es jederzeit erfahren könnte, dass es also prinzipiell keine geheimnisvollen, unberechenbaren Mächte gebe, die da hinein spielen, dass man vielmehr alle Dinge – im Prinzip – durch Berechnen beherrschen könne. Das aber bedeutet: Die Entzauberung der Welt“ (Weber, nach Küenzlen 2005, 32).

Auch die Religion unterliegt nun einem Objektivierungsdruck, wie ihn der Rationalisierungsprozess in allen gesellschaftlichen Funktionsbereichen erzeugt. Dies führt zum tendenziellen Rückzug der nur schwer vermittelt- und begründbaren „großen Transzendenzen“ aus dem kognitiven Feld zugunsten der „kleinen“ und „mittleren“ Transzendenzen – ein Vorgang, den Luckmann als „Transzendenzschrumpfung“ bezeichnet (Wunder 2005, 115).

„Aspekte wie körperliche Selbsterfahrung und sexuelles Verhalten, Selbstverwirklichung und Bewusstseinsweiterung, das persönliche Glück und das Wohlergehen der Familie stehen an erste Stelle religiöser Bemühungen“ (Schnettler 2006, 119).

Es kommt zu einer „Diffusion religiöser, oder wie manche sagen würden, quasi-religiöser Sinnstiftungen in die verschiedensten Winkel: z.B. in die Familie [...], in die Sexualität, in Kommunen, in quasi-politische sektiererische Gemeinschaftsbildungen“ (Luckmann 1972, 13). Das Transzendente wird also vorwiegend nur mehr in immanenten, begrenzten, „weltlichen“ Phänomenen und Lebensbereichen wie der Partnerschaft, der Auseinandersetzung mit dem Körper oder in der Natur erfahren, wodurch die Unterscheidungen immanent/transzendent oder heilig/profan an Bedeutung verliert. Dieser Prozess wird meist als „Immanentisierung“ oder „Verdiesseitigung“ von Religion bezeichnet. Heiner Barz spricht auf Basis seiner Untersuchung zur Religiosität Jugendlicher von „Hedonistischem Eudämonismus“ (Barz 1992, 88).

„Barz' These [...] zeigt, dass Religiosität (wohl nicht nur der Jugendlichen) durch und durch irdisch, diesseitsbezogen ist und sich am Streben nach eine Glück im Hier und Jetzt orientiert. Der Bezug auf eine numinose Transzendenz wird dabei lebenspraktisch irrelevant [...]“ (Polak 2002, 68).

Das Verschwimmen der Grenzen des Religiösen durch die Aussiedelung in nicht-religiöse Segmente der Kultur wird oft auch als „Dispersion der Religion“ bezeichnet. Damit soll die „Verflüchtigung, „Verflüssigung“ oder „Verdunstung“ des Religiösen in säkulare Teilsysteme der modernen Gesellschaft (wie z.B. Medien, Wirtschaft, Sport) bezeichnet werden. Für Hans-Joachim Höhn zeigt sich dieser Prozess der Zerstreung in mehreren Einzelphänomenen (Höhn 2004, 18ff):

- „Destruktion“ im Sinne von „zerlegendem Zusammensetzen“ der religiösen Angebote, Erwartungen und Bedürfnisse sowie der bisherigen Zuordnung religiöser Inhalte, Funktionen und Institutionen
- „Deformatierung“ religiöser Motive und Symbole – also die Weiterverwendung bei gleichzeitiger Umwandlung in nicht-religiöse Deutungs- und Handlungszusammenhänge
- „Inversion“ transzendenzorientierter Weltdeutungen – also die „Richtungsumkehr“ hinsichtlich der Verweisungsfunktion religiöser Motive und Symbole
- „Diffusion“ – die Abnahme einer einheitlichen, traditionellen Religiosität zugunsten einer Durchmischung von Glaubensinhalten unterschiedlicher Herkunft
- „Mediale Adaption“ religiöser Stoffe und Motive abseits ihres ursprünglichen Sinnzusammenhangs; Verwendung religiös konnotierter Layouts, Ästhetiken und Semantiken für nicht-religiöse Inhalte und Ziele

Durch die Prozesse der Dispersion und Immanentisierung des Religiösen weitet sich das religiöse Feld aus, die Grenzen zu anderen, „profanen“ Lebensbereichen verschwimmen zusehends. Manche Teile des religiösen Feldes werden säkular, anderswo werden säkulare Felder Orte des religiösen Diskurses und Erlebens – was als religiös gilt, wird also unscharf. (Polak 2002, 53).

2) UNTERSUCHUNGSGEGENSTAND

2.1 ZIEL DER UNTERSUCHUNG

Die im vorhergehenden Abschnitt beschriebenen Veränderungen im religiösen Feld sind von großer Bedeutung für die individuelle Glaubens- und Sinnwelt. Besonders Jugendliche und junge Erwachsene müssen im Zuge der Ausbildung ihrer Individualität und Persönlichkeit oft noch eine klare Glaubensposition und religiös-ideologische Verortung finden – religiös oder atheistisch, suchend oder uninteressiert – inklusive einer Rechtfertigung für eine bestimmte Position, sich selbst und der sozialen Mitwelt gegenüber. Unter den Bedingungen einer pluralistischen und diesseitsorientierten modernen Gesellschaftsordnung kann es schwer sein, ein konsistentes Weltbild mit einer stabilen religiösen bzw. spirituellen Orientierung auszubilden – auch weil heutzutage immer öfter unterschiedliche Wirklichkeitsinterpretationen, Geltungsansprüche und prinzipiell unvereinbare Welterklärungsmodelle aufeinanderprallen. Auch wenn die klassisch-religiöse Praxis und Ideologie immer weniger Verbreitung findet, ist laut den bestehenden Studien die Bereitschaft, religiösen oder spirituellen Lehren und Deutungen zu folgen immer noch weit verbreitet – dies trotz eines weitgehend profanisierten Alltags und einer immer weitergehenden Rationalisierung, Verwissenschaftlichung und Technisierung der Lebenswelt. Es geht also letztendlich um den Fortbestand des magisch-mystisch Denkens in einer an sich säkularisierten Gesellschaft.

Ziel der Erhebung soll sein, die Glaubenssysteme der Musikstudenten möglichst umfassend zu erheben und die darin verborgenen Muster aufzuspüren. Hierbei soll ein eigenständiger methodischer Zugang angewandt und die bestehenden Erhebungs- und Analyseinstrumente weiterentwickelt werden. Die so erhobenen Glaubenshaltungen sollen im Hinblick auf die Religiosität und Spiritualität der Befragten analysiert werden, um aufzuklären, was und woran Personen, die sich als religiös oder spirituell bezeichnen, im Detail glauben und wie ihr Transzendenzbezug mit ihren Werten und Einstellungen zusammenhängt. Weiters soll nach einer aussagekräftigen Typisierung anhand der Glaubenspositionen und religiösen Dimensionen gesucht werden, um die gängigsten Muster des Transzendenzbezugs herauszufinden und so die Vielfalt von (a)religiös-spirituellen Weltbildern abzubilden.

Neben dieser möglichst flächendeckenden Abbildung der religiösen Dimensionen mit besonderer Schwerpunktlegung auf die Glaubens- und Sinninhalte, die gewisse methodische Weiterentwicklungen erforderlich macht, sollen außerdem die anhand des Literaturstudiums entwickelten Forschungsfragen behandelt und beantwortet werden.

2.2 FORSCHUNGSFRAGEN

Folgende Fragestellungen waren für die vorliegende Arbeit und die in diesem Rahmen entwickelte und durchgeführte Befragung forschungsleitend:

- Ist es möglich, trennscharfe religiös-weltanschauliche Gruppen abzugrenzen – also etwa traditionelle Christen, Atheisten und Neureligiöse/Transzendenzgläubige? Unter welchen Merkmalen lassen sich diese unterscheiden, und inwiefern deckt sich das mit den vorhandenen Untersuchungen zur Thematik? Lassen sich noch tiefer gehende Unterscheidungen ziehen im Hinblick auf das religiöse Weltbild? Lässt sich eine Individualisierung der Sinnwelten und religiöse „Bricolage“, eine bunte Pluralität an religiösen Weltdeutungen und Kosmologien tatsächlich empirisch feststellen?
- In der Bevölkerung wird oft ein hohes spirituelles Bedürfnis konstatiert, aber die christlichen Kirchen und damit auch der Gottesdienstbesuch und alle anderen kirchlich-religiösen Praktiken verlieren nachweislich an Bedeutung. Hinterlässt dies ein religiöses Vakuum, fühlen sich die Menschen noch irgendwo religiös beheimatet? Ist der Zwang zur Wahl und die Notwendigkeit der Auseinandersetzung mit einer immer komplexeren Welt für Menschen, die sich als religiös oder spirituell bezeichnen, auch eine Last? Sind manche tatsächlich orientierungslos, von der Kontingenz der Spätmoderne und der Pluralität und Relativität der Weltbilder überfordert?
- Gibt es eine Kluft zwischen religiös/spirituellen Glaubenshaltungen und der dementsprechenden Praxis? Haben wir also vermehrt spirituell Gläubige, die aber keinerlei praktischen konkreten Alltagsbezug aufweisen? Gibt es aufgrund des Aufschwungs von Spiritualität und Mystik auch vermehrt religiöse Erfahrungen? Verstehen sich die Praktiker von spirituellen Techniken, die ausgehend von ihrem Ursprung in der religiösen Mystik immer mehr Einzug in die säkulare Gegenwartskultur gefunden haben, selbst überhaupt als religiös, oder wollen sie mit Religion im herkömmlichen Sinn nichts zu tun haben?
- Lässt sich ein Zusammenhang feststellen zwischen dem Vertreten eines spirituellen Weltbildes und einer Ablehnung der westlichen modernen Kultur und Lebenswelt? Gibt es also tatsächlich so etwas wie ein „Unbehagen an der Moderne“, speziell bei spirituell veranlagten Personen? Sehnen sich neureligiöse Menschen eher nach einem einfachen, bescheidenen Leben abseits der modernen Gegenwartskultur? Blicken die Neureligiösen zuversichtlicher in die Zukunft als traditionell Religiöse bzw. Atheisierende, oder geht ein spirituelles Weltbild eher mit Unsicherheit und Pessimismus einher? Wie sind die Religiösen bzw. Spirituellen gegenüber der Wissenschaft, die naturgemäß in einem gewissen Spannungsverhältnis zum Religiösen steht, eingestellt?

- Schließlich: Erfüllt Musik religiöse Bedürfnisse? Erleben die Befragten durch Vertiefung ins Spielen, durch die aktive und passive Beschäftigung mit Musik religiöse Erlebnisse? Verschreiben sich Leute so sehr ihrer Passion, dass Musik für sie zum alles bestimmenden Lebensinhalt, zur Religion wird? Haben Menschen aus dem künstlerischen Bereich ein anderes Verhältnis zum Transzendenten, einen anderen Bezug zu Glaube und Spiritualität? Und wo innerhalb der musikalischen Landschaft – etwa vermehrt bei Jazz- und Popmusikern als bei Klassikern – lassen sich die Spuren eines alternativen neureligiösen Denkens finden?

2.3 HYPOTHESEN

Im Vorfeld der Untersuchung wurden auf Basis der Forschungsfragen einige konkrete Hypothesen entworfen, die durch die Datenauswertung schließlich überprüft werden sollten. In Kapitel 4 wird im Zuge der Darstellung der Ergebnisse auf die einzelnen Hypothesen noch näher eingegangen werden. Diese lauten vorerst:

1. Die durchschnittliche Spiritualität in der Population liegt höher als die Religiosität.
2. Weibliche Befragte sind spiritueller und religiöser als männliche.
3. Die Religiosität nimmt mit zunehmendem Alter ab, die Spiritualität hingegen zu.
4. Pop- und Jazzmusiker sind weniger religiös als Klassikmusiker, dafür häufiger spirituell.
5. Klassiker vertreten häufiger orthodox-religiöse Ansichten als Pop- und Jazzmusiker, diese wiederum häufiger neureligiöse Ansichten.
6. Vokalist*innen sind religiöser und spiritueller als Instrumentalist*innen.
7. Eine hohe Religiosität geht einher mit größerer Wissenschaftsskepsis.
8. Eine hohe Spiritualität geht einher mit größerer Unsicherheit am Pluralismus der Moderne.
9. Je höher die Religiosität bzw. Spiritualität, desto höher die Sinnerfüllung im Leben.
10. Spirituell eingestellte Befragte sehen die Zukunft optimistischer als unspirituelle.

3) METHODE

3.1 FORSCHUNGSDESIGN

Um die Glaubenswelt der Befragten möglichst umfassend abzudecken, dienten die der Literatur entnommenen religiösen Dimensionen als Grundlage für die Fragebogenkonstruktion:

- die intellektuelle Dimension – das Verhältnis und die Einstellung zur Religion, das Interesse an religiösen Themen bzw. die religiöse Reflexivität
- die ideologische Dimension – also der Glaube an eine göttliche oder höhere Macht sowie konkrete Glaubensinhalte bzw. Dogmen
- die Dimension der religiösen und spirituellen Praxis
- die Dimension der Transzendenzerfahrung

Darüber hinaus sollte die Haltung der Befragten zur modernen Lebenswelt erhoben werden – insbesondere, ob der die Moderne kennzeichnende Pluralismus eine Last darstellt und ob sich die jungen Erwachsenen, auch im Hinblick auf ihren Glauben, unsicher oder überfordert fühlen. Außerdem wurde die Einstellung zur Wissenschaft, und damit das Verhältnis von rationalistischer zu spirituell-religiöser Weltdeutung, als grundlegend für das ideologisch-intellektuelle Weltbild erachtet.

Als Erhebungsmethode wurde eine einmalige, groß angelegte quantitative Online-Befragung gewählt. Grund hierfür sind neben der angestrebten Repräsentativität die bereits bestehenden hervorragenden qualitativen und quantitativen Studien, auf die inhaltlich und methodisch aufgebaut werden kann. Andererseits hat sich eine Online-Erhebung aufgrund des sehr guten Feldzugangs und der hohen Erreichbarkeit der Population angeboten. Auch für die Befragten bietet die Methode Vorteile – sie können sich beliebig lange Zeit lassen, vor- oder zurückspringen und jederzeit abbrechen. Außerdem können sie den Fragebogen alleine ausfüllen, was gegenüber einer Interviewsituation zu verlässlicheren Antworten bei eher schwierigen bzw. intimen Fragen führt.

3.2 OPERATIONALISIERUNG UND FRAGEBOGENKONSTRUKTION

Bei der Operationalisierung der grundlegenden religiösen Dimensionen konnte auf bereits bewährte und weitgehend standardisierte Fragetypen und Kategorien zurückgegriffen werden, so wie sie in den zugrundeliegenden religionssoziologischen Erhebungen verwendet werden. Hierbei diente vor allem der „Religionsmonitor“ als Vorbild, der auf dem von Stefan Huber

entwickelten „Religiositäts-Struktur-Test“ zurückgeht (eine Integration theoretischer Konzepte und operationaler Konstrukte aus verschiedenen Disziplinen der empirischen Religionsforschung mit hohem empirischen Bewährungsgrad – siehe Huber 2003 / 2008). Die Schematik dieses Tests, der eine Synthese und Weiterentwicklung aller bis dahin entwickelten Religiositätstests und damit das zur Zeit ausgereifteste methodische Instrument zur Messung von Religiosität darstellt, basiert auf der Berücksichtigung aller oben genannten Kerndimensionen der Religiosität, wobei die Operationalisierung über bestimmte Inhalte erfolgt. Hierbei wird noch zwischen einer theistischen (Transzendenz in Gestalt eines Gegenübers) und pantheistischen Semantik (Transzendenz als alles durchdringendes Prinzip) unterschieden.

Der entwickelte Fragebogen folgt also im Wesentlichen der Systematik des Religionsmonitors, wobei die Inhalte im Hinblick auf die oben beschriebenen, dieser Arbeit zugrunde liegenden Forschungsfragen abgeändert und ausgebaut wurden. Erhoben wurde konkret:

- die Selbsteinschätzung der Befragten (als *eher*, *ziemlich*, *sehr* oder *gar nicht religiös* bzw. *spirituell*)
- der Glaube an die Existenz eines göttlichen Wesens und ein Leben nach dem Tod
- die Häufigkeit der Ausübung von religiösen und spirituellen Praktiken
- die religiöse Reflexivität – also die Häufigkeit der Auseinandersetzung mit religiösen und spirituellen Themen (z.B. durch Nachdenken, Bücherlesen, Unterhaltungen), sowie die Einstellung zur Religion

Die spezifischen Frageformulierungen und Antwortvorgaben für diesen Teil des Fragebogens wurden entsprechend der vorliegenden Literatur verwendet, sind also größtenteils bestehenden Erhebungen entnommen. Es wurden teilweise neue Antwortmöglichkeiten hinzugefügt oder weggelassen und sprachliche Anpassungen vorgenommen. Einige Items wurden wörtlich übernommen, um eine direkte Vergleichbarkeit der Ergebnisse zu ermöglichen.

Speziell die ideologische Dimension, also die diversen Glaubensinhalte aus verschiedenen weltanschaulichen bzw. religiösen Lagern, sollte in ihrer Komplexität und Fülle abgebildet werden. Dies wurde bei den vorliegenden quantitativen Befragungen bislang noch nicht in der gewünschten Breite und Systematik realisiert, weshalb ausgehend von theoretischen Überlegungen eigene Frageblöcke entworfen wurden. Hierbei wurde von drei grundlegenden Standpunkten ausgegangen, die die Befragten – auch gleichzeitig nebeneinander – einnehmen können:

- theistische bzw. orthodox-religiöse Positionen
(z.B. „Eine göttliche Macht hat sich in Jesus zu erkennen gegeben“)
- neureligiöse bzw. esoterisch-spirituelle Positionen
(z.B. „Der Mensch hat einen feinstofflichen Körper aus Energie / eine Aura“)
- atheistische bzw. naturalistisch-rationalistische Positionen
(z.B. „Der Mensch hat einen feinstofflichen Körper aus Energie / eine Aura“)

Insgesamt wurden eine Liste von 22 derartigen Glaubensaussagen entworfen, denen die Befragten zustimmen konnten oder nicht (*stimme zu, stimme eher zu, stimme eher nicht zu, stimme nicht zu, weiß nicht*). Die genaue Itemformulierung stellte sich angesichts der schwierigen und sehr persönlichen Thematik als äußerst heikel dar. So sind Begriffe wie „Gott“ oder „das Göttliche“, „höhere Macht“ oder „andere Wirklichkeit“ nur schwer vermittelt- und definierbar. Außerdem sollten eine theologische, esoterische oder kirchlich-dogmatische Terminologie sowie sehr einschlägig bzw. negativ konnotierte Begriffe vermieden werden. Die Items sollten sowohl im Hinblick auf eine theistische als auch eher pantheistisch-universalistische Glaubensausrichtung zu deuten sein („göttliche bzw. höhere Macht“), gleichzeitig aber einfach verständlich und inhaltlich klar sein.

Neben den theistischen, neureligiösen und atheistischen Positionen wurden die Bereiche „Schicksal und Karma“ sowie „Lebenssinn“ als essentiell für die religiös-ideologische Verortung der Befragten erachtet. Für jeden dieser Bereiche wurde ein eigener Frageblock erstellt, ebenso für die oben beschriebenen Themenschwerpunkte „Musik und Mystik“, „Unbehagen an der Moderne / Pluralismus“ und „Wissenschaft und Rationalismus“. Die jeweiligen Items sind größtenteils selbst entworfen, teilweise auch der Literatur bzw. bestehenden Studien (z.B. ISSP) entnommen.

All diese Fragen zur ideologischen Glaubensdimension zielen also auf die religiöse Weltanschauung der Befragten ab und umfassen sowohl die Ebene der Kosmologie als auch die der Existenzdeutung (siehe Abschnitt 1.1.2.4). Weitere inhaltliche Fragen decken außerdem noch ab, ob die Befragten eher optimistisch oder pessimistisch im Hinblick auf die Zukunft der Menschheit sind und ob sie religiös erzogen wurden. Das offizielle Religionsbekenntnis wurde ebenso erhoben wie auch die Identifikation damit, da die Religionszugehörigkeit in der Regel (ausgenommen Ausgetretene und Konvertiten) nicht selbst gewählt und damit nur von begrenzter Aussagekraft ist.

Neben den persönlichen Angaben (Alter und Geschlecht) wurden die persönlich-musikalischen Merkmale – also Studienrichtung, Hauptinstrument sowie musischer Schwerpunkt (Klassik oder Populärmusik/Jazz) – erhoben, um das Verhältnis zwischen der künstlerischen und der religiös-transzendenten Sphäre bestimmen zu können.

Der Fragebogen (als Abbild der Online-Erhebung, in der die einzelnen Fragen separat, also auf je einer Seite mit selbstständigem Klick auf „Weiter“, gestellt wurden, wobei auch ein Zurückgehen möglich war) findet sich im Anhang der Arbeit. Insgesamt, also inklusive aller Einzelfragen, enthält der Fragebogen 98 Items, aufgeteilt auf 25 Fragen. Eine Antwortpflicht wurde nur für die Fragen nach der Studienrichtung, dem musischen Schwerpunkt sowie der religiösen und spirituellen Selbsteinschätzung gesetzt, alle anderen Fragen konnten theoretisch auch ausgelassen werden (was aber sehr selten der Fall war).

3.3 FELDZUGANG UND DURCHFÜHRUNG DER ERHEBUNG

Im Zuge der Vorbereitungsarbeiten zur Studie wurden alle Musikhochschulen sowie privaten und öffentlichen Konservatorien in Österreich per E-Mail kontaktiert und über die geplante Erhebung informiert. Drei Institutionen antworteten nicht auf die Bitte nach Autorisierung der Erhebung, eine Institution konnte aufgrund fehlender Erfassung der E-Mail-Adressen der Studenten nicht teilnehmen. Für alle übrigen Hochschulen und Konservatorien konnte die Unterstützung des jeweiligen Direktors, Dekans oder der Studierendenvertretung gewonnen werden. Die teilnehmenden Institutionen sind (in absteigender Reihenfolgen nach Inskriptionszahlen):

- Universität für Musik und darstellende Kunst Wien (MDW)
- Universität für Musik und darstellende Kunstuni Graz (KUG)
- Mozarteum Salzburg
- Anton Bruckner Privatuniversität Linz
- Privatuniversität Konservatorium Wien
- Joseph-Haydn-Konservatorium des Landes Burgenland (Eisenstadt)
- Tiroler Landeskonservatorium (Innsbruck)
- Vorarlberger Landeskonservatorium (Feldkirch)
- Prayner Konservatorium (Wien)
- Vienna Music Institute

Die Musikuni Wien (MDW) stellt mit etwa 2500 Studierende die bei weitem größte Musikuniversität des Landes dar, die Kunstuni Graz (KUG) und das Mozarteum Salzburg haben jeweils etwa 1500 ordentliche Studierende. Auch die beiden Privatmusikuniversitäten in Linz und Wien kommen auf jeweils knapp 1000 Studenten und Studentinnen. Mit den teilnehmenden Landes- und Privatkonservatorien ergibt sich eine Gesamtpopulation von etwa 10000 Studierenden. Die Kontaktpersonen der jeweiligen Institutionen erklärten sich dazu bereit, die Informationen bezüglich der Umfrage an die Studierenden weiterzuleiten.

Die Studenten und Studentinnen wurden per E-Mail dazu eingeladen, bei der Umfrage zum Thema „Spiritualität und religiöses Weltbild von Musikstudenten“ teilzunehmen. Beigefügt war ein Link zur Umfrage, die auf dem Server des Institut für Soziologie der Universität Wien gespeichert war. Nach einem Pretest durch acht Personen wurden am 19.12.2011 diese Einladungen an die zehn teilnehmenden Institutionen verschickt, woraufhin die Kontaktpersonen der Universitäten und Konservatorien die E-Mail-Nachricht an ihre Studenten weiterleiteten (dadurch blieben die Mail-Adressen der Studierenden vertraulich, also nur den jeweiligen Institutionen selbst bekannt). Die Befragung wurde sechs Wochen lang – in diesen Zeitraum fielen auch die Weihnachtsferien – offen gelassen, am 31.01.2012 wurde die Datenerhebung beendet.

3.4 BESCHREIBUNG DER STICHPROBE

3.4.1 Anzahl der Fälle

Im Befragungszeitraum wurde der Fragebogen von insgesamt 559 Personen ausgefüllt. Im Zuge der Datenbereinigung mussten zwei Fälle wegen höchst unvollständiger Angaben aus dem Datensatz entfernt werden, sowie sieben weitere Fälle, bei denen kein künstlerisches Studium angegeben wurde und die damit nicht der Zielpopulation angehören. Somit beträgt die Größe der bereinigten Stichprobe 550 Personen, was einer Rücklaufquote von etwa 6% entspricht.

3.4.2 Alter und Geschlecht

Entsprechend der Verteilung in der Grundgesamtheit (ca. 55% Frauenanteil bei Kunst- bzw. Musikstudenten²) weist auch die Stichprobe mit 57% einen hohen Anteil von weiblichen Befragten auf. Das mittlere Alter beträgt 24.4 Jahre (Spanne: 15-57 Jahre), wobei genau 50% der Befragten zwischen 20 und 24 Jahre alt sind.

Das mittlere Alter der männlichen Studenten ist mit 25.3 Jahren merklich höher als das der weiblichen (23.8). Dem entspricht, dass in den jüngeren Altersgruppen der Anteil der Frauen deutlich höher ist (so beispielsweise bei den 15-19jährigen ganze 68%), bei den älteren Altersgruppen jedoch die Männer leicht überwiegen (über-30jährige: 57% männliche Befragte).

Altersgruppe	weiblich	männlich	gesamt
15-19	13%	8%	11%
20-24	55%	43%	50%
25-29	23%	33%	27%
30+	9%	17%	12%

Tab. 3: Altersgruppen in der Stichprobe (nach Geschlecht)

3.4.3 Studienrichtung und Instrument

Die Mehrheit der Teilnehmer kommt aus zwei Studienrichtungen: 31% betreiben ein reines Instrumentalstudium (üblicherweise „Konzertfach“ genannt) – davon 21% im Bereich der Populärmusik; weitere 31% studieren Instrumental- und Gesangspädagogik (IGP) – davon 36% mit Pop- bzw. Jazzschwerpunkt. Studenten aus diesen beiden Studienrichtungen stellen also 62% der Stichprobe. Weitere häufiger genannte Studiengänge sind (Instrumental-) Musikerziehung (12%), Musikwissenschaft (6%) und Komposition (5%). 70% der Befragten geben an, dass der Schwerpunkt ihres Studiums auf Klassischer Musik liegt, 26% studieren

² Quelle: Statistik Austria
(http://www.statistik.at/web_de/statistiken/bildung_und_kultur/formales_bildungswesen/universitaeten_studium/index.html)

Populärmusik – wobei bei letzteren mit 60% der Männeranteil deutlich höher ist als in der Gesamtstichprobe.

Studienrichtung	weiblich	männlich	gesamt
Instrumentalstudium ("Konzertfach")	94 (55%)	78	172 (31%)
Instrumental- und Gesangspädagogik (IGP)	102 (61%)	66	168 (31%)
Musik- / Instrumentalmusikerziehung (ME / IME)	50 (76%)	16	66 (12%)
Musikwissenschaft	20 (56%)	14	34 (6%)
Komposition / Musiktheorie	3 (11%)	25	28 (5%)
anderes künstlerisches Studium	17 (63%)	10	27 (5%)
Tonmeister	5 (31%)	11	16 (3%)
Dirigieren	6 (46%)	7	13 (2%)
sonstige ³	33	18	51 (9%)

Tab. 4: Studienrichtungen in der Stichprobe (nach Geschlecht)

Im Geschlechtervergleich fällt auf, dass IGP und insbesondere ME/IME besonders hohe Anteile an weiblichen Studenten aufweisen, während Komposition/Musiktheorie sowie das Tonmeisterstudium eher männlich geprägt sind.

Die vier am häufigsten genannten Instrumente decken insgesamt die Hälfte der Stichprobe ab. Am häufigsten als Hauptinstrument genannt wurden Klavier mit 22% (davon 24% Populärmusik) und Gesang mit 17% (davon 35% Populärmusik), weiters Violine (6%) und E-Gitarre (5%). Bezüglich des Geschlechts lassen sich deutliche Unterschiede feststellen – so kommt beispielsweise auf 25 E-Gitarristen nur eine E-Gitarristin, von 24 Flöte-Studenten sind nur 2 männlich. Diese bisweilen extremen Unterschiede werden in der nachfolgenden Übersicht deutlich:

Instrumentengattung	Anzahl	Stichproben- anteil	Frauen- anteil
Holzblasinstrumente	81	16%	77%
Streichinstrumente	72	14%	76%
Gesang	95	19%	72%
Tasteninstrumente	135	27%	54%
Blechblasinstrumente	27	5%	26%
Zupfinstrumente ⁴	71	14%	25%
Schlaginstrumente	21	4%	10%

Tab. 5: Instrumentengattungen in der Stichprobe

³ Darstellende Kunst (8), Bewegungspädagogik / Rhythmik (6), Musiktherapie (4), Kirchenmusik (3), Musical (2), Film und Fernsehen (1), ungelistet (27)

⁴ Der hohe Anteil an Männern bei den Zupfinstrumenten ist vor allem auf die Vielzahl an männlichen E-Gitarristen zurückzuführen, wie zuvor beschrieben

4) AUSWERTUNG

4.1 DESKRIPTIVE STATISTIK

4.1.1 Zentrale Glaubensdimensionen

4.1.1.1 Religiosität und Spiritualität

Die für diese Arbeit so zentrale Unterscheidung zwischen „Religiosität“ und „Spiritualität“ erweist sich im Antwortverhalten der Befragten als augenfällig. So beschreiben sich 37% als „sehr“ oder „ziemlich religiös“, mit 57% aber eine Mehrheit als „sehr“ oder „ziemlich spirituell“. Während sich nur 10% als „gar nicht spirituell“ bezeichnen, liegt der entsprechende Anteil bezüglich der Religiosität bei signifikant höheren 28%. Der wechselseitige Einfluss der beiden Dimensionen Religiosität und Spiritualität wird später noch genauer behandelt werden.

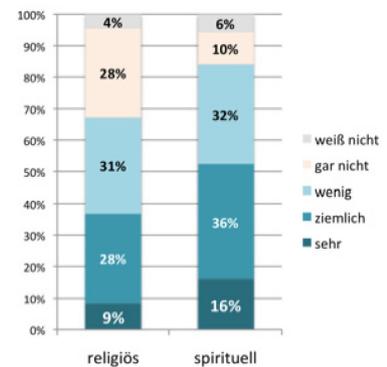


Abb. 3: Antwortverteilung Religiosität und Spiritualität

4.1.1.2 Glaube an Gott / Leben nach dem Tod

Ein Großteil der Befragten glaubt in irgendeiner Form an eine höhere oder göttliche Macht. 23% sind von der Existenz Gottes überzeugt, 20% glauben trotz gelegentlicher Zweifel, 21% glauben statt Gott an eine höhere geistige Macht. Nur 17% der Befragten geben an, nicht an Gott oder eine höhere Macht zu glauben.



Abb. 4: Antwortverteilung „Glaube an Gott“

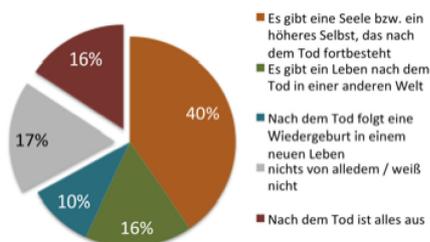


Abb. 5: Antwortverteilung „Leben nach dem Tod“

Auch bezüglich eines Lebens nach dem Tod zeigen sich die Befragten mehrheitlich als gläubig: So glauben 40% an eine Seele bzw. ein höheres Selbst, das nach dem Tod fortbesteht, 16% an ein Leben nach dem Tod in einer anderen Welt und 10% an Wiedergeburt. 16% der Befragten meinen, dass nach dem Tod alles aus ist.

4.1.1.3 Religiöses Bekenntnis / Religiöse Erziehung

Der Anteil der Katholiken in der Stichprobe entspricht mit 62% etwa dem in der österreichischen Gesamtbevölkerung (2011: 64% katholisch⁵). 11% der Teilnehmer sind Protestanten, 4% gehören anderen christlichen Kirchen an, 2% den übrigen Religionsgemeinschaften. Mit 21% ist ein relativ hoher Anteil der Befragten ohne formales Religionsbekenntnis.

Nur etwas mehr als ein Viertel der Befragten kann sich jedoch auch tatsächlich mit seiner Konfession identifizieren – 9% stehen „voll und ganz“ hinter ihrem Bekenntnis, 20% können sich „stark“ damit identifizieren. 26% identifizieren sich nur mittelmäßig mit ihrer offiziellen Religion, 25% schwach und 21% gar nicht. Dies macht deutlich, dass die Religionszugehörigkeit alleine nicht besonders aussagekräftig ist, da hier in der Regel keine freiwillige Entscheidung vorliegt. Die Identifikation damit ist außerdem beim Großteil der Befragten eher gering. Aufgrund der mangelnden Aussagekraft wird die Konfessionszugehörigkeit in weiterer Folge auch nicht mehr behandelt werden.

Um die religiöse Sozialisation in die Analyse mit einbeziehen zu können wurde auch nach der religiösen Erziehung der Studienteilnehmer gefragt. Der Großteil der Befragten gibt an, religiös erzogen worden zu sein (33% „ja“, ebenso viele „eher ja“), 20% sind „eher nicht“, 15% nicht religiös erzogen worden.

4.1.2 Einstellung zur Religion / Religiöse Reflexivität

Insgesamt haben die Befragten zum Thema Religion eine eher positive Meinung. 75% stimmen der Aussage zu bzw. eher zu, dass sich in religiösen Lehren oft wichtige Wahrheiten finden ließen, und nur 27% halten Religion eher für überflüssig. Hohe Zustimmung weist außerdem das Item „Ich trete mit dem Göttlichen auf meine eigene Weise in Verbindung – ohne Kirchen und Gottesdienste“ auf – 36% stimmen dem zu, 31% stimmen eher zu.

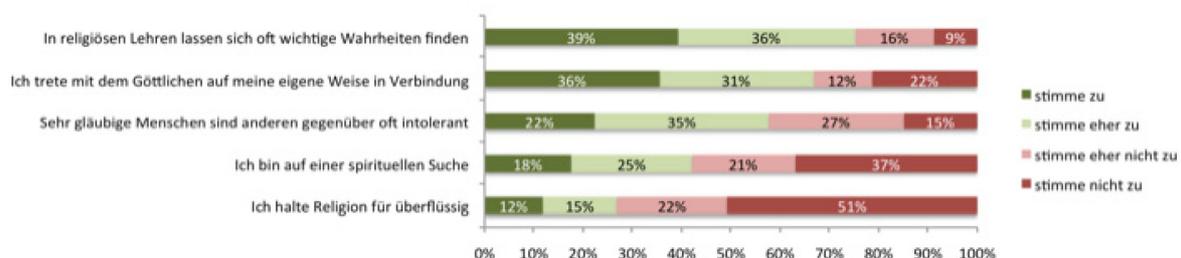


Abb. 6: Antwortverteilung „Einstellung zur Religion“

⁵ Quelle: Katholische Kirche Österreich (<http://www.katholisch.at/content/site/kirche/kircheinoesterreich/statistik/article/k107.html>)

Bezüglich der Beschäftigung mit religiösen und spirituellen Themen, also der religiösen Reflexivität, geben 65% an, sehr oft bzw. oft über den Sinn des Lebens nachzudenken. 44% beschäftigen sich (sehr) oft mit Glaubensfragen und 35% führen oft bzw. sehr oft Unterhaltungen mit anderen über religiöse bzw. spirituelle Themen. Bücher über religiöse bzw. spirituelle Themen zu lesen ist jedoch nicht besonders beliebt – 28% der Befragten machen dies nie und nur je 27% nur selten bzw. gelegentlich.

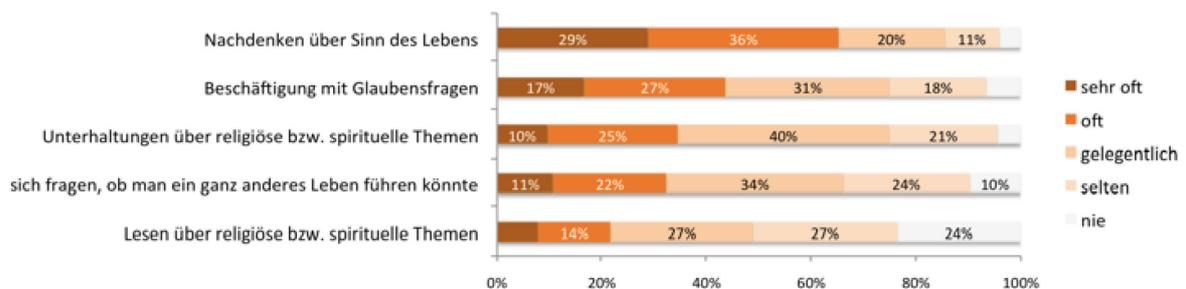


Abb. 7: Antwortverteilung „Religiöse Reflexivität“

4.1.3 Religiöse Praxis und Erfahrung

Das persönliche Gebet ist bei den Teilnehmern die am weitesten verbreitete Form der religiösen Praxis – 31% geben an, oft bzw. sehr oft zu beten. Meditation als pantheistische bzw. monistische Entsprechung wird von 24% der Befragten (sehr) oft, von 30% gelegentlich praktiziert und ist damit eine bei der Mehrheit der Teilnehmer verbreitete religiöse Praxis. Der Gottesdienst hat für die teilnehmenden Studenten keine große Bedeutung – 37% der Befragten gehen nie in die Kirche, 31% nur selten. Auch die übrigen Praxisformen werden jeweils nur von einer Minderheit betrieben.

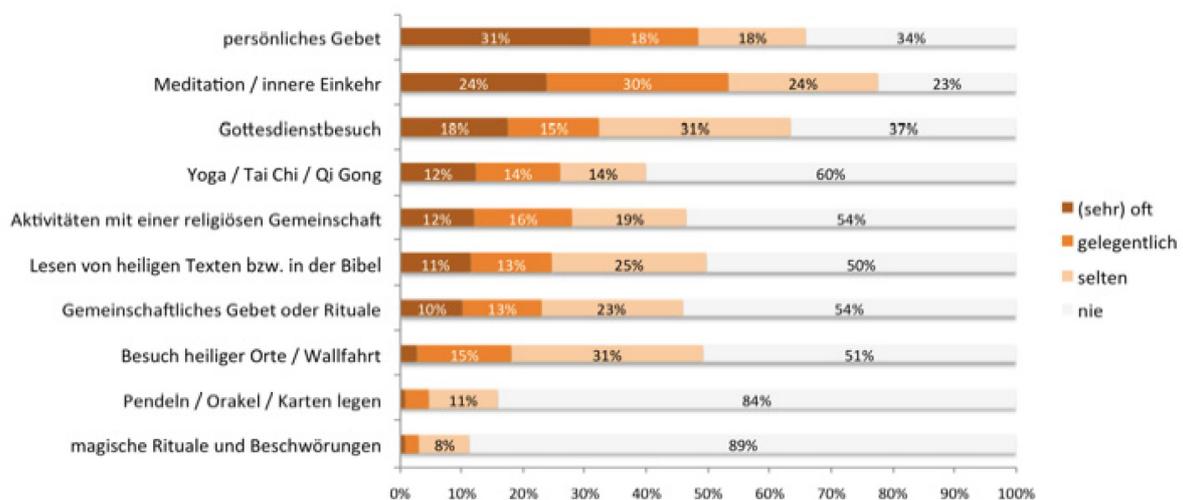


Abb. 8: Antwortverteilung „Religiöse und spirituelle Praxis“

Differenziert man die Praktiken noch nach eher orthodoxen Praktiken (Gebet, Gottesdienst, Aktivitäten mit religiöser Gemeinschaft, Bibellektüre, Wallfahrt) und eher neureligiösen Praktiken (Meditation, Yoga etc., Pendeln, Rituale), so geben 16% der Befragten an, nie eine der religiös-orthodoxen Praktiken zu betreiben, 19% üben keine der eher neureligiösen Praktiken aus. Der größte Teil der Befragten weist also zumindest ein minimales Maß an Praxis auf, wobei religiöse und spirituelle Praktiken für die Befragten prinzipiell keine große Rolle spielen dürften.

Die Mehrheit der Befragten hat bereits irgendeine Form der Transzendenzenerfahrung gemacht – woraus natürlich nicht geschlossen werden kann, dass jene auch religiös bzw. spirituell gedeutet wird. 79% der Befragten haben angegeben, mindestens eine der angeführten Transzendenzenerfahrungen bereits selbst erlebt zu haben. Am häufigsten genannt wurden hierbei die „Erfahrung der absoluten inneren Stille“ (von 42% der Befragten) sowie die „Erfahrung, mit allem eins zu sein“ (39%). Im Gegensatz zu diesen eher nach innen hin orientierten Erfahrungen wurde auch die „Erfahrung, dass eine göttliche bzw. höhere Macht anwesend ist“ immerhin von 34% gemacht.

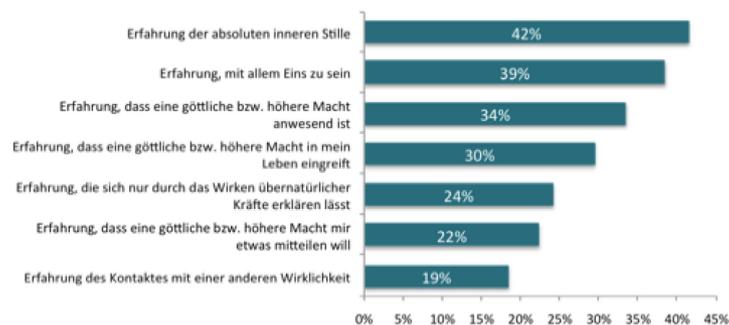


Abb. 9: Antwortverteilung „Transzendenzenerfahrung“

4.1.4 Inhaltliche Dimension

4.1.4.1 Theistische, neureligiöse und atheistische Glaubensinhalte

Im Hinblick auf die spezifischen Glaubensinhalte zeigt sich ein äußerst buntes Bild. Es werden sowohl Inhalte aus dem christlich-theistischen Kontext, als auch eher neureligiös-esoterische Vorstellungen von einem großen Teil der Befragten positiv aufgenommen. Bei den naturalistisch-atheistischen Items zeigt sich hingegen eine stärkere Polarisierung, wie später noch näher betrachtet werden wird.

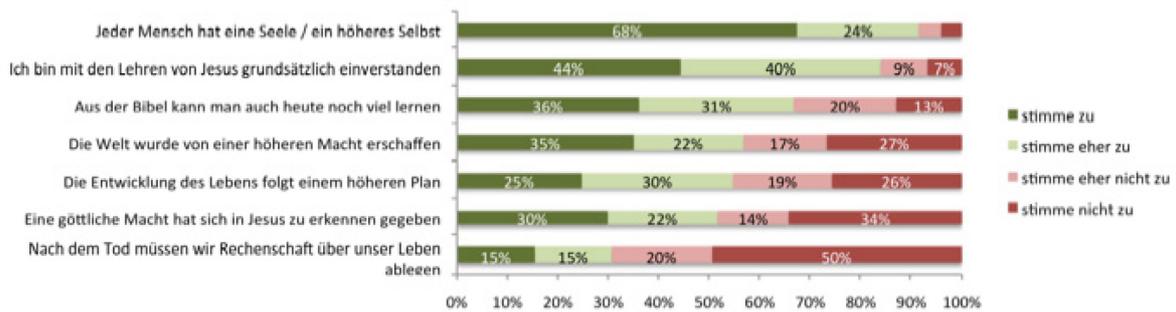


Abb. 10: Antwortverteilung „Theistische Glaubensinhalte“

Unter denjenigen Glaubensinhalten, die am ehesten einem klassisch christlichen bzw. theistischen Kontext zugeordnet werden können, findet vor allem die Vorstellung der Existenz einer Seele großen Zuspruch. 68% stimmen der Aussage, dass jeder Mensch eine Seele bzw. ein höheres Selbst habe, zu, weitere 24% stimmen eher zu – womit dieses Item eine bemerkenswert hohe Zustimmung von insgesamt 92% aufweist. Eine sehr hohe Zustimmung zeigt sich außerdem für die Items „Ich bin mit den Lehren von Jesus grundsätzlich einverstanden – unabhängig von meiner Einstellung zur Kirche“ (stimme zu 44%, stimme eher zu 40%) sowie „Aus der Bibel kann man auch heute noch viel lernen“ (stimme zu 36%, stimme eher zu 31%). Von einem Großteil der Befragten abgelehnt wird jedoch die Vorstellung, dass man nach dem Tod Rechenschaft ablegen muss – 50% stimmen dieser Aussage nicht zu, weitere 20% eher nicht.

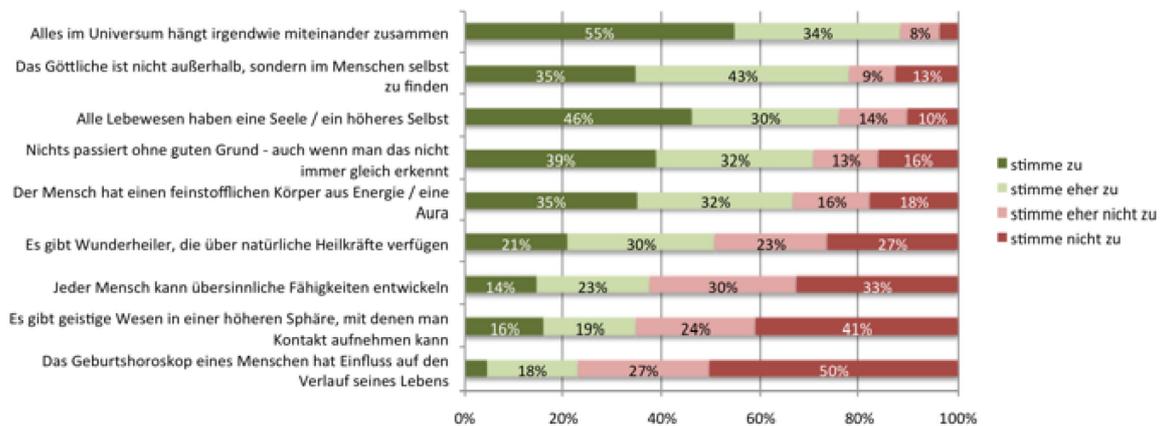


Abb. 11: Antwortverteilung „Neureligiöse Glaubensinhalte“

Die Vorstellungen aus dem neureligiös-esoterischen Kontext finden im Großen und Ganzen viel Zuspruch bei den Befragten. So stimmen etwa 55% der Aussage zu, dass „alles im Universum irgendwie zusammenhängt“ – also einem zentralen Element der spirituell-holistischen Weltansicht. Weitere 34% stimmen dieser Aussage eher zu, womit diese Vorstellung auf ganze 89% Zustimmung kommt. Ähnlich weit verbreitet ist die Vorstellung, dass das Göttliche „nicht außerhalb, sondern im Menschen selbst“ zu finden sei – insgesamt stimmen 78% der Befragten dem (eher) zu. 76% glauben daran, dass alle Lebewesen (also nicht nur der Mensch) eine Seele bzw. ein höheres Selbst haben. Auch die Existenz eines feinstofflichen Körpers sowie die

Denkweise, dass alles aus einem guten Grund passiert – zwei weitere Kernelemente einer esoterisch-spirituellen Weltsicht – finden deutlich mehr Zustimmung als Ablehnung. Dafür werden Aussagen, die mit übersinnlichen Kräften oder Okkultismus zu tun haben, von den Befragten mehrheitlich abgelehnt. Auch die Astrologie wird von einer großen Mehrheit der Befragten nicht sonderlich ernst genommen – 50% stimmen nicht zu, dass das Geburtshoroskop einen Einfluss auf den Lebenslauf nehmen kann, weitere 27% stimmen eher nicht zu.

An den Aussagen mit naturalistischem bzw. atheistischem Inhalt scheiden sich die Geister die Teilnehmer deutlich mehr als an den theistischen sowie neureligiösen Inhalten. Am meisten Zustimmung erhält hier das Item „Unser Leben wird letzten Endes bestimmt durch die Gesetze der Natur“ – 28% stimmen dieser Aussage voll zu, während sie von 20% abgelehnt wird. Dass Gott lediglich eine menschliche Erfindung sei glauben 26%, weitere 20% stimmen eher zu; ebenso viele stimmen eher nicht zu, und 35% stimmen dieser Vorstellung gar nicht zu. Hier zeigt sich also eine starke Polarisierung, die sich auch bei den übrigen Items dieses Abschnitts abzeichnet. Tendenziell werden die atheistischen Positionen eher abgelehnt – besonders die Aussage, dass es so etwas wie eine Seele tatsächlich nicht gebe (75% stimmen nicht zu, 16% eher nicht).

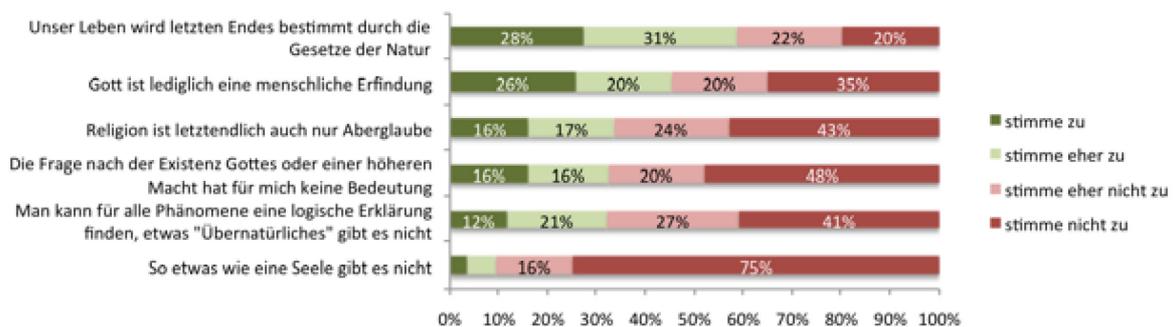


Abb. 12: Antwortverteilung „Atheistische Glaubensinhalte“

4.1.4.2 Schicksal und Lebenssinn

Die befragten Musikstudenten führen, soweit man dies aus den Ergebnissen ablesen kann, durchaus ein sinnerfülltes Leben. So sagen 43%, dass sie ihr eigenes Leben als sinnerfüllt empfinden, weitere 48% stimmen eher zu (insgesamt also 91%). Dieser Sinn ist nach überwiegendem Verständnis allerdings ein selbstgesetzter – 59% stimmen der Aussage zu, dass den Sinn des Lebens nur jeder für sich persönlich bestimmen könne, 31% stimmen dem eher zu. Während demnach also eine individualistische Sinnsetzung vertreten wird, so meinen interessanterweise gleichzeitig nur 23%, dass das Leben keinem bestimmten Zweck diene; 60% lehnen diese Aussage ab, 18% stimmen eher nicht zu. Hier finden sich also durchaus widersprüchliche Positionen, was allerdings ob der schwierigen Thematik verständlich ist.

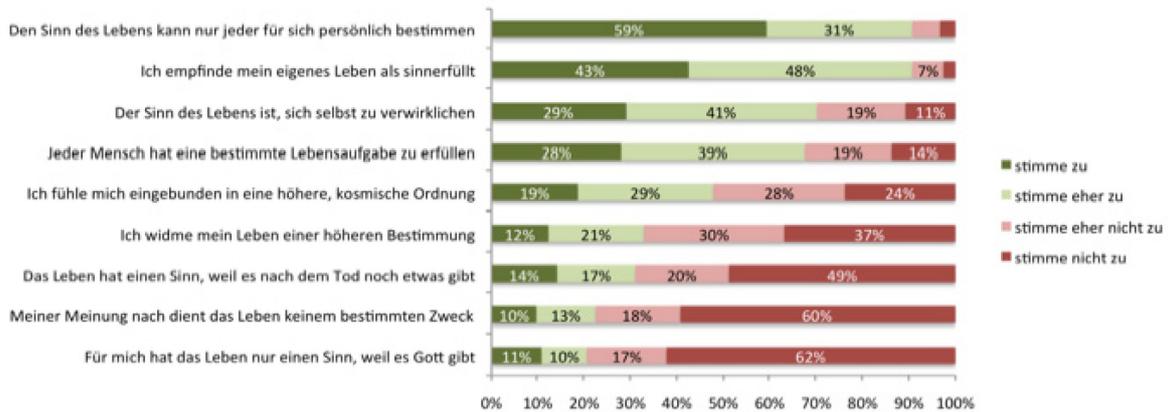


Abb. 13: Antwortverteilung „Lebenssinn“

Hohe Zustimmung finden auch die (speziell für Personen mit künstlerischem Studium bedeutsame) Aussage, das Leben diene dazu, sich selbst zu verwirklichen: 29% stimmen dem zu, 41% stimmen eher zu. Ein ähnliches Bild zeigt sich beim Item „Jeder Mensch hat eine bestimmte Lebensaufgabe zu erfüllen“ – 28% stimmen voll, 39% eher zu. Dass das Leben nur einen Sinn habe weil es einen Gott oder nach dem Tod noch etwas gebe glaubt hingegen nur ein kleiner Teil der Befragten. Die Fragen zum Themenbereich „Schicksal und Karma“ unterstützen das oben beschriebene Bild einer vorwiegend individualistischen Lebensdeutung – ein Großteil der Befragten unterstützt die Aussage, dass jeder Mensch selbst für sein Schicksal verantwortlich sei (stimme zu 30%, stimme eher zu 50%). Dementsprechend vertritt auch fast niemand die Auffassung, dass der Mensch nur wenig tun könne, um den Lauf seines Lebens zu verändern – 55% stimmen dem nicht zu, 41% eher nicht. Trotzdem ist ein Großteil der Teilnehmer der Meinung, dass bestimmte Dinge im Leben vorherbestimmt sind – insgesamt stimmen hier 60% (eher) zu. In der Frage einer karmischen Schicksalsdeutung im Sinne einer ausgleichenden Gerechtigkeit sind sich die Studenten äußerst uneinig – diese Vorstellung wird von ebenso vielen abgelehnt wie unterstützt. Dass jedoch der Mensch letztendlich für seine Krankheiten selbst verantwortlich sei – eine Denkweise, die in der Esoterik- und Selbstfindungsszene oft anzutreffen ist – vertritt nur ein Fünftel der Befragten, die Hälfte lehnt diese Anschauung deutlich ab.

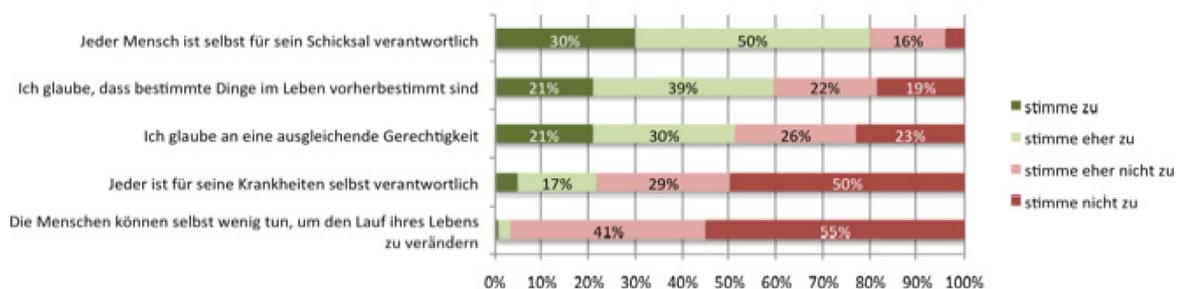


Abb. 14: Antwortverteilung „Schicksal und Karma“

4.1.4.3 Kontingenz und Moderne

In der Haltung zur Moderne kann man einen gewissen Relativismus, aber auch etwas Ablehnung erkennen: 45% fühlen sich von der modernen Welt (eher) überfordert, die Mehrheit würde entgegen anderslautender Ansprüche der Leistungsgesellschaft gerne ein einfaches, bescheidenes Leben führen (15% stimmen zu, 34% eher). Ein gewisses Unbehagen gegenüber einer pluralistischen Welt dürfte sich schon breit gemacht haben, doch kann nicht von weiter verbreiteter Unsicherheit nur bedingt (bei etwa einem Drittel der Befragten) gesprochen werden: 12% wünschen sich öfters, dass ihnen wichtige Entscheidungen abgenommen würden (25% eher), und nur jeweils 8-9% tun sich mir ihrem Glauben schwer (21-25% eher). Dies liegt jedoch eher nicht daran, dass ohnehin klar und verbindlich wäre, was man Glauben kann und soll – denn für knapp drei Viertel der Befragten gibt es keine absoluten Wahrheiten, sondern lediglich unterschiedliche Standpunkte. Relativismus dürfte also durchaus ein geeignetes Mittel sein, um mit dem Pluralismus der Moderne klarzukommen. Außerdem wird die Freiheit des Einzelnen hoch geschätzt – nur eine Minderheit würde sich mehr Regeln für das Zusammenleben wünschen.

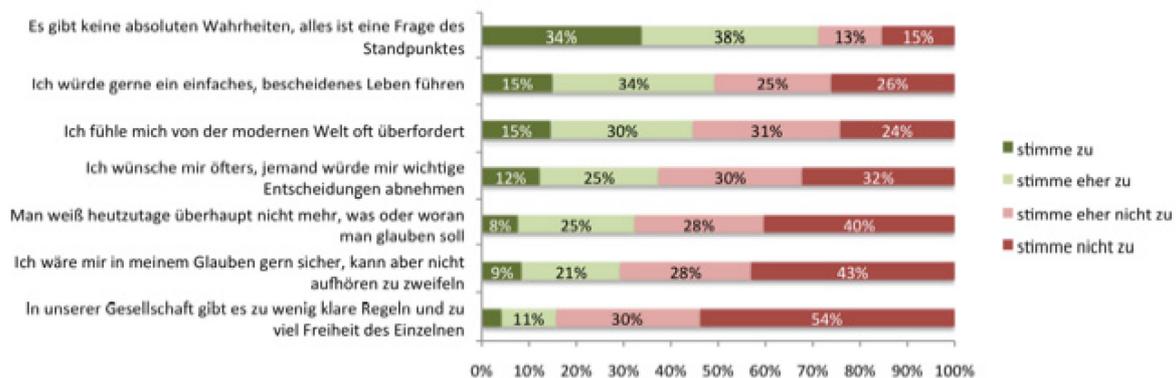


Abb. 15: Antwortverteilung „Kontingenz und Moderne“

Ein durchaus positives Bild haben die Studenten von Technik und Wissenschaft – für drei Viertel sind diese Institutionen zentral für die Entwicklung der Menschheit. Eine eher wissenschaftsfeindliche Haltung vertreten nur 12%. Doch etwas Skepsis bzw. eine Gültigkeitseinschränkung für die rationalistische Welterklärung ist doch zu finden: Insgesamt sind 83% (eher) der Meinung, die Wissenschaft werde letztendlich nicht alle Rätsel des Lebens entschlüsseln – es bleibt also durchaus noch Platz für Glaube und Geheimnisvolles. Nur 17% vertreten die Auffassung (21% eher), dass sich die Menschen mehr an die Wissenschaft statt der Religion halten sollen, und 65% stimmen (eher) der Aussage zu, dass man mehr auf die Intuition anstelle des Verstandes hören sollte. Dies deutet klar auf eine Abkehr vom Rationalismus bei einem großen Teil der Studenten hin, mit der bei einigen auch eine eher ablehnende Haltung gegenüber der modernen Medizin einhergeht. 19% sagen, die Schulmedizin mache die

Menschen oft noch kränker, weitere 27% stimmen dem eher zu. Wiewohl man die Errungenschaften der Wissenschaften also durchaus zu schätzen weiß, so wird sie im Alltag durchaus in ihre Schranken gewiesen, die rational-wissenschaftliche Welterklärung gilt offensichtlich nur als ein Zugang zur Wirklichkeit unter möglichen anderen.

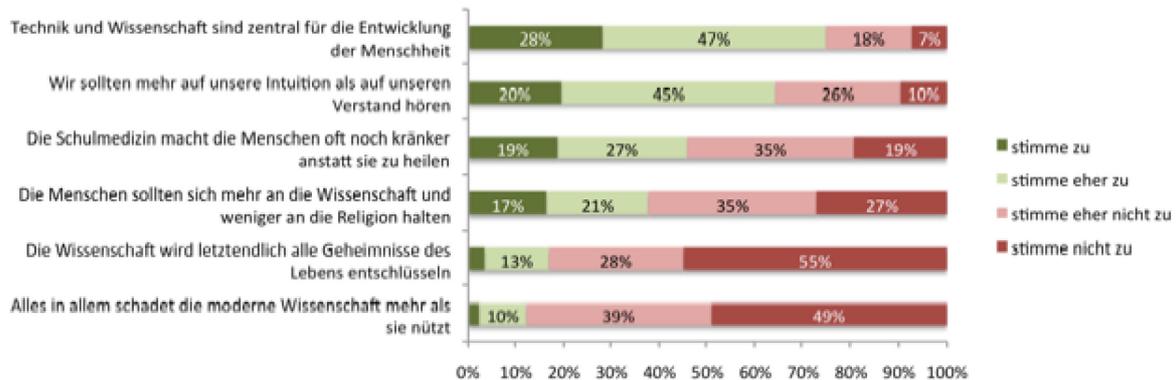


Abb. 16: Antwortverteilung „Wissenschaft und Technik“

4.1.4.4 Musik und Transzendenz

Von vielen Musikern (und nicht nur von ihnen) wird Musik als Zugang zu einer anderen Welt verstanden, als Medium, das uns mit etwas Höherem in Verbindung bringen kann. Dies sagen auch die befragten Studenten: 47% stimmen zu, dass man durch Musik einer höheren Wirklichkeit näher kommen kann, weitere 33% stimmen dem eher zu. Für insgesamt 85% hat Musik eine magische Kraft, 87% vergessen sich beim Spielen immer wieder selbst. Es scheint also durchaus tatsächlich so, also ob das Musizieren oder Musikhören höhergeistige Zustände und Transzendenzerlebnisse hervorrufen kann, die ja gemeinhin als ursprüngliche Quelle von Spiritualität und Religion gelten. 42% können durch Musik in einen Zustand des höheren Bewusstseins versetzt werden, auf 34% trifft dies eher zu. Eine deutliche Mehrheit kann also Erfahrungen der Transzendenz, unter anderem die der Selbstvergessenheit, mit Musik in Verbindung bringen. 37% meinen sogar, dass ohne Musik ihr Leben bedeutungslos wäre (32% eher). Etwa die Hälfte gibt an, dass ihnen ihre Spiritualität beim Kreativsein hilft, 65% glauben (eher) daran, dass Musikstücke von einer höheren oder göttlichen Macht beeinflusst sein können. Obwohl nur einer Minderheit tatsächlich Musik als ihre Religion bezeichnet, so ist nicht von der Hand zu weisen, dass Musik durchaus religiöse Funktionen übernimmt und für viele einen Zugang zum Transzendenten darstellt.

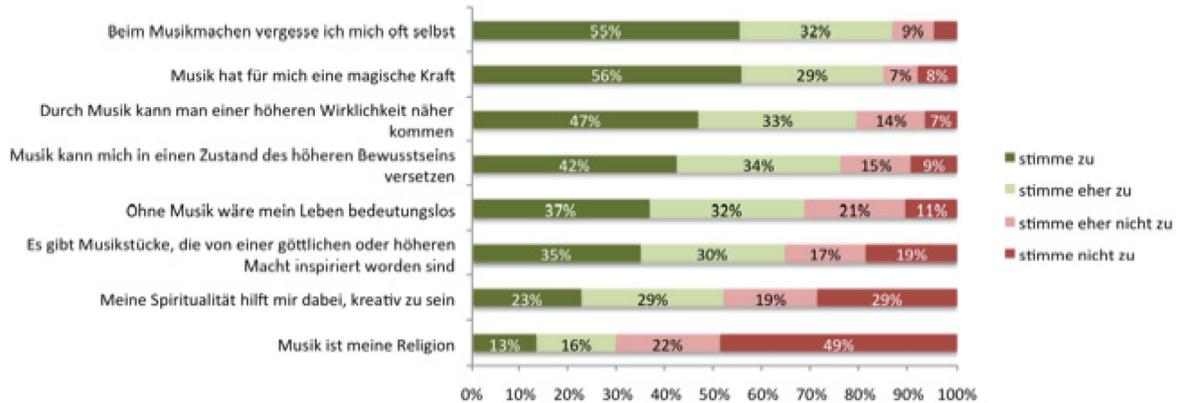


Abb. 17: Antwortverteilung „Musik und Mystik“

4.1.5 Indexbildung

Um aus der Vielzahl an Fragen eine überschaubare Anzahl leicht interpretierbarer Maßzahlen zu gewinnen wurde angestrebt, für jeden Themenbereich einen Index zu berechnen, der die jeweilige inhaltliche Dimension abbildet. Dazu wurden zunächst die einzelnen Frageblöcke einer Reliabilitätsanalyse unterzogen, um eventuell ungeeignete Items auszusondern und die interne Konsistenz der Skalen zu überprüfen. Aus den in Frage kommenden Items wurde schließlich für jeden Themenbereich ein summativer Index gebildet, der zwecks Vergleichbarkeit auf einen Bereich von 0 bis 10 (als theoretischer Minimal-/Maximalwert) skaliert wurde.

4.1.5.1 Indizes Theismus, Neureligiosität, Atheismus

Die Reliabilitätsanalyse für die drei Frageblöcke zu den grundlegenden Glaubensinhalten legte nahe, jeweils alle Items für die Indexbildung zu verwenden. Es konnten hervorragende Werte für *Cronbach's Alpha* und damit eine hohe Reliabilität erzielt werden, was auf eine gelungene Fragensauswahl schließen lässt.

Index	Variablen	Alpha	Mittelw.	Schiefe
Theismus	F08A01-07	0.90	5.9	-0.27
Neureligiosität	F08B01-09	0.86	5.5	-0.17
Atheismus	F08C01-06	0.90	3.7	0.46

Tab. 6: Beschreibung Indizes (1)

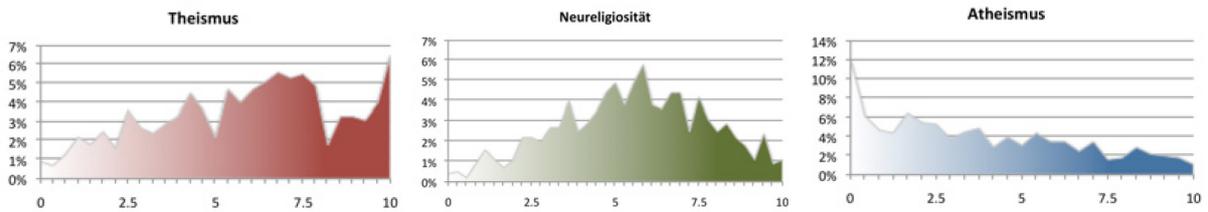


Abb. 18: Häufigkeitsverteilungen Indizes (1)

4.1.5.2 Indizes Religiöse Reflexivität, Praxis und Erfahrung

Beim Frageblock zur religiösen Reflexivität legte die Reliabilitätsanalyse aufgrund geringer Trennschärfe die Exklusion des Items „Wie häufig denken Sie darüber nach, ob Sie ein ganz anderes Leben führen könnten?“ nahe, um die Reliabilität der entsprechenden Skala zu erhöhen. Die aus den verbleibenden vier Items gebildete Skala weist einen guten Alpha-Wert von 0.78 auf.

Eine Faktorenanalyse über die Variablen zur Häufigkeit der Ausübung von religiösen und spirituellen Praktiken belegte die Unabhängigkeit zwischen diesen beiden Sphären, weshalb für jede Gruppe von Praktiken eine eigene Skala gebildet wurde. Die Reliabilität der Skala für religiöse (soll heißen: eher orthodoxe) Praktiken verbessert sich dadurch (α steigt von 0.77 auf 0.88,) doch für die Skala spiritueller Praktiken muss eine eher geringe Reliabilität in Kauf genommen werden ($\alpha = 0.56$). Dieser Index erreicht auch nicht das theoretische Maximum von 10 ($max = 6.9$) und weist wie der andere Praxisindex einen niedrigen Mittelwert auf.

Jene religiösen Erfahrungen, welche die Befragten angegeben haben, selbst schon erlebt zu haben, wurden für jede Person aufsummiert. Dieser Summenscore (0-7) gibt also die Anzahl der gemachten Erfahrungen an und bildet ohne weitere Transformationen den entsprechenden Index.

Index	Variablen	Alpha	Mittelw.	Schiefe
religiöse Reflexivität	F0201-03, F0205	0.78	5.4	0.04
religiöse Praxis	F0601-06	0.88	2.6	0.92
spirituelle Praxis	F0607-10	0.56	1.7	0.83
Erfahrung	F0701-08	-	2.1	0.85

Tab. 7: Beschreibung Indizes (2)

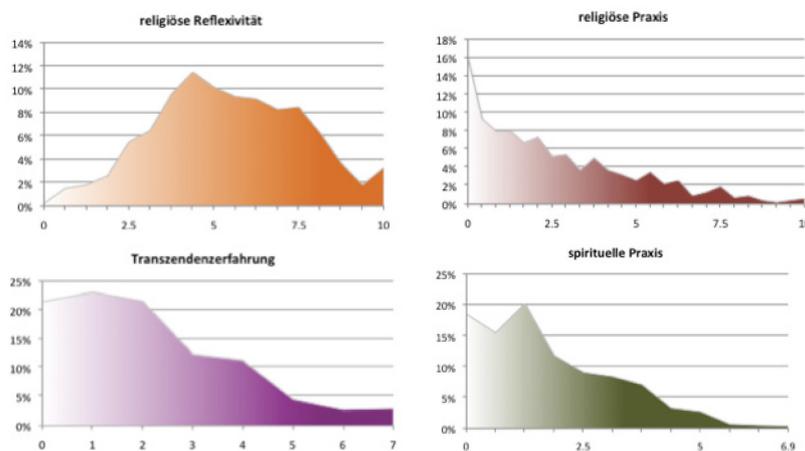


Abb. 19: Häufigkeitsverteilungen Indizes (2)

4.1.5.3 Sonstige Indizes

Die Fragen zu Schicksal, Sinndeutung, Musik und Mystik sowie zur Einstellung gegenüber der Moderne und Wissenschaft wurden in ihrer Gesamtheit einer Faktorenanalyse unterzogen, durch welche die große Homogenität der einzelnen Fragebatterien bestätigt wurde. Es laden also jeweils jene Fragen hoch auf einen Faktor, die bereits im Fragebogen als Themenblock gebündelt waren. Lediglich in den Bereichen Schicksal und Sinndeutung haben sich Überschneidungen im Hinblick auf die Itemauswahl zur Skalenbildung angeboten. Inhaltlich unpassende oder nicht trennscharfe Items wurden für alle Skalen beiseite gelassen. Auf diese Weise konnte für die meisten Indizes eine gute Reliabilität gewonnen werden, wobei die Reliabilität für die Indizes „autonome Sinnsetzung“, „Unsicherheit“ und „Wissenschaftsskepsis“ noch im akzeptablen Bereich liegt.

Index	Variablen	Alpha	Mittelw.	Schiefe
transzendente Sinnsetzung	F1002-03, F1005 F1102-03, F1105	0.82	4.7	-0.11
autonome Sinnsetzung	F1104 (umgepolt) F1106-07, F1407	0.69	7.1	-1.18
Musik & Mystik	F1201-04, F1206-07	0.79	6.9	-0.60
Unsicherheit	F1401-06	0.68	3.7	0.25
Wissenschaftsskepsis	F1501, F1503-04, F1502 (umgepolt), F1505-06 (umgepolt)	0.69	4.0	-0.01

Tab. 8: Beschreibung Indizes (3)

Alle für die Indizes herangezogenen Items finden sich im Anhang – einschließlich Variablenamen, Frageformulierung und Itemstatistiken.

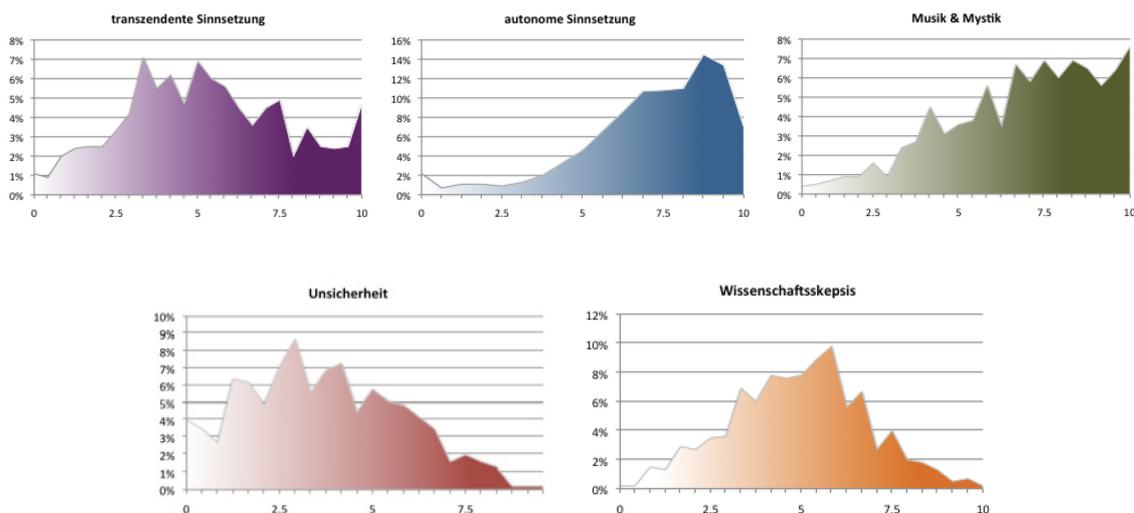


Abb. 20: Häufigkeitsverteilungen Indizes (3)

Die inhaltliche Bedeutung der beiden Indizes zur Sinnsetzung erschließt sich angesichts der dafür auf Basis der Faktorenanalyse herangezogenen Items:

transzendent	autonom
Ich glaube, dass bestimmte Dinge im Leben vorherbestimmt sind	Den Sinn des Lebens kann nur jeder für sich persönlich bestimmen
Ich glaube an eine ausgleichende Gerechtigkeit	Der Sinn des Lebens ist, sich selbst zu verwirklichen
Ich widme mein Leben einer höheren Bestimmung	Es gibt keine absoluten Wahrheiten, alles ist eine Frage des Standpunktes
Ich fühle mich eingebunden in eine höhere, kosmische Ordnung	Für mich hat das Leben nur einen Sinn, weil es Gott gibt (UMGEPOLT)
Jeder Mensch hat eine bestimmte Lebensaufgabe zu erfüllen	
Das Leben hat einen Sinn, weil es nach dem Tod noch etwas gibt	

Tab. 9: Items „transzendente“ und „autonome Sinnsetzung“

„Transzendente Sinnsetzung“ bedeutet also, dass die Befragten an eine transzendente Sphäre glauben, die auf das Leben der Menschen Einfluss hat und auf welche hin der Lebenssinn tendenziell ausgerichtet ist. „Autonome Sinnsetzung“ jedoch ist bestimmt als Verneinung der Existenz von absoluten Wahrheiten und Ablehnung einer auf Gott ausgerichteten Sinnsetzung. Stattdessen ist der Lebenssinn dieser Orientierung entsprechend jeweils persönlich zu bestimmen und kann beispielsweise in der Selbstverwirklichung liegen. Ein Bezug auf eine transzendente Sphäre ist hierfür also nicht notwendig, die Sinnsetzung erfolgt im Hinblick auf das autonome Individuum. Diese beiden Positionen stehen in einem Spannungsverhältnis zueinander, müssen sich – wie später noch gezeigt wird – einander aber nicht notwendigerweise ausschließen.

4.2 PERSONELLE EINFLUSSFAKTOREN FÜR RELIGIOSITÄT UND SPIRITUALITÄT

Um den Einfluss der unterschiedlichen Faktoren auf die Religiosität und Spiritualität zu untersuchen, wurden die Variablen für die religiösen Dimensionen mit den Variablen für die persönlichen Merkmale in Beziehung gesetzt. Die Überprüfung auf signifikante Zusammenhänge, Korrelationen und Unterschiede wurde in der Regel mittels einfacher statistischer Methoden wie dem *Chi*²-Test (für Kreuztabellen) und der Varianzanalyse (für Mittelwertvergleiche der Indizes) vollzogen. Für alle berichteten Ergebnisse gilt ein Signifikanzniveau von höchstens 0.05, was einer maximal 5%-igen Irrtumswahrscheinlichkeit entspricht. Für explorative Analysen – also nicht dezidiert durch Hypothesen gestützte Zusammenhänge – wurde prinzipiell ein noch höheres Signifikanzniveau (Irrtumswahrscheinlichkeit i.d.R. unter 0.01) angestrebt, um „Zufallstreffer“ auszuschließen. Alle Kreuztabellen inklusive der statistischen Maßzahlen für die Signifikanztests finden sich im Anhang.

4.2.1 Geschlecht

4.2.1.1 Religiosität und Spiritualität

Bezüglich der religiösen Selbsteinschätzung zeigt sich, dass männliche Studenten sich viel häufiger (40%) als „gar nicht religiös“ bezeichnen als weibliche (nur 21%). Letztere geben deutlich häufiger (36%) an, „ziemlich religiös“ zu sein als ihre männlichen Kollegen (nur 22%). Auch im Hinblick auf die Spiritualität der Befragten zeigt sich ein ähnliches Bild: Mit 15% beschreibt sich bei den männlichen Befragten ein doppelt so hoher Anteil als „gar nicht spirituell“ als bei den Frauen. Diese bezeichnen sich dafür deutlich häufiger als „ziemlich spirituell“ (43% gegenüber 32% der Männer). Bezüglich der Hoch-Spirituellen (17%) zeigt sich, wie auch bei den Hoch-Religiösen (9%), kein Unterschied zwischen Männern und Frauen.

4.2.1.2 Glaube an Gott / Leben nach dem Tod

Hoch signifikante Unterschiede zeigen sich ebenso im Hinblick auf den Glaube an Gott – auch hier gilt, dass männliche Studenten im Vergleich zu den weiblichen weniger religiös sind. Mit 25% glauben mehr als doppelt so viele Männer als Frauen (11%), dass es keinen Gott bzw. keine höhere Macht gebe. Letztere glauben, wie die nachfolgende Grafik zeigt, häufiger an Gott – sowohl mit absoluter Sicherheit, als auch mit etwas Zweifel. Bezüglich der Häufigkeit des Glaubens an eine höhere Macht sowie der Unentschlossenheit gegenüber der Gottesfrage unterscheiden sich die Geschlechter nicht voneinander.

Ein ähnliches Bild ist auch bei der Frage zum Leben nach dem Tod zu beobachten: Im Vergleich zu den weiblichen Befragten glauben doppelt so viele männliche Befragte (22%), dass nach dem Tod alles aus ist. Frauen hingegen glauben deutlich häufiger als Männer (49% im Vergleich zu 29%), dass es eine Seele bzw. ein höheres Selbst gibt, das nach dem Tod fortbesteht.

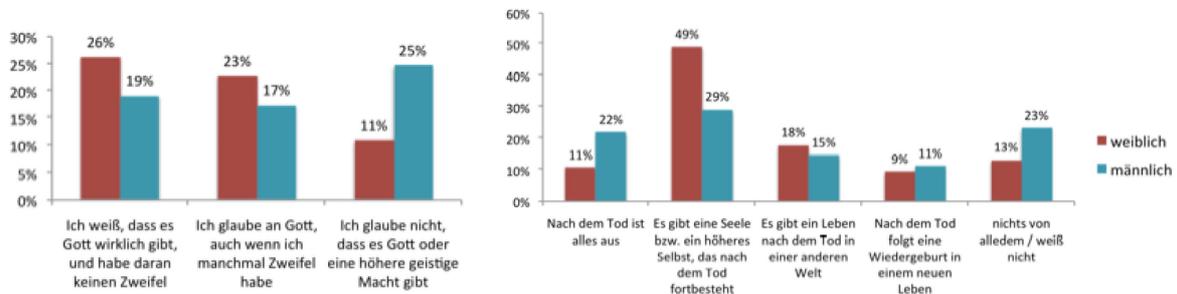


Abb. 21: Glaube an Gott / Leben nach dem Tod nach Geschlecht

4.2.1.3 Praxis und Erfahrung

Nach den bereits beschriebenen Befunden überrascht es nicht, dass die weiblichen Befragten auch eine höher ausgeprägte religiöse Praxis aufweisen. So geben etwa 49% der männlichen Studenten an, nie den Gottesdienst zu besuchen – bei den Studentinnen liegt dieser Anteil bei nur 29%. Auch bei den übrigen Praxisformen ist der Anteil der Ausübenden unter den Frauen durchgängig signifikant höher als der der Männer. Dies spiegelt sich auch in den Indizes zur religiösen Praxis wieder, die bei den Frauen weit höher liegen als bei den Männern.

Im Hinblick auf die Transzendenzerfahrungen fallen vor allem diejenigen der Anwesenheit bzw. des Eingreifens einer göttlichen oder höheren Macht auf sowie Erlebnisse, die sich „nur durch das Wirken übernatürlicher Kräfte erklären lassen“ – hier liegt der Anteil der weiblichen Befragten, die diese Erfahrung gemacht haben, jeweils deutlich über dem der männlichen Befragten.

4.2.1.4 Glaubensinhalte

Die nachfolgende Tabelle zeigt für einige Items exemplarisch dargestellt, wie deutlich sich das Antwortverhalten zwischen männlichen und weiblichen Befragten für einige zentrale Glaubensinhalte (theistische, neureligiöse sowie auch atheistische) unterscheidet. Der weitaus stärkere Glaube der weiblichen Befragten schlägt sich auch in den jeweiligen Indizes nieder. Beim Index „Theismus“ weisen Frauen einen mittleren Wert von 6.4 auf, derjenige der Männer liegt bei nur 5.1. Beim Index „Neureligiosität“ ist die Differenz noch größer: 5.7 bei den Frauen, 4.5 bei den Männern. Dafür ist der Atheismus-Index der männlichen Befragten im Mittel deutlich höher (4.5) als der Wert der Frauen (2.8).

	stimme (eher) zu		stimme (eher) nicht zu	
	weiblich	männlich	weiblich	männlich
Die Welt wurde von einer höheren Macht erschaffen	56%	39%	31%	45%
Die Entwicklung des Lebens folgt einem höheren Plan	57%	37%	31%	51%
Alle Lebewesen haben eine Seele / ein höheres Selbst	75%	59%	17%	28%
Das Geburtshoroskop eines Menschen hat Einfluss auf den Verlauf seines Lebens	25%	14%	63%	75%
Es gibt Wunderheiler, die über natürliche Heilkräfte verfügen	49%	38%	38%	48%
Nichts passiert ohne guten Grund – auch wenn man das nicht immer gleich erkennt	77%	51%	17%	40%
Es gibt geistige Wesen in einer höheren Sphäre, mit denen man Kontakt aufnehmen kann	35%	21%	50%	60%
Die Frage nach der Existenz Gottes oder einer höheren Macht hat für mich keine Bedeutung	25%	40%	72%	58%
So etwas wie eine Seele gibt es nicht	4%	15%	91%	80%
Religion ist letztendlich auch nur Aberglaube	23%	43%	71%	54%
Unser Leben wird letzten Endes bestimmt durch die Gesetze der Natur	47%	64%	46%	29%
Gott ist lediglich eine menschliche Erfindung	34%	49%	56%	40%
Man kann für alle Phänomene eine logische Erklärung finden, etwas "Übernatürliches" gibt es nicht	20%	40%	72%	48%

Tab. 10: Ausgewählte Glaubensinhalte nach Geschlecht

4.2.1.5 Sinnggebung und Moderne

Auch im Bezug auf die transzendente Sinnsetzung zeigen die weiblichen Befragten bei so gut wie allen Items eine höhere Zustimmung als die männlichen. So glauben Frauen signifikant häufiger an Vorherbestimmung, eine persönliche Lebensaufgabe und eine ausgleichende Gerechtigkeit und geben auch häufiger an, sich in eine „kosmische Ordnung“ eingebunden zu fühlen. Außerdem vertritt ein deutlich höherer Anteil der weiblichen Befragten die Ansicht, dass ohne Musik ihr Leben bedeutungslos wäre – ganze 76% stimmen dieser Aussage (eher) zu, im Gegensatz zu 59% der männlichen Befragten.

Die weiblichen Befragten zeigen auch ein höheres Maß an „Unbehagen an der Moderne“. 40% der männlichen Studenten sagen, sie fühlten sich von der modernen Welt oft überfordert, bei den weiblichen Studenten steigt der Anteil auf 49%. 43% von ihnen sagen, sie wünschen sich öfters, dass jemand ihnen wichtige Entscheidungen abnehme (nur 30% bei den Männern). 72% der weiblichen Befragten stimmen (eher) zu, dass man mehr auf die Intuition als den Verstand hören sollte, im Gegensatz zu 55% der männlichen Befragten. Die Frauen stehen außerdem der Schulmedizin deutlich öfter skeptisch gegenüber als die Männer (52% zu 38%) und vertreten viel seltener die Anschauung, dass man sich mehr an die Wissenschaft als an die Religion halten sollte (stimme zu / eher zu: 51% der Männer, 27% der Frauen).

Entsprechend diesen Ergebnissen weisen die weiblichen Befragten auch einen hoch signifikant höheren Wert bei den Skalen „Transzendente Sinnsetzung“ sowie „Unsicherheit“ auf.

4.2.2 Alter

4.2.2.1 Religiosität und Spiritualität

Im Altersvergleich zeigt sich der interessante Befund, dass hinsichtlich der religiösen Selbsteinschätzung keine Unterschiede zwischen den Altersgruppen festzustellen sind, jedoch sehr wohl hinsichtlich der Spiritualität. Besonders bei den „sehr Spirituellen“ zeichnet sich dies ab – nur 11% der 15-19jährigen fallen in diese Gruppe, bei den 25-29jährigen sind es bereits 19%, bei den über 30jährigen 32%. Im Gegenzug sinkt der Anteil derer, die sich als „wenig spirituell“ bezeichnen, mit zunehmendem Alter (von 40% bei den jüngsten auf 21% bei den über 30jährigen). Die Tendenz ist also: Je älter, desto spiritueller.

	15-19	20-24	25-29	30+	gesamt
sehr spirituell	11%	13%	19%	32%	17%
ziemlich spirituell	42%	37%	41%	36%	38%
wenig spirituell	40%	37%	30%	21%	33%
gar nicht spirituell	8%	13%	10%	11%	11%

Tab. 11: Spiritualität nach Alter

Dementsprechend unterhalten sich ältere Befragte auch signifikant häufiger mit anderen über religiöse bzw. spirituelle Themen – bei den 15-24jährigen finden derartige Gespräche bei rund 27% oft oder sehr oft statt (nie/gelegentlich: 38%), bei den über-30jährigen hingegen bei 45% (nie/gelegentlich: 18%). Außerdem ist in den älteren Altersgruppen die Zustimmung zum Item „Ich trete mit dem Göttlichen auf meine eigene Weise in Verbindung – ohne Kirchen und Gottesdienste“ signifikant höher als bei den jüngeren.

Hinsichtlich der Art des Gottglaubens sowie der Vorstellung zum Leben nach dem Tod lassen sich keine signifikanten Unterschiede zwischen den Altersgruppen nachweisen.

4.2.2.2 Religiöse Praxis und Erfahrung

Bei den Praxisformen zeigt sich, dass besonders die Meditation bzw. innere Einkehr von den Älteren deutlich häufiger ausgeübt wird. Während von den 15-14jährigen 18% angeben, oft oder sehr oft zu meditieren, sind dies bei den ab-25jährigen bereits 33%. Auch eher heterodoxe Praxisformen wie Pendeln, magische Rituale oder Karten bzw. Orakel legen werden – auf sehr niedrigem Niveau – eher von älteren Befragten ausgeübt.

Auf die stärkere Meditationspraxis der älteren Befragten könnte außerdem zurückzuführen sein, dass mit steigendem Alter die „Erfahrung, mit allem Eins zu sein“ an Verbreitung gewinnt.

30% der 15-19jährigen haben diese Erfahrung schon gehabt, weiters 33% der 20-24jährigen, 48% der 25-29jährigen und schließlich 49% der über-30jährigen. Auch die „Erfahrung einer anderen Wirklichkeit“ ist bei den eher älteren Studierenden fast doppelt so verbreitet (32% der über-30jährigen) als bei den jüngeren (12% der 15-19jährigen). Bei den anderen Transzendenzerlebnissen zeigten sich keine signifikanten Unterschiede.

4.2.2.3 Glaubensinhalte und Sinnggebung

Betrachtet man die einzelnen Aussagen zu theistischen, neureligiösen sowie naturalistisch/atheistischen Glaubensinhalten, so zeigt sich, dass ältere Befragte eine höhere Zustimmung zu neureligiösen Inhalten aufweisen. Während bei theistischen und atheistischen Inhalten keine Unterschiede zwischen den Altersgruppen auszumachen sind, finden Vorstellungen von höheren Energien, Kräften und Wesen bei älteren Befragten deutlich mehr Zustimmung als bei den jüngeren. Die nachfolgende Tabelle gibt eine Übersicht über einige ausgewählte Items:

	15-19	20-24	25-29	30+	gesamt
Es gibt Wunderheiler, die über natürliche Heilkräfte verfügen	41%	46%	56%	71%	51%
Jeder Mensch kann übersinnliche Fähigkeiten entwickeln	29%	32%	40%	60%	37%
Der Mensch hat einen feinstofflichen Körper aus Energie / eine Aura	62%	60%	75%	82%	67%
Es gibt geistige Wesen in einer höheren Sphäre, mit denen man Kontakt aufnehmen kann	29%	31%	36%	53%	35%
Das Göttliche ist nicht außerhalb, sondern im Menschen selbst zu finden	71%	75%	82%	89%	78%
Das Geburtshoroskop eines Menschen hat Einfluss auf den Verlauf seines Lebens	26%	20%	20%	38%	23%

Tab. 12: Ausgewählte Glaubensinhalte nach Alter („stimme zu“ / „stimme eher zu“)

Insbesondere die Gruppe der über-30jährigen dürfte also für die Inhalte aus New Age und Esoterik ansprechbar sein, was sich auch in einem signifikant höheren Indexwert für Neureligiosität (6.5 für die Gruppe 30+; 15-24jährige: 5.3) niederschlägt. Dies geht einher mit einer vergleichsweise höheren Verbundenheit zur „kosmischen Ordnung“ – von den über-30jährigen stimmen 64% dem Item „Ich fühle mich eingebunden in eine höhere, kosmische Ordnung“ zu (15-19jährige: 33%, 20-29jährige: 47%).

4.2.3 Musikalischer Schwerpunkt und Studienrichtung

4.2.3.1 Religiosität und Spiritualität

Die Studenten aus dem popularmusischen Bereich stehen der Religion wesentlich skeptischer gegenüber als ihre Kollegen aus der Klassik. So stimmen 41% der Pop- und Jazzstudenten der Aussage „Ich halte Religion für überflüssig“ (eher) zu, hingegen nur 22% der Klassikstudenten. Damit ist vermutlich die organisierte, institutionalisierte Form von Religion gemeint, denn gleichzeitig sagt die Hälfte der Popstudenten, dass sie auf einer spirituellen Suche sind (50% stimme zu / stimme eher zu) – signifikant mehr als bei den Klassikstudenten (39%). Auch die Zustimmung zum Item „Ich trete mit dem Göttlichen auf meine eigene Weise in Verbindung – ohne Kirchen und Gottesdienste“ erhält von den Pop- und Jazzstudenten deutlich mehr Zustimmung (76%) als von den Klassikern (62%). Diese wiederum sind offensichtlich noch mehr in traditionellen Glaubensformen beheimatet und bezeichnen sich selbst auch viel häufiger als religiös als die Pop- und Jazzstudenten. So liegt der Anteil der Unreligiösen bei den Klassikstudenten bei 25%, bei den Populärmusik/Jazz-Studenten bei 42%. Dementsprechend ist bei Klassikern der Anteil der Religiösen deutlich höher.

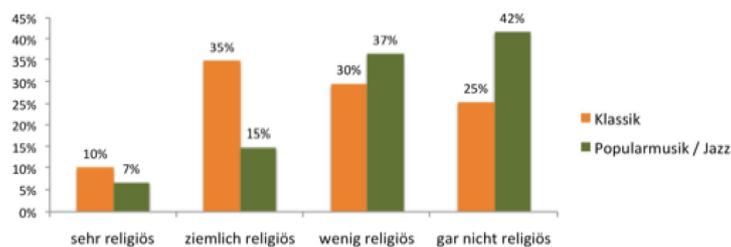


Abb. 22: Religiosität nach musikischem Schwerpunkt

Der vorangehende Befund ist umso bemerkenswerter, als sich im Hinblick auf die Spiritualität der Befragten keine Unterschiede feststellen lassen. Dies verstärkt abermals den Eindruck, dass Religiosität und Spiritualität zwei verwandte, aber doch relativ unabhängige Dimensionen des Glaubens darstellen.

Die tendenziell höhere Religiosität der Klassiker zeichnet sich auch bei der Gottesfrage ab: Sie glauben deutlich häufiger an Gott (26% sicher, 23% mit Zweifel; Pop 15%/13%), während die Populärmusiker häufiger an eine höhere Macht glauben (25%) und auch öfter als die Klassiker nicht genau wissen, woran sie glauben sollen.

4.2.3.2 Praxis und Erfahrung

Bei allen orthodoxen Praxisformen zeigt sich eine höhere Teilnahme der Studenten aus dem Klassiksektor. 69% der Populärmusikstudenten besuchen nie den Gottesdienst, bei den Klassikern sind es nur 45%. 15% der Klassiker gehen oft zur Kirche, von den Pop- und

Jazzmusikern nur 2%. Auch bezüglich persönlichem und gemeinschaftlichem Gebet, der Teilnahme an Wallfahrten oder sonstigen Aktivitäten mit einer religiösen Gemeinschaft sowie der Bibellektüre sind Klassikstudenten (wenn auch auf einem eher niedrigen Niveau) deutlich häufiger aktiv als Populärmusiker, die nur äußerst selten auf diese religiösen Praxisformen zurückgreifen. Bei den eher neureligiösen Praxisformen konnten keine Unterschiede zwischen den beiden Gruppen festgestellt werden – was sich mit dem Befund deckt, dass Befragte aus dem Pop- und Jazzbereich deutlich weniger religiös sind, aber hinsichtlich der Spiritualität den Klassikern um nichts nachstehen. Bei gewissen Transzendenzerfahrungen – etwa der „Erfahrung einer anderen Wirklichkeit“ oder der „Erfahrung, mit allem Eins zu sein“ – sind die Pop- und Jazzmusikern gegenüber den Klassikern anteilmäßig sogar in der Überzahl.

4.2.3.3 Glaubensinhalte

Nachdem die Klassikstudenten also tendenziell religiöser sind als die Pop-/ Jazzstudenten, liegt die Vermutung nahe, dass sie eine höhere Zustimmung zu den theistischen Glaubensinhalten zeigen. Diese Annahme bestätigt sich – bei fast allen Items dieses Themenblocks weisen die Klassiker eine signifikant höhere Zustimmung auf. Dies schlägt sich auch im Theismus-Index nieder, der bei Klassikern mit 6.2 deutlich über dem Wert der Pop/Jazzstudenten (4.9) liegt.

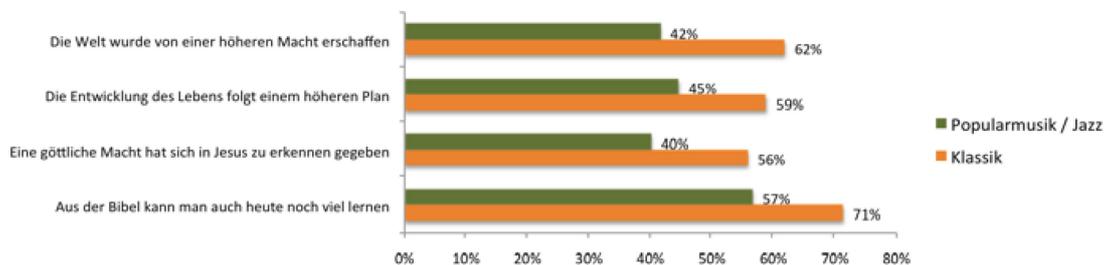


Abb. 23: Ausgewählte Glaubensinhalte nach musikischem Schwerpunkt („stimme zu“ / „stimme eher zu“)

Die höhere Religiosität der Klassiker geht erwartungsgemäß auch mit einer tendenziell größeren Ablehnung der Items mit atheistischem Inhalt einher. 50% der Pop/Jazzstudenten halten Religion eher für Aberglaube und 57% Gott für eine menschliche Erfindung, aber nur 27% bzw. 40% der Klassikstudenten. Diese glauben auch deutlich seltener, dass sich für alle Phänomene eine logische Erklärung finden ließe sowie dass die Naturgesetze letztendlich das Leben bestimmen würden.

Hinsichtlich der Zustimmung zu neureligiösen/esoterischen Inhalten unterscheiden sich die beiden Gruppen nicht voneinander.

4.2.3.4 Sinnsetzung und Moderne

Aufgrund der höheren Religiosität der Klassiker ergibt sich für diese auch häufiger der Lebenssinn erst aus der Existenz Gottes oder aufgrund eines Lebens nach dem Tod. Außerdem meinen Klassikstudenten (71%) öfter als Studenten der Populärmusik (58%), dass jeder Mensch eine bestimmte Lebensaufgabe zu erfüllen habe, und sie glauben häufiger an eine ausgleichende Gerechtigkeit.

In den Indexwerten zu Unsicherheit und Wissenschaftsskepsis unterscheiden sich Klassiker und Populärmusiker nicht signifikant voneinander. Doch betrachtet man die einzelnen Fragen, so zeigen sich doch vereinzelt deutliche Unterschiede: So liegt beispielsweise unter Klassikern der Anteil jener, die der Aussage „In unserer Gesellschaft gibt es zu wenig klare Regeln und zu viel Freiheit des Einzelnen“ (eher) zustimmen mit 19% um mehr als das Doppelte über dem der Populärmusiker (8%). Diese wiederum vertreten etwas häufiger die Ansicht, dass es keine absoluten Wahrheiten gebe, also alles relativ sei, sowie dass die Menschen mehr auf ihre Intuition als auf ihren Verstand hören sollten. Und während auch signifikant mehr Popular- und Jazz- als Klassikmusiker der Meinung sind, dass die Menschen sich mehr an die Wissenschaft als an die Religion halten sollen, sind sie gleichzeitig skeptischer gegenüber der modernen Medizin eingestellt als die Klassiker.

4.2.4 Instrument ⁶

4.2.4.1 Religiosität und Spiritualität

Eine Auswertung nach Instrument ergibt, dass Streicher und Sänger vergleichsweise religiöser sind als die Gesamtpopulation, und dass Studenten der Tasten- und Zupfinstrumente (hauptsächlich Gitarristen) tendenziell eher weniger religiös sind. So bezeichnen sich knapp die Hälfte (46%) der Sänger und Sängerinnen als sehr oder ziemlich religiös und nur 24% als nicht religiös – bei den Pianisten liegen die entsprechenden Werte bei 34% (sehr/ziemlich religiös) und 39% (gar nicht religiös).

Hinsichtlich der selbstgeschriebenen Spiritualität unterscheiden sich die einzelnen Instrumentengruppen nicht voneinander – die Sänger und Sängerinnen jedoch sind signifikant höher spiritueller als die Instrumentalisten. Außerdem zeigen sich Unterschiede in der religiösen Reflexivität: Diese ist bei Sängern und Sängerinnen sowie Schlaginstrumentalisten am höchsten, bei Blechbläsern am niedrigsten ausgeprägt. Die Vokalistinnen und Schlagwerker/-zeuger geben außerdem gemeinsam mit den Gitarristen besonders häufig an, mit dem Göttlichen auf ihre

⁶ Um einen Effekt des Geschlechts auszuschließen, der hier durch die meist sehr ungleiche Verteilung auf die Instrumentengruppen sowie Studienrichtungen und die allgemein höhere Religiosität/Spiritualität der weiblichen Befragten bestehen könnte, wurden entsprechende Drittvariablenkontrollen durchgeführt, bei denen die beobachteten Effekte jedoch stabil blieben.

eigenes Weise (abseits der Kirche) in Kontakt zu treten – eine Einstellung, die bei Bläsern und Streichern deutlich seltener zu finden ist.

4.2.4.2 Praxis und Erfahrung

Die Instrumentengruppen unterscheiden sich auch im Hinblick auf die religiöse Praxisausübung. Streicher und Holzbläser weisen einen überdurchschnittlichen Indexwert für religiöse Praxisformen auf, Schlaginstrumentalisten einen unterdurchschnittlichen und Zupf-instrumentalisten einen sehr niedrigen Wert. Auch hinsichtlich der spirituellen Praxis liegt der Indexwert der Schlagwerker und Schlagzeuger vergleichsweise niedrig, der Indexwert der Vokalistinnen jedoch außerordentlich hoch. Dementsprechend höher ist auch das Ausmaß an Transzendenzerfahrung bei den Sängern und Sängerinnen – sie liegen hier deutlich über den Instrumentalisten. Entsprechend ihrer eher niedrigen religiösen Reflexivität weisen die Blechbläser auch in der Erfahrungsdimension vergleichsweise niedrige Werte auf.

4.2.4.3 Glaubensinhalte

In der Zustimmung zu theistischen Glaubensinhalten unterscheiden sich die Instrumentengruppen nicht signifikant voneinander, doch bei neureligiösen Positionen fallen wie bereits zuvor die Sänger und Sängerinnen durch deutlich höhere Zustimmung auf. Auch die Schlagzeuger bzw. Schlagwerker stimmen neureligiösen Inhalten signifikant häufiger zu als die anderen Gruppen, Pianisten eher seltener. Atheistische Positionen hingegen werden von Blechbläsern, Gitarristen und Pianisten überdurchschnittlich oft vertreten.

4.3 DIMENSIONEN VON RELIGIOSITÄT UND SPIRITUALITÄT

4.3.1 Glaubentypen – die Verbindung von Religiosität und Spiritualität

Die beiden Kerndimensionen des Transzendenzbezugs hängen zwar eng miteinander zusammen, doch kann nicht notwendigerweise von einer auf die andere geschlossen werden. Eine gewisse Unabhängigkeit der beiden Dimensionen darf erwartet werden – in dem Sinne, dass bei hoher Religiosität auch die Spiritualität eher hoch ausgeprägt sein wird, umgekehrt jedoch ein hohes Maß an Spiritualität nicht unbedingt mit hoher Religiosität einhergehen muss.

Diese Erwartung wird bestätigt. Von den „sehr religiösen“ bezeichnen sich 82% als „sehr“ bzw. „ziemlich spirituell“, von den „ziemlich religiösen“ 77%. Doch auch von den „wenig religiösen“ bezeichnet sich die Hälfte als „sehr“ oder „ziemlich spirituell“, von den „nicht religiösen“ immerhin noch 31%.

Von den „sehr spirituellen“ bezeichnen sich 24% als „sehr religiös“, 37% als „ziemlich religiös“ – insgesamt also 61%. Von den „ziemlich spirituellen“ sind 51% also religiös einzustufen, von den „wenig spirituellen“ 21% und von den „gar nicht spirituellen“ nur 11%. Wie erwartet ist der Schluss von der Spiritualität auf die Religiosität also weniger zwingend als umgekehrt.

Man kann die Befragten anhand ihrer Religiosität und Spiritualität grob in vier Gruppen einteilen. Für jede der beiden Dimensionen werden hierzu die Ausprägungen „nicht“ und „wenig“ sowie „ziemlich“ und „sehr spirituell bzw. religiös“ zusammengefasst, womit sich eine Vierfeldertafel ergibt:

	Religiosität +	Religiosität –
Spiritualität +	30% (religiös Spirituelle)	25% (unreligiös Spirituelle)
Spiritualität –	8% (unspirituell Religiöse)	37% (unspirituell Unreligiöse)

Tab. 13: Anteile der Glaubentypen an der Stichprobe

Hervorzuheben ist hierbei die mit einem Anteil von 25% zwar nur drittgrößte, aber dafür inhaltlich umso interessantere Gruppe der „unreligiös-Spirituellen“. Obwohl sich diese Personen als nicht bzw. nur wenig religiös bezeichnen, geben sie ein hohes Maß („sehr“ bzw. „ziemlich“) an Spiritualität an – womit die analytische Trennung zwischen diesen beiden Bereichen hier besonders bedeutsam wird. Die dieser Gruppe Zugehörigen sagen zu 89%, dass sie mit dem Göttlichen auf ihre eigene Weise in Verbindung treten würden – weit häufiger als die anderen

Gruppen (45-65%). In ihrer Einstellung zur Religion sind sie den unspirituell-Unreligiösen viel ähnlicher als den Religiösen, sehen die institutionalisierten Religionen also eher kritisch. Außerdem ist in dieser Gruppe der Anteil der Befragten, die angeben, sich auf einer spirituellen Suche befinden, mit 65% bei weitem am höchsten.

	religiös- Spirituelle	unspirituell- Religiöse	unreligiös- Spirituelle	unspirituell- Unreligiöse
In religiösen Lehren lassen sich oft wichtige Wahrheiten finden	96%	93%	75%	50%
Ich halte Religion für überflüssig	4%	0%	35%	50%
Ich trete mit dem Göttlichen auf meine eigene Weise in Verbindung	55%	45%	89%	65%
Sehr gläubige Menschen sind anderen gegenüber oft intolerant	34%	28%	68%	76%
Ich bin auf einer spirituellen Suche	57%	35%	65%	14%

Tab. 14: Items „Einstellung zur Religion“ nach Glaubensstyp („stimme zu“ / „stimme eher zu“)

4.3.2 Die Interdependenz der religiösen Dimensionen

Die religiöse Selbsteinschätzung zeigt sich als überaus zuverlässiger Indikator für die Ausprägung der übrigen Variablen zur Religiosität. So gut wie alle hoch- und ziemlich-Religiösen glauben an Gott. Bei den Unreligiösen glaubt die Hälfte nicht, dass eine höhere oder göttliche Macht existiert, und jeweils ein Fünftel glaubt an eine höhere Macht bzw. weiß nicht recht, was man glauben soll. Von den wenig-Religiösen glaubt ein Viertel an Gott, je ein Drittel glaubt an eine höhere Macht bzw. ist sich unsicher. Alle außer die nicht-Religiösen glauben mehrheitlich an eine Form des Lebens nach dem Tod, doch auch bei letzteren tun dies immerhin 23%.

Die Befragten, die sich als „sehr religiös“ bezeichnen, weisen weiters sehr hohe Indexwerte bezüglich religiöser Reflexivität, religiöser Praxis, Transzendenz Erfahrung, theistischer Glaubensinhalte und transzendenter Sinnsetzung auf. Mit sinkender Religiosität nehmen auch die jeweiligen Indexwerte (alle außer Atheismus und autonome Sinnsetzung) ab – in der Regel sehr deutlich, wie anhand der Abbildung ersichtlich ist.

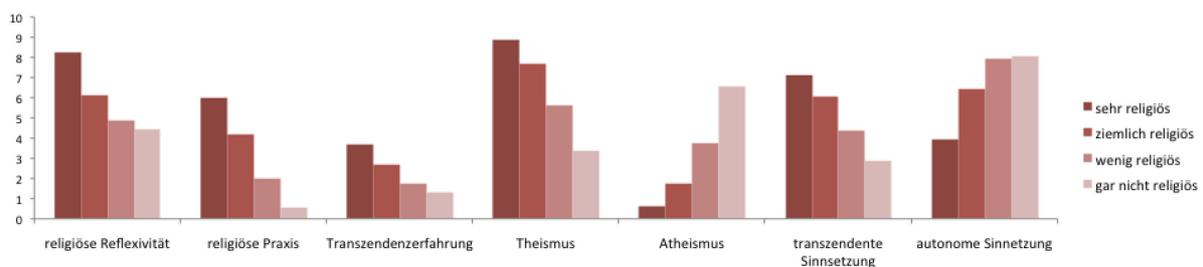


Abb. 24: Religiöse Dimensionen nach Religiosität (Indexwerte)

Dasselbe Bild ergibt sich auch bei Heranziehung der Variable zur Selbsteinschätzung der Spiritualität: Hohe Spiritualität geht einher mit hoher spiritueller Praxis, einem hohen Maß an Transzendenzerfahrung sowie hoher religiöser Reflexivität und transzendenter Sinnsetzung. Im Gegensatz zu den hoch Religiösen weisen die hoch Spirituellen jedoch auch hohe Indexwerte für autonome Sinnsetzung auf. Dieser Wert nimmt allerdings mit abnehmender Spiritualität noch weiter zu – liegt also bei den ziemlich- bzw. wenig- Spirituellen noch höher. Weiters korreliert die Zustimmung zu theistischen sowie neureligiösen Glaubensinhalte hoch positiv mit der Spiritualität der Befragten. Die unterschiedlichen Dimensionen – religiöse bzw. spirituelle Praxis, Transzendenzerfahrung, Glaubensinhalte, sowie das Maß der religiösen Reflexivität und die Art der Sinnsetzung – weisen untereinander also sehr starke Zusammenhänge auf.

4.3.3 Korrelationen zwischen den Glaubensdimensionen

Um die internen Zusammenhänge zwischen den unterschiedlichen Glaubensdimensionen aufzudecken, die ja das religiös-spirituelle Weltbild der Befragten, also ihre Kosmologie und Existenzdeutung widerspiegeln, wurden die entsprechenden Variablen einer gemeinsamen Analyse unterzogen. Die Korrelationen zwischen den erhobenen Dimensionen – also Theismus, Neureligiosität, Atheismus, religiöse Reflexivität sowie transzendenter bzw. autonomer Sinnsetzung – erweisen sich als hoch signifikant. Glaubensinhalte einer bestimmten Art in einem Bereich gehen also typischerweise mit entsprechenden Inhalten in einem anderen Bereich einher. Es ist höchst aufschlussreich, das Maß der Veränderung eines Index bei Veränderung eines anderen Index, also die Korrelation zwischen beiden Maßzahlen zu betrachten. So kann man zeigen, welche Einstellungen eine hohe Kompatibilität zueinander aufweisen, und welche sich eher konträr zueinander verhalten.

- Hohe religiöse Reflexivität geht einher mit hohem Theismus und ausgeprägter transzendenter Sinnsetzung, in geringerem Maß auch mit neureligiösen Positionen.
- Theistische Positionen verhalten sich naturgemäß antithetisch zu atheistischen, gehen mit hoher transzendenter und niedriger autonomer Sinnsetzung einher und korrelieren darüber hinaus stark positiv mit neureligiösen Positionen.
- Neureligiöse Positionen stehen mit atheistischen Glaubensinhalten in einem Spannungsverhältnis und mit transzendenter Sinnsetzung in Zusammenhang; keine Korrelation findet sich bezüglich autonomer Sinnsetzung – diese kann bei ausgeprägter Neureligiosität also sowohl hoch als auch niedrig ausfallen.
- Atheismus steht zu allen Glaubenspositionen – am ehesten zu theistischen – in Widerspruch. Die entsprechende Sinnsetzung ist autonom, nicht transzendent.

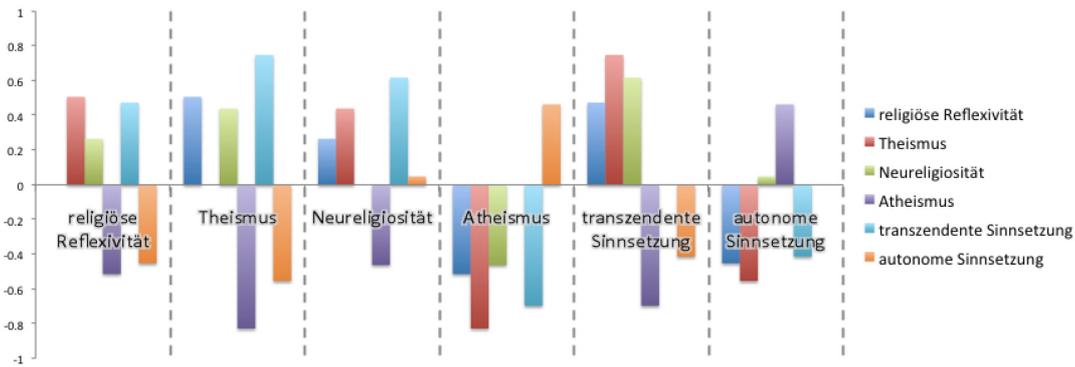


Abb. 25: Korrelationen zwischen den Glaubensdimensionen (1) – (standardisierte Indizes)

Die Indizes zu Musik und Mystik sowie Wissenschaftsskepsis verhalten sich im Zusammenhang mit den anderen Indizes sehr ähnlich: Hohe Indexwerte gehen einher mit hoher religiöser Reflexivität, hohen Theismus-Werten und noch höheren Werten bezüglich neureligiöser Glaubensorientierung. Außerdem korrelieren die beiden Indizes positiv miteinander, sowie stark positiv mit transzendenter Sinnsetzung und eher negativ mit autonomer Sinnsetzung.

Die Unsicherheit korreliert positiv mit Theismus, transzendenter Sinnsetzung sowie mit den Indizes „Musik und Mystik“ und Wissenschaftsskepsis. Außerdem ist ein leicht positiver Zusammenhang mit neureligiösen Positionen zu bemerken.

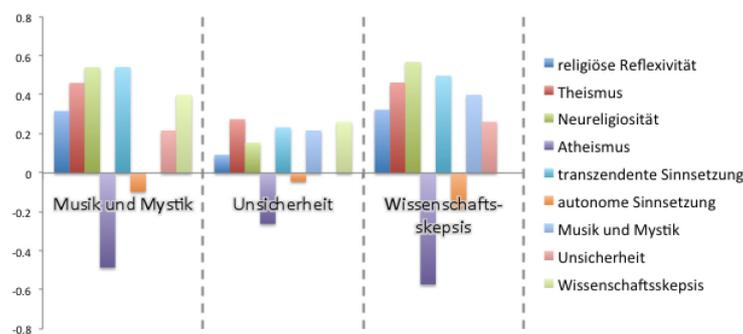


Abb. 26: Korrelationen zwischen den Glaubensdimensionen (2) – (standardisierte Indizes)

4.3.4 Religiöse Dimensionen nach Glaubenstyp

Um die vier grundlegenden Glaubenstypen entlang der beiden Achsen Religiosität und Spiritualität noch schärfer zu bestimmen, muss ein Blick auf die Unterschiede in den übrigen Dimensionen – also Praxis und Erfahrung, Glaubensinhalte sowie Sinnsetzung – geworfen werden. Wie oben beschrieben wurde, verändern sich die Indizes für diese Dimensionen direkt

proportional mit dem Ausmaß an Religiosität bzw. Spiritualität. Erst wenn man Religiosität und Spiritualität mit dem Ergebnis der vier Glaubensstypen kombiniert, werden die Unterschiede in den anderen vier Dimensionen auffällig und erlauben es, das Profil der einzelnen Typen zu schärfen.

Die beiden größten und weltanschauungsmäßig eindeutigsten Gruppen – also die religiös-Spirituellen und unspirituell-Unreligiösen – verhalten sich konträr zueinander, stehen also bei allen Dimensionen an entgegengesetzten Positionen.

Die unspirituell-Religiösen sind im Vergleich zu den spirituell-Religiösen weit weniger reflexiv und haben von allen Gruppen den geringsten Wert bei der Dimension „autonome Sinnsetzung“. Auch die Erfahrungsdimension ist eher gering ausgeprägt, ebenso wie spirituelle Praktiken und Ansichten. Bei theistischen oder atheistischen Ansichten sowie bei der religiösen Praxis sind die unspirituell-Religiösen den spirituell-Religiösen sehr ähnlich.

Die unreligiös-Spirituellen sind nur leicht überdurchschnittlich reflexiv, dafür aber in den Dimensionen „Neureligiosität“ und „spirituelle Praxis“ verhältnismäßig stark. Dies geht mit einem eher hohen Ausmaß an Transzendenzenerfahrung einher – allerdings nicht so hoch wie bei denjenigen Spirituellen, die sich auch gleichzeitig als religiös bezeichnen. Die Abgrenzung zwischen diesen beiden Gruppen – also religiös-Spirituellen und unreligiös-Spirituellen – wird außerdem anhand der Dimensionen „religiöse Praxis“, „Theismus“ sowie „Atheismus“ augenscheinlich. Außerdem dominiert bei den religiös Spirituellen die transzendente Sinnsetzung, die unreligiös-Spirituellen schaffen es hingegen als einzige Gruppe, transzendente mit autonomer Sinnsetzung in Übereinstimmung zu bringen.

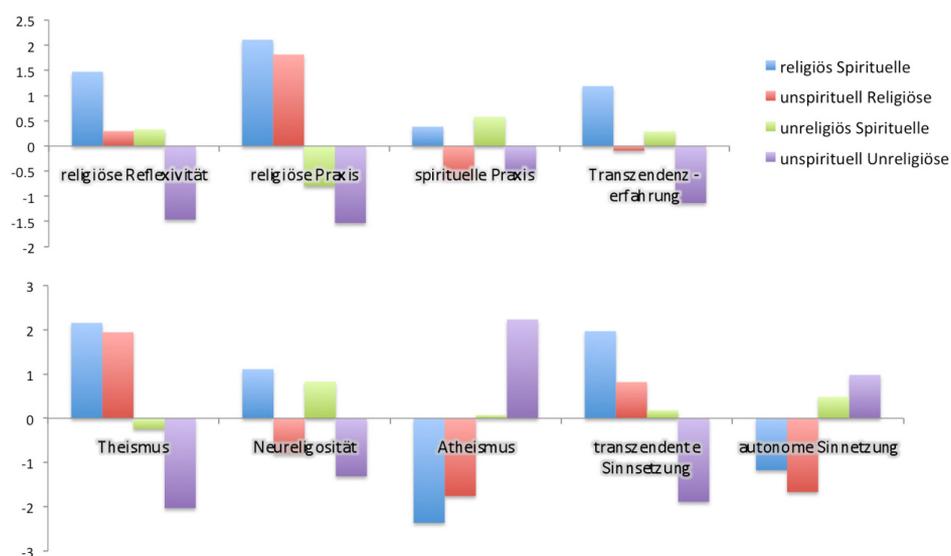


Abb. 27: Glaubensdimensionen nach Glaubensstyp (standardisierte Mittelwerte)

4.3.5 Einstellungen zur Moderne und Wissenschaft

Von besonderem Interesse sind auch die Einstellungen der Befragten gegenüber Themenbereichen, die nicht direkt mit Religiosität und Spiritualität zu tun haben – so etwa die Haltung zur Wissenschaft oder zur Moderne. Bezüglich letzterem wurde erhoben, inwiefern sich die Studenten vom Leben in einer von Pluralismus gekennzeichneten Welt überfordert sehen – ob also angesichts des immer wieder konstatierten Optionsstress und Relativismus in der modernen Gesellschaft ein gewisses „Unbehagen an der Moderne“ zu verspüren ist.

Für den Index „Unsicherheit“ weisen die Religiösen – spirituell wie auch unspirituell – vergleichsweise hohe Werte auf, die unspirituell-Unreligiösen niedrige. Der Indexmittelwert der unreligiös-Spirituellen liegt hingegen nur leicht über dem durchschnittlichen Niveau – dies heißt also, dass mit Religiosität mehr Unsicherheit einher geht als mit Spiritualität alleine. Hinsichtlich der Zukunftseinschätzung zeigen sich die spirituell-Religiösen am optimistischsten, gefolgt von den unreligiös-Spirituellen (die auch am öftesten unentschlossen sind). Die unspirituell-Religiösen hingegen zeigen sich eher leicht pessimistisch, die weder spirituell noch religiös Veranlagten am pessimistischsten. Hier gilt also durchaus: Spirituell sein macht optimistisch, unspirituell-religiös oder auch gänzlich unreligiös zu sein eher pessimistisch.

Trotz allem Optimismus zeichnen sich die spirituell-Religiösen als die wissenschaftsskeptischste Gruppe ab, die unspirituell-Unreligiösen als wissenschaftsfreundlichste. Auch die unreligiös-Spirituellen haben eher Vorbehalte gegenüber der modernen Wissenschaft, die unspirituell-Religiösen sind diesbezüglich unauffällig.

Die nachfolgende Tabelle zeigt für einige Items die sehr unterschiedlich hohe Zustimmung der einzelnen Glaubensstypen. Bemerkenswert ist beispielsweise, dass die beiden unreligiösen Gruppierungen deutlich häufiger der Meinung sind, man könne heute nicht mehr wissen, was oder woran man glauben solle. Die Religiösen hingegen fordern häufiger mehr Regeln zur Einschränkung der individuellen Freiheit. Am skeptischsten gegenüber der Schulmedizin zeigen sich die unreligiös-Spirituellen, gefolgt von den religiös-Spirituellen. In diesen beiden Gruppen fordern auch drei Viertel der Befragten, dass man mehr auf die Intuition statt auf den Verstand hören sollte – von den unspirituell-Unreligiösen tun dies immerhin noch 57%.

	religiös-Spirituelle	unspirituell-Religiöse	unreligiös-Spirituelle	unspirituell-Unreligiöse
Ich wünsche mir öfters, jemand würde mir wichtige Entscheidungen abnehmen	44%	51%	37%	30%
Man weiß heutzutage überhaupt nicht mehr, was oder woran man glauben soll	23%	25%	37%	39%
In unserer Gesellschaft gibt es zu wenig klare Regeln und zu viel Freiheit des Einzelnen	25%	28%	12%	9%
Die Menschen sollten sich mehr an die Wissenschaft, weniger an die Religion halten	8%	16%	39%	72%
Wir sollten mehr auf unsere Intuition als auf unseren Verstand hören	73%	32%	75%	57%
Die Schulmedizin macht die Menschen oft noch kränker anstatt sie zu heilen	55%	22%	64%	31%

Tab. 15: Items „Kontingenz und Moderne“ nach Glaubensstyp („stimme zu“ / „stimme eher zu“)

4.4 RELIGIÖSE WELTBILDER / TYPENBILDUNG

4.4.1 Clusterbildung

Um typische Muster in der religiös/spirituellen Praxis und im religiös/spirituellem Weltbild feststellen zu können, wurden die entsprechenden Variablen einer Clusteranalyse unterzogen. Hierfür wurden die Indexvariablen für religiöse bzw. spirituelle Praxis und Transzendenz-erfahrung sowie die Indizes für theistisches, neureligiöses und atheistisches Weltbild herangezogen (mit z-Standardisierung, WARD-Verfahren, euklidische Distanz). Die Clusterlösung mit sieben Gruppen erwies sich als am brauchbarsten, eine Qualitätsüberprüfung der Clusterlösung zeigte ein sehr gutes Ergebnis (ANOVA gegen Ursprungsvariablen hochsignifikant; ETA-Quadrat/erklärte Varianz für Indexvariablen zwischen 0.61 und 0.75; Cluster vollkommen homogen – also Varianz innerhalb der Cluster eher klein, dazwischen groß). Die hierarchische Clusteranalyse des ersten Schrittes wurde noch durch eine Clusterzentrenanalyse ergänzt, um die Zuordnung zu den einzelnen Gruppen zu optimieren.

Die sieben Gruppen wurden entsprechend ihren Ausprägungen zur religiös/spiritueller Praxis und zum religiös/spirituellen Weltbild wie folgt benannt: *Hochreligiöse*, *eher Religiöse*, *Esoteriker*, *eher Neureligiöse*, *Suchende*, *Indifferente*, *Atheisten* (diese Begriffe sollen lediglich beschreibenden und keinen wertenden Charakter haben). Die einzelnen Gruppen zeichnen sich durch folgende Merkmale aus (siehe Grafik):

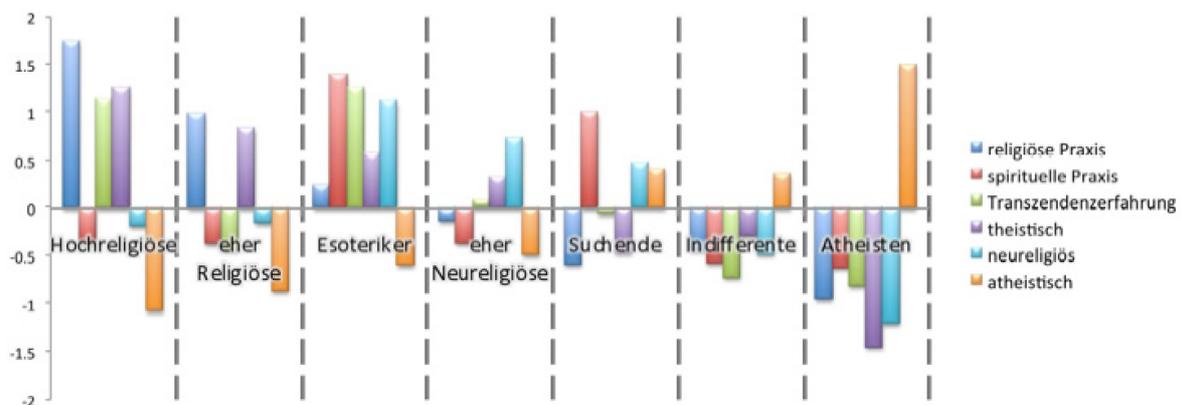


Abb. 28: Clustervariablen nach Clusterzugehörigkeit (standardisierte Mittelwerte)

- **Hochreligiöse:** sehr hohe religiöse Praxis, hohe Transzendenz-erfahrung, klar theistisches Weltbild
- **eher Religiöse:** eher hohe religiöse Praxis, jedoch Erfahrungsdimension nur unterdurchschnittlich; theistisches Weltbild
- **Esoteriker:** hohe spirituelle Praxis, hohe Transzendenz-erfahrung, neureligiöses Weltbild (mit theistischem Einschlag)
- **eher Neureligiöse:** Praxis- und Erfahrungsdimension nur schwach ausgeprägt, eher neureligiöses Weltbild

- **Suchende:** eher hohe spirituelle Praxis bei niedriger religiöser/orthodoxer Praxis, Transzendenzerfahrung eher niedrig, Weltbild neureligiös-atheistisch
- **Indifferente:** wenig Praxis und Erfahrung, eher unreligiöses Weltbild
- **Atheisten:** sehr wenig bis keine Praxis und Erfahrung, klar atheистisches Weltbild

Die ersten vier Gruppen sind also eher bzw. stark religiös bzw. spirituell orientiert, die *Suchenden*, *Indifferenten* und *Atheisten* nicht oder nur wenig.

Die *Indifferenten* und *Atheisten* sind mit je 17% die anteilmäßig größten Gruppen. Es folgen die *Esoteriker* (15%) sowie die *Suchenden* und *eher Neureligiösen* mit je 14%. Zu den *eher Religiösen* sind 12% der Befragten zu zählen, zu den *Hochreligiösen* 11%.

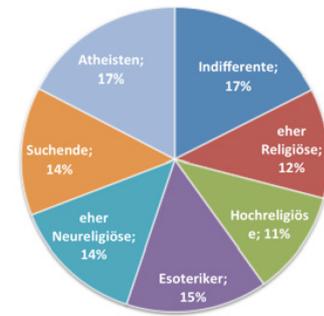


Abb. 29: Clustergruppen Häufigkeiten

4.4.2 Validierung der Weltbild-Typen

Die hohe Validität der Clusterlösung zeigt sich, wenn man externe Variablen – also solche, die nicht direkt zur Clusterbildung verwendet wurden – zur Kontrolle heranzieht. In diesem Fall bieten sich etwa die selbst zugeschriebene Religiosität bzw. Spiritualität sowie der Glaube an Gott und ein Leben nach dem Tod als Kontrollvariablen an. Es zeigt sich, dass sich die sieben Gruppen auch im Hinblick auf diese Variablen deutlich unterscheiden – die Clusterzugehörigkeit hat also eine hohe Aussagekraft im Hinblick auf die Glaubenswelt der Befragten.

4.4.2.1 Religiosität und Spiritualität

Die laut Clusterzuordnung *Hochreligiösen* geben auch selbst ein hohes Maß an Religiosität an – 46% von ihnen bezeichnen sich als „sehr religiös“, weitere 48% als „ziemlich religiös“. Die *eher Religiösen* bezeichnen sich selbst mehrheitlich als „ziemlich religiös“ (71%), ebenso die *Esoteriker* (52% „ziemlich religiös“, 31% „wenig religiös“). Bei den *eher Neureligiösen* nimmt das Ausmaß an selbst zugeschriebener Religiosität nochmals ab – 48% beschreiben sich als „wenig religiös“, 34% als „ziemlich religiös“. Die *Suchenden* sind mehrheitlich „gar nicht religiös“ (52%), die *Indifferenten* „wenig religiös“ (67%) und die *Atheisten* fast zur Gänze „gar nicht religiös“ (88%; 11% „wenig religiös“).

Umgekehrt betrachtet: Von den Befragten, die sich als „sehr religiös“ bezeichnen, fallen 57% in die Clustergruppe der *Hochreligiösen* (Rest: *eher Religiöse*, *Esoteriker*, *eher Neureligiöse*). Die

„gar-nicht-Religiösen“ sind laut Clusterlösung mehrheitlich *Atheisten* (52%), weiters *Suchende* (23%) und *Indifferente* (13%).

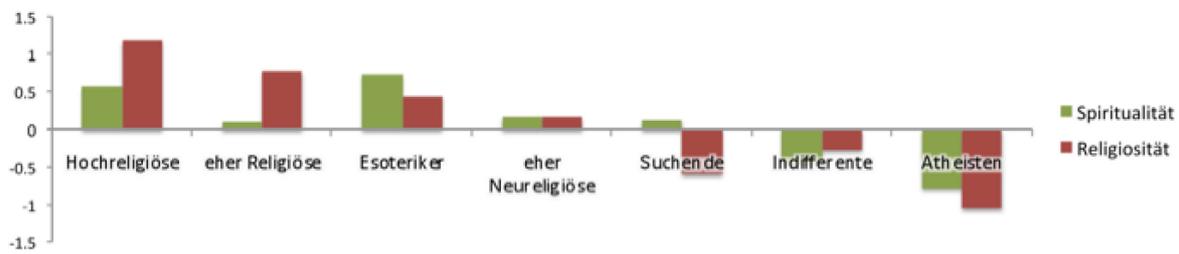


Abb. 30: Religiosität und Spiritualität nach Clusterzugehörigkeit (Mittelwert-Abweichungen)

Am spirituellsten ist, wie man auch erwarten würde, die Gruppe der *Esoteriker*. 41% von ihnen bezeichnen sich als „sehr spirituell“, 54% als „ziemlich spirituell“. Es folgen die *Hochreligiösen* – hier sind 42% „ziemlich spirituell“, 39% „sehr spirituell“. Auch die *eher Neureligiösen*, *Suchenden* und *eher Religiösen* beschreiben sich mehrheitlich als „ziemlich spirituell“. Bei den *Indifferenten* ist die Spiritualität eher gering ausgeprägt (62% „wenig spirituell“), bei den *Atheisten* am geringsten (37% „gar nicht spirituell“, 47% „wenig spirituell“). Das Bild bezüglich der Spiritualität ist also komplexer als das bezüglich der Religiosität. Das wird beispielsweise anhand der *Suchenden* deutlich, die eher unreligiös sind, dafür aber eine leicht überdurchschnittlich hohe *Spiritualität* aufweisen.

4.4.2.2 Weltbilder und Glaubenstypen

Besonders anschaulich ist auch die Betrachtung der Cluster im Licht der weiter oben beschriebenen Glaubenstypen – also der Verortung der Befragten auf den Achsen Religiosität und Spiritualität. Diese Validierung überprüft, ob die Zuordnung zu einem bestimmten Cluster anhand inhaltlicher Angaben (religiöse/spirituelle Praxis, Erfahrung und Glaubensinhalte) der religiös/spirituellen Selbsteinschätzung entspricht. Wie der nachfolgenden Grafik entnommen werden kann, zeigen diese beiden Dimensionen eine sehr hohe Übereinstimmung, was für eine hohe Aussagekraft der Clusterlösung spricht. Für eine gewisse Unschärfe sorgt der Umstand, dass Befragte, die sich als „wenig religiös“ bzw. „wenig spirituell“ bezeichnen, zwecks schärferer Kontrastierung zum unreligiösen bzw. unspirituellen Typ gezählt wurden. Nichtsdestotrotz weisen Glaubenstyp und Clusterzugehörigkeit generell eine hohe Kompatibilität zueinander auf, wobei die genaue Verteilung innerhalb der Cluster noch wichtige Informationen über die Clustergruppen und Glaubenstypen preisgibt.

Hierbei seien nochmals die *Esoteriker* herausgegriffen: Bis auf wenige Ausnahmen bezeichnen sie sich als spirituell – etwa ein Drittel als unreligiös-spirituell, die große Mehrheit (60%) aber als religiös-spirituell. Bei den *eher Neureligiösen* überwiegt die Anzahl der unreligiös-

Spirituellen, es findet sich jedoch schon knapp ein Viertel von unspirituell-Unreligiösen. Diese stellen auch 40% der *Suchenden*. In diese Gruppe findet man außerdem den größten Anteil an unreligiös-Spirituellen (49%). Die *Hochreligiösen* hingegen sind mehrheitlich religiös-spirituell. Ist jemand zwar religiös, aber nicht spirituell, ist er oder sie am ehesten in der Gruppe der *eher Religiösen* zu finden. Die *Indifferenten* sind zum Großteil unspirituell-unreligiös, bei den *Atheisten* gehören erwartungsgemäß noch mehr (85%) diesem Glaubenstyp an. In diesen beiden Gruppen finden sich weiters noch nennenswerte Anteile von unreligiös-Spirituellen.

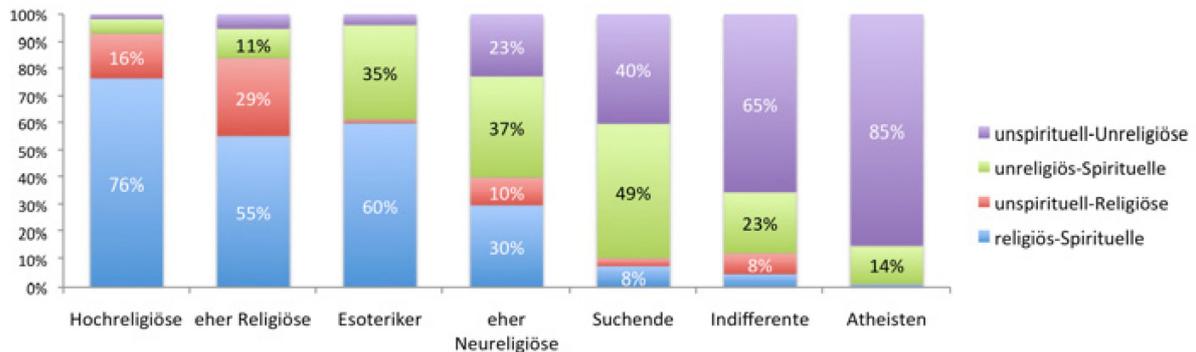


Abb. 31: Glaubenstypen nach Clusterzugehörigkeit

4.4.2.3 Glaube an Gott / Leben nach dem Tod

Die Qualität der Clusterlösung zeigt sich auch in der Gottesfrage. So geben etwa von den *Hochreligiösen* 71% an, von der Existenz Gottes überzeugt zu sein, 28% glauben mit gelegentlichen Zweifeln. Von den *eher Religiösen* glauben 49% an Gott, weitere 42% sind sich sicher, dass es ihn gibt. Auch die *Esoteriker* zeigen sich sehr gläubig – hier sind 45% von Gottes Existenz überzeugt, 28% glauben an eine höhere Macht. Ein diffuses Bild zeigen die *eher Neureligiösen*: 28% glauben an eine höhere Macht, ebenso viele an Gott, für 18% steht seine Existenz sicher fest, und 16% glauben manchmal an eine höhere oder göttliche Macht, manchmal nicht. Auch die *Indifferenten* verteilen sich auf mehrere Gruppen: 29% glauben an eine höhere Macht, 24% an Gott, 23% glauben nur manchmal an einen göttliche oder höhere Macht und 13% wissen nicht, was oder woran sie glauben sollen. Bei den *Suchenden* glaubt die größte Gruppe (38%) an einen höhere Macht, ein Viertel glaubt manchmal und 17% nicht an einen göttliche oder höhere Macht. Die *Atheisten* glauben erwartungsgemäß mehrheitlich (76%) nicht an Gott oder eine höhere Macht (Rest: höhere Macht, glaube manchmal, weiß nicht).

Von den *Hochreligiösen* glauben 53% an ein Leben nach dem Tod und 34% an die Existenz einer Seele – insgesamt also 87% an eine Form der Weiterexistenz. Bei den *eher Religiösen* liegt der summierte Anteil für diese beiden Kategorien ebenso hoch (Leben nach dem Tod: 31%, Seele: 56%). Die *Esoteriker* glauben mehrheitlich an den Fortbestand einer Seele bzw. eines höheren Selbst (62%), weiters an Reinkarnation (20%) und ein Leben in einer anderen Welt (12%). Die

eher Neureligiösen weisen ähnliche Werte wie die *Esoteriker* auf (außer Wiedergeburt: nur 12%), allerdings liegt hier der Anteil derer, die „nichts von alledem / weiß nicht“ antworten deutlich höher (16%). Auch die *Suchenden* weisen in dieser Kategorie einen sehr hohen Wert auf (28%), ebenso die *Indifferenten* (27%). Bei den *Suchenden* fällt weiters ein relativ hoher Anteil an Reinkarnationsgläubigen auf (20%). 36% von ihnen glauben an das Fortbestehen einer Seele bzw. eines höheren Selbst, für 13% ist nach dem Tod alles aus. Die entsprechenden Werte für die *Indifferenten* liegen auf ähnlichem Niveau. Die *Atheisten* glauben mehrheitlich (64%), dass nach dem Tod alles aus ist, 22% sind un schlüssig.

4.4.3 Verteilung der Weltbild-Typen

Hier soll beleuchtet werden, wie sich die persönlichen Angaben der Befragten – also Alter, Geschlecht, musischer Schwerpunkt sowie die Instrumentengattung – auf die Clusterzugehörigkeit auswirkt. Dies erlaubt, die Profile der einzelnen Weltbild-Typen im Hinblick auf diese personenbezogenen Kriterien noch näher zu bestimmen.

4.4.3.1 Geschlecht

Bei den weiblichen Befragten ist die verhältnismäßig stärkste Gruppe die der *Esoteriker* – 19% gehören diesem Typus an. Die schwächste Gruppe bei den Frauen sind die *Atheisten* mit nur 10%. Die üblichen weiblichen Befragten verteilen sich sehr gleichmäßig auf die restlichen Cluster mit je 14-15% Anteil. Bei den männlichen Studenten zeigt sich ein viel diverseres Bild: Mit 27% sind die *Atheisten* hier die größte Gruppe, es folgen die *Indifferenten* mit 21%. In diesen beiden Clustern liegt der Anteil der Männer deutlich über dem der Frauen. Je 12-13% der männlichen Befragten gehören den *Suchenden* bzw. *eher Neureligiösen* an, bei den *Hochreligiösen*, *eher Religiösen* und *Esoterikern* liegt der Anteil der Männer mit je 8-10% deutlich niedriger als der der Frauen.

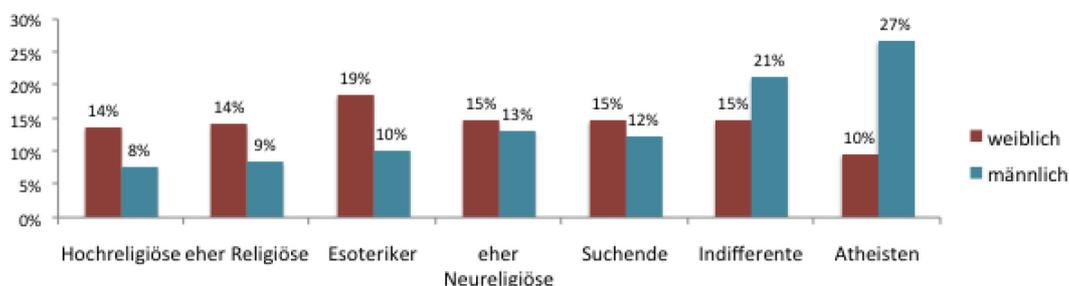


Abb. 32: Clusterzugehörigkeit nach Geschlecht

4.4.3.2 Alter

Altersmäßig sind die *Esoteriker* die älteste Gruppe (Altersdurchschnitt: 26.9 Jahre) und die *Hochreligiösen* die jüngste Gruppe (22.9). Die *Indifferenten* sind im Schnitt eher jung (23.4), die *Suchenden* eher älter (24.9). Nahe am Altersdurchschnitt der Stichprobe von 24.4 Jahren liegen die *eher Neureligiösen* bzw. *Religiösen* (24.2) und die *Atheisten* (24.4).

In der Gruppe der 15-19jährigen stellen die *Atheisten* mit 21% den größten Anteil, gefolgt von den *Hochreligiösen* (18%), den *eher Religiösen* und *Indifferenten* (je 16%). Bei den 20-24jährigen stehen die *Indifferenten* an erster (20%) und die *Atheisten* an zweiter Stelle (17%). Die 25-29jährigen weisen einen hohen Anteil an *Suchenden* auf (18%), gefolgt von *Esoterikern* und *Atheisten* (je 16%) sowie *eher Neureligiösen* und *Indifferenten* (je 15%). Die Gruppe der über-30jährigen wird angeführt von den *Esoterikern* (31%), die übrigen Cluster kommen hier auf je 12-15% (ausgenommen *Hochreligiöse*: 4%). Während also die jüngste Gruppe vor allem durch Polarisierung (*Atheisten* und *Hochreligiöse*) gekennzeichnet ist, sinkt mit steigendem Alter der Anteil in diesen Gruppen zugunsten der *Suchenden* und der eher neureligiös orientierten.

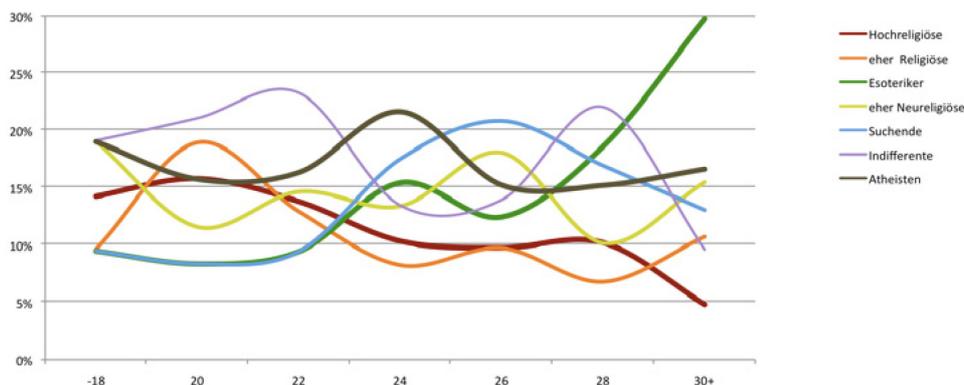


Abb. 33: Clusterzugehörigkeit nach Alter

Während der Anteil an *Hochreligiösen* bei ansteigendem Alter drastisch sinkt und auch der Anteil der *eher Religiösen* tendenziell abnimmt, steigt die Zahl der *Esoteriker* mit höherem Alter deutlich an. Der Anteil der *Atheisten* bewegt sich auf permanent hohem Niveau und erreicht sein Maximum zwischen 20 und 24 Jahren – in etwa die Periode, in der die bei den jüngeren weit verbreitete Gruppe der *Indifferenten* nur schwach vertreten ist. Die *eher Religiösen* wiederum weisen auf mittlerem Niveau größere Schwankungen auf, die *Suchenden* finden ab 21 Jahren immer mehr Zulauf und stellen bei den 26jährigen die größte Gruppe.

4.4.3.3 Musikalischer Schwerpunkt / Instrument ⁷

Bezüglich des musikalischen Schwerpunktes zeigen sich für einige Clustern deutliche Unterschiede. So zählen 15% der Klassiker zu den *Hochreligiösen* und 14% zu den *eher Religiösen* – von den Popular/Jazzmusikern aber nur 3 bzw. 6%. Bei den *Indifferenten* hingegen liegt der Anteil der Popular- und Jazzmusiker mit 22% deutlich über dem der Klassiker (16%), und mit 26% gibt es unter den Pop- und Jazzstudenten fast doppelt so viele *Atheisten* als unter den Klassikstudenten (14%).

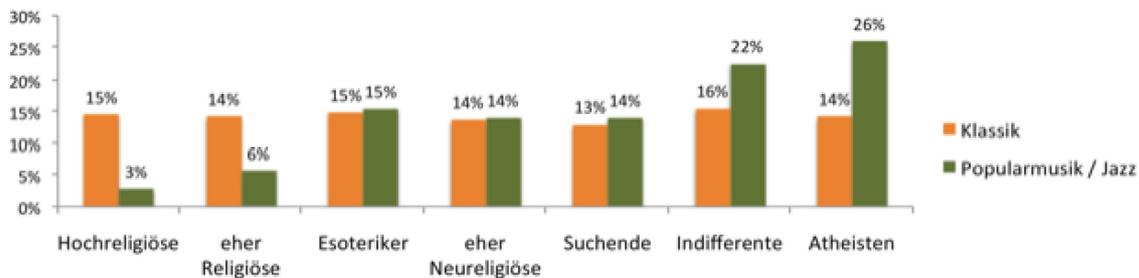


Abb. 34: Clusterzugehörigkeit nach Schwerpunkt

Auch hinsichtlich eines Zusammenhangs von Instrumentengattung und Clusterzugehörigkeit lassen sich Tendenzen feststellen (siehe Abb. 34 auf der nächsten Seite):

- Blechbläser sind eher *indifferent* oder *Atheisten*, weniger oft *hochreligiös* oder *esoterisch* eingestellt.
- Holzbläser und Tasteninstrumentalisten gehören etwas öfter der Gruppe der *eher Religiösen* an, Holzbläser darüber hinaus seltener den *Atheisten*.
- Streicher sind häufiger *hochreligiös* und selten nur *eher religiös* – aber auch häufiger *indifferent*, dafür seltener *Suchende*.
- Die Gitarristen und sonstigen Zupfinstrumentalisten gehören allen religiösen bzw. spirituellen Gruppen eher selten an, sondern sind mehrheitlich *Atheisten*, *Indifferente* oder *Suchende*.
- Die Musiker an den Schlaginstrumenten zählen besonders oft zu den *eher Neureligiösen*, dafür seltener zu den *Esoterikern* oder *Suchenden*.
- Die Sänger und Sängerinnen schließlich sind auffällig oft *esoterisch* eingestellt, dafür deutlich seltener *atheistisch* oder *indifferent*.

⁷ Um einen Effekt des Geschlechts auszuschließen, der hier durch die meist sehr ungleiche Verteilung auf die Instrumentengruppen sowie Studienrichtungen und die allgemein höhere Religiosität/Spiritualität der weiblichen Befragten bestehen könnte, wurden entsprechende Drittvariablenkontrollen ausgeführt, bei denen die beobachteten Effekte jedoch stabil blieben.

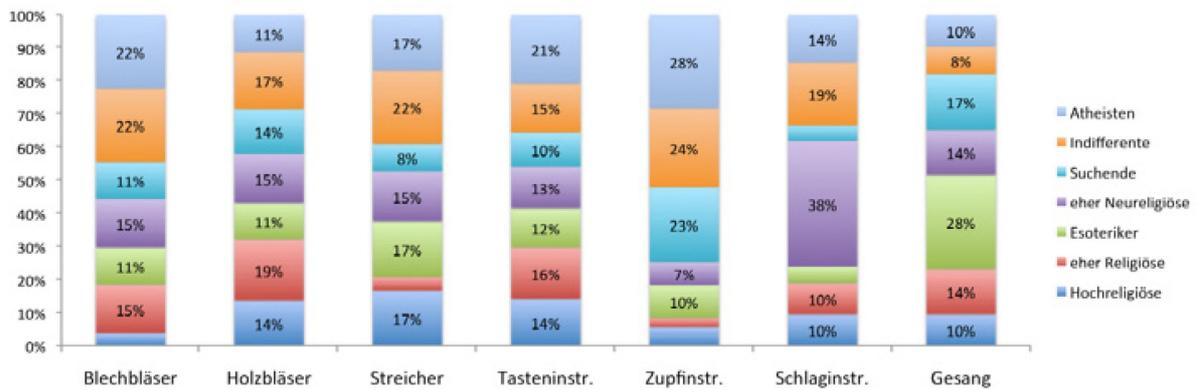


Abb. 35: Clusterzugehörigkeit nach Instrument

Außerdem zeigt sich unter Studenten und Studentinnen der Musik- bzw. Instrumentalmusikerziehung ein deutlich höherer Anteil an *Hochreligiösen* und etwas höherer Anteil der *eher Religiösen*, dafür ein geringerer der *Esoteriker* und deutlich niedrigerer Anteil an *Suchenden* und *Atheisten*. Die Studierenden dieser Studienrichtung unterscheiden sich also deutlich von den IGP- und Konzertfach-Studenten und sind überdurchschnittlich religiös.

4.4.4 Werte und Einstellungen der Weltbild-Typen

In diesem Abschnitt soll untersucht werden, inwiefern sich die sieben Glaubenstypen auch im Hinblick auf übrigen erhobenen Einstellungen und Werte unterscheiden. Bis auf wenige Items sind die Unterschiede im Antwortverhalten zwischen den verschiedenen Gruppen höchst signifikant ($sig = 0.000$ für Chi^2 bzw. $ANOVA$) – sowohl bezüglich der einzelnen Fragen, als auch der jeweils daraus gebildeten Indizes. Die Clusterzugehörigkeit geht also einher mit einem Bündel von typischen Einstellungen und Werten, deren Ausprägungen sich zwischen den einzelnen Gruppen stark unterscheiden.

4.4.4.1 Einstellung zur Religion

In der Einstellung und dem Verhältnis zur Religion kann man den Unterschied zwischen eher orthodoxer, klassischer Religiosität und neureligiöser Spiritualität sehr schön festmachen. Während sowohl die *Hoch-* und *eher Religiösen* als auch die *Esoteriker* und *eher Neureligiösen* der Meinung sind, dass man in religiösen Lehren oft wichtige Wahrheiten finden ließen, folgen die beiden *neureligiösen* Gruppen mehrheitlich ihrem eigenen Weg zum Kontakt mit dem Göttlichen (88%) – die beiden klassisch-religiösen Gruppen eher nicht. Auch die *Suchenden* sind

ähnlich oft individualistisch religiös veranlagt. Und während so gut wie alle Befragten mehrheitlich der Meinung sind, dass stark religiöse Menschen oft intolerant seien, gilt dies nicht für die laut Clusterzugehörigkeit *Hochreligiösen* und *eher Religiösen*. Auf einer spirituellen Suche befinden sich wie zu erwarten am häufigsten die *Esoteriker* (77%), gefolgt von den *eher Neureligiösen*. Aber auch für die *Suchenden* gilt dies in etwa ähnlich häufig (41%) wie für die *Hochreligiösen* und *eher Religiösen*. Die negative Einstellung der *Atheisten* gegenüber der Religion wird auch in diesem Frageblock sichtbar, die *Indifferenten* hingegen zeigen sich als eher religionsfreundlich gesinnt.

	Hoch- religiöse	eher Religiöse	Esoteriker	eher Neureligiöse	Suchende	Indifferente	Atheisten
In religiösen Lehren lassen sich oft wichtige Wahrheiten finden	100%	97%	94%	86%	74%	67%	28%
Ich halte Religion für überflüssig	3%	2%	9%	15%	35%	26%	79%
Ich trete mit dem Göttlichen auf meine eigene Weise in Verbindung - ohne Kirchen und Gottesdienste	23%	41%	88%	88%	86%	79%	49%
Sehr gläubige Menschen sind anderen gegenüber oft intolerant	14%	15%	62%	63%	77%	64%	87%
Ich bin auf einer spirituellen Suche	42%	38%	77%	59%	41%	33%	11%

Tab. 16: Ausgewählte Glaubensinhalte nach Clusterzugehörigkeit („stimme zu“ / „stimme eher zu“)

4.4.4.2 Religiöse Reflexivität und Sinnsetzung

In der religiösen Reflexivität, also der alltäglichen kognitiven und sozialen Beschäftigung mit Glaubensinhalten und Sinnfragen, liegen wenig überraschend die *Hochreligiösen* weit über den anderen Gruppen. Auch die *Esoteriker* weisen hier hohe Werte auf, die *Indifferenten* hingegen haben eine den *Atheisten* vergleichbar geringe Reflexivität aufzuweisen. Die *eher Religiösen* zeigen sich leicht überdurchschnittlich reflexiv, die *Suchenden* eher weniger. Unauffällig ist die Gruppe der *eher Neureligiösen*.

Auch im Hinblick auf ihre Sinnsetzung zeigen sich nochmals die stark unterschiedlichen religiösen Weltbilder der sieben Glaubenstypen. Während die *Esoteriker* und *Hochreligiösen* ihren persönlichen Lebenssinn und ihre Existenzdeutung vor allem durch Bezug auf eine transzendente Sphäre bestimmen, beziehen sich *Atheisten*, *Indifferente* und *Suchende* hierzu eher auf das Selbst. Der Sinn des Lebens kann demnach also nur individuell bestimmt werden und liegt beispielsweise in der Selbstverwirklichung. Absolute Wahrheiten sowie eine Sinnsetzung durch Gottesbezug werden abgelehnt. Am extremsten zeigen sich diese konträren Grundhaltungen im Weltbild der *Atheisten* und *Hochreligiösen*, die sich jeweils einer dieser Überzeugungen verschreiben und die Gegenposition stark ablehnen.

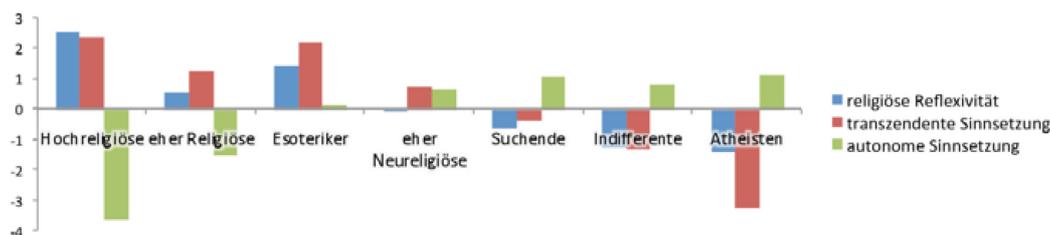


Abb. 36: Religiöse Reflexivität / Sinnsetzung nach Clusterzugehörigkeit (Mittelwert-Abweichungen)

Interessant ist das Verhältnis zwischen transzendenter und autonomer Sinnsetzung bei den übrigen Gruppen. Während beispielsweise die *Indifferenten* und *eher Neureligiösen* ähnlich hohe Werte in autonomer Sinnsetzung aufweisen, wird transzendente Sinnsetzung von den *Indifferenten* abgelehnt, von den *eher Neureligiösen* aber durchaus parallel zur autonomen Sinnsetzung vertreten. Diese Gruppe nimmt also eine Mittelposition zwischen den beiden grundlegenden Formen der Existenzdeutung ein und hebt sich besonders dadurch von den anderen Typen ab. Die *eher Religiösen* hingegen lehnen eine autonome Sinnsetzung mehrheitlich ab, sind hier also mehrheitlich noch im klassisch-religiösen Denken beheimatet.

	Hoch-religiöse	eher Religiöse	Esoteriker	eher Neureligiöse	Suchende	Indifferente	Atheisten
Ich glaube, dass bestimmte Dinge im Leben vorherbestimmt sind	73%	76%	83%	79%	68%	44%	13%
Ich glaube an eine ausgleichende Gerechtigkeit	76%	74%	77%	67%	45%	32%	15%
Ich widme mein Leben einer höheren Bestimmung	85%	38%	59%	28%	21%	16%	8%
Jeder ist für seine Krankheiten selbst verantwortlich	16%	10%	53%	24%	28%	4%	17%
Ich fühle mich eingebunden in eine höhere, kosmische Ordnung	68%	54%	93%	63%	54%	19%	7%
Jeder Mensch hat eine bestimmte Lebensaufgabe zu erfüllen	84%	91%	96%	80%	63%	52%	25%
Das Leben hat einen Sinn, weil es nach dem Tod noch etwas gibt	76%	65%	48%	34%	10%	14%	0%
Der Sinn des Lebens ist, sich selbst zu verwirklichen	30%	55%	83%	80%	68%	80%	78%
Meiner Meinung nach dient das Leben keinem bestimmten Zweck	7%	2%	8%	5%	30%	23%	70%

Tab. 17: Ausgewählte Items „Sinnsetzung“ nach Clusterzugehörigkeit („stimme zu“ / „stimme eher zu“)

Bei genauerer Betrachtung auf Ebene der Einzelfragen zeigen sich die Kontraste zwischen den Gruppen sehr deutlich. Obwohl sie in unterschiedlichen Glaubenswelten leben, so glauben sowohl die *Esoteriker* als auch die *Hochreligiösen* stark an eine ausgleichende Gerechtigkeit, auf etwas schwächerem Niveau auch die *eher (Neu-)Religiösen*. Außerdem ist der Glaube an Vorbestimmung bei den religiösen bzw. spirituellen Gruppen sehr ausgeprägt, am stärksten bei den *Esoterikern*. Auch die sehr kontroverse Position, dass jeder Mensch für seine

Krankheiten selbst verantwortlich sei, wird von *Esoterikern* mehrheitlich vertreten, von den anderen Gruppen aber nur sehr selten. Und selbst wenn sich die Positionen von *Hochreligiösen* und *Esoterikern* immer wieder decken – mit der Idee von Selbstverwirklichung als Lebenssinn können nur die wenigsten *Hochreligiösen* etwas anfangen. Damit stehen sie im Gegensatz zu den *Esoterikern* und *eher Neureligiösen*, sowie zu den *Indifferenten* und *Atheisten*, für die die Verwirklichung des Selbst mehrheitlich einen Lebenssinn darstellen kann.

4.4.4.3 Moderne und Wissenschaft

Bisher wurden die Cluster hauptsächlich auf ihre unterschiedlichen Einstellungen zu Glaubens- und Sinnfragen hin untersucht. Von besonderer Bedeutung ist jedoch auch, wie sie sich gegenüber anderen, also außerreligiösen Bereichen positionieren – so etwa gegenüber der Wissenschaft und der modernen Lebenswelt in ihrer Kontingenz und Pluralität. Eine der grundlegenden Hypothesen der Untersuchung war ja, dass Spiritualität einhergeht mit Unzufriedenheit an der modernen Lebensweise und Unsicherheit gegenüber einer als überkomplex empfundenen Welt. Wie die vorige Auswertung gezeigt hat, sind es hauptsächlich die unspirituell-Religiösen und die religiös-Spirituellen, die so empfinden, etwas schwächer auch die unreligiös-Spirituellen. Ein „Unbehagen an der Moderne“ geht also nicht primär von der spirituellen, sondern eher von der religiösen Seite des Glaubens aus. Dieser Zusammenhang soll nun nochmals in den Blick genommen werden – dieses Mal ausgehend von der Clusterzugehörigkeit.

Am größten ist die Unsicherheit bei den *eher Neureligiösen*. 50% von ihnen sagen, sie wären sich in ihrem Glauben gern sicherer, könnten aber nicht aufhören zu zweifeln. Außerdem wünschen sie sich wesentlich öfter als die anderen Gruppen, dass man ihnen wichtige Entscheidungen abnehme, sowie dass sie ein einfaches und bescheidenes Leben führen wollten. Wie die *Indifferenten* sind sie überdies oft der Meinung, man wisse nicht mehr, woran man glauben solle.

Auch die *Hochreligiösen* und *eher Religiösen* zeigen ein vergleichsweise hohes Maß an Unsicherheit gegenüber der Moderne. Dies zeigt sich im überdurchschnittlich hohem Indexwert und auch in der hohen Zustimmung zum Item „Ich wünsche mir öfters, jemand würde mir wichtige Entscheidungen abnehmen“. Die *Hochreligiösen* sind überdies die einzige Gruppe, bei der ein nennenswerter Anteil (45%) angibt, in unserer Gesellschaft gebe es zu wenig klare Regeln und zu viel Freiheit des Einzelnen.

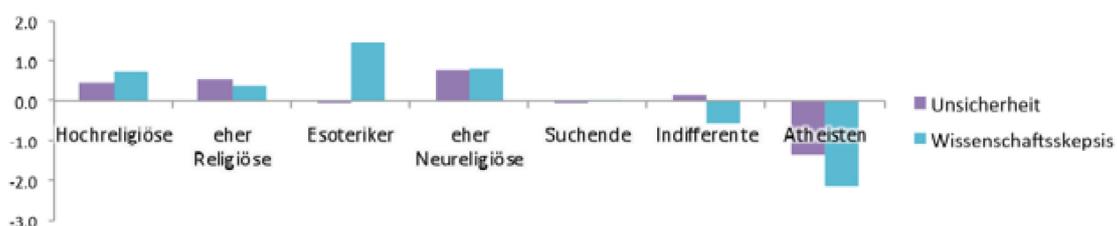


Abb. 37: Unsicherheit / Wissenschaftsskepsis nach Clusterzugehörigkeit (Mittelwert-Abweichungen)

Eine religiöse oder spirituelle Weltsicht geht also tendenziell mit größerer Unsicherheit einher, wobei die *Esoteriker* hier die überraschende Ausnahme darstellen. Sie weisen so wie die *Suchenden* nur geringe Unsicherheits-Indexwerte auf – auch wenn sie besonders häufig angeben, sie fühlten sich von der modernen Welt überfordert. Doch sie wissen zumeist, was sie glauben sollen und treffen auch ihre Entscheidungen gern selbst, wobei sie hierbei mehrheitlich (90%) ihrer Intuition folgen. Auch die *eher Neureligiösen* und *Suchenden* geben häufig an, dass die Menschen mehr auf ihre Intuition statt auf den Verstand hören sollen – womit sie sich von den *Atheisten*, aber auch von den *Hochreligiösen* stark unterscheiden.

Die *Indifferenten* sind leicht überdurchschnittlich unsicher, viele von ihnen wären sich in ihrem Glauben gern sicherer. Die *Atheisten* hingegen weisen überhaupt keine Unsicherheit gegenüber der modernen Gesellschaft auf. Sie haben auch keine Entscheidungsschwierigkeiten, und im Vergleich zu den eher religiösen bzw. spirituellen Gruppen will bei ihnen nur eine Minderheit ein einfaches und bescheidenes Leben führen.

Hinsichtlich der Wissenschaftsskepsis in den einzelnen Gruppen sind die *Esoteriker* weit führend. Obwohl sich ihr „Unbehagen an der Moderne“ in Grenzen hält, stehen sie der Wissenschaft sehr reserviert gegenüber. 75% von ihnen geben an, die moderne Medizin mache die Menschen eher kränker anstatt sie zu heilen, und auch bezüglich eines Schadens durch die moderne Wissenschaft hegen die *Esoteriker* weit öfter Befürchtungen als die anderen Gruppen. Auch die anderen religiösen bzw. spirituellen Gruppen – also die *eher Neureligiösen*, die *Hochreligiösen*, und auch die *eher Religiösen* – weisen eine eher hohe Wissenschaftsskepsis auf. Die *Suchenden* sind weder wissenschaftsskeptisch noch -freundlich, zeigen sich jedoch gegenüber der Schulmedizin als eher reserviert und sind besonders häufig (67%) der Meinung, dass es keine absoluten Wahrheiten gebe. Die *Atheisten* wiederum sind ausgesprochen wissenschaftsfreundlich, und auch die *Indifferenten* weisen ein geringes Maß an Wissenschaftsskepsis auf.

4.4.4.4 Zukunftserwartungen

Der Glaubentypus eines Befragten hat einen großen Einfluss darauf, wie er oder sie die Welt sieht – und offensichtlich auch auf die Einschätzung der zukünftigen Entwicklung der Gesellschaft. Am positivsten blicken die *Esoteriker* in die Zukunft, entsprechen also durchaus der Erwartung gegenüber einer vom New-Age-Denken geprägten Bewegung. Der Mittelwert für die Frage nach der Einschätzung zur Zukunft der Menschheit übersteigt bei den *Esoterikern* deutlich den der anderen Gruppen, gefolgt von den *eher Neureligiösen* sowie *Hochreligiösen*. Ein starker Glaube geht also durchaus einher mit einer positiven Zukunftserwartung, vor allem verbunden mit einer spirituellen Haltung. Es folgen die *eher Religiösen* sowie *Suchenden*, und danach die

Gruppe der *Indifferenten* sowie *Atheisten*, die eher pessimistisch in die Zukunft blicken. In jeder der Gruppen findet man etwa ein Drittel an Unentschlossenen.

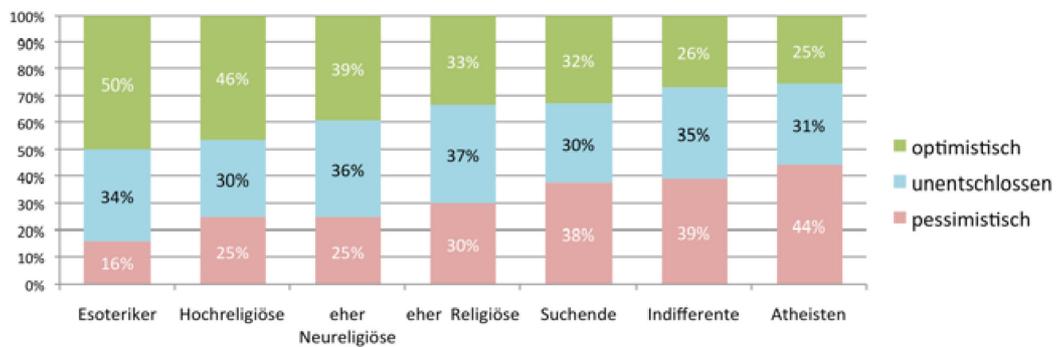


Abb. 38: Zukunftsaussicht nach Clusterzugehörigkeit

4.5 MUSIK UND TRANSZENDENZ

Wie im Abschnitt zur deskriptiven Statistik beschrieben (Abschnitt 4.1.4.4), ist die Zustimmung zu den Items, die Musik als Ziel, Mittel und Quelle von Transzendenz und Sinnsetzung zum Inhalt haben, außerordentlich hoch. Für den überwiegenden Teil der Befragten (85%) hat Musik eine „magische Kraft“, durch die man einen höheren Bewusstseinszustand oder eine „andere Wirklichkeit“ erreichen kann. Außerdem kann sich eine Mehrheit der Musikstudenten vorstellen, dass Komponisten durch eine höhere Macht inspiriert werden, und für zwei Drittel wäre das Leben ohne Musik sogar weitgehend bedeutungslos. Doch gilt dies nur für die religiösen bzw. spirituellen unter den Studenten? Oder kann Musik Personen als Religionsersatz dienen, die ansonsten keinen besonderen Bezug zum Transzendenten haben? Haben Klassikmusiker oder Jazzmusiker eine tiefere Verbindung zu den transzendenten Aspekten ihrer Profession? Und wie verhalten sich die vorhin beschriebenen Glaubensstypen und religiös-spirituellen Weltbilder zum Thema Musik und Mystik?

Prinzipiell steht die Höhe des Indexwertes „Musik und Mystik“ mit der Religiosität und Spiritualität der Befragten in einem direkt proportionalem Zusammenhang, wobei der Faktor Spiritualität einen deutlich höheren Einfluss aufweist (Spiritualität $\eta^2 = .52$, Religiosität $\eta^2 = .34$). Hohe Werte erzielen die unreligiös-Spirituellen ($M = 7.5$), sehr hohe die religiös-Spirituellen ($M = 8.0$). Religiöse (78%) und insbesondere spirituell-religiöse Studenten (89%) glauben am häufigsten an Inspiration durch eine höhere Macht. Außerdem gibt der überwiegende Teil der spirituellen Studenten an, dass ihre Spiritualität ihnen beim kreativen Ausdruck hilft (unreligiös-Spirituelle 72%, religiös-Spirituelle 81%, gesamt 50%).

Der Glaubentyp der unspirituell-Religiösen erweist sich ansonsten als eher unauffällig im Hinblick auf ihr Verhältnis zur transzendenten Dimension der Musik, diese Gruppe weist nur durchschnittliche Indexwerte auf. Doch auch den unspirituell-Unreligiösen ist die transzendierende Macht der Musik nicht gänzlich fremd. Zwei Drittel von ihnen sagen, Musik könne sie in einen höheren Bewusstseinszustand versetzen, 84% kennen Zustände der Selbstvergessenheit durch das Musizieren. 34% von den weder-spirituell-noch-Religiösen sagen, Musik sei ihre Religion – das sind fast so viele wie bei den unreligiös-Spirituellen (36%), mehr als bei den spirituell-Religiösen (25%) und deutlich mehr als bei den unspirituell-Religiösen (14%). Für die eher unreligiösen Befragten erfüllt Musik also deutlich häufiger die Funktion einer sinnstiftenden Ersatzreligion. Die nicht spirituellen Unreligiösen glauben etwa nur selten an Inspiration durch eine höhergeistige Macht (34%), doch für zwei Drittel von ihnen kann Musik höhere Bewusstseinszustände auslösen oder eine Verbindung zu einer höheren Wirklichkeit herstellen. Außerdem hat Musik für 78% der unspirituell-Unreligiösen Musik eine „magische Kraft“ – auch sie können sich also nicht der transzendierenden Macht der Musik entziehen.

Der musikalisch-spirituelle Transzendenzbezug lässt sich auch im Licht der oben besprochenen Clustergruppen betrachten, die sich als bester Prädiktor für den entsprechenden Indexwert erwiesen haben ($\eta^2 = .58$ für Index „Musik und Mystik“ nach Cluster):

Die niedrigsten Werte für die Dimension „Musik und Mystik“ erzielen die *Atheisten* (4.7). Doch auch in dieser Gruppe kennt die Mehrheit der Befragten Zustände der Selbstvergessenheit (82%) oder des höheren Bewusstseins (63%) durch Musik. 48% der *Atheisten* stimmen der Aussage (eher) zu, dass man durch Musik einer höheren Wirklichkeit näher kommen kann. Auch die *Indifferenten* (5.9) liegen deutlich unter dem Mittelwert der Musik-Transzendenz-Skala (gesamt: 6.9). Überdurchschnittliche Werte weisen die *Suchenden* (7.2), die *eher Neureligiösen* bzw. *eher Religiösen* (7.4 / 7.5) und auch die *Hochreligiösen* (7.4). Die *Esoteriker* liegen mit einem Indexmittelwert von 8.8 relativ nahe am theoretischen Maximum von 10 und damit weit über allen anderen Gruppen.

	Hoch-religiöse	eher Religiöse	Esoteriker	eher Neureligiöse	Suchende	Indifferente	Atheisten
Durch Musik kann man einer höheren Wirklichkeit näher kommen	95%	86%	94%	87%	87%	68%	48%
Es gibt Musikstücke, die von einer göttlichen oder höheren Macht inspiriert worden sind	93%	85%	97%	82%	57%	46%	12%
Musik hat für mich eine magische Kraft	68%	86%	97%	96%	99%	84%	65%
Beim Musizieren vergesse ich mich oft selbst	79%	93%	95%	90%	86%	82%	82%
Ohne Musik wäre mein Leben bedeutungslos	56%	77%	77%	72%	72%	73%	54%
Musik kann mich in einen Zustand des höheren Bewusstseins versetzen	70%	79%	94%	78%	86%	66%	63%
Meine Spiritualität hilft mir dabei, kreativ zu sein	82%	73%	89%	56%	50%	22%	15%
Musik ist meine Religion	9%	14%	30%	35%	36%	42%	34%

Tab. 18: Items „Musik und Mystik“ nach Clusterzugehörigkeit („stimme zu“ / „stimme eher zu“)

An göttliche Inspiration glauben besonders die *Esoteriker* und *Hochreligiösen*, weiters auch die *eher (Neu-)Religiösen*. Eine „magische Kraft“ liegt in der Musik vor allem für die *Suchenden*, *Esoteriker* und *eher Neureligiösen*, für *Hochreligiöse* und *Atheisten* weniger. Die neureligiösen Clustergruppen – also *Esoteriker* und *eher Neureligiöse* – geben am häufigsten an, dass ohne Musik ihr Leben bedeutungslos wäre, hier ist die sinnstiftende Funktion von Musik also am höchsten ausgeprägt. Bei *Hochreligiösen* und *Atheisten* ist dies weit seltener der Fall – womit sich diese beiden Gruppen interessanterweise wieder einmal recht ähnlich sind. Höhere Bewusstseinszustände dank Musik kennen vor allem die *Esoteriker*, aber auch die *Suchenden* überdurchschnittlich oft. Die *Indifferenten*, die ja eher uninteressiert bis unreligiös sind und ansonsten eher unauffällig sind, geben am häufigsten an, dass Musik ihre Religion sei, finden hier also ihren Religionsersatz.

Klassikmusiker und Pop- bzw. Jazzmusiker unterscheiden sich nicht signifikant hinsichtlich ihrer „musikalischen Spiritualität“, wenn man den entsprechenden Indexwert heranzieht. Bei Betrachtung der Einzelfragen zeigt sich, dass Klassiker häufiger an göttliche Inspiration glauben (69%) als Pop- und Jazzmusiker, während letztere häufiger Zustände der Selbstvergessenheit oder des höheren Bewusstseins beim Musizieren erleben. Außerdem zeigt sich, dass Konzertfach-Studenten deutlich häufiger (39%) als IGP- bzw. ME/IME-Studenten angeben, dass Musik ihre Religion sei (24%). Auch auf die jüngsten Befragten (bis 19 Jahre) trifft dies wesentlich häufiger zu (48%) als für die älteren.

Weiters glauben weibliche Studenten häufiger (72%) an Inspiration durch eine höhere Macht als die männlichen Studenten (55%) und meinen zu einem vergleichsweise hohem Anteil, dass ohne Musik ihr Leben bedeutungslos wäre (72%). Das Alter und Geschlecht sowie die Studienrichtung haben insgesamt nur wenig bis keinen Einfluss auf die Höhe des Musik-Transzendenz-Index, jedoch bemerkenswerter Weise die Instrumentengattung.

So erweist sich die Gruppe der Schlaginstrumentalisten – also Schlagzeuger, Schlagwerker und Percussionisten – als am musikalisch-spirituellsten. Sie sind bislang nur durch eher überdurchschnittlich ausgeprägte neureligiöse Glaubensinhalte sowie einer hohen religiösen Reflexivität bei geringer religiöser und spiritueller Praxis aufgefallen. Ihr hohes Ausmaß an Transzendenzbezug im Hinblick auf Musik fügt sich in dieses Bild also gut ein. Auch die Sänger und Sängerinnen – deren Sonderrolle ja schon bei der Clusterzugehörigkeit sichtbar wurde – erweisen sich als überdurchschnittlich musikalisch-spirituell.

Die nachfolgende Grafik zeigt den standardisierten Index „Musik und Transzendenz“ pro Instrumentengruppe, wobei hier auch das Geschlecht miteinbezogen wurde. Grund hierfür ist, dass die einzelnen Gruppen (mit Ausnahme der Tasteninstrumente) ein großes Geschlechterungleichgewicht aufweisen. Die Blechbläsern und Zupfinstrumentalisten sind zu 75% männlich, beim Gesang, den Holzbläsern und den Streichinstrumenten sind jeweils etwa drei Viertel weiblich. Die Schlaginstrumentalisten sind zu 90% männlich, hier gibt es überhaupt nur zwei weibliche Befragte. Von den Blechbläsern sind lediglich sieben weiblich, weshalb die

beiden entsprechenden Balken (aufgrund des geringen Einflusses auf den jeweiligen Gesamtmittelwert) transparent gesetzt wurden.

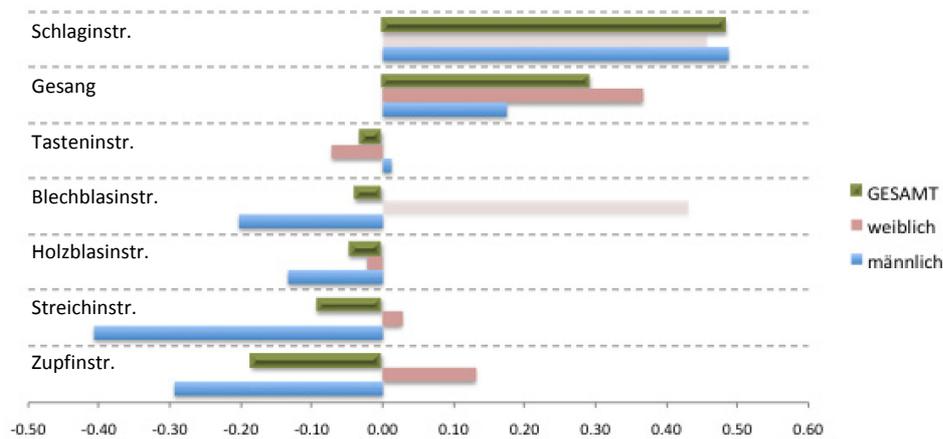


Abb. 39: Index „Musik und Mystik“ nach Instrumentengattung und Geschlecht (standardisiert)

Der prägende Einfluss des Instruments bleibt auch bestehen, wenn man die Geschlechter einzeln analysiert, ist also kein Artefakt aufgrund der ungleichen Verteilung auf die Instrumentengruppen. Die unterschiedlichen Musiker haben also, je nach Instrument, einen durchaus unterschiedlichen Zugang zur Musik im Allgemeinen und zum Transzendenzbezug im Hinblick auf Musik im Speziellen. Im Diskussionsteil wird darauf noch genauer eingegangen werden.

5) DISKUSSION UND INTERPRETATION

5.1 WICHTIGSTE ERGEBNISSE

5.1.1 Spiritualität ersetzt Religion

Die Ergebnisse der vorliegenden Arbeit unterstützen den Befund, dass die aktuelle Situation im religiösen Feld durch die Methoden und Denkweisen basierend auf klassischer, institutionalisierter Religion oder auch Religiosität alleine nicht mehr sinnvoll erfasst werden kann. Die Unterscheidung zwischen Religiosität und Spiritualität – wie im Theorieteil besprochen – ist hierbei von zentraler Bedeutung, bei einer Ausklammerung der spirituellen Dimension kann die Sinn- und Glaubenswelt der Befragten nicht angemessen abgebildet werden. Hierbei muss in neuen Kategorien gedacht werden – Religion als soziale Kategorie löst sich zunehmend auf, nicht-institutionalisierte und individualisierte Religiosität und Spiritualität durchziehen aber weite Teile der Bevölkerung. Die Grenzen des Religiösen verschwimmen hierbei immer mehr, doch der Glaube an eine transzendente Dimension des Daseins ist nach wie vor stark, wobei die Menschen diesen Glauben selbst viel öfter als „spirituell“ denn als „religiös“ verstanden wissen wollen.

So bezeichnen sich 37% der Befragten als „sehr“ oder „ziemlich religiös“, aber 57% als „sehr“ oder „ziemlich spirituell“. Spiritualität ist also deutlich weiter verbreitet und erweist sich auch als die übergeordnete Kategorie, mit der eine religiöse Orientierung einhergehen kann, aber nicht muss. Auch der Glaube an Gott oder eine höhere Macht sowie der Glaube an irgendeine Form des Weiterlebens nach dem Tod weisen eine hohe Verbreitung auf (65%). Die Mehrheit der Befragten gehört außerdem einer Religionsgemeinschaft an, doch kann sich nur etwas mehr als ein Viertel mit ihrer Konfession tatsächlich auch identifizieren. Obwohl die Studenten der Religion gegenüber mehrheitlich durchaus positiv eingestellt sind – ein Großteil meint, dass in religiösen Lehren wichtige Wahrheiten zu finden wären, nur die wenigsten halten Religion für überflüssig –, sind die Kirchen nicht mehr in der Lage, die religiösen und spirituellen Bedürfnisse zu stillen. Dementsprechend meinen auch zwei Drittel, dass sie mit dem Göttlichen auf ihre eigene Weise in Verbindung treten – ohne Kirchen und Gottesdienste.

Entsprechend der niedrigen Bedeutung der institutionalisierten Religion spielt auch der Gottesdienst keine wesentliche Rolle mehr (37% nie, 31% selten). Insgesamt ist die religiöse und spirituelle Praxis in der Population nur schwach ausgeprägt, die größte Bedeutung haben hierbei noch das persönliche Gebet (31% oft, 18% gelegentlich) und Meditation bzw. innere Einkehr (24% oft, 30% gelegentlich). Die Praxisdimension ist also prinzipiell nicht besonders stark ausgeprägt, es kommt vermehrt zu einem Rückzug in den Privatbereich. Der eigene Glaube wird nur mehr selten gemeinschaftlich gelebt und ausgedrückt, was die soziale Verbindlichkeit

von religiösen Überzeugungen weiter schwächt, aber auch mit einer Preisgabe von Kollektivität und Gemeinschaftssinn einhergeht. Es wird demnach immer schwerer, sich einer Glaubensgemeinschaft zugehörig zu fühlen, womit der Einzelne in seiner Glaubenswelt weitgehend auf sich allein gestellt ist. Man findet also immer häufiger Menschen, die dem Selbstverständnis nach bzw. anhand der ideologischen Dimension durchaus als religiös bzw. spirituell zu bezeichnen sind, die aber keinen Praxisvollzug aufweisen. Hier wäre für die zukünftige Forschung noch genauer zu spezifizieren, was genau als religiöse oder spirituelle Praxis gelten soll, um neue Formen des gelebten Glaubens nicht zu übersehen, was aber durchaus eine methodische Herausforderung darstellen könnte: Ein Kennzeichen der „Neuen Spiritualität“ ist ja, dass sie den Alltag durchzieht – Spiritualität kann also als Grundhaltung im Handeln und Denken ständig präsent sein, ohne durch konkrete Praxisformen ausgedrückt zu werden.

Das religiöse Potential in der Population ist, betrachtet man die Zustimmung zu spezifischen Glaubensinhalten, außerordentlich hoch. Fast alle Befragten glauben (eher) daran, dass eine Seele oder ein höheres Selbst existiert, die Mehrheit glaubt an einen höheren Plan hinter der Entwicklung des Lebens und eine höhere Macht hinter der Erschaffung der Welt. Auch werden Jesus und die Bibel überwiegend positiv gesehen. Dies zeigt, dass die Sinnwelt dem kulturell-religiösen Erbe entsprechend bei einem Großteil durchaus theistisch-christlich grundiert ist. Doch auch viele Elemente aus dem neureligiösen Denken finden großen Zuspruch – so etwa die Vorstellung, dass alles im Universum miteinander zusammenhängt, dass es für alles einen guten Grund gibt, dass Gott im Menschen selbst zu finden sei oder dass es einen feinstofflichen Körper bzw. eine Aura gibt. Hierin kann man also den Beleg dafür finden, dass das New-Age-Denken tatsächlich in der Mitte der Gesellschaft angekommen ist und die Inhalte aus dieser Bewegung bei einer Mehrheit in das religiöse Weltbild integriert worden sind.

Neben der stark ausgeprägten ideologischen Glaubensdimension ist auch die Dimension der Sinnstiftung in der Population relativ stark. Fast alle Befragten empfinden ihr eigenes Leben als sinnerfüllt, die Mehrheit glaubt auch an eine persönliche Lebensaufgabe für jeden Menschen. Der Lebenssinn ist allerdings in der Regel kein absoluter, sondern ein selbstgesetzter – 90% meinen, dass man den Sinn des Lebens jeweils nur für sich persönlich bestimmen könne. Für 70% liegt der Lebenssinn am ehesten in der Selbstverwirklichung, und ein Drittel der Befragten widmet das eigene Leben einer höheren Bestimmung. Obwohl eine klare Mehrheit meint, jeder sei selbst für sein Schicksal verantwortlich, glauben jeweils die Hälfte der Befragten auch an Vorherbestimmung und eine ausgleichende Gerechtigkeit.

5.1.2 Indizes, Weltbilder und Glaubentypen

Die heikle Thematik und der überaus umfangreiche Fragebogen mit teilweise sehr schwierigen bzw. persönlichen Fragen schreckten die Studenten und Studentinnen offensichtlich nicht vor

einer Teilnahme bei der Umfrage ab – mit 550 Teilnehmern konnte eine beachtliche Samplegröße erzielt werden. Dies erlaubte es, höhere und explorative Methoden wie die Faktoren- und Clusteranalyse anzuwenden, um typische Konfigurationen von Einstellungen und religiösen Dimensionen (also religiöse/spirituelle Weltbilder) aufzudecken. Die Messung der einzelnen Dimensionen über jeweils mehrere Einzelfragen sollte ermöglichen, Indizes auf Basis der Frageblöcke zu bilden, was für einige Dimensionen recht gut funktionierte (Reliabilität für die Indizes „autonome Sinnsetzung“, „Ungewissheit“, „Wissenschaftsskepsis“ noch akzeptabel), für die meisten Dimensionen sogar hervorragende Ergebnisse lieferte (exzellente Reliabilität für die drei Glaubensindizes, gute Reliabilität für die Indizes „religiöse Reflexivität“ und „Praxis“, „transzendente Sinnsetzung“, „Musik und Mystik“). Lediglich der Index zur „spirituellen Praxis“ ist als verbesserungswürdig zu bewerten – hier müsste man die Itemauswahl überdenken (was sich aber anhand des oben beschriebenen Praxisdefizits als schwierig erweisen könnte).

Diese Indizes konnten schließlich für Mittelwertvergleiche herangezogen werden, um für unterschiedliche Personengruppen die Ausprägung der einzelnen religiösen und weltanschaulichen Dimensionen vergleichen zu können. Die Indexbildung erlaubte es also, die Vielzahl an Einstellungen und Glaubenshaltungen in eine überschaubare Anzahl von Maßzahlen zu verdichten (insgesamt 12), wobei die Konfiguration dieser Werte das religiös-spirituelle Weltbild der Befragten abbildet. Um typische Konfigurationen, also möglichst homogene Gruppen im Antwortverhalten herauszufinden, wurden die Indizes einer Clusteranalyse unterzogen. Dieses explorative Verfahren wurde nach Kenntnis des Autors bislang in der religionssoziologischen Forschung noch nicht eingesetzt, erwies sich aber als hervorragend geeignete Methode, um die Befragten entlang der verwendeten Dimensionen zu typisieren. Konkret wurden die religiösen Kerndimensionen der Praxis, Erfahrung und ideologischen Glaubenshaltungen herangezogen, wobei die Analyse zu einer Clusterlösung mit sieben Gruppen führte. Diese Gruppen wurden je nach Ausprägung der inhaltlichen Kriterien mit schlagenden Namen versehen, wobei diese natürlich willkürlich gesetzt und damit diskussionswürdig sind: *Hochreligiöse, eher Religiöse, Esoteriker, eher Neureligiöse, Suchende, Indifferente* und *Atheisten*. Die weitere Analyse mit diesen Weltbild-Typen zeigte sich als äußerst fruchtbringend, die Gruppenzugehörigkeit erwies sich als außerordentlich guter Indikator für die übrigen Dimension und Einstellungen der Befragten. Die Tabelle auf der nächsten Seite zeigt für jede der Clustergruppen die Ausprägungen der Basisindizes (für die Clusterbildung verwendet) sowie auch der übrigen Indizes, die sich jeweils hoch signifikant unterscheiden. Diese Darstellung veranschaulicht (stark komprimiert) die unterschiedlichen Positionen und Einstellungen je nach Gruppenzugehörigkeit.

Die Clustergruppen wurden gegenüber externen Variablen validiert, wobei sich hierbei die Qualität und hohe Aussagekraft der Clusterlösung bestätigte. Neben diesen Weltanschauungsgruppen wurden außerdem noch die „Glaubentypen“ gebildet, die sich aus der Kombination von Religiosität und Spiritualität ergeben. Hierbei zeigte sich ein relativ hoher Anteil von „unreligiös-Spirituellen“ (25%) – also Befragte, die sich zwar als spirituell, aber nicht als religiös bezeichnen. In dieser Gruppe zeigt sich am ehesten eine neue Glaubensform, ein gänzlich anders

Verhältnis zum Transzendenten, als man es gemeinhin von „Religion“ kennt. Die Befragten dieses Typs geben besonders häufig an, auf einer spirituellen Suche zu sein, mit dem Göttlichen auf ihre eigene Weise in Verbindung zu treten und sind der organisierten Religion gegenüber auch eher skeptisch eingestellt. Sie zeichnen sich durch eine hohe spirituelle und niedrige religiöse Praxis sowie eher hohe Transzendenzerfahrung aus, stehen theistischen Inhalten eher ablehnend, neureligiösen Inhalten deutlich positiv gegenüber. Als einziger Glaubensstyp vereinen sie sowohl transzendente wie auch autonome Sinnelemente – zwei Grundhaltungen, die sich üblicherweise antagonistisch zueinander verhalten. Diese Vereinbarkeit von transzendenter und autonomer Sinnsetzung ist ein Spezifikum der unreligiös-Spirituellen. Dies bekräftigt nochmals die Sonderrolle dieses Glaubensstyps und ist ein Beleg für den Prozess der „Subjektivierung“ im Bereich der „Neuen Religiosität“. Die eigene Individualität und Autonomie werden also in den Mittelpunkt gestellt, die Verwirklichung des „Höheren Selbst“ ist der zentrale Sinninhalt.

	Hochreligiöse (11%)	eher Religiöse (12%)	Esoteriker (15%)	eher Neureligiöse (14%)	Suchende (14%)	Indifferente (17%)	Atheisten (17%)
religiöse Praxis	+++	++	+	-	-	-	- -
spirituelle Praxis	-	-	+++	-	++	-	- -
Transzendenzerfahrung	++	-	++	.	.	-	- -
theistische Inhalte	++	++	+	+	-	-	- -
neureligiöse Inhalte	-	-	+++	++	+	-	- -
atheistische Inhalte	- -	- -	-	-	+	+	+++
religiöse Reflexivität	++	+	+	.	-	-	- -
transzendente Sinnsetzung	++	+	++	+	.	- -	- - -
autonome Sinnsetzung	- - -	-	.	+	+	+	+
Unsicherheit	+	+	.	+	.	.	- -
Wissenschaftsskepsis	+	+	+++	+	.	-	- - -
Musik und Mystik	+	+	+++	+	+	- -	- - -

Tab. 19: Schematische Übersicht der Indexmittelwerte nach Cluster

Diese Glaubensstypen stellten sich als äußerst hilfreiches Konstrukt dar und zeigen ihre Erklärungskraft speziell bei der Analyse der Glaubensdimensionen, wo sie deutlich aufschlussreichere Ergebnisse liefern als die Religiosität oder Spiritualität alleine. Im Zusammenhang mit den Clustergruppen (also den unterschiedlichen Weltbild-Typen), die mit den Glaubensstypen inhaltlich sehr gut übereinstimmen (siehe Abschnitt 4.4.2.2), kann das spirituelle und religiöse Weltbild der Befragten also sehr gut abgebildet werden. Die Anwendung der Clusteranalyse auf religionssoziologische Fragen stellt hierbei nach Kenntnisstand des Autors ein Novum dar, wobei die Ergebnisse äußerst vielversprechend sind.

5.1.3 Der Einfluss von Geschlecht und Alter

Wie in anderen Studien zum Thema zeigt sich auch in der vorliegenden Arbeit eindrücklich, dass Frauen generell religiöser bzw. spiritueller sind als Männer. Sie glauben auch häufiger an Gott und ein Leben nach dem Tod und weisen ein höheres Ausmaß an Praxis und Transzendenzerfahrung auf. Außerdem konnte auf Ebene der Glaubensinhalte eine höhere theistische und weit höhere neureligiöse Orientierung der weiblichen Befragten festgestellt werden, während die Männer atheistischen Inhalten weit stärker und öfter zustimmen. Dementsprechend gehören sie deutlich häufiger zur Gruppe der *Atheisten* (Platz 1 bei Männern) und *Indifferenten* (Platz 2), während die Frauen deutlich häufiger als *Esoterikerinnen* (Platz 1 bei Frauen) eingestuft wurden und auch die anderen religiösen bzw. spirituellen Gruppierungen wesentlich höhere Frauenanteile aufweisen. Auch die Sinnsetzung mit Transzendenzbezug ist entsprechend dem stärkeren Glauben der weiblichen Studenten höher ausgeprägt.

Der Einfluss des Alters zeigt sich vor allem im Hinblick auf die spirituelle und neureligiöse Orientierung: Die Spiritualität und damit die Zustimmung zu neureligiösen Glaubensinhalten nimmt mit dem Alter zu, die Religiosität verändert sich jedoch nicht. Hier zeigt sich abermals die Bedeutung der Trennung dieser beiden Dimensionen, ohne die derartige Effekte nicht festzustellen wären. Die älteren Befragten weisen außerdem eine höhere spirituelle Praxis als die jüngeren auf, was unter anderem erklärt, warum die *Esoteriker* den höchsten Altersdurchschnitt aufweisen. Auch die *Suchenden* sind eher älter (vor allem zwischen 24 und 28), die *Hochreligiösen* und auch *eher Religiösen* hingegen eher jünger.

5.1.4 Unbehagen an der Moderne?

Eine der Forschungsfragen der Untersuchung war ja, ob ein spirituelles Weltbild und eine gläubige Lebenshaltung einhergehen mit einem oft konstatierten „Unbehagen an der Moderne“. Die Suche nach einer (durch die Ausdifferenzierung der Lebenswelt) verlorenen Ganzheit und das Streben nach Sinn, Bedeutung und Gewissheit in einem unübersichtlichen, pluralisierten und vom Rationalitätsprinzip durchzogenen Zeitalter werden oft verstanden als Ausdruck einer antimodernen Haltung. Religiöse Welterklärungsmodelle geraten ihrem Wesen entsprechend auch in Widerspruch mit dem wissenschaftlichen, rationalistischen Denken, wobei sich dieser Konflikt in der Moderne zuspitzt. Man kann beobachten, dass sich immer mehr Menschen gegen die fortschreitende „Entzauberung der Welt“ wehren – meist mit dem Verweis auf eine „andere Wirklichkeit“ oder „höhere Ordnung“, deren Regeln ebenso universelle Gültigkeit beanspruchen könnten wie etwa die Naturgesetze. Der Aufschwung von spirituellen Bewegungen und Glaubenshaltungen stellt also die herrschenden Denkmuster und Weltdeutungen zur Diskussion und verschärft den Widerstreit der Weltanschauungen (auch im Menschen selbst).

Im Antwortverhalten der befragten Population zeichnet sich diese Ambivalenz bezüglich der Moderne ab. Ein Drittel der Befragten empfindet die ständigen Zweifel als Belastung und wäre sich im Glauben gern sicherer, ebenso viele meinen, dass man heute nicht mehr wissen könne, woran man glauben soll. 45% fühlen sich von der modernen Welt überfordert, 49% würden gerne ein einfaches, bescheidenes Leben führen. Bei einem gewissen Teil der Befragten – jedoch nicht der Mehrheit – ist also durchaus so etwas wie ein „Unbehagen an der Moderne“ zu spüren.

72% sind (eher) der Meinung, dass es keine absoluten Wahrheiten gäbe, womit man einen gewissen Relativismus feststellen kann. Dieser schlägt sich auch in der Haltung gegenüber den Wissenschaften nieder: Drei Viertel der Befragten sehen Wissenschaft und Technik als wichtig für die Entwicklung der Menschheit an, doch meinen gleichzeitig zwei Drittel, dass wir eher mehr auf unsere Intuition als auf den Verstand hören sollten. Außerdem gibt weniger als die Hälfte der Befragten an, dass die Menschen mehr auf die Wissenschaft als auf die Religion hören sollen – metaphysischen Weltdeutungsmodellen wird also durchaus ihr Platz neben rationalistisch-naturalistischen Deutungen eingeräumt.

Doch ist es nun tatsächlich so, dass die religiösen bzw. spirituellen Befragten eher ein Problem mit der Wissenschaft und der Moderne haben als die unreligiösen? Die Auswertung zeigt, dass vor allem mit Religiosität Kontingenzangst und Unsicherheit an der Moderne einhergeht, mit Spiritualität in etwas geringerem Maße. Mit der spirituellen Selbsteinschätzung (vor allem kombiniert mit Religiosität) wächst dafür die Wissenschaftsskepsis deutlich an. Betrachtet man den Unsicherheits-Index auf Basis der Weltbild-Typen, so sind die *eher Neureligiösen* am unsichersten und auch die *Hochreligiösen* und *eher Religiösen* eher unsicher. Die *Esoteriker*, bei denen man dies auch erwarten würde, sind jedoch nicht besonders unsicher in ihrem Verhältnis zur Kontingenz der Moderne – eine klar ausgeprägte neureligiöse Glaubenshaltung sorgt also eher für Sicherheit als andere Glaubensformen. Die esoterisch eingestellten Befragten sind dafür aber diejenige Gruppe mit der größten Wissenschaftsskepsis (nach Indexwert) und sind besonders der modernen Medizin gegenüber mehrheitlich skeptisch eingestellt. Auch die anderen religiösen bzw. spirituellen Gruppen (also *Hochreligiöse*, *eher Religiöse*, *eher Neureligiöse*) sind überdurchschnittlich skeptisch gegenüber den Errungenschaften der Wissenschaft. Die gläubigen Befragten sind also tatsächlich deutlich öfter antimodern eingestellt (und damit auch die Frauen häufiger als die Männer), womit dieser postulierte Zusammenhang also bestätigt werden kann. Doch zeigt sich auch, dass die religiösen und insbesondere die spirituellen Befragten deutlich optimistischer sind als die eher unreligiösen/unspirituellen bzw. atheistischen. Eine religiöse bzw. besonders eine neureligiöse Orientierung geht also mit einer optimistischen Einstellung einher, was vielleicht auch dem Stellenwert des „positiven Denkens“ in dieser Gruppe geschuldet ist. Es fällt auf, dass Personen, die keine religiöse Orientierung aufweisen – also speziell *Atheisten* und *Indifferente* – vermehrt pessimistisch in die Zukunft blicken, während mit dem Glauben auch der Optimismus zunimmt.

5.1.5 Die transzendierende Macht der Musik

Einige Besonderheiten im Verhältnis von Musik und Transzendenz wurden in Abschnitt 4.5 bereits besprochen. Prinzipiell gilt, dass Musik von vielen Menschen – nicht nur Musikern – als einer besonderen Sphäre zugehörig empfunden wird. Der Akt des Schöpfens, der kreative Ausdruck, die „höhere Wirklichkeit“ der harmonischen und rhythmischen Grundlagen und nicht zuletzt die Schönheit von musikalischen Klängen verweisen auf die transzendenten Aspekte der Musik. Musik war und ist in allen Kulturen ein wesentlicher Bestandteil des religiösen und kultischen Lebens, und die Musikgeschichte des Westens ist über weite Teile Kirchenmusikgeschichte. Viele der großen klassischen Komponisten waren tief religiös und verstanden sich als Medium einer höheren Macht. Sie versuchten, durch Musik dem Absoluten näher zu kommen und eine höhere Wirklichkeit auszudrücken, die sich schließlich auch dem Zuhörer erschließen soll. Im Wort „Inspiration“ wird dieses Wirken und Ergriffensein durch einen höheren Geist (lat. *spiritus*), durch eine transzendente Macht offensichtlich – ein Zustand, der sich vielen Künstlern und Künstlerinnen zufolge insbesondere dann einstellt, wenn man sich Selbst zurücknimmt, zur Ruhe kommt und „es“ arbeiten oder fließen lässt. Hier kommt man unweigerlich in den Bereich der Mystik, der Kontemplation und Meditation, aber auch in den der höheren oder veränderten Bewusstseinszustände, der Grenzüberschreitung (lat. *transcendere*) und des Rausches.

Musik lässt sich durch ihre Eigenschaft als universelle Sprache, durch ihre unmittelbare Wirkung und ihre eigentümliche innere Logik und Schönheit (ähnlich der Mathematik) durchaus als herausragender Wirklichkeitsbereich bezeichnen. Manchmal werden musikalisch-harmonische Prinzipien sogar zum Naturgesetz, zu einer Wirklichkeit von absoluter und höchster Ordnung erhoben: Da sich alle physikalischen Vorgänge letztendlich auf Schwingungen zurückführen lassen, für die gewisse harmonische Grundgesetze genauso gelten wie für Klänge, wurde immer wieder versucht, Musikgesetze als grundlegendes Ordnungsprinzip des Kosmos heranzuziehen (angefangen bei den Pythagoräern über Keplers „*harmonia mundi*“ bis zu Joachim Ernst Behrendts „*Nada Brahma*“). Die Beziehungen zwischen Musik und Transzendenz sind also vielfältig und weitreichend. Auch für die befragten Musikstudentinnen und -studenten erweist sich diese Beziehung als bedeutsam – insgesamt weisen sie eine äußerst hohe Zustimmung zu den Items des Frageblocks „Musik und Transzendenz“ auf (insbesondere die Spirituellen). Musik hat also eine hohe Bedeutung für die Sinnstiftung der Befragten und wird vielfach auch als Weg und Mittel der Transzendenz verstanden. Einige Ergebnisse sollen an dieser Stelle noch einmal diskutiert werden (siehe auch Abschnitte 4.2.3, 4.2.4, 4.4.3.3 und 4.5):

Äußerst interessant sind die Unterschiede zwischen Popular- bzw. Jazzmusikern und Klassikern. Erstere sind der Religion gegenüber deutlich skeptischer eingestellt, folgen öfter einem eigenen Weg zur Verbindung mit dem Transzendenten und bezeichnen sich auch öfter als spirituell Suchende. Die Klassiker hingegen sind durchaus religiöser – sowohl was die Selbstbeschreibung betrifft, als auch im Hinblick auf den Gottglauben und die Theismus- sowie Atheismus-Items bzw. -Indizes. Die höhere Religiosität der Klassikstudenten geht außerdem einher mit einer deutlich höheren religiösen Praxis. Dementsprechend liegt auch der Anteil der *Hochreligiösen*

und *eher Religiösen* bei den Klassikern wesentlich höher – bei den Pop/Jazzstudenten sind diese beiden Clustergruppen nur äußerst schwach vertreten. Dafür ist bei ihnen der Anteil der *Atheisten* und *Indifferenten* deutlich höher. Auch wenn sich die beiden Gruppen hinsichtlich ihrer Spiritualität nicht voneinander unterscheiden, sind die beschriebenen Differenzen äußerst bemerkenswert. Jene Studenten, die sich im Hinblick auf ihren Studienschwerpunkt (und vermutlich auch ihrer persönlichen musikalischen Präferenz) eher in traditionellen Bahnen bewegen, verfolgen auch im religiösen Bereich eher traditionell-konventionelle Wege. Die Pop- und Jazzstudenten sind nicht nur im Hinblick auf den musikalischen Schwerpunkt „moderner“, sondern auch bezüglich ihrer Glaubenshaltung. Dieses Ergebnis ist am leichtesten zu interpretieren, indem man die beiden Gruppen als unterschiedliche „musikalische Lebensstile“ betrachtet, mit denen unterschiedliche Werte- und Relevanzsystemen einhergehen. Man kann also von tiefer liegenden Dispositionen ausgehen, die sowohl die musikalische Präferenz bzw. Studien- und Instrumentenwahl als auch die Ausgestaltung der persönlichen Glaubenswelt beeinflussen. So zeigte sich in musikpsychologischen Untersuchungen beispielsweise, dass Pop- bzw. Jazzmusiker einen wesentlich höheren Grad an Offenheit aufweisen als Klassiker (Kemp 2005, 271).

Wie im Auswertungsteil berichtet und eben nochmals angedeutet zeigen sich auch im Hinblick auf die Instrumentengruppen hoch signifikante und eindruckliche Ergebnisse, die durchaus bemerkenswert sind. So sind beispielsweise Streicher und Vokalistinnen durchaus religiöser als die anderen Gruppen, Sänger und Sängerinnen gleichzeitig auch deutlich spiritueller. Bei ihnen findet sich außerdem ein signifikant höheres Ausmaß an Transzendenzerfahrung, religiöser Reflexivität und eine deutlich höhere Zustimmung zu neureligiösen Inhalten. Dementsprechend ist bei den Sängern bzw. Sängerinnen auch der Anteil der *Esoteriker* um vieles höher als in den anderen Instrumentengruppen. Dies bestätigt ein populäres Klischee über Vokalistinnen – wobei dazuzusagen ist, dass längst nicht alle von ihnen als esoterisch einzustufen sind, sondern nur 28% (weitere 14% als *eher neureligiös*). Der Anteil an *Atheisten* und *Indifferenten* ist bei den Sängern und Sängerinnen jedoch äußerst gering, was ihre Sonderstellung nochmals bekräftigt.

Auch bei den anderen Instrumentengruppen finden sich Auffälligkeiten, speziell im Hinblick auf die Clustergruppen: Blechbläser sind eher wenig religiös (häufiger *Indifferente* oder *Atheisten*), Streicher sind häufiger *hochreligiös*, aber auch *indifferent*, und Gitarristen (und sonstige Zupfinstrumentalisten) sind besonders häufig als *Atheisten*, *Indifferente* oder *Suchende* – also eher unreligiös – einzustufen. Die Schlaginstrumentalisten haben einen besonders tiefgehenden Bezug zu den transzendenten Aspekten der Musik – ihr mittlerer Indexwert für „Musik und Mystik“ liegt weit über dem der anderen Instrumentengruppen (gefolgt von den Sängern). Sie gehören außerdem deutlich häufiger der Gruppe der *eher Neureligiösen* an.

Wie sind diese Ergebnisse zu erklären? Neben den vorhin postulierten persönlichen Wertdispositionen, die als Erklärung für die Zusammenhänge zwischen musikalischer und religiös-spirituelle Sphäre dienen können, kommen hier noch die spezifischen Charakteristika der einzelnen Instrumente zum Tragen: So unterscheiden sich die Sängerinnen und Sänger von

den anderen Gruppen zunächst vor allem dadurch, dass bei ihnen der eigene Körper das Instrument ist. Singen ist ein viel unmittelbarer musikalischer und auch emotionaler Ausdruck als das Spielen eines Instruments, was mit einem anderen Körperbewusstsein, aber auch mit einem speziellen Zugang zur Musik einhergeht. Im Singen projiziert man sich selbst, seine eigene Persönlichkeit, was der Musikpsychologie zufolge mit einem höheren Ausmaß an Extraversion und auch Gefühlsbetontheit einhergeht (Kemp 2005, 270f). Über die körperliche und emotionale Ebene kann man eine Verbindung herstellen zwischen dem Singen und den auf Körperbewusstsein und Entspannung fokussierten Techniken und Methoden der „Neuen Spiritualität“ (die auch im Gesangsunterricht von manchen Lehrern verwendet werden). Singen als direkter Ausdruck des Selbst geht also viel häufiger mit einer transzendenzorientierten Musikalität einher, wobei der genaue Zusammenhang zwischen beiden Sphären noch Stoff für Diskussion und weitere Forschung bietet.

Auch die Schlagzeuger und Schlagwerker sollen in diesem Zusammenhang noch erwähnt werden. Diese Gruppe von Instrumentalisten weist den bei weitem höchsten Indexwert für „Musik und Transzendenz“ auf. Trommeln kann als eine der frühesten musikalischen Ausdrucksformen überhaupt bezeichnet werden und war bzw. ist oft ein wesentlicher Bestandteil bei magischen oder kultischen Ritualen und Zeremonien. Schlaginstrumente haben etwas Archaisches an sich und wirken auf einer anderen, tieferen Ebene als Melodieinstrumente. Rhythmus und Puls sind grundlegende Elemente des menschlichen Daseins und Empfindens, aber auch der Organisation und Ordnung der Natur. Vielleicht haben Schlagzeuger und Schlagwerker deshalb einen besonderen Zugang zu den transzendenten Aspekten der Musik, da sie sich besonders tiefgehend mit dieser universellen Ebene des Rhythmus befassen, die den Menschen mit dem Kosmos verbindet und als eigene Art der „höheren Wirklichkeit“ gelten kann.

5.2 RESÜMEE UND AUSBLICK

Das Hauptziel der Arbeit – die unterschiedlichen religiösen Weltbilder der Befragten zu ermitteln und eine sinnvolle Typisierung zu bilden – konnte mittels der Clusteranalyse ausgesprochen gut gelöst werden. Eine knappe Hälfte der Befragten gehört den nicht bzw. nur wenig religiösen Gruppierungen an – also den *Atheisten* (17%), *Indifferenten* (17%) oder *Suchenden* (14%). Bei der gläubigeren Hälfte der Befragten finden die *Esoteriker* (15%) und *eher Neureligiösen* (14%) am meisten Zulauf. Erst danach folgen die *eher Religiösen* (12%) und *Hochreligiösen* (11%) – also die Befragten, die als religiös im konventionellen Sinne zu bezeichnen sind. Die glaubensstärkeren Gruppen – also die *Hochreligiösen* und *Esoteriker* – unterscheiden sich von den *eher (Neu-)Religiösen* neben der häufigeren Praxisausübung vor allem durch die weitaus stärker ausgeprägte Erfahrungsdimension.

Die *Suchenden* bezeichnen sich zwar selbst als nicht religiös, aber sehr oft als spirituell und üben auch verhältnismäßig häufig spirituelle Praktiken aus. Ihr Weltbild ist leicht neureligiös, aber auch atheistisch-skeptisch, die Sinnsetzung stark autonom – aber mit transzendenzorientiertem Einschlag. In diese Gruppe zeigt sich also das Ringen um eine moderne, zeitgemäße Glaubensform am meisten. Sie kann man mit den *Esoterikern* und *eher Neureligiösen* in die Gruppe der „alternativ-Spirituellen“ einordnen. Mit 43% sind die Studenten dieser Gruppe den Unreligiösen bzw. religiös Uninteressierten (*Atheisten* und *Indifferente* – gemeinsam 34%) anteilmäßig klar überlegen, die klassisch-Religiösen (*eher Religiöse* und *Hochreligiöse* – gemeinsam 23%) stellen die kleinste Gruppe.

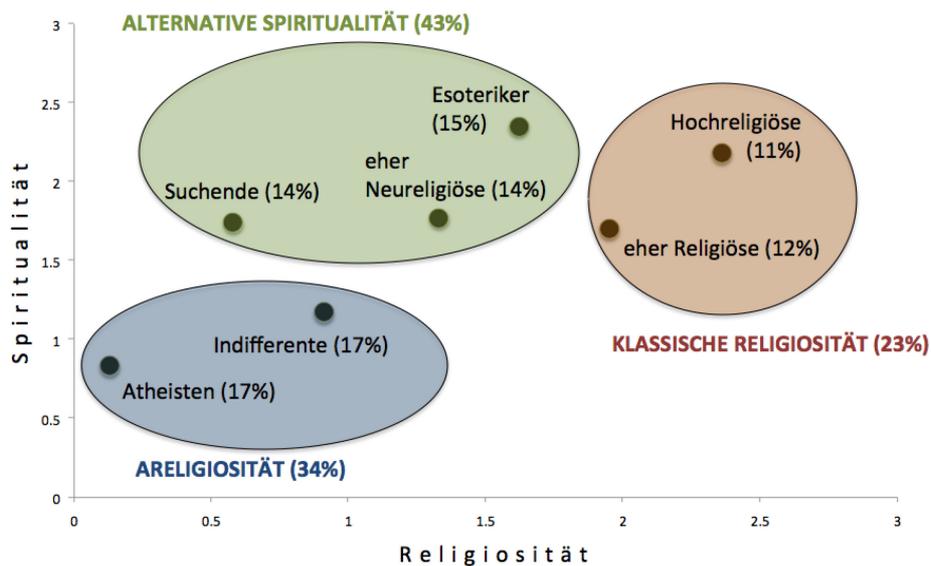


Abb. 40: Positionierung der Weltbild-Typen im Feld Religiosität – Spiritualität (Mittelwerte; 0 = „gar nicht rel./spir.“, 3 = „sehr rel./spir.“)

Wie beschrieben unterscheiden sich die einzelnen Clustergruppen wesentlich in ihrer Haltung zur Moderne: Bei den *Esoterikern* ist die Wissenschaftsskepsis sehr hoch, bei den *Hochreligiösen* und *eher Neureligiösen* ebenso eher hoch. Bei letzteren ist die Unsicherheit gegenüber der Kontingenz der Moderne am höchsten ausgeprägt, doch auch bei den *Hochreligiösen* und *eher Religiösen* relativ hoch. Die *Esoteriker* – und hier widersprechen die Ergebnisse der üblichen Erwartung – sind jedoch nicht besonders unsicher gegenüber der modernen Lebenswelt, die *Suchenden* und *Indifferenten* ebenso wenig. Eher wenig bis keine Probleme mit der Komplexität unserer modernen Lebenswelt haben die *Atheisten*, die auch der Wissenschaft gegenüber am positivsten eingestellt sind.

Das Verhältnis zwischen Religiosität bzw. Spiritualität und Moderne erweist sich also durchaus als spannungsvoll. Durch den Mangel an kollektiv verbindlicher Sinnorientierung, das Ende der großen Ideologien und die zunehmende Bedeutungslosigkeit der etablierten Religionen für die Lebensführung ist der Einzelne vor die Aufgabe gestellt, selbst einen in sich stimmigen

Sinnkosmos zu entwerfen. Die Auswahl aus der Vielzahl von religiösen und nicht-religiösen Welterklärungen und Sinninhalten geschieht hierbei nicht wahllos und beliebig, sondern als jeweils spezifische persönliche Interpretation von gesellschaftlich vorhandenen und vorgegebenen religiösen Deutungsmustern (Benthaus-Apel 1998, 106). Die Konstruktion des individuellen Sinnkosmos ist also ein kultureller Prozess, der verstanden werden kann als Aneignung einer dem eigenen Lebensstil entsprechenden Kosmologie und Existenzdeutung:

„Die Auswahl aus dem Reservoir von Sinndeutungen erfolgt hierbei entlang der Orientierungen, die sich für den einzelnen auch in anderen Teilbereichen des Lebens (Familien-, Arbeits-, Freizeitbereich etc.) als plausible Muster der Sinndeutung und Wertgebung für das eigene Leben erwiesen haben“ (ebd.).

Die wenigsten Menschen wollen oder können hierbei auf Transzendenzbezug verzichten, auf den Glaube an eine höhere Macht, das Schicksal, Vorherbestimmung oder ein Leben nach dem Tod. Die Grundelemente einer theistischen Weltsicht sind, auch bei ansonsten nur schwach ausgeprägter kirchlicher Religiosität, in der Bevölkerung und auch in der untersuchten Population noch stark ausgeprägt und werden nun ergänzt durch Glaubensinhalte und Sinnelemente aus dem Bereich der alternativen Spiritualität (als Erbin der New-Age- und Esoterik-Bewegung). Immer mehr Menschen finden hier ihre Antworten und beziehen ihre Orientierung und Sinndeutung aus neureligiösen Lehren, die in der Regel aber lediglich ausschnittsweise und ohne Verbindlichkeit rezipiert werden.

Maßgeblich ist hier auch die Suche nach einer „verlorenen Ganzheit“, nach einem alle Lebensbereiche umspannenden, ganzheitlichen Sinnzusammenhang. Hierbei werden die Grenzziehungen zwischen Religion, Esoterik, Medizin und Psychotherapie und auch den Wissenschaften aufgebrochen (Höllinger 2005, 512), womit auch eine Einschränkung des Rationalitätsprinzips und eine Ausweitung des Relativismus einhergeht. Den Konflikt mit dem positivistischen Weltverständnis der Wissenschaft – insbesondere der Naturwissenschaften – kann sich auch die „Neue Spiritualität“ nicht entziehen, auch wenn hier oft versucht wird, religiösen Erklärungsmodellen einen wissenschaftlichen Anstrich zu geben oder Glaubenshaltungen wissenschaftlich zu legitimieren (besonders häufig über die Quantenphysik mit ihren an sich revolutionären und weitreichenden Implikationen, was aber keinen Beweis für die Existenz von übernatürlichen Phänomenen oder Sphären darstellt). Auch wenn oft versucht wurde, ein wissenschaftlich-rationalistisches Wirklichkeitsverständnis mit einem spirituall-energetischen Weltbild in Übereinstimmung zu bringen (angefangen beim „Tao der Physik“ von Fritjof Capra in den 70er-Jahren) und sich durchaus interessante Parallelen finden lassen, so ist das Verständnis von Geist und Materie und die Interpretation des Wesens der Natur letztlich so grundlegend verschieden, dass es zu keiner Synthese im Sinne einer vollends holistischen Welterklärung kommen kann.⁸

⁸ Ken Wilber – jener amerikanische Philosoph, Mystiker und Wissenschaftler, der mit seiner „Integralen Theorie des Bewusstseins“ als einer der einflussreichsten Denker der „Neuen Spiritualität“ gilt, hat überaus überzeugend argumentiert, dass die moderne Physik bzw. Quantenphysik – entgegen oft geäußerten Behauptungen – keine Legitimierung für eine spirituelle Weltsicht oder Mystizismus bietet. Theorien dieser Natur bewertet er als „Pop-Mystizismus“, womit er eine intensive Debatte unter den Vertretern der holistischen Weltanschauung angestoßen hat (siehe Hanegraaff 1998, 176).

Durch den Fortbestand und bisweilen sogar Bedeutungszuwachs religiös-spirituelle Welterklärungen in einer ansonsten säkularisierten, vom Rationalitätsprinzip bestimmten Gesellschaft wächst tendenziell auch der Relativismus bezüglich Wahrheits- und Erkenntnisansprüchen. Dieser Relativismus hat zwar etwas positives, wenn man ihn als Skeptizismus gegenüber Absolutheitsansprüchen sowohl von religiös-ideologischer als auch wissenschaftlich-rationalistischer Seite her interpretiert, bringt jedoch auch massive Schwierigkeiten mit sich. Wenn tatsächlich „alles relativ“ ist, gibt es demnach keine verbindlichen Plausibilitäts- und Relevanzstrukturen, keine objektiven Kriterien für die Bewertung und Interpretation von empirischen Sachverhalten und keine intersubjektiv gültigen Grundannahmen über das Wesen der Wirklichkeit und die darin wirkenden Kausalitäten. Dies hat zur Folge, dass heute jegliche weltanschauliche Position (von religiös-fundamentalistisch bis esoterisch-heterodox) Gültigkeit beanspruchen kann auf Grundlage der Behauptung, dass ja alles immer auch ganz anders sein könne, es eine höhere, verborgene Wirklichkeit hinter der empirischen, sinnlich erfassbaren Welt gebe und niemand mit absoluter Sicherheit auch nur irgendetwas mit Gewissheit – im Sinne einer objektiven Wahrheit – feststellen könne. Ist ein ideologisches Glaubenssystem nur hinreichend plausibel bzw. in seinen Implikationen für das Welt- und Selbstbild seiner Anhänger attraktiv genug, so findet es sicher Anhänger, die es gegenüber anderen Glaubenssystemen sowie gegenüber der wissenschaftlich-rationalistischen Weltansicht verteidigen und als zumindest gleichwertig oder gar überlegen (also als „wahrer“, grundlegender oder bezüglich der Kausalbeziehungen als vorrangig) erachten.

Die Implikationen dieses Bedeutungszuwachses von letztlich irrationalen, empirisch nicht überprüfbar und damit weitgehend willkürlichen Weltdeutungen sind nicht zu unterschätzen. Während man eine verstärkte Innenorientierung, Sinn- und Transzendenzsuche und das Streben nach einem erfüllten, selbstbestimmten und bedeutungsvollen Leben sicher begrüßen kann, sind manche Auswirkungen auf die Wertsphäre, die Moral und die Handlungsbegründung des Einzelnen eher ambivalent bis kritisch zu bewerten. Wenn religiöse Weltdeutung in krassstem Widerspruch zum positivistisch-wissenschaftlichen Weltbild, zu gesellschaftlichen Konventionen, Gesetzen und Normen oder zu humanistischen Idealen oder Grundwerten steht, kann dies Quelle von massiven gesellschaftlichen Spannungen und ideologischen Kämpfen sein – besonders wenn es um die normative Ausrichtung und Gestaltung der Gesellschaft geht. Hierbei sind beispielsweise die Diskussion um „Intelligent Design“, der Wildwuchs an fragwürdigen Sinn-, Glaubens-, Lebenshilfe-, Heilungs- und Therapieangeboten (meist esoterisch, oft mit pseudowissenschaftlicher Legitimierung) und die Verbreitung von religiösem (auch christlichem) Fundamentalismus zu nennen. Man darf also vermuten, dass sich in Zukunft die Spannungen in der Gesellschaft bezüglich des Umgangs mit Transzendenz und der Wertigkeit von Glaubensfragen noch vertiefen werden. Die für die Bildung eines geschlossenen Sinnzusammenhangs problematische Ausdifferenzierung und Spezialisierung in der modernen Gesellschaft lässt sich wohl schwer wieder rückgängig machen (am ehesten noch durch einen von vielen erwarteten, von einigen sogar erwünschten Systemkollaps im Zuge der schwelenden Wirtschaftskrise). Angesichts der wachsenden Komplexität und Fragmentierung der Welt wird

die Sinnfrage, die Suche nach einem ordnenden Zusammenhang, nach einem sinnhaften Ganzen weiter an Bedeutung gewinnen. Norbert Bolz zufolge bedeutet nach dem Sinn zu fragen aber letztendlich, die postmoderne Gesellschaft abzulehnen, ist also zu verstehen als Flucht aus der Komplexität:

„Die Sinnfrage ist eine Fluchtbewegung. Wer ‚Sinnlosigkeit‘ empfindet, leidet daran, dass alles auch anders möglich wäre, leidet also letztlich an der eigenen Freiheit. [...] Nach dem Sinn zu fragen heißt, die moderne Gesellschaft nicht zu wollen. So zeigt unsere scheinbar atheistische, hedonistische Konsumgesellschaft deutliche Züge einer neuen Religiosität, die eigentlich eine Flucht aus der Komplexität ist“ (Bolz 1997, 11 / 45).

Man darf also erwarten, dass spirituell-metaphysische Welterklärungsmodelle zukünftig sogar an Bedeutung gewinnen werden, wobei diese Glaubenssysteme mit „Religion“ oft nicht mehr viel zu tun haben. Auch wenn Säkularisierungsprozesse definitiv stattfinden und der Bedeutungs-rückgang der Religion durch Spiritualität offensichtlich nicht zur Gänze kompensiert werden kann (Pollack 2009, 79ff), so ist es tatsächlich nur eine Minderheit der Bevölkerung, die einer streng rationalistisch-naturalistischen Weltsicht folgt. Für den Großteil der Menschen stellen religiös-spirituelle Sinn- und Glaubensangebote einen Ausweg aus dem Kontingenzproblem dar und bilden grundlegende Elemente der Welt- und Selbstdeutung. Doch auch atheistische Bewegungen suchen und bekommen in den letzten Jahren vermehrt Aufmerksamkeit, und die Skeptikerbewegung wird nicht müde in ihrem Kampf gegen Aberglaube und Pseudowissenschaft. Die Schärfe der Debatte zwischen Naturalisten und Transzendenzgläubigen wird also vermutlich weiter zunehmen, angefeuert durch den stetigen Fortschritt der Wissenschaft. Hier sind besonders Felder wie die Neurologie, Molekulargenetik oder Entwicklungspsychologie zu nennen, die letztendlich menschliches Verhalten und Denken auf biologisch/physikalische Grundlagen zurückführen. Der so auf die Spitze getriebene Reduktionismus stellt eine Herausforderung für das menschliche Selbstverständnis dar, die „Entzauberung der Welt“ weitet sich aus zur „Entzauberung des Menschen“. Mit der konsequent naturalistischen Reduktion geistiger Phänomene auf materielle Ursachen steht letztendlich auch die menschliche Willensfreiheit zur Diskussion, womit unweigerlich auch Moral- und Wertfragen verbunden sind. Der Geistes- und Bewusstseinsphilosoph Thomas Metzinger bringt die Implikationen des neuen neurowissenschaftlichen Menschenbildes auf den Punkt:

„Wenn man das naturwissenschaftliche Weltbild ernst nimmt, existiert so etwas wie ‚Ziele‘ nicht, und es gibt auch niemanden, der eine Handlung auswählt oder spezifiziert. [...] Alles, was wir in Wirklichkeit haben, ist dynamische Selbstorganisation. Dieser Vorgang als solcher hat nicht nur kein Ziel, er ist auch völlig ich-frei. [...] Das Gehirn lässt sich am besten beschreiben als ein komplexes System, das ständig danach strebt, in einen stabilen Zustand zu gelangen, und dabei Ordnung aus Chaos erzeugt. Folgt man den rein physikalischen Grundannahmen der Naturwissenschaft, dann besitzt nichts im Universum einen ihm innewohnenden Wert, und nichts ist ein Ziel an sich. Physikalische Gegenstände und Vorgänge sind alles, was es gibt. Das scheint die eigentliche Pointe eines streng reduktionistischen Ansatzes zu sein – und auch genau das, was Wesen mit Selbstmodellen wie den unseren einfach nicht glauben können“ (Metzinger 2011, 192f).

Eine sinn- und bedeutungslose Welt wäre für die meisten Menschen wohl unerträglich und entspricht auch nicht unserem gewohnten Selbst- und Weltverständnis. Es ist äußerst unwahrscheinlich, dass eine derart konsequent naturalistische Weltdeutung sich jemals

außerhalb der (natur-)wissenschaftlichen Gemeinschaft breitenwirksam durchsetzen wird, womit es in Zukunft zu einem Auseinanderdriften der wissenschaftlich-objektivistischen Weltsicht und derjenigen der breiten Bevölkerung kommen könnte. Dies wiederum würde die Kontingenz erhöhen und damit die Verbreitung von sinnstiftenden, Orientierung und Sicherheit bietenden Erklärungsmodellen vor allem aus dem Bereich der „Neuen Spiritualität“ weiter fördern. Die entsprechenden Lehren stellen das Selbst des Menschen und seine Verwirklichung in den Vordergrund, schaffen es, die ausdifferenzierten Lebensbereiche im Sinne von „Ganzheitlichkeit“ zu vereinen und das individuelle Leben in einen höheren Sinnzusammenhang einzuordnen. Doch der Preis, den man letztendlich für die so gewonnene metaphysische Sicherheit und Geborgenheit bezahlt, ist kein geringer: Den Widerspruch mit den Ansprüchen der Aufklärung, die Förderung des Relativismus und damit in letzter Konsequenz auch die Aufgabe der Suche nach positivistischer Wahrheit und Erkenntnis.

Doch eine derartige wissenschafts- und vernunftorientierte Weltsicht muss sich den Vorwurf der Verflachung und des materialistischen Reduktionismus gefallen lassen. Geistiges wird konsequent auf Stoffliches reduziert, Bewusstsein und Geist werden lediglich als Epiphänomene der Selbstorganisation des Gehirns angesehen, lassen sich demnach also auf materielle Grundlagen zurückführen, die allein die höchste Wirklichkeit darstellen. Doch auch in der *scientific community* ist diese materialistische Grundhaltung nicht unumstritten, nicht zuletzt durch die in vielen Forschungsbereichen offenkundigen Begrenzungen und Widersprüche, die eine derartige Position des reduktionistischen Materialismus und strikt objektivistischen Rationalismus mit sich bringt (vgl. z.B. Hans Peter Duerr 1985: „*Der Wissenschaftler und das Irrationale*“). Eine möglichst genaue und umfassende Beschreibung der Wirklichkeit kann die subjektive Dimension der Wahrnehmung und Erkenntnis nicht vollends ausklammern, der objektive Blick von außen sollte also die Innenansicht und Phänomenologie des Geistes nicht vernachlässigen. Eine wahrhaftige „Wissenschaft des Bewusstseins“ muss auch die Beschreibungen und Einsichten der Mystiker und Weisheitslehrer berücksichtigen, die seit Jahrtausenden den menschlichen Geist mittels Introspektion erforschen. Die daraus gewonnenen Erkenntnisse – die im Grunde genommen intersubjektiv überprüfbar und damit wissenschaftlichen Beobachtungen durchaus ähnlich sind – wurden in der Regel jeweils im Rahmen einer bestimmten religiösen Weltanschauung oder Philosophie interpretiert. Würde man die Ergebnisse und Erkenntnisse dieser Jahrtausende alten Bewusstseins- und Geistesforschung vom ideologisch-metaphysischen Ballast befreien, also überprüfbare, objektiv nachvollziehbare Kriterien für die Interpretation und Deutung von geistigen, auch transpersonalen Phänomenen, Transzendenzerfahrungen und höheren Bewusstseinszuständen aufstellen – frei von religiöser oder spiritueller Ideologie –, so könnten sie für ein Verständnis der menschlichen Natur und des menschlichen Geistes sicherlich wertvolle Beiträge leisten. Während sich Wissenschaft und Religion also letztlich ausschließen und unvereinbar bleiben, kann die Wissenschaft nicht gänzlich darauf verzichten, was gemeinhin „Weisheit“ genannt wird und sich im geistigen Erbe der philosophischen und spirituellen Traditionen finden lässt.

ANHANG

I. LITERATURVERZEICHNIS

- Baier, Karl; Sinkovits, Josef (Hg.) (2006): *Spiritualität und moderne Lebenswelt*. Wien: LIT-Verlag
- Baier, Karl (Hg.) (2006): *Handbuch Spiritualität. Zugänge, Traditionen, interreligiöse Prozesse*. Darmstadt: WBG (Wissenschaftliche Buchgesellschaft)
- Barz, Heiner (1992): *Religion ohne Institution? „Jugend und Religion“ Teil 1*. Opladen: Leske + Budrich
- Beck, Ulrich; Beck-Gernsheim, Elisabeth (Hg.) (1994): *Riskante Freiheiten. Individualisierung in modernen Gesellschaften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Benthaus-Apel, Friederike (1998): *Religion und Lebensstil. Zur Analyse pluraler Religionsformen aus soziologischer Sicht*. In: Fechtner, Kristian; Haspel, Michael (1998): *Religion in der Lebenswelt der Moderne*. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer
- Berger, Peter L.; Berger, Brigitte; Kellner, Hansfried (1975): *Das Unbehagen in der Modernität*. Frankfurt am Main: Campus Verlag
- Berger, Peter L. (1980): *Der Zwang zur Häresie*. Frankfurt am Main: Fischer Verlag
- Berger, Peter L. (1994): *Sehnsucht nach Sinn. Glauben in einem Zeitalter der Leichtgläubigkeit*. Frankfurt am Main: Campus Verlag
- Berger, Peter L.; Luckmann, Thomas (1995): *Modernität, Pluralismus und Sinnkrise. Die Orientierung des modernen Menschen*. Gütersloh: Verlag Bertelsmann Stiftung
- Bolz, Norbert (1997): *Die Sinngesellschaft*. Düsseldorf: ECON Verlag
- Campiche, Roland J. (2004): *Die zwei Gesichter der Religion. Faszination und Entzauberung*. Zürich: Theologischer Verlag Zürich
- Drehse, Volker; Gräb, Wilhelm; Weyel, Birgit (Hg.) (2005): *Kompendium Religionssoziologie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht
- Dubach, Alfred; Fuchs, Brigitte (2005): *Ein neues Modell von Religion. Zweite Schweizer Sonderfallstudie – Herausforderung für die Kirchen*. Zürich: Theologischer Verlag Zürich
- Duerr, Hans Peter (1985): *Der Wissenschaftler und das Irrationale* (4 Bände). Frankfurt am Main: Syndikat / EVA Verlagsgesellschaft
- Figl, Johann (Hg.) (2003): *Handbuch Religionswissenschaft. Religionen und ihre zentralen Themen*. Innsbruck / Wien: Tyrolia Verlag
- Friesl, Christian; Polak, Regina (Hg.) (1999): *Die Suche nach der religiösen Aura. Analysen zum Verhältnis von Jugend und Religion in Europa*. Graz: Verlag Zeitpunkt
- Gabriel, Karl (1996): *Gesellschaft im Umbruch*. In: Höhn 1996a
- Gabriel, Karl; Reuter, Hans-Richard (Hg.) (2004): *Religion und Gesellschaft*. Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh
- Gräb, Wilhelm; Charbonnier, Lars (Hg.) (2008): *Individualisierung – Spiritualität – Religion. Transformationsprozesse auf dem religiösen Feld in interdisziplinärer Perspektive*. Berlin: LIT-Verlag
- Gross, Peter (1994): *Die Multioptionsgesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Hanegraaff, Wouter J. (1998): *New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought*. New York: SUNY Press

- Hempelmann, Reinhard (Hg.) (2005): *Panorama der neuen Religiosität. Sinnsuche und Heilsversprechen zu Beginn des 21. Jahrhunderts*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus
- Höhn, Hans-Joachim (1994): *Gegen-Mythen. Religionsproduktive Tendenzen der Gegenwart*. Freiburg / Basel / Wien: Herder
- Höhn, Hans-Joachim (1996a): *Krise der Immanenz. Religion an den Grenzen der Moderne*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag
- Höhn, Hans-Joachim (1996b): „Religiöse Virtuosen“. *Zur Pluralisierung und Individualisierung religiöser Sinnsysteme*. In: Krüggeler / Stolz 1996
- Höhn, Hans-Joachim (2004): *Auf dem Weg in eine postsäkulare Kultur? Herausforderungen einer kritischen Phänomenologie der Religion*. In: Zulehner 2004
- Höllinger, Franz (2005): *Christliche Religiosität und New Age – zwei Pole des religiösen Feldes der Gegenwartsgesellschaft*. In: Schulz, Wolfgang (Hg.) (2005): *Österreich zur Jahrhundertwende: Gesellschaftliche Werthaltungen und Lebensqualität 1986-2004*. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften
- Huber, Stefan (2003): *Zentralität und Inhalt: Ein neues multidimensionales Messmodell der Religiosität*. Opladen: Leske + Budrich
- Huber, Stefan (2008): *Der Religiositäts-Struktur-Test (R-S-T): Systematik und operationale Konstrukte*. In: Gräb / Charbonnier (2008)
- Kaufmann, Franz-Xaver (1989): *Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven*. Tübingen: Mohr Siebeck
- Kemp, Anthony (2005): *Persönlichkeit von Musikern*. In: Oerter / Stoffer (2005): *Spezielle Musikpsychologie*. Göttingen: Hogrefe-Verlag
- Knoblauch, Hubert (1999): *Religionssoziologie*. Berlin: de Gruyter
- Knoblauch, Hubert (2006a): *Religion und Soziologie*. In: Weyel / Gräb 2006
- Knoblauch, Hubert (2006b): *Soziologie der Spiritualität*. In: Baier 2006
- Knoblauch, Hubert (2008): *Spiritualität und die Subjektivierung der Religion*. In: Gräb / Charbonnier 2008
- Knoblauch, Hubert (2009): *Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Campus Verlag
- Knoblauch, Hubert (2010): *Vom New Age zur populären Spiritualität*. In: Lüddeckens / Walthert 2010
- Krüggeler, Michael; Stolz, Fritz (Hg.) (1996): *Ein jedes Herz in seiner Sprache. Religiöse Individualisierung als Herausforderung für die Kirchen*. Zürich: NZN Buchverlag
- Krüggeler, Michael (1996): *Religiöse Individualisierung in der Schweiz. Konzepte und Ergebnisse der „Sonderfall“-Studie*. In: Krüggeler / Stolz 1996
- Küenzlen, Gottfried (1994): *Der Neue Mensch: Eine Untersuchung zur säkularen Religionsgeschichte der Moderne*. München: Wilhelm Fink Verlag
- Küenzlen, Gottfried (2005): *Max Weber*. In: Drehsen / Gräb / Weyel 2005
- Luckmann, Thomas (1972): *Religion in der modernen Gesellschaft*. In: Wössner 1972
- Luckmann, Thomas (1991): *Die unsichtbare Religion*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag
- Luckmann, Thomas (1994): *Privatisierung und Individualisierung. Zur Sozialform der Religion in spätindustriellen Gesellschaften*. In: Gabriel / Reuter 2004
- Lüddeckens, Dorothea; Walthert, Rafael (Hg.) (2010): *Fluide Religion. Neue religiöse Bewegungen im Wandel*. Bielefeld, Transcript Verlag
- Marhold, Wolfgang (2004): *Thomas Luckmann*. In: Gabriel / Reuter 2004

- Martin, Ariane (2005): *Sehnsucht – der Anfang von allem. Dimensionen zeitgenössischer Spiritualität*. Ostfildern: Schwabenverlag
- Metzinger, Thomas (2011): *Der Ego-Tunnel. Eine neue Philosophie des Selbst: Von der Hirnforschung zur Bewusstseinsethik*. Berlin: Bloomsbury Verlag
- Polak, Regina (Hg.) (2002): *Megatrend Religion? Neue Religiositäten in Europa*. Ostfildern: Schwabenverlag
- Polak, Regina (2008): *Spiritualität – neuere Transformationen im „religiösen Feld“*. In: Gräb / Charbonnier 2008
- Pollack, Detlef (2003): *Säkularisierung – ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland*. Tübingen, Mohr Siebeck
- Pollack, Detlef (2009): *Rückkehr des Religiösen? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland und Europa II*. Tübingen: Mohr Siebeck
- Schmidt-Lux, Thomas (2005): *Peter Berger*. In: Drehsen / Gräb / Weyel 2005
- Schneider, Michael (1995): *Esoterik und New Age: Das Zeitalter des Wassermannes. Analyse einer Bewegung*. Augsburg, Weltbild Verlag
- Schnell, Tatjana (2008): *Implizite Religiosität. Vielfalt von Lebensdeutungen in religiösen Ausdrucksformen*. In: Gräb / Charbonnier 2008
- Schnettler, Bernt (2006): *Thomas Luckmann*. Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft
- Stuckrad, Kocku von (2004): *Was ist Esoterik? Kleine Geschichte des geheimen Wissens*. München: Beck
- Thiede, Werner (1996): *Religion als Esoterik*. In: Krüggeler / Stolz 2008
- Thomas, Günter (2001): *Implizite Religion. Theoriegeschichtliche und theoretische Unterscheidungen zum Problem ihrer Identifikation*. Würzburg: Ergon-Verlag
- Valentin, Joachim (2006): *Ozeanische Gefühle und Vollkommenes Wissen. Neue Entwicklungen auf dem Feld der Esoterik*. In: Baier / Sinkovits 2006
- Utsch, Michael (2009): *Religion in der Modernen Gesellschaft. Erkenntnisse soziographischer Religionsforschungen und aktuelle Desiderate*. Internet (Bertelsmann-Stiftung): http://www.bertelsmann-stiftung.de/cps/rde/xbcr/SID-883EE100-36AFE0BE/bst/Utsch_Religionsmonitor061211.pdf (Zugriff 11.04.2012)
- Weyel, Birgit; Gräb, Wilhelm (Hg.) (2006): *Religion in der modernen Lebenswelt. Erscheinungsformen und Reflexionsperspektiven*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht
- Wippermann, Carsten (1998): *Religion, Identität und Lebensführung. Typische Konfigurationen in der fortgeschrittenen Moderne*. Opladen, Leske + Budrich
- Wössner, Jakobus (Hg.) (1972): *Religion im Umbruch. Soziologische Beiträge zur Situation von Religion und Kirche in der gegenwärtigen Gesellschaft*. Stuttgart, Ferdinand Enke Verlag
- Wunder, Edgar (2005): *Religion in der postkonfessionellen Gesellschaft. Ein Beitrag zur sozialwissenschaftlichen Theorieentwicklung in der Religionsgeographie*. Stuttgart, Franz Steiner Verlag
- Zinser, Hartmut (1997): *Der Markt der Religionen*. München: Wilhelm Fink Verlag
- Zulehner, Paul M. (Hg.) (2004): *Spiritualität – mehr als ein Megatrend*. Ostfildern: Schwabenverlag

II. ABBILDUNGS- UND TABELLENVERZEICHNIS

Abb. 1: Das Grundmodell von Religion nach Wunder	17
Abb. 2: Allgemeines Strukturmodell der Säkularisierung nach Wunder	46
Abb. 3: Antwortverteilung Religiosität und Spiritualität	66
Abb. 4: Antwortverteilung „Glaube an Gott“	66
Abb. 5: Antwortverteilung „Leben nach dem Tod“	66
Abb. 6: Antwortverteilung „Einstellung zur Religion“	67
Abb. 7: Antwortverteilung „Religiöse Reflexivität“	68
Abb. 8: Antwortverteilung „Religiöse und spirituelle Praxis“	68
Abb. 9: Antwortverteilung „Transzendenzenerfahrung“	69
Abb. 10: Antwortverteilung „Theistische Glaubensinhalte“	70
Abb. 11: Antwortverteilung „Neureligiöse Glaubensinhalte“	70
Abb. 12: Antwortverteilung „Atheistische Glaubensinhalte“	71
Abb. 13: Antwortverteilung „Lebenssinn“	72
Abb. 14: Antwortverteilung „Schicksal und Karma“	72
Abb. 15: Antwortverteilung „Kontingenz und Moderne“	73
Abb. 16: Antwortverteilung „Wissenschaft und Technik“	74
Abb. 17: Antwortverteilung „Musik und Mystik“	75
Abb. 18: Häufigkeitsverteilungen Indizes (1)	76
Abb. 19: Häufigkeitsverteilungen Indizes (2)	76
Abb. 20: Häufigkeitsverteilungen Indizes (3)	77
Abb. 21: Glaube an Gott / Leben nach dem Tod nach Geschlecht	80
Abb. 22: Religiosität nach musischem Schwerpunkt	84
Abb. 23: Ausgewählte Glaubensinhalte nach musischem Schwerpunkt	85
Abb. 24: Religiöse Dimensionen nach Religiosität (Indexwerte)	89
Abb. 25: Korrelationen zwischen den Glaubensdimensionen (1)	91
Abb. 26: Korrelationen zwischen den Glaubensdimensionen (2)	91
Abb. 27: Glaubensdimensionen nach Glaubenstyp	92
Abb. 28: Clustervariablen nach Clusterzugehörigkeit	94
Abb. 29: Clustergruppen Häufigkeiten	95
Abb. 30: Religiosität und Spiritualität nach Clusterzugehörigkeit	96
Abb. 31: Glaubenstypen nach Clusterzugehörigkeit	97
Abb. 32: Clusterzugehörigkeit nach Geschlecht	98
Abb. 33: Clusterzugehörigkeit nach Alter	99
Abb. 34: Clusterzugehörigkeit nach Schwerpunkt	100
Abb. 35: Clusterzugehörigkeit nach Instrument	101
Abb. 36: Religiöse Reflexivität / Sinnsetzung nach Clusterzugehörigkeit	103
Abb. 37: Unsicherheit / Wissenschaftsskepsis nach Clusterzugehörigkeit	104
Abb. 38: Zukunftsaussicht nach Clusterzugehörigkeit	106
Abb. 39: Index „Musik und Mystik“ nach Instrumentengattung und Geschlecht	109
Abb. 40: Positionierung der Weltbild-Typen im Feld Religiosität – Spiritualität	119
Tab. 1: Idealtypische Religionsformen nach Pollack	23
Tab. 2: Semantische Aspekte von Religiosität und Spiritualität nach Barker	33
Tab. 3: Altersgruppen in der Stichprobe (nach Geschlecht)	64
Tab. 4: Studienrichtungen in der Stichprobe (nach Geschlecht)	65
Tab. 5: Instrumentengattungen in der Stichprobe	65
Tab. 6: Beschreibung Indizes (1)	75
Tab. 7: Beschreibung Indizes (2)	76
Tab. 8: Beschreibung Indizes (3)	77
Tab. 9: Items „transzendente“ und „autonome Sinnsetzung“	78
Tab. 10: Ausgewählte Glaubensinhalte nach Geschlecht	81
Tab. 11: Spiritualität nach Alter	82
Tab. 12: Ausgewählte Glaubensinhalte nach Alter	83
Tab. 13: Anteile der Glaubenstypen an der Stichprobe	88
Tab. 14: Items „Einstellung zur Religion“ nach Glaubenstyp	89
Tab. 15: Items „Kontingenz und Moderne“ nach Glaubenstyp	93
Tab. 16: Ausgewählte Glaubensinhalte nach Clusterzugehörigkeit	102
Tab. 17: Ausgewählte Items „Sinnsetzung“ nach Clusterzugehörigkeit	103
Tab. 18: Items „Musik und Mystik“ nach Clusterzugehörigkeit	107
Tab. 19: Schematische Übersicht der Indexmittelwerte nach Cluster	113

III. FRAGENBOGEN

Spiritualität und religiöses Weltbild von Musikstudenten

Online-Umfrage im Rahmen einer Diplomarbeit

Kontakt: a0206158@univie.ac.at

Allgemeine Informationen

Vielen Dank für Ihr Interesse an dieser Umfrage!

Der Fragebogen besteht aus 25 Fragen, die in 4 Abschnitte gegliedert sind:

- Fragen zum Studium
- Fragen zum religiösen und spirituellen Weltbild
- Fragen zu Ihren Einstellungen und Werten
- Fragen zu Ihrer Person

Die Beantwortung wird **etwa 10 Minuten** in Anspruch nehmen. Alle Ihre Angaben sind selbstverständlich anonym.

Aufgrund der speziellen Thematik der Befragung ist die Verwendung von nicht klar definierbaren Begriffen wie "Gott" / "das Göttliche" / "höhere Macht" / "magisch" etc. notwendig. Bitte verstehen Sie diese Begriffe **auf Ihre eigene Weise** (gilt für alle Fragen).

Fragebogen

1. Was ist Ihr momentanes künstlerisches Hauptstudium?

- Instrumentalstudium ("Konzertfach")
- Musikerziehung / Instrumentalmusikerziehung (ME / IME)
- Instrumental- und Gesangspädagogik (IGP)
- Komposition / Musiktheorie
- Dirigieren
- Tonmeister
- Kirchenmusik
- Bewegungspädagogik / Rhythmik
- Musiktherapie
- Musikwissenschaft
- Darstellende Kunst
- Musical
- Film und Fernsehen
- anderes künstlerisches Studium
- kein künstlerisches Studium

2. Ist diese Studienrichtung eher der Klassik oder eher der Populärmusik zuzurechnen?

- Klassik
- Populärmusik / Jazz
- kein Musikstudium

3a. Bitte geben Sie Ihr Hauptinstrument an:
[wenn Frage 2 = "Klassik"]

Bass	o
Gesang	o
Gitarre	o
Klavier	o
Posaune	o
Saxophon	o
Schlagzeug / Percussion	o
Trompete	o
sonstige	o

3b. Bitte geben Sie Ihr Hauptinstrument an:
[wenn Frage 2 = "Populärmusik / Jazz"]

Basstuba	o	Oboe	o
Blockflöte	o	Orgel	o
Cembalo	o	Posaune	o
Fagott	o	Saxophon	o
Flöte	o	Schlaginstrumente	o
Gesang	o	Trompete	o
Gitarre	o	Viola	o
Harfe	o	Violine	o
Horn	o	Violoncello	o
Klarinette	o	Zither	o
Klavier	o		
Kontrabass	o	sonstige	o

4. Wie sehr stimmen Sie folgenden Aussagen zu?

	stimme zu	stimme eher zu	stimme eher nicht zu	stimme nicht zu	weiß nicht
In religiösen Lehren lassen sich oft wichtige Wahrheiten finden	o	o	o	o	o
Ich halte Religion für überflüssig	o	o	o	o	o
Ich trete mit dem Göttlichen auf meine eigene Weise in Verbindung – ohne Kirchen und Gottesdienste	o	o	o	o	o
Sehr gläubige Menschen sind anderen gegenüber oft intolerant	o	o	o	o	o
Ich bin auf einer spirituellen Suche	o	o	o	o	o

5. Wie häufig...

	nie	selten	gelegentlich	oft	sehr oft	weiß nicht
...beschäftigen Sie sich mit Glaubensfragen?	o	o	o	o	o	o
...lesen Sie Bücher über religiöse bzw. spirituelle Themen?	o	o	o	o	o	o
...denken Sie über den Sinn des Lebens nach?	o	o	o	o	o	o
...fragen Sie sich, ob Sie ein ganz anderes Leben führen könnten?	o	o	o	o	o	o
...unterhalten Sie sich mit anderen über religiöse bzw. spirituelle Themen?	o	o	o	o	o	o

6. Für wie religiös halten Sie sich selbst?
(nach Ihrer eigenen Definition von "religiös")

- sehr religiös
- ziemlich religiös
- wenig religiös
- gar nicht religiös
- weiß nicht

7. Unabhängig von Ihrer Religiosität – für wie spirituell halten Sie sich selbst?
(nach Ihrer eigenen Definition von "spirituell")

- sehr spirituell
- ziemlich spirituell
- wenig spirituell
- gar nicht spirituell
- weiß nicht

8. Welche der folgenden Aussagen trifft am ehesten auf Sie zu?

- Ich weiß, dass es Gott wirklich gibt, und habe daran keinen Zweifel
- Ich glaube an Gott, auch wenn ich manchmal Zweifel habe
- Ich glaube nicht an Gott, aber an eine höhere geistige Macht
- Manchmal glaube ich an eine göttliche oder höhere Macht, manchmal nicht
- Ich glaube nicht, dass es Gott oder eine höhere geistige Macht gibt
- Ich weiß nicht genau, was oder woran ich glauben soll

9. Wie häufig betreiben Sie folgende Aktivitäten?

	nie	selten	gelegentlich	oft	sehr oft	weiß nicht
Gottesdienstbesuch	<input type="radio"/>					
Aktivitäten mit einer religiösen Gemeinschaft	<input type="radio"/>					
Gemeinschaftliches Gebet oder Rituale	<input type="radio"/>					
Lesen von heiligen Texten / in der Bibel	<input type="radio"/>					
Besuch heiliger Orte / Wallfahrt	<input type="radio"/>					
persönliches Gebet	<input type="radio"/>					
Meditation / innere Einkehr	<input type="radio"/>					
Yoga / Tai Chi / Qi Gong	<input type="radio"/>					
magische Rituale und Beschwörungen	<input type="radio"/>					
Pendeln / Orakel / Karten legen	<input type="radio"/>					

10. Welche der folgenden Erfahrungen haben Sie selbst schon einmal gemacht?
(bitte alles Zutreffende ankreuzen; falls nichts zutrifft weiter zu Frage 11)

- Erfahrung, dass eine göttliche bzw. höhere Macht anwesend ist
- Erfahrung, dass eine göttliche bzw. höhere Macht mir etwas mitteilen will
- Erfahrung, dass eine göttliche bzw. höhere Macht in mein Leben eingreift
- Erfahrung, mit allem Eins zu sein
- Erfahrung des Kontaktes mit einer anderen Wirklichkeit
- Erfahrung der absoluten inneren Stille
- Erfahrung, die sich nur durch das Wirken übernatürlicher Kräfte erklären lässt

11. Wie sehr stimmen Sie den folgenden Aussagen zu?

	stimme zu	stimme eher zu	stimme eher nicht zu	stimme nicht zu	weiß nicht
Ich bin mit den Lehren von Jesus grundsätzlich einverstanden (unabhängig von meiner Einstellung zur Kirche)	0	0	0	0	0
Jeder Mensch hat eine Seele / ein höheres Selbst	0	0	0	0	0
Die Welt wurde von einer höheren Macht erschaffen	0	0	0	0	0
Die Entwicklung des Lebens folgt einem höheren Plan	0	0	0	0	0
Nach dem Tod müssen wir Rechenschaft über unser Leben ablegen	0	0	0	0	0
Eine göttliche Macht hat sich in Jesus zu erkennen gegeben	0	0	0	0	0
Aus der Bibel kann man auch heute noch viel lernen	0	0	0	0	0

12. Wie sehr stimmen Sie den folgenden Aussagen zu?

	stimme zu	stimme eher zu	stimme eher nicht zu	stimme nicht zu	weiß nicht
Alle Lebewesen haben eine Seele / ein höheres Selbst	0	0	0	0	0
Das Geburtshoroskop eines Menschen hat Einfluss auf den Verlauf seines Lebens	0	0	0	0	0
Das Göttliche ist nicht außerhalb, sondern im Menschen selbst zu finden	0	0	0	0	0
Alles im Universum hängt irgendwie miteinander zusammen	0	0	0	0	0
Es gibt Wunderheiler, die über natürliche Heilkräfte verfügen	0	0	0	0	0
Nichts passiert ohne guten Grund - auch wenn man das nicht immer gleich erkennt	0	0	0	0	0
Jeder Mensch kann übersinnliche Fähigkeiten entwickeln	0	0	0	0	0
Der Mensch hat einen feinstofflichen Körper aus Energie / eine Aura	0	0	0	0	0
Es gibt geistige Wesen in einer höheren Sphäre, mit denen man Kontakt aufnehmen kann	0	0	0	0	0

13. Wie sehr stimmen Sie den folgenden Aussagen zu?

	stimme zu	stimme eher zu	stimme eher nicht zu	stimme nicht zu	weiß nicht
Die Frage nach der Existenz Gottes oder einer höheren Macht hat für mich keine Bedeutung	0	0	0	0	0
So etwas wie eine Seele gibt es nicht	0	0	0	0	0
Religion ist letztendlich auch nur Aberglaube	0	0	0	0	0
Unser Leben wird letzten Endes bestimmt durch die Gesetze der Natur	0	0	0	0	0
Gott ist lediglich eine menschliche Erfindung	0	0	0	0	0
Man kann für alle Phänomene eine logische Erklärung finden, etwas "Übernatürliches" gibt es nicht	0	0	0	0	0

14. Welche der folgenden Aussagen entspricht Ihrem Glauben am ehesten?

- Nach dem Tod ist alles aus
- Es gibt eine Seele bzw. ein höheres Selbst, das nach dem Tod fortbesteht
- Es gibt ein Leben nach dem Tod in einer anderen Welt
- Nach dem Tod folgt eine Wiedergeburt in einem neuen Leben
- nichts von alledem / weiß nicht

15. Wie sehr stimmen Sie folgenden Aussagen zu?

	stimme zu	stimme eher zu	stimme eher nicht zu	stimme nicht zu	weiß nicht
Jeder Mensch ist selbst für sein Schicksal verantwortlich	0	0	0	0	0
Ich glaube, dass bestimmte Dinge im Leben vorherbestimmt sind	0	0	0	0	0
Ich glaube an eine ausgleichende Gerechtigkeit	0	0	0	0	0
Die Menschen können selbst wenig tun, um den Lauf ihres Lebens zu verändern	0	0	0	0	0
Ich widme mein Leben einer höheren Bestimmung	0	0	0	0	0
Jeder ist für seine Krankheiten selbst verantwortlich	0	0	0	0	0

16. Wie sehr stimmen Sie folgenden Aussagen zu?

	stimme zu	stimme eher zu	stimme eher nicht zu	stimme nicht zu	weiß nicht
Ich empfinde mein eigenes Leben als sinnerfüllt	0	0	0	0	0
Ich fühle mich eingebunden in eine höhere, kosmische Ordnung	0	0	0	0	0
Jeder Mensch hat eine bestimmte Lebensaufgabe zu erfüllen	0	0	0	0	0
Für mich hat das Leben nur einen Sinn, weil es Gott gibt	0	0	0	0	0
Das Leben hat einen Sinn, weil es nach dem Tod noch etwas gibt	0	0	0	0	0
Den Sinn des Lebens kann nur jeder für sich persönlich bestimmen	0	0	0	0	0
Der Sinn des Lebens ist, sich selbst zu verwirklichen	0	0	0	0	0
Meiner Meinung nach dient das Leben keinem bestimmten Zweck	0	0	0	0	0

17. Wie sehr stimmen Sie den folgenden Aussagen zu?

[überspringen wenn Frage 2 = "kein Musikstudium"]

	stimme zu	stimme eher zu	stimme eher nicht zu	stimme nicht zu	weiß nicht
Durch Musik kann man einer höheren Wirklichkeit näher kommen	0	0	0	0	0
Es gibt Musikstücke, die von einer göttlichen oder höheren Macht inspiriert worden sind	0	0	0	0	0
Musik hat für mich eine magische Kraft	0	0	0	0	0
Beim Musikmachen vergesse ich mich oft selbst	0	0	0	0	0
Ohne Musik wäre mein Leben bedeutungslos	0	0	0	0	0

	stimme zu	stimme eher zu	stimme eher nicht zu	stimme nicht zu	weiß nicht
Musik kann mich in einen Zustand des höheren Bewusstseins versetzen	0	0	0	0	0
Meine Spiritualität hilft mir dabei, kreativ zu sein	0	0	0	0	0
Musik ist meine Religion	0	0	0	0	0

18. Wenn Sie an die Zukunft der Menschheit denken, sind Sie

- sehr pessimistisch
- eher pessimistisch
- unentschlossen
- eher optimistisch
- sehr optimistisch

19. Wie sehr stimmen Sie den folgenden Aussagen zu?

	stimme zu	stimme eher zu	stimme eher nicht zu	stimme nicht zu	weiß nicht
Ich wäre mir in meinem Glauben gern sicher, kann aber nicht aufhören zu zweifeln	0	0	0	0	0
Ich fühle mich von der modernen Welt oft überfordert	0	0	0	0	0
Ich wünsche mir öfters, jemand würde mir wichtige Entscheidungen abnehmen	0	0	0	0	0
Man weiß heutzutage überhaupt nicht mehr, was oder woran man glauben soll	0	0	0	0	0
Ich würde gerne ein einfaches, bescheidenes Leben führen	0	0	0	0	0
In unserer Gesellschaft gibt es zu wenig klare Regeln und zu viel Freiheit des Einzelnen	0	0	0	0	0
Es gibt keine absoluten Wahrheiten, alles ist eine Frage des Standpunktes	0	0	0	0	0

20. Wie sehr stimmen Sie den folgenden Aussagen zu?

	stimme zu	stimme eher zu	stimme eher nicht zu	stimme nicht zu	weiß nicht
Die Menschen sollten sich mehr an die Wissenschaft und weniger an die Religion halten	0	0	0	0	0
Alles in allem schadet die moderne Wissenschaft mehr als sie nützt	0	0	0	0	0
Die Wissenschaft wird letztendlich alle Geheimnisse des Lebens entschlüsseln	0	0	0	0	0
Technik und Wissenschaft sind zentral für die Entwicklung der Menschheit	0	0	0	0	0
Wir sollten mehr auf unsere Intuition als auf unseren Verstand hören	0	0	0	0	0
Die Schulmedizin macht die Menschen oft noch kränker anstatt sie zu heilen	0	0	0	0	0

Sie sind nun fast am Ende des Fragebogens angelangt. Es folgen **noch 5 Fragen** zu Ihrer Person.

21. Wie lautet Ihr offizielles religiöses Bekenntnis?

- ohne Bekenntnis
- christlich (römisch-katholisch)
- christlich (protestantisch)
- christlich (orthodox)
- christlich (andere)
- islamisch
- israelitisch
- buddhistisch
- andere

22. Wie stark identifizieren Sie sich mit Ihrem Religionsbekenntnis?
[überspringen wenn Frage 21 = "ohne Bekenntnis"]

- voll und ganz
- stark
- mittelmäßig
- schwach
- gar nicht
- weiß nicht

23. Wurden Sie religiös erzogen?

- ja
- eher ja
- eher nein
- nein
- weiß nicht

24. Geschlecht

- weiblich
- männlich

25. Bitte geben Sie abschließend noch Ihr Alter an

Alter (in Jahren): _____

IV. ITEMSTATISTIKEN UND MITTELWERTDIAGRAMME

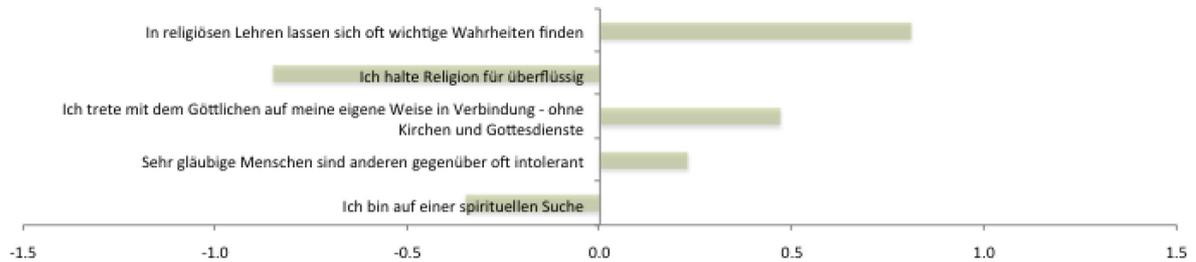
Themenblock	Frage	Variable	Itembeschreibung / Frageinhalt	Indexbasisvariable	Mittelwert	Std.-abw.	Schiefe	gültige Fälle	% fehlend
Persönliche Angaben	24	P1	Geschlecht					548	0%
	25	P2	Alter		24,43	5,45	2,25	544	1%
	1	M1	Studienrichtung					550	0%
	2	M2	musischer Schwerpunkt					529	4%
	3a / 3b	M3C	Instrumentengruppe					528	0%
	6	F03	Religiosität (Selbstschätzung)					526	4%
	7	F04	Spiritualität (Selbstschätzung)					520	5%
Religiöse / Spirituelle Kern-dimensionen	6 / 7	F0304_A	Glaubenstyp					504	8%
	8	F05	Glaubensinhalt: Gott					550	0%
	14	F09	Glaubensinhalt: Tod					547	1%
	21	F16	religiöses Bekenntnis					548	0%
	22	F17	Identifikation mit Bekenntnis					429	1%
	23	F18	religiös erzogen					545	1%
	18	F13	Zukunft der Menschheit			3,03	1,01	-0,07	545
Einstellung zur Religion	F0101		In religiösen Lehren lassen sich oft wichtige Wahrheiten finden		3,81	1,34	0,93	523	5%
	F0102		Ich halte Religion für überflüssig		2,15	1,47	-0,93	536	3%
	F0103		Ich trete mit dem Göttlichen auf meine eigene Weise in Verbindung [...]		3,47	1,58	0,59	521	5%
	F0104		Sehr gläubige Menschen sind anderen gegenüber oft intolerant		3,23	1,44	0,26	504	8%
	F0105		Ich bin auf einer spirituellen Suche.		2,65	1,59	-0,30	518	6%
	F0201		Wie häufig beschäftigen Sie sich mit Glaubensfragen?	X	2,29	1,14	-0,17	543	1%
	F0202		Wie häufig lesen Sie Bücher über religiöse bzw. spirituelle Themen?	X	1,55	1,21	0,39	544	1%
Religiöse Reflexivität	F0203		Wie häufig denken Sie über den Sinn des Lebens nach?	X	2,75	1,11	-0,70	542	1%
	F0204		Wie häufig fragen Sie sich, ob Sie ein ganz anderes Leben führen könnten?		1,99	1,13	0,05	538	2%
	F0205		Wie häufig unterhalten Sie sich mit anderen über rel. bzw. spir. Themen?	X	2,15	1,00	0,02	544	1%
	F02_IND		Index religiöse Reflexivität (0-10)		5,45	2,18	0,04	541	2%
	F0601		Häufigkeit Gottesdienstbesuch	X (A)	1,21	1,25	0,86	546	1%
	F0602		Häufigkeit Aktivitäten mit einer religiösen Gemeinschaft	X (A)	0,91	1,19	1,13	547	1%
	F0603		Häufigkeit Gemeinschaftliches Gebet oder Rituale	X (A)	0,82	1,09	1,25	546	1%
Religiöse / Spirituelle Praxis	F0604		Häufigkeit Lesen von heiligen Texten bzw. in der Bibel	X (A)	0,91	1,15	1,21	545	1%
	F0605		Häufigkeit Besuch heiliger Orte / Wallfahrt	X (A)	0,71	0,85	1,08	544	1%
	F0606		Häufigkeit persönliches Gebet	X (A)	1,62	1,48	0,35	543	1%
	F0607		Häufigkeit Meditation / innere Einkehr	X (B)	1,60	1,17	0,18	543	1%
	F0608		Häufigkeit Yoga / Tai Chi / Qi Gong	X (B)	0,81	1,16	1,19	546	1%
	F0609		Häufigkeit magische Rituale und Beschwörungen	X (B)	0,15	0,47	3,55	546	1%
	F0610		Häufigkeit Pendeln / Orakel / Karten legen	X (B)	0,22	0,56	2,99	546	1%
F06_IND_A		Index religiöse Praxis (0-10)		2,56	2,33	0,92	536	3%	
F06_IND_B		Index spirituelle Praxis (0-10)		1,74	1,48	0,83	540	2%	

Themenblock	Frage	Variable	Itembeschreibung / Frageinhalt	Indexbasis- variable	Mittel- wert	Std.- abw.	Schiefe	gültige Fälle	% fehlend
Transzendenz- erfahrung	10	F0701	Erfahrung, dass eine göttliche bzw. höhere Macht anwesend ist	X	0,33	0,47	0,70	550	0%
		F0702	Erfahrung, dass eine göttliche bzw. höhere Macht mir etwas mitteilen will	X	0,22	0,42	1,33	550	0%
		F0703	Erfahrung, dass eine göttliche bzw. höhere Macht in mein Leben eingreift	X	0,29	0,46	0,90	550	0%
		F0704	Erfahrung, mit allem Eins zu sein	X	0,39	0,49	0,47	550	0%
		F0705	Erfahrung des Kontaktes mit einer anderen Wirklichkeit	X	0,19	0,39	1,62	550	0%
		F0706	Erfahrung der absoluten inneren Stille	X	0,41	0,49	0,35	550	0%
		F0707	[...] die sich nur durch das Wirken übernatürlicher Kräfte erklären lässt	X	0,24	0,43	1,21	550	0%
theistische Glaubens- inhalte	11	F07_IND	Index Transzendenz Erfahrung (0-7)		2,08	1,80	0,85	550	0%
		F08A01	Ich bin mit den Lehren von Jesus grundsätzlich einverstanden [...]	X	4,06	1,19	1,41	508	8%
		F08A02	Jeder Mensch hat eine Seele / ein höheres Selbst	X	4,46	1,01	2,27	524	5%
		F08A03	Die Welt würde von einer höheren Macht erschaffen	X	3,22	1,68	0,24	471	14%
		F08A04	Die Entwicklung des Lebens folgt einem höheren Plan	X	3,08	1,59	0,16	483	12%
		F08A05	Nach dem Tod müssen wir Rechenschaft über unser Leben ablegen	X	2,27	1,56	-0,78	474	14%
		F08A06	Eine göttliche Macht hat sich in Jesus zu erkennen gegeben	X	2,99	1,71	0,03	450	18%
neureligiöse Glaubens- inhalte	12	F08A07	Aus der Bibel kann man auch heute noch viel lernen	X	3,57	1,47	0,60	497	10%
		F08A_IND	Index Theismus (0-10)		5,90	2,65	-0,27	540	2%
		F08B01	Alle Lebewesen haben eine Seele / ein höheres Selbst	X	2,12	1,39	1,02	490	11%
		F08B02	Geburtshoroskop eines Menschen hat Einfluss auf den Verlauf seines Lebens	X	4,00	1,28	-1,05	487	11%
		F08B03	Das Göttliche ist nicht außerhalb, sondern im Menschen selbst zu finden	X	2,22	1,35	1,08	475	14%
		F08B04	Alles im Universum hängt irgendwie miteinander zusammen	X	1,72	1,06	1,74	504	8%
		F08B05	Es gibt Wunderheiler, die über natürliche Heilkräfte verfügen	X	3,04	1,56	0,02	475	14%
atheistisch- naturalistische Glaubens- inhalte	13	F08B06	Nichts passiert ohne guten Grund - auch wenn man das nicht immer [...]	X	2,36	1,50	0,77	507	8%
		F08B07	Jeder Mensch kann übersinnliche Fähigkeiten entwickeln	X	3,43	1,49	-0,44	465	15%
		F08B08	Der Mensch hat einen feinstofflichen Körper aus Energie / eine Aura	X	2,49	1,53	0,60	471	14%
		F08B09	Es gibt geistige Wesen in einer höheren Sphäre [...]	X	3,56	1,55	-0,58	454	17%
		F08B_IND	Index Neureligiosität (0-10)		5,53	2,23	-0,17	528	4%
		F08C01	[...] Existenz Gottes oder einer höhere5 Macht hat für mich keine Bedeutung	X	2,32	1,57	-0,70	536	3%
		F08C02	So etwas wie eine Seele gibt es nicht	X	1,47	1,01	-2,38	522	5%
F08C03	Religion ist letztendlich auch nur Aberglaube	X	2,40	1,56	-0,63	524	5%		
F08C04	Unser Leben wird letzten Endes bestimmt durch die Gesetze der Natur	X	3,24	1,54	0,29	512	7%		
F08C05	Gott ist lediglich eine menschliche Erfindung	X	2,81	1,67	-0,18	492	11%		
F08C06	Man kann für alle Phänomene eine logische Erklärung finden [...]	X	2,35	1,47	-0,66	498	9%		
F08C_IND	Index Atheismus (0-10)		3,67	2,87	0,46	542	1%		

Themenblock	Frage	Variable	Itembeschreibung / Frageinhalt	Indexbasis- variable	Mittel- wert	Std.- abw.	Schiefe	gültige Fälle	% fehlend
Schicksal und Karma	15	F1001	Jeder Mensch ist selbst für sein Schicksal verantwortlich		3,86	1,13	1,05	523	5%
		F1002	Ich glaube, dass bestimmte Dinge im Leben vorherbestimmt sind	X (A)	3,21	1,47	0,32	509	7%
		F1003	Ich glaube an eine ausgleichende Gerechtigkeit	X (A)	3,00	1,52	0,04	494	10%
		F1004	Die Menschen können selbst wenig tun, um den Lauf ihres Lebens zu [...]		1,53	0,71	-1,94	543	1%
		F1005	Ich widme mein Leben einer höheren Bestimmung	X (A)	2,41	1,46	-0,61	499	9%
		F1006	Jeder ist für seine Krankheiten selbst verantwortlich		1,98	1,27	-1,10	508	8%
		F1101	Ich empfinde mein eigenes Leben als sinn erfüllt		4,21	0,94	1,67	515	6%
		F1102	Ich fühle mich eingebunden in eine höhere, kosmische Ordnung	X (A)	2,91	1,51	-0,07	468	15%
		F1103	Jeder Mensch hat eine bestimmte Lebensaufgabe zu erfüllen	X (A)	3,49	1,42	0,61	506	8%
		F1104	Für mich hat das Leben nur einen Sinn, weil es Gott gibt	X (B) - gedreht	1,90	1,41	-1,33	508	8%
Lebenssinn	16	F1105	Das Leben hat einen Sinn, weil es nach dem Tod noch etwas gibt	X (A)	2,27	1,54	-0,75	490	11%
		F1106	Den Sinn des Lebens kann nur jeder für sich persönlich bestimmen	X (B)	4,37	1,00	1,98	523	5%
		F1107	Der Sinn des Lebens ist, sich selbst zu verwirklichen	X (B)	3,58	1,36	0,70	484	12%
		F1108	Meiner Meinung nach dient das Leben keinem bestimmten Zweck		1,95	1,41	-1,21	479	13%
		F1011_IND_A	Index transzendente Sinnsetzung (0-10)		4,72	2,51	-0,11	529	4%
		F1011_IND_B	Index autonome Sinnsetzung (0-10)		7,14	2,28	-1,18	544	1%
		F1201	Durch Musik kann man einer höheren Wirklichkeit näher kommen	X	3,99	1,28	1,16	491	7%
		F1202	Es gibt Musikstücke, die von einer [...] höheren Macht inspiriert [...]	X	3,45	1,55	0,52	461	13%
		F1203	Musik hat für mich eine magische Kraft	X	4,17	1,24	1,58	509	4%
		F1204	Beim Musikmachen vergesse ich mich oft selbst	X	4,24	1,13	1,64	515	3%
Musik und Mystik	17	F1205	Ohne Musik wäre mein Leben bedeutungslos	X	3,63	1,42	0,65	504	5%
		F1206	Musik kann mich in einen Zustand des höheren Bewusstseins versetzen	X	3,85	1,35	1,00	489	8%
		F1207	Meine Spiritualität hilft mir dabei, kreativ zu sein	X	2,98	1,60	0,05	476	10%
		F1208	Musik ist meine Religion		2,24	1,51	-0,81	471	11%
		F12_IND	Index Musik und Mystik (0-10)		6,88	2,27	-0,60	516	2%
		F1401	[...] wäre im] Glauben gern sicher, kann aber nicht aufhören zu zweifeln	X	2,24	1,41	-0,76	502	9%
		F1402	Ich fühle mich von der modernen Welt oft überfordert	X	2,80	1,46	-0,17	534	3%
		F1403	Ich wünsche mir öfters, jemand würde mir wichtige Entscheidungen [...]	X	2,55	1,46	-0,43	537	2%
		F1404	Man weiß heutzutage überhaupt nicht mehr, was oder woran man [...]	X	2,32	1,41	-0,62	506	8%
		F1405	Ich würde gerne ein einfaches, bescheidenes Leben führen	X	2,87	1,49	-0,02	496	10%
Kontingenz und Moderne	19	F1406	[...] zu wenig klare Regeln und zu viel Freiheit des Einzelnen	X	1,81	1,16	-1,47	513	7%
		F1407	Es gibt keine absoluten Wahrheiten, alles ist eine Frage des Standpunktes	X (1011_B)	3,61	1,45	0,78	508	8%
		F14_IND	Index Unsicherheit (0-10)		3,67	2,11	0,25	541	2%
		F1501	[...] mehr an die Wissenschaft und weniger an die Religion halten	X	2,65	1,48	-0,43	447	19%
		F1502	Alles in allem schadet die moderne Wissenschaft mehr als sie nützt	X - gedreht	1,78	1,03	-1,56	477	13%
		F1503	Die Wissenschaft wird letztendlich alle Geheimnisse des [...]	X	1,82	1,17	-1,39	491	11%
		F1504	Technik und Wissenschaft sind zentral für die Entwicklung der Menschheit	X	3,70	1,26	0,86	508	8%
		F1505	Wir sollten mehr auf unsere Intuition als auf unseren Verstand hören	X - gedreht	3,38	1,32	0,48	471	14%
		F1506	Die Schulmedizin macht die Menschen oft noch kränker anstatt [...]	X - gedreht	2,90	1,46	-0,15	450	18%
		Wissenschafts- skepsis	20	F15_IND	Index Wissenschaftskepsis (0-10)		4,94	1,87	-0,01
CLUSTER	Clustertzugehörigkeit				4,29	1,98	-0,17	550	0%

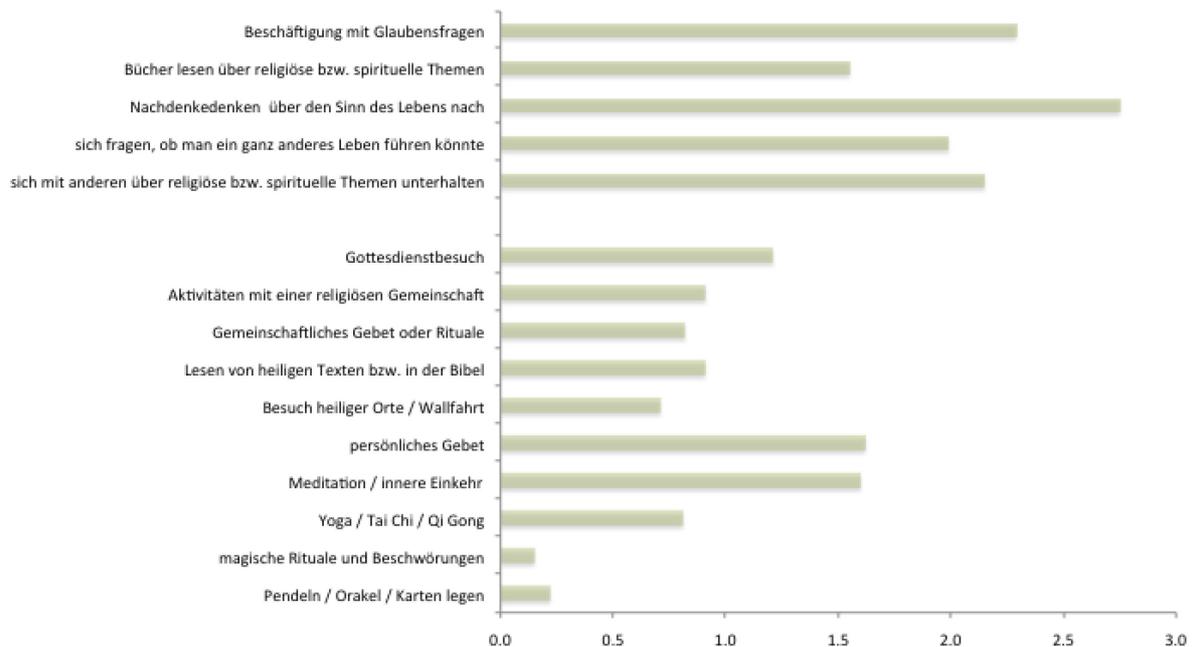
ZENTRIERTE MITTELWERTE (Einzelfragen)

Einstellung zur Religion

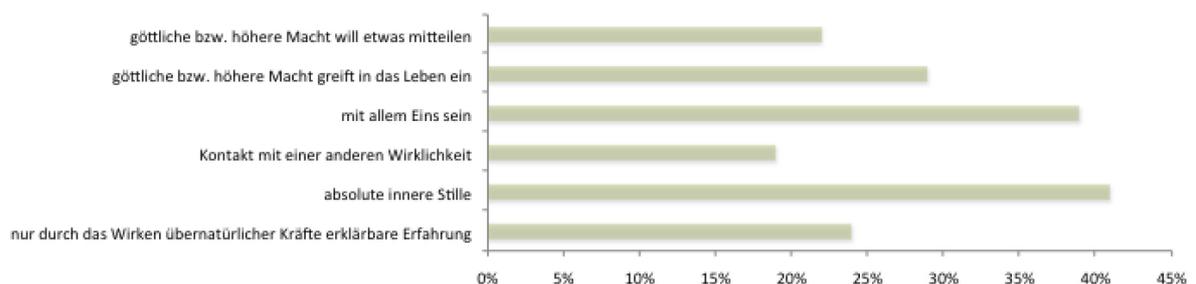


Religiöse Reflexivität / Religiöse und Spirituelle Praxis

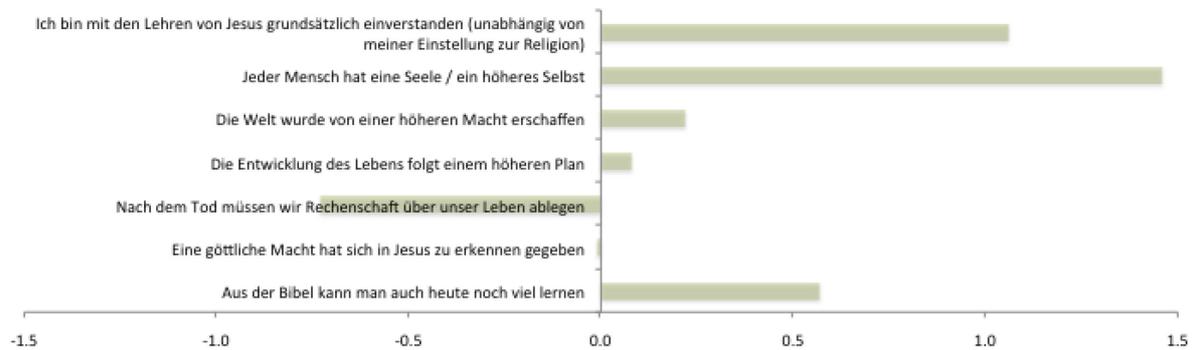
(0 = nie, 1 = gelegentlich, 2 = selten, 3 = oft)



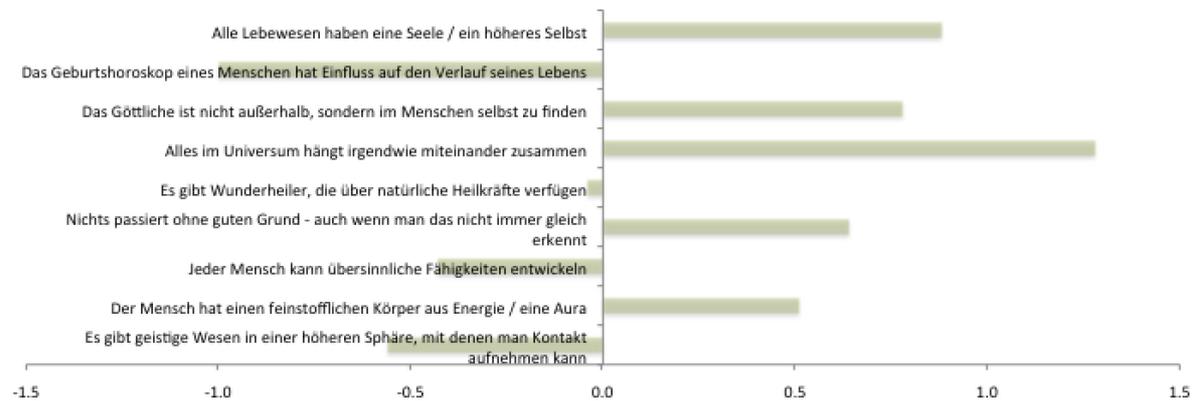
Transzendenzerfahrung



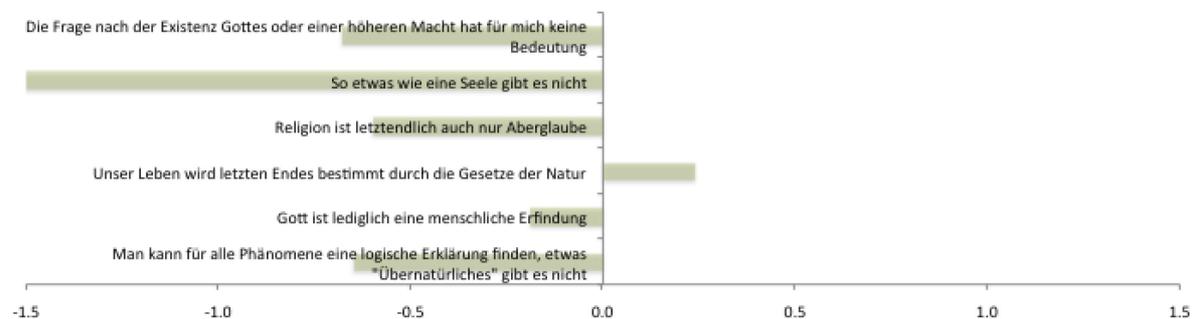
Theistische Glaubensinhalte



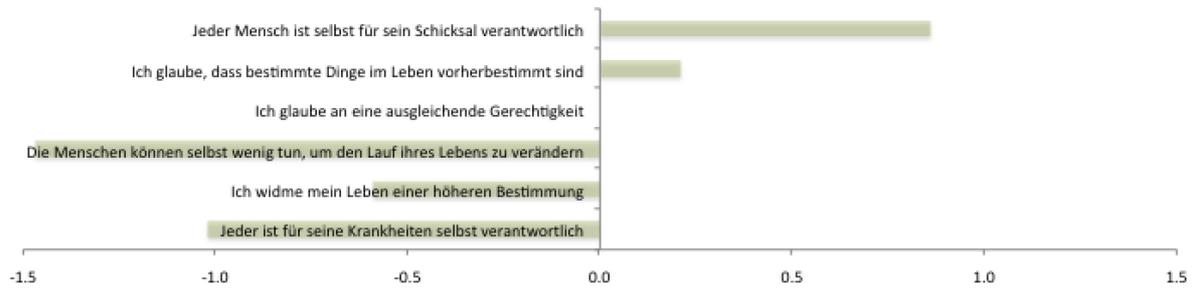
Neureligiöse Glaubensinhalte



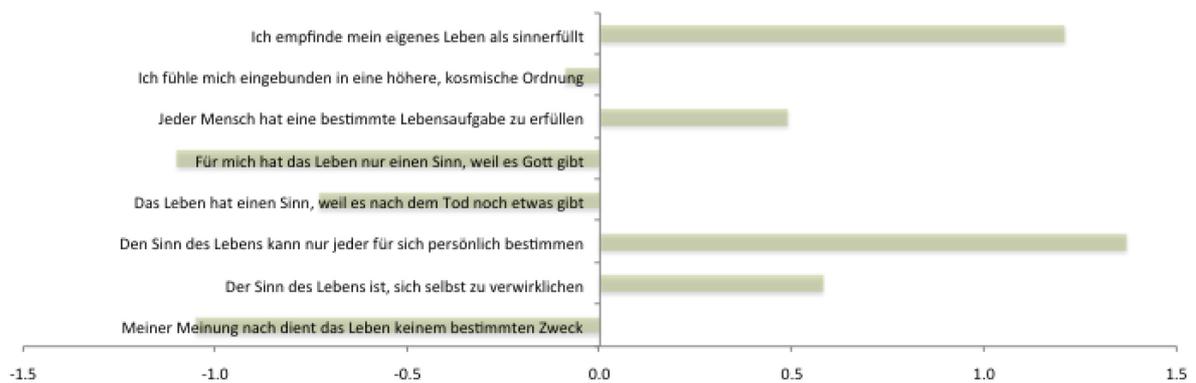
Atheistisch-naturalistische Glaubensinhalte



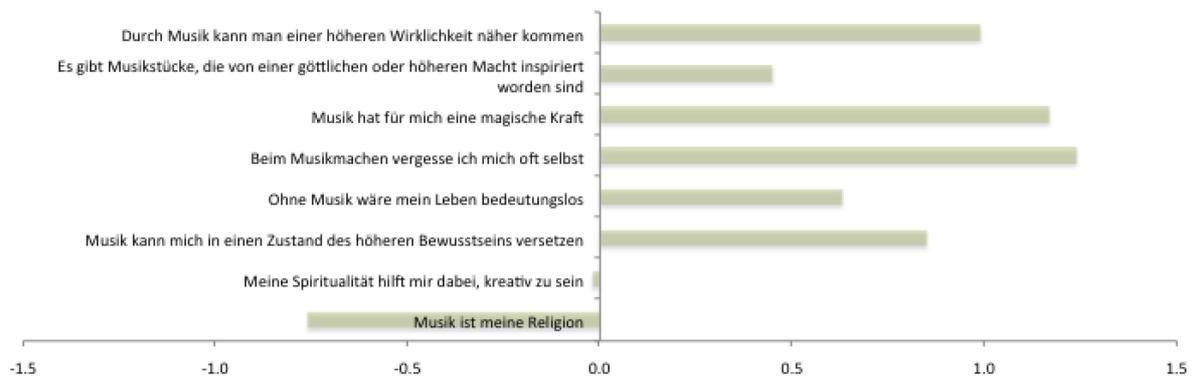
Schicksal und Karma



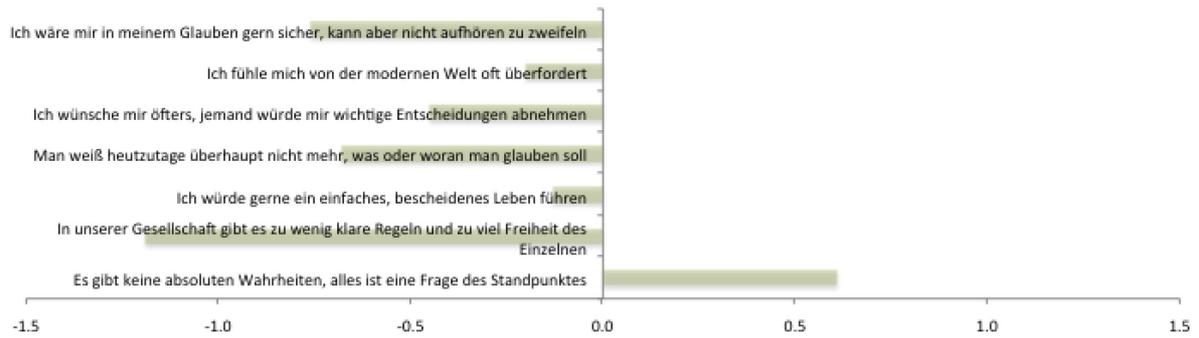
Lebenssinn



Musik und Mystik



Kontingenzt und Moderne



Wissenschaft und Technik



V. TABELLENANHANG UND SIGNIFIKANZTESTS

Alle Kreuztabellen, Mittelwertvergleiche und Signifikanztests finden sich in der gedruckten Ausgabe der Arbeit (zur freien Entlehnung an der Universitätsbibliothek Wien) bzw. werden auf Anfrage vom Autor zur Verfügung gestellt.

VI. ABSTRACT

Das religiöse Feld ist gegenwärtig durch einen grundlegenden Wandel gekennzeichnet: Der Stellenwert der christlich-kirchlichen Religion sowie der herkömmlichen Glaubenspraxis nimmt laufend ab, individuell-religiöse Glaubensformen gewinnen, speziell bei jüngeren, höher gebildeten Personen, an Bedeutung. Spiritualität setzt sich nach und nach als dominante Sozialform des Religiösen durch, weite Teile der Gesellschaft sind geprägt von einem Streben nach Selbstverwirklichung und der Suche nach Transzendenz und Sinn.

Ziel der Arbeit war primär, die religiösen und spirituellen Weltbilder von Musikstudenten und Musikstudentinnen, die zentralen Glaubensdimensionen und Sinnorientierungen umfassend abzubilden. Auch die transzendenten Aspekte von Musik waren hierbei von besonderem Interesse. Darüber hinaus sollte als weitere zentrale Fragestellung überprüft werden, ob eine religiöse oder spirituelle Orientierung mit einem gewissen „Unbehagen an der Moderne“ einhergeht, ob es also zu Schwierigkeiten bei der Vereinbarkeit von Glaube und moderner Lebenswelt kommt.

In einer quantitativen Online-Erhebung mittels eines umfangreichen standardisierten Fragebogens wurden 550 Studenten und Studentinnen der österreichischen Musikhochschulen und Konservatorien zu den oben genannten Themen befragt. Die Auswertung belegt eine hohe Bedeutung von Spiritualität und Glaube für einen Großteil der Teilnehmer, trotz eher gering ausgeprägter religiöser Praxis und schwacher Identifikation mit der Konfessionszugehörigkeit. Ein Viertel der Befragten bezeichnet sich als spirituell, aber nicht religiös, wobei sich diese Gruppe im Hinblick auf die Ausprägungen der übrigen Glaubensdimension deutlich von klassisch-religiösen und unreligiösen Befragten abhebt und einen besonders individualistischen Zugang zu Glaubensfragen zeigt.

Mittels einer Clusteranalyse auf Grundlage der Zustimmung zu theistischen, neureligiösen und atheistischen Glaubensinhalten sowie des Ausmaßes an Transzendenzenerfahrung und religiöser bzw. spiritueller Praxis konnten sieben Weltbild-Typen (*Hochreligiöse, eher Religiöse, Esoteriker, eher Neureligiöse, Suchende, Indifferente, Atheisten*) ermittelt werden, die sich als äußerst aussagekräftig und brauchbar für die Analyse der Glaubensmuster erwiesen. Die These des oft behaupteten „Unbehagens an der Moderne“ konnte bestätigt werden, derartige Einstellungen sind bei allen religiösen Typen, nicht nur bei den eher neureligiös-spirituellen, zu finden. Ein starker Glaube geht also einher mit einer vergleichsweise hohen Unsicherheit angesichts der Kontingenz der modernen Lebenswelt. Außerdem konnte bei gläubigen Befragten (besonders bei eher neureligiös veranlagten) eine deutlich skeptischere Einstellung gegenüber den Wissenschaften festgestellt werden als bei den eher atheistischen oder indifferenten Befragten.

Die Musikstudenten und -studentinnen zeigen eine außerordentlich hohe Affinität zu Musik als Quelle, Mittel und Ziel von Transzendenz. Ihr wird eine „magische Kraft“ zugesprochen, durch die man einen „andere Wirklichkeit“ und „höhere Bewusstseinszustände“ erreichen kann. Klassiker erweisen sich außerdem als weitaus religiöser als Jazz- bzw. Populärmusiker, letztere als individualistischer und skeptischer bezüglich Glaubensfragen. Darüber hinaus zeigen sich auch bemerkenswerte instrumentenspezifische Unterschiede hinsichtlich der Religiosität und Spiritualität, wie auch bezüglich des Verhältnisses zu den transzendenten Aspekten der Musik.

VII. LEBENSLAUF

Allgemeine Angaben

Name: Martin Morgenbesser
Geburtsdatum: 12. 08. 1984
Staatsangehörigkeit: Österreich
Kontakt: martin.morgenbesser@gmail.com

Ausbildung

seit 2009 Studium der Musik- und Instrumentalpädagogik (Hauptfach Schlagzeug Populärmusik, Schwerpunkt Klavier Populärmusik) an der Universität für Musik und darstellende Kunst Wien
2003 - 2012 Studium der Soziologie (rechts- und wirtschaftswissenschaftlicher Zweig) an der Universität Wien
1998 - 2002 Bundesoberstufenrealgymnasium Wiener Neustadt mit Musikschwerpunkt (Matura vertiefend in Musik, Klavier, Mathematik)
1994 - 1998 Katholisches Privatgymnasium Sachsenbrunn
1990 - 1994 Volksschule Zöbern

Berufliche Laufbahn

seit 2012 freischaffender Musiker und Musikpädagoge
2005 - 2010 *Sales Compensation Account Manager* bei der Firma Hewlett Packard

VIII. EIDESSTATTLICHE ERKLÄRUNG

Ich erkläre hiermit an Eides Statt, dass ich die vorliegende Arbeit selbstständig und ohne Benutzung anderer als der angegebenen Hilfsmittel angefertigt habe. Die aus fremden Quellen direkt oder indirekt übernommenen Gedanken sind als solche kenntlich gemacht.

Die Arbeit wurde bisher in gleicher oder ähnlicher Form keiner anderen Prüfungsbehörde vorgelegt und auch noch nicht veröffentlicht.

Wien, am 18. 04. 2012

Martin Morgenbesser