DIETER HERMANN

CHRISTLICHE RELIGIOSITÄT UND KRIMINALITÄT – EINE NEUE ANTWORT AUF EINE ALTE FRAGE

1. Einleitung

Seit den religionssoziologischen Arbeiten von *Max Weber* gehört die Hypothese von der Handlungsrelevanz von Religiosität zum Erkenntniskanon der Soziologie[1]. Stimmt diese Annahme, müsste sich Religiosität auch auf die Begehungswahrscheinlichkeit kriminellen Handelns auswirken. In der europäischen kriminologischen Forschung hat diese Thematik jedoch nur wenig Beachtung gefunden – in dem Sammelband von *Albert Biesinger*, *Hans-Jürgen Kerner*, *Gunther Klosinski* und *Friedrich Schweitzer* sind Ausnahmen dokumentiert[2]. In den Vereinigten Staaten hingegen wurde diese Fragestellung umfassend untersucht[3], wobei die Frage nach der Übertragbarkeit der Ergebnisse auf andere Länder durchaus berechtigt ist, zumal sich die genannten Regionen in der Bedeutung und rechtlichen Verortung von Religion sowie in der kirchlichen Organisationsstruktur erheblich unterscheiden[4].

Die Alltagsvorstellungen zur Frage nach dem Einfluss von christlicher Religiosität auf Delinquenz sind einfach und klar: Je ausgeprägter die religiöse Bindung ist, desto geringer ist die Wahrscheinlichkeit delinquenten Handelns. Eine praktische Anwendung fand diese Vorstellung in der Neukonzeption des Strafvollzugs im 16. Jahrhundert. Die Haftstrafe sollte nicht mehr nur der Verwahrung bis zur Vollstreckung von Leibes- oder Lebensstrafen dienen, sondern die Inhaftierten bessern, insbesondere durch die Hinwendung zur christlichen Religion[5]. Die plakative

Vorstellung, der Gläubige sei kriminalitätsresistent, und der Ungläubige sei zur Kriminalität bereit, wird von *Hans Jürgen Kerner* kritisiert, belege doch die moderne Dunkelfeldforschung, dass Menschen nicht trennscharf in Kriminelle und Nichtkriminelle aufgeteilt werden können[6]. Zudem sind die meisten Effektschätzungen in empirischen Untersuchungen zum Zusammenhang zwischen christlicher Religiosität und Kriminalität meist relativ klein, so dass diese Alltagsvorstellung in Frage gestellt werden kann. Beispielsweise in der bekannten Untersuchung von *Travis Hirschi* und *Rodney Stark* wurde kein Zusammenhang zwischen Kirchgangshäufigkeit und Delinquenz sowie der Akzeptanz ethischer Prinzipien gefunden[7]. In der Replikationsstudie von *Higgins* und *Albrecht* war der Zusammenhang lediglich schwach, aber erwartungskonsistent[8].

Insgesamt gesehen kann eine Diskrepanz zwischen Alltagsvorstellungen und Empirie vermutet werden. Dies soll durch die nachfolgende Forschungsübersicht belegt werden, und die anschließende methodenkritische und theoretische Reflexion soll Forschungsdefizite aufzeigen. Eine abschließende empirische Studie auf der Basis von Bevölkerungsbefragungen in Deutschland widmet sich erneut der Frage nach dem Einfluss von christlicher Religiosität auf Kriminalität, wobei wichtige Kritikpunkte berücksichtigt wurden, indem Religiosität als Wertorientierung erfasst und der Theorie ein modifiziertes Wertekonzept zugrunde gelegt wurde.

2. Forschungsstand

Es gibt zahlreiche empirische Untersuchungen über den Einfluss von Religiosität auf Kriminalität, wobei die Arbeit von *Eleanor* und *Sheldon Glueck* aus dem Jahr 1950 wohl zu den ältesten zählt[9]. In dem vorliegenden Beitrag werden insbesondere neuere sowie zusammenfassende Studien vorgestellt.

Elifson, *Peterson* und *Hadaway* haben eine Befragung von insgesamt 600 Jungen und Mädchen zwischen 12 und 18 Jahren durch-

geführt[10]. Die Messung der Religiosität erfolgte auf mehreren Ebenen: Erstens wurde von den Verfassern eine Bewertung der Kirchen und Gemeinschaften, denen die Befragten angehörten, hinsichtlich orthodoxer und liberaler Orientierung vorgenommen, zweitens wurde die Kirchgangshäufigkeit erfragt, und drittens wurden Einstellungen zu Glaubensinhalten wie die Hoffnung auf ein Leben nach dem Tod und der Glaube an die Allgegenwart Gottes erhoben. Die selbstberichtete Delinquenz wurde für mehrere Deliktsbereiche erfasst, wobei ein Gesamtindex gebildet wurde, der Anzahl und Schwere der Normverstöße berücksichtigte. Die Ergebnisse der Untersuchung zeigten, dass es einen Zusammenhang zwischen den verschiedenen Ebenen der Religiosität und diesem Deliktindex gibt, wobei die Korrelationen für den Konsum von Alkohol und Marihuana größer sind als für Körperverletzungs- und Eigentumsdelikte.

Pettersson hat in einer Sekundäranalyse der «European Values System Study» aus dem Jahr 1981 den Zusammenhang zwischen Kirchenbindung und Normverletzungen in Schweden untersucht[11]. Die Auswertung basierte auf den Antworten von 1.200 Befragten zwischen 18 und 75 Jahren, wobei die Stichprobe repräsentativ war. Die Kirchenbindung wurde durch die Kirchgangshäufigkeit pro Jahr gemessen. Bei der Konstruktion der Delinquenzvariablen wurden Einstellungs- und Verhaltensaspekte zu einem Index zusammengefasst. Die Untersuchung ergab kein konsistentes Bild. Die beiden Personengruppen mit hoher und niedriger Kirchenbindung unterschieden sich zwar signifikant im Alkoholkonsum und in den Einstellungen zu Alkohol und Gewalt, aber in der Ablehnung des Konsums illegaler Drogen und der Einstellung zu Eigentumsverletzungen hat *Pettersson* keine Unterschiede gefunden. In dieser Untersuchung konnte keine Beziehung zwischen Religiosität und Drogenkonsum nachgewiesen werden, während sie in der oben beschriebenen Studie von *Elifson*, *Peterson* und *Hadaway* besonders ausgeprägt war[12].

Marvin D. Free hat in einer Befragung von 916 Studierenden an zwei US-amerikanischen Universitäten den Einfluss von Religio-

sität auf selbstberichtete Delinquenz sowie speziell auf Alkohol- und Drogenmissbrauch untersucht[13]. Die Befragten waren zwischen 17 und 20 Jahren alt und waren im Fach Soziologie eingeschrieben, wobei die Stichprobe nicht durch eine Zufallsauswahl festgelegt wurde, sondern durch eine willkürliche Auswahl – dies schränkt die Verallgemeinerungsfähigkeit der Untersuchungsergebnisse erheblich ein. Religiosität ist ein Index aus neun Items, durch die der Grad formal-ritueller Religionsausübung und die subjektive Bedeutsamkeit von Glaubensinhalten erfasst wurden. Der Referenzzeitraum für selbstberichtete Delinquenz, für Alkohol- und Drogenmissbrauch war auf die gesamte Lebenszeit bezogen. Die Ergebnisse der Untersuchung waren, dass mit zunehmender Religiosität die selbstberichtete Delinquenz vergleichsweise niedrig war, ebenso der Konsum von Marihuana und anderen Drogen. Diese Effekte waren signifikant, aber relativ gering. Zudem korrespondierte ein hoher Religiositätsgrad mit einer relativ geringen Wahrscheinlichkeit, bereits vor Erreichen des erlaubten Mindestalters Alkohol konsumiert zu haben; dieser Effekt war etwas stärker ausgeprägt.

In einer Forschungsnotiz beschrieb *Robert M. Fernquist* eine Untersuchung an 178 Studierenden aus vier zufällig ausgewählten Colleges in Utah[14]. Für jedes der vier Colleges wurden zufällig vier Klassen ausgewählt und alle Studierenden aus diesen Klassen befragt. Die Religiosität wurde relativ einfach durch Fragen nach der Gebets- und Kirchgangshäufigkeit gemessen. Die Erhebung der selbstberichteten Delinquenz erfolgte durch Fragen nach dem Konsum illegaler Drogen und Alkohol sowie nach Einbruch und Diebstahl, wobei alle Handlungen der gesamten Lebensspanne berücksichtigt werden sollten. Das Ergebnis dieser Untersuchung war, dass mit zunehmender Religiosität die Häufigkeit von Alkohol- und Drogenmissbrauch signifikant geringer war, aber Religiosität keinen signifikanten Einfluss auf die Häufigkeit von selbstberichtetem Einbruch und Diebstahl hatte. Durch die Beschränkung der Analyse auf Utah war der Anteil von Mormonen in der Untersuchung sehr groß, so dass die Ergebnisse nicht generalisierbar sind.

David T. Evans, *Francis T. Cullen*, *Gregory R. Dunaway* und *Velmer S. Burton* haben die Beziehung zwischen persönlicher Religiosität und selbstberichteter Delinquenz mit Hilfe einer Befragung von 555 zufällig ausgewählten Personen, die mindestens 18 Jahre alt waren, untersucht[15]. Bei der Messung der selbstberichteten Delinquenz wurden 43 verschiedene Straftaten berücksichtigt, und es wurde jeweils die Begehungshäufigkeit in den letzten 12 Monaten erfasst. Aus den Antworten wurde ein einziger Index gebildet. Zur Messung der Religiosität wurden Fragen zu religiösen Aktivitäten, dem Glauben an Gott und der Angst vor Strafen Gottes eingesetzt. Von diesen drei Aspekten der Religiosität hatten nur die Indikatoren zu religiösen Aktivitäten einen signifikanten Einfluss auf Delinquenz.

In einer neueren Veröffentlichung haben die oben genannten Autoren zusammen mit anderen die Frage nach dem Einfluss von Religiosität auf Delinquenz an 263 Studierenden der Klassen 10 bis 12 einer High-School untersucht[16]. Aus ausgewählten Klassen wurden jeweils alle Studierenden befragt. Religiosität wurde durch 12 Items gemessen, die den Grad formal-ritueller Religionsausübung sowie die Bedeutsamkeit und Akzeptanz von Glaubensinhalten erfassten. Zur Erhebung der selbstberichteten Delinquenz haben die Autoren 57 Items verwendet und zu einem Gesamtindex zusammengefasst, wobei die Itemliste neben Fragen zu teilweise relativ schweren Delikten auch Fragen zu nicht strafbarem abweichenden Verhalten enthielt. Ein Referenzzeitraum wurde in der Arbeit nicht angegeben, allerdings lassen die Angaben zur Schiefe der Häufigkeitsverteilung vermuten, dass das selbstberichtete abweichende Verhalten für einen Zeitraum von 12 Monaten erhoben wurde. Die Untersuchung zeigte einen geringen, aber signifikanten delinquenzreduzierenden Effekt von Religiosität. Dieser Effekt änderte sich nur wenig, wenn anstatt des Gesamtindexes die drei Unterdimensionen, der Umfang religiöser Aktivitäten, der Glaube an einen strafenden Gott und die Bedeutsamkeit von Glaubensinhalten, in dem Modell berücksichtigt wurden.

Marianne Junger und *Wim Polder* griffen in ihrer Untersuchung die Hypothese auf, dass das religiöse Klima, in dem eine Person lebt, ein wichtiger Faktor für die Erklärung des Einflusses von Religiosität auf Delinquenz ist[17]. Dazu befragten sie 1984 in den Niederlanden männliche Jugendliche zwischen 12 und 17 Jahren. Die gesamte Stichprobe umfasste zwei Zufallsstichproben mit 182 Marokkanern und 196 Türken. Außerdem wurden 206 Surinamesen – Hindustani, Creolen und Javanesen – sowie 204 Holländer in vergleichbarer sozioökonomischer Situation befragt. Die ethnischen Gruppen unterschieden sich in ihrer Religionszugehörigkeit und hinsichtlich des religiösen Klimas. Die untersuchten Marokkaner und Türken waren Mitglieder islamischer Glaubensgemeinschaften, die Hindustani waren fast alle Hindus, ein Großteil der Creolen bestand aus Christen, die Javanesen waren Angehörige des Islam und des Christentums, und die Holländer waren meist Christen. Zur Messung der selbstberichteten Delinquenz wurde die Begehungshäufigkeit verschiedener Straftaten und Ordnungswidrigkeiten sowohl im letzten Jahr als auch lebenslang erfasst. Um Religiosität zu erheben, wurde ein Index aus der eigenen Kirchgangshäufigkeit sowie der Kirchgangshäufigkeit und Gebetshäufigkeit der Eltern gebildet.

Junger und *Polder* haben signifikante Korrelationen zwischen Religiosität und selbstberichteter Delinquenz nur unter den Marokkanern, Javanesen und Holländern gefunden[18]. In den anderen ethnischen Gruppen waren die Korrelationen nicht signifikant. Im Gegensatz zu den marokkanischen Moslems hatte somit die Religiosität unter den türkischen Moslems keinen Einfluss auf die Delinquenz, und unter den Surinamesen war diese Beziehung nur in einer einzigen Untergruppe zu finden, obwohl sich die ethnischen Gruppen kaum im religiösen Klima unterschieden. Folglich gibt es entweder keinen Einfluss des religiösen Klimas auf den Zusammenhang zwischen Religiosität und Delinquenz, oder der Einfluss ist noch von anderen Faktoren abhängig. Allerdings sind die Untersuchungsergebnisse nur unter Vorbehalten verallgemeinerbar, denn die Messung der Re-

ligiosität bezog sich in erster Linie nicht auf die Religiosität des Befragten, sondern auf die seiner Eltern.

Die Frage nach dem Einfluss von Kontextbedingungen auf die Beziehung zwischen Religiosität und Devianz wurde auch von *Charles R. Tittle* und *Michael R. Welch* behandelt[19]. Sie haben dazu auf eine Bevölkerungsbefragung zurückgegriffen, die 1972 in Iowa, New Jersey und Oregon durchgeführt worden war. Dabei wurden fast 2.000 Personen befragt. Zur Erfassung der Religiosität wurde nur die Frage nach der Kirchgangshäufigkeit verwendet. Delinquenz wurde durch Fragen nach der Wahrscheinlichkeit für die Begehung sozial abweichenden Verhaltens durch den Befragten bzw. die Befragte gemessen. In der Liste der Normabweichungen wurden strafrechtliche Verstöße wie Diebstahl und Körperverletzung berücksichtigt, aber auch Verhaltensweisen wie Lügen und die Weigerung, beim Abspielen der Nationalhymne aufzustehen. Das Ergebnis der Studie war, dass die Beziehung zwischen Religiosität und Devianz vom individuellen soziodemografischen Kontext abhängig ist. Ein devianzvermeidender Effekt von Religiosität war insbesondere dann erkennbar, wenn das Normverständnis nicht eindeutig war, die soziale Integration niedrig war und die Normkonformität im Freundeskreis als gering angesehen wurde. Die Verfasser interpretieren dies so, dass religiöse Bindungen dann zu einer geringeren Delinquenzwahrscheinlichkeit führen, wenn Konformitätsdefizite im Umfeld vorliegen.

Die empirische Studie von *Hermann* zur Erklärung delinquenten Handelns basiert auf den Daten von repräsentativen Bevölkerungsbefragungen zufällig ausgewählter Personen aus Heidelberg und Freiburg[20]. Die Umfragen wurden 1998 durchgeführt und umfassten etwa 3.000 Personen zwischen 14 und 70 Jahren. Kriminalität wurde durch Fragen nach der Begehungshäufigkeit vorgegebener Handlungen gemessen: Leistungserschleichung, Sachbeschädigung, Körperverletzung, Drogenkonsum, Einbruch, Diebstahl und Fahren eines Kraftfahrzeugs in alkoholisiertem Zustand. Die Delikthäufigkeit wurde sowohl für die letzten 12 Monate als auch für die Zeit seit dem 14. Lebensjahr erfragt.

Religiosität wurde als Wertorientierung erfasst. Die Messung erfolgte mit Hilfe einer Itemliste, die erstrebenswerte Dinge und Lebenseinstellungen für das Individuum aufzählt. Die Items des Wertekatalogs konnten drei übergeordneten Dimensionen zugeordnet werden: (post-)traditionale Werte, moderne materialistische Werte und moderne idealistische Werte, wobei die traditionale Wertedimension durch eine normorientierte Leistungsethik, durch konservativen Konformismus und durch eine christlich-religiöse Orientierung gekennzeichnet war. In den Fragen zur Normakzeptanz wurde erhoben, wie schlimm verschiedene Verhaltensweisen gesehen werden. Nach der empirischen Analyse sind Wertorientierungen von Strukturmerkmalen wie Alter und Bildung abhängig und beeinflussen über die Normakzeptanz des Individuums seine Kriminalität. Dabei sind insbesondere zwei Wertedimensionen von Bedeutung: die Dimension der (post-)traditionalen Werte und die Dimension der modernen materialistischen Werte. Im Einzelnen gilt:

- Je ausgeprägter die Orientierung an traditionalen Werten und je größer die Ablehnung moderner materialistischer Werte ist, desto höher ist die Normakzeptanz.

- Je ausgeprägter die Akzeptanz von Rechtsnormen ist, desto geringer sind die Delinquenzbelastung einer Person und die Bereitschaft, delinquent zu handeln – dies gilt für alle hier berücksichtigten Arten von Delinquenz.

Das Strukturgleichungsmodell, das diese Beziehungen abbildet, passt sehr gut zu den Daten. In der Studie werden religiöse Werte nicht als eigenständige und isolierte Dimension betrachtet, sondern in einen Zusammenhang mit anderen Werten gestellt und in eine übergeordnete Dimension subsumiert, die als traditionale Werte bezeichnet wurde. Diese Wertedimension hat einen erheblichen delinquenzreduzierenden Effekt.

Andreas Woll hat dieses Modell mit Hilfe einer Befragung an Heidelberger Berufsschulen überprüft. Dazu wurden aus fünf

Schulen zufällig 14 Klassen ausgewählt[21]. In diesen Klassen wurden alle Schülerinnen und Schüler im Abstand von sechs Monaten insgesamt viermal befragt, wobei jedes Mal zwischen 250 und 320 Personen teilgenommen haben. Wertorientierungen wurden anhand der Skala von *Hermann*[22] erfasst, und Delinquenz wurde als Selbstbericht zu den Delikten Leistungserschleichung, BTM-Missbrauch und Trunkenheitsfahrt, Sachbeschädigung, Körperverletzung, Einbruch und Diebstahl gemessen. Das Ergebnis der Studie war, dass Wertorientierungen über Normakzeptanz einen Einfluss auf Delinquenz ausübten. Je ausgeprägter traditionale Werte und je bedeutungsloser moderne materialistische Werte waren, desto größer war die Akzeptanz von Rechtsnormen und als Folge davon war die Delinquenzbelastung vergleichsweise gering. Die standardisierten Pfadkoeffizienten in einem Strukturgleichungsmodell waren ausgesprochen groß: Der Effekt traditionaler Werte auf die Normakzeptanz betrug p=0,88, und der Koeffizient zwischen Normakzeptanz und Delinquenz war p=• 0.68. Somit bestätigt die Studie das oben beschriebene Modell und zeigt dessen Gültigkeit für Jugendliche und junge Erwachsene.

John K. Cochran, *Peter B. Wood* und *Bruce J. Arneklev* haben die Frage untersucht, ob die Beziehung zwischen Religiosität und Delinquenz nicht eine Scheinkorrelation sei[23]. Als gemeinsame Ursache beider Merkmale wurden psychische Erregungen (arousal) und soziale Kontrolle vermutet. Die Analyse basiert auf über 1.400 Schülerinnen und Schülern zwischen 15 und 21 Jahren, wobei die Auswahl nicht zufällig erfolgte. Delinquenz wurde durch Fragen nach selbst verübter Kriminalität in den letzten 12 Monaten erfasst, und Religiosität wurde durch die Partizipation an religiösen Ritualen, die Frage nach der Wichtigkeit von Religion im eigenen Leben und dem Identifikationsgrad mit evangelikal-fundamentalistischen Kirchen gemessen. In einem Strukturgleichungsmodell, das einen Einfluss von Religiosität auf Kriminalität postulierte, betrug der standardisierte Pfadkoeffizient -0,21; das ist ein signifikanter Wert. Berücksichtigt man in dem Modell Arousal- und Kontrollmerkmale, reduziert sich der Effekt

auf -0,13; dieser Wert ist nicht mehr signifikant. Allerdings wurde in beiden Modellen Delinquenz durch unterschiedliche Indikatoren erfasst: Im bivariaten Modell wurde der Konsum legaler Drogen einbezogen, im multivariaten Modell nicht. Somit sind die Modelle eigentlich nicht vergleichbar. Berücksichtigt man diese Items auch im multivariaten Modell, bleibt der Effekt von Religiosität auf Kriminalität signifikant[24].

Michael R. Welch, *Charles R. Tittle* und *Harold G. Grasmick* haben ebenfalls die Frage untersucht, ob Religiosität und Kriminalität eine gemeinsame Ursache habe und deshalb die Beziehung zwischen den Merkmalen eine Scheinkorrelation sei[25]. Sie postulierten, dass Selbstkontrolle die Ursache für Religiosität und Kriminalität sei. Damit knüpfen Sie an den Ansatz von *Michael R. Gottfredson* und *Travis Hirschi* an, die in fehlender Selbstkontrolle eine zentrale Kriminalitätsursache sehen[26]. Die Analyse basierte auf einer Zufallsstichprobe von 350 Studierenden der Soziologie. Religiosität wurde durch eine Skala erfasst, in der Glaubenspräferenzen und religiöse Praxis berücksichtigt wurden. Die Fähigkeit der Selbstkontrolle wurde durch Fragen erhoben, die sich insbesondere auf den Konsum von Genussmitteln bezogen, und Kriminalität wurde als die Bereitschaft zu delinquentem Handeln erfasst. Nach dieser Studie gibt es eine Assoziation zwischen Religiosität und Selbstkontrolle sowie zwischen Religiosität und Kriminalität. Die letztgenannte Korrelation verringert sich von -0,38 auf -0,23, wenn Selbstkontrolle als Drittvariable einbezogen wurde[27]. Beide Effekte sind signifikant. Somit kann die Hypothese der Scheinkorrelation verworfen werden.

Auch die Studie von *Byron R. Johnson*, *Sung Joon Jang*, *David B. Larson* und *Spencer De Li* hat einen kontrolltheoretischen Hintergrund, wobei die Version von *Travis Hirschi* präferiert wurde[28]. Dieser Ansatz ist im nächsten Kapitel beschrieben. Die Analyse basiert auf den Daten des «National Youth Survey»; das ist eine mehrwellige Panelerhebung von ursprünglich 1.725 Personen zwischen 11 und 17 Jahren. Die erste Befragung wurde Ende 1976 durchgeführt, die weiteren Wellen folgten im Abstand von einem Jahr. Religiosität wurde lediglich in den Wellen drei bis

fünf erfasst, so dass sich die Studie auf diesen Zeitraum beschränkt. Die Messung von Religiosität erfolgte durch Fragen nach Glaubenspräferenzen und religiöser Praxis. Kriminalität wurde durch Selbstberichte zu 35 Delikten und das Ausmaß von Kontrolle durch Fragen zur Akzeptanz von Rechtsnormen als Indikatoren interner Kontrolle erfasst. Die bivariaten Korrelationen zwischen Religiosität zum Zeitpunkt der dritten Welle und Kriminalität zu unterschiedlichen Messzeitpunkten sind zeitlich stabil: Die Effektschätzungen betragen -0,36 (dritte Welle), -0,31 (vierte Welle) und -0,34 (fünfte Welle)[29]. In einem multivariaten Modell, das neben Religiosität und Kriminalität auch den Grad interner Kontrolle und die Bindung an einen delinquenten Freundeskreis berücksichtigt, sind die Effekte von Religiosität auf Kriminalität immer noch signifikant und erwartungskonform.

Peggy C. Giordano, *Monica A. Longmore*, *Ryand D. Schroeder* und *Patrick M. Sefrin* haben ebenfalls eine Panelstudie durchgeführt und sich dabei auf entlassene weibliche und männliche Inhaftierte aus dem Jugendstrafvollzug beschränkt[30]. Der Entlasszeitpunkt war 1982 und Wiederholungsbefragungen erfolgten in den Jahren 1995 und 2003. Von den ursprünglich 254 Personen nahmen an der letzten Befragung noch 152 Personen teil. Religiosität wurde 1995 durch Fragen nach der Kirchgangshäufigkeit und der gefühlten Nähe zu Gott erfasst, und Kriminalität wurde 2003 durch Fragen nach Schwere und Umfang verübter Delinquenz erfasst. Die letztgenannten Fragen wurden genutzt, um drei Gruppen zu unterscheiden: Personen, die ihre kriminelle Karriere fortgesetzt haben, Abbrecher und Personen mit instabilem Karriereverlauf. In einer logistischen Regression zur Erklärung der Gruppenzugehörigkeit hatten die Indikatoren zur Religiosität keinen signifikanten Einfluss. Als Kontrollvariablen wurden die Einbindung in soziale Netzwerke und die Intensität sozialer Bindungen berücksichtigt. In dieser Studie ist die Messung von Religiosität relativ einfach durchgeführt worden – dies relativiert die Ergebnisse, denn *Brent B. Benda* und *Robert Flynn Corwyn* konnten zeigen, dass die Kirchgangshäufigkeit ein wenig geeignetes Maß zur Er-

fassung des Zusammenhangs zwischen Religiosität und Delinquenz ist[31].

Tony R. Smith, *Elaine Rizzo* und *Kristine M. Empie* haben ein Experiment durchgeführt, um die Frage nach dem Einfluss von Religiosität auf Delinquenz zu beantworten[32]. An der Untersuchung nahmen 64 Studierende eines katholischen Colleges teil, die einen Strafrechtskurs besuchten. Diese füllten zu Kursbeginn einen Fragebogen aus, der unter anderem die intrinsische Motivation für eine Beschäftigung mit Religion erfragte. Die Probanden wussten nicht, dass dies Teil eines Experiments war. Vier Wochen später schrieben die Studierenden eine Multiple-Choice-Klausur, die ihnen kurz darauf korrigiert zurückgegeben wurde. Nach weiteren vier Wochen wurde die zweite Klausur geschrieben. Allerdings wurde die Arbeit dieses Mal nicht korrigiert; der Kursleiter gab nach einer Woche die Klausuren unkorrigiert zurück und begründete dies mit Zeitmangel. Er bat die Studierenden, die Korrekturen mittels einer Lösungsskizze selbst vorzunehmen und ihm das Ergebnis mitzuteilen. Die Klausuren selbst mussten nicht zurückgegeben werden. Die Studierenden wussten nicht, dass der Kursleiter die Arbeiten vorher kopiert hatte, so dass erfasst werden konnte, wer bei der Selbstbenotung ein falsches Ergebnis mitteilte. In der Gruppe mit hoher Religiosität haben 29 Prozent falsche Angaben gemacht – in der Gruppe mit geringer Religiosität waren es 100 Prozent. In einer multiplen Regression zur Erklärung des Ausmaßes des Betrugs – operationalisiert als Differenz zwischen Selbstbenotung und korrektem Ergebnis – betrug der standardisierte partielle Regressionskoeffizient für den Einfluss von Religiosität -0,56. Die Effektschätzung ist signifikant, ebenso die oben berichteten Gruppenunterschiede. Von den Kontrollvariablen war lediglich die bisher erreichte Punktzahl im Studium signifikant.

In einer systematischen Literaturübersicht haben *Byron R. Johnson*, *Spencer De Li*, *David B. Larson* und *Michael McCullough* insgesamt 40 einschlägige empirische Untersuchungen zusammengefasst[33]. In 30 Studien wurde eine erwartungskonforme Beziehung zwischen Religiosität und Kriminalität gefunden. Ledig-

lich in einer Studie wurde eine kriminalitätsfördernde Wirkung von Religiosität berichtet. Die Ergebnisse der Studien waren insbesondere von der Messung von Religiosität abhängig: Je differenzierter die Messung erfolgte, desto größer war die Wahrscheinlichkeit erwartungskonformer Resultate. Wurde in Studien lediglich eine einzige Dimension von Religiosität erfasst, waren 70 Prozent der Resultate erwartungskonform; wurden hingegen mindestens vier Religiositätsdimensionen berücksichtigt, lag der Anteil bei 100 Prozent.

Colin J. Baier und *Bradley R. E. Wright* haben eine Metaanalyse von 60 einschlägigen empirischen Studien durchgeführt[34]. Die Effektschätzungen für den Zusammenhang zwischen Religiosität und Delinquenz wurden von den Verfassern in Pearsonsche Korrelationskoeffizienten umgerechnet. Diese variierten zwischen 0,0 und • 0,47. Der Durchschnittswert lag bei • 0,12. Das negative Vorzeichen der Koeffizienten bedeutet, dass Religiosität mit einer vergleichsweise niedrigen Delinquenzwahrscheinlichkeit korrespondierte. Keine der berücksichtigten Studien hatte somit ein erwartungswidriges Ergebnis. Die Größe der Koeffizienten und damit die Stärke des Zusammenhangs zwischen Religiosität und Delinquenz waren von der Zusammensetzung und Größe der Stichprobe sowie vom Zeitpunkt der Untersuchung abhängig. Je größer die Variation in der Religiosität, je kleiner die Stichprobe und je jünger eine Studie war, desto ausgeprägter war der Zusammenhang. Die beiden erstgenannten Bedingungen sind Ausdruck statistischer Gesetzmäßigkeiten: Eine geringe Variation in der unabhängigen Variable korrespondiert in der Regel mit einem geringen Erklärungspotenzial, und die Stärke von Zusammenhangsmaßen ist von der Fallzahl abhängig. Interessant ist die Feststellung, dass die Ergebnisse vom Zeitpunkt der Untersuchung abhängen, denn die meisten Studien zu der Thematik sind bereits älter. So entsteht bei einer undifferenzierten Forschungsübersicht fälschlicherweise der Eindruck, Religion habe einen geringen Einfluss auf Kriminalität.

Insgesamt gesehen liegen zahlreiche empirische Untersuchungen zum Einfluss von christlicher Religiosität auf Krimina-

lität vor. Die Effektschätzungen variieren erheblich, wobei niedrige erwartungskonforme Zusammenhangsmaße überwiegen. Dies dürfte zum Teil auf die unterschiedlichen Messungen von Religiosität zurückzuführen sein. Das Merkmal wurde häufig auf der Verhaltensebene gemessen, insbesondere durch die Kirchgangshäufigkeit. Handlungstheoretisch gesehen ist es jedoch problematisch, wenn Handeln als Ursache von Handeln angesehen wird und kriminelles durch religiöses Handeln erklärt wird. Nach Handlungstheorien sind insbesondere Wertorientierungen für die Erklärung von Handlungen von Bedeutung[35]. Merkmale auf der Verhaltensebene können zwar als Indikatoren von Wertorientierungen gesehen werden, aber wie bei allen indirekten Messungen muss dabei mit größeren Messfehlern gerechnet werden – und dies führt zu einer Unterschätzung von Effektschätzungen[36].

Aber auch in den Studien, in denen Religiosität als Wertorientierung erfasst wurde, wurde nicht berücksichtigt, dass innerhalb des Werteraums eine Hierarchie bestehen könnte – eine Idee, die im Bereich der Werteforschung von *Milton Rokeach* formuliert wurde[37]. Dieser hat zwischen terminalen und instrumentellen Werten unterschieden, wobei die erstgenannten als Basiswerte betrachtet werden können. In diesem Sinn könnten religiöse Werte als Basis für andere Werte angesehen werden.

Ein weiterer Grund für die Unterschätzung des Einflusses von Religiosität auf Kriminalität ist die Altersbeschränkung in den Stichproben vieler Studien. Häufig wurde die Hypothese lediglich an jungen Personen überprüft. Religiosität ist aber altersabhängig, so dass eine enge Altersbegrenzung in einer Erhebung zu einer vergleichsweise geringen Variation in der Religiosität führt – und dies schränkt das statistische Erklärungspotenzial ein.

Auch Variationen im Antwortverhalten bei Befragungen dürften das Ergebnis beeinflussen. Hat die Orientierung an christlicher Religiosität wirklich einen Einfluss auf die Einhaltung rechtlicher und sozialer Normen, werden Christen nicht nur weniger Straftaten begehen, sondern auch in Dunkelfeldbefragungen zuverlässiger antworten und seltener die Unwahrheit sagen. Somit

ist nicht auszuschließen, dass in diesen Erhebungen die Unterschiede in der Delinquenzbelastung zwischen beiden Gruppierungen unterschätzt werden.

3. Theoretische Reflexion

Die theoretische Begründung eines empirischen Zusammenhangs bezeichnet *Max Weber* als erklärendes Verstehen[38]. Nach dieser Sicht sind Theorie und Empirie einander ergänzende Teile des wissenschaftlichen Erkenntnisprozesses, der zu der Frage nach der Beziehung zwischen Religiosität und Kriminalität bisher nur unzureichend geführt wurde. In einer Publikation aus dem Jahr 2006 kommen die Autoren zu dem Ergebnis, dass die Frage nach den theoretischen Argumenten für die Begründung des Einflusses von Religiosität auf Kriminalität noch ungeklärt sei[39]. Für eine Verknüpfung von Theorie und Empirie findet man insbesondere in der utilitaristischen Kriminalitätstheorie, der Anomietheorie, der Kontrolltheorie und der Voluntaristischen Kriminalitätstheorie Antworten auf die Frage nach der kausalen Verknüpfung zwischen Religiosität und Kriminalität.

3.1. Utilitaristische Kriminalitätstheorien

Utilitaristische Kriminalitätstheorien unterstellen, dass der Mensch sein Handeln nach Kosten-Nutzen Abwägungen ausrichtet. Zuerst wurde dieser Ansatz in der generalpräventiven Abschreckungstheorie formuliert. Sie geht davon aus, dass Strafdrohungen potentielle Täter von der Deliktbegehung abhalten. Entsprechende Überlegungen finden sich bei *Cesare Beccaria* und *Jeremy Bentham*[40]. Beide gehen davon aus, dass Gesellschaften durch Verträge ihrer Bürgerinnen und Bürger konstituiert werden und das Ziel aller staatlichen Maßnahmen das größtmögliche Glück für alle Gesellschaftsmitglieder sei. Die Strafe sei zwar eine Übelzufügung für den Bestraften, und dies wirke sich negativ auf

die allgemeine Glücksbilanz aus, es würden aber durch die abschreckende Wirkung der Strafe Straftaten verhindert werden, und dies habe einen positiven Effekt auf diese Bilanz. Abschreckung entstehe vor allem durch das Wissen, dass ein Rechtsverstoß bestraft wird und das mit der Strafe verbundene Leid den Nutzen der Straftat übersteige[41].

Diese Position hat auch *Johann Anselm Feuerbach* vertreten. Nach seiner Theorie des psychologischen Zwangs verlangt jeder Mensch nach Lust und versucht, Unlust zu vermeiden. Somit können Gesetzesübertretungen verhindert werden, wenn jeder Bürger weiß, dass dem Lustgewinn der Übertretung ein größeres Übel folgen wird[42]. In neuerer Zeit haben *Gary S. Becker* und *Isaac Ehrlich* die generalpräventiven Abschreckungstheorien auf die Ebene mathematisch-ökonomischer und ökonometrischer Modelle übertragen und durch die Berücksichtigung subjektiven Realisierungschancen von Gewinnen und erwarteten Kosten erweitert[43].

In den empirischen Arbeiten zum Einfluss von Religiosität auf Kriminalität wurde diese Position erstmals explizit in der Arbeit von *Travis Hirschi* und *Rodney Stark* vertreten und hat unter dem Stichwort «hellfire» eine umfassende Diskussion ausgelöst[44]. Der Glaube an übernatürliche Sanktionen bei delinquentem Verhalten müsse doch, so die Hypothese, zu einer reduzierten Kriminalitätswahrscheinlichkeit führen. Allerdings wird die Aussage, dass Gott den Menschen nach seinem Tod für Verstöße gegen menschliche Rechtsnormen sanktioniert, nur bedingt durch biblische Aussagen gestützt. Die Formulierung biblischer Positionen basiert hier und im nachfolgenden Text in erster Linie auf einer direkten Bibelinterpretation und erst in zweiter Linie auf bereits vorliegenden Deutungen[45].

Bei von Gott verhängten Sanktionen stehen Verstöße gegen Gottes Gesetze im Vordergrund[46] Im Neuen Testament wird lediglich mitgeteilt, dass einige Verstöße gegen die säkulare Norm durch den Ausschluss aus dem «Reich Gottes» geahndet würden[47] und Ungehorsam gegenüber dem Evangelium sanktioniert werde[48]. Somit ist die Vorstellung von einem strafenden Gott, der

Delinquente in die Hölle verbannt, keineswegs typisch für eine christlich-religiöse Position, zumal Vergebung und Liebe einen wesentlich größeren Stellenwert einnehmen[49]. Folglich ist das Abschreckungskonzept nur bedingt geeignet, um christliche Religiosität zu erfassen.

3.2. Anomietheorien

Ende des 19. Jahrhunderts ist die Kriminalitätstheorie von *Emile Durkheim* entstanden[50]. Er erklärt Unterschiede in Selbstmordraten unter anderem durch anomische Zustände in der Gesellschaft. Darunter versteht *Durkheim* eine Situation der Regellosigkeit, der gestörten Ordnung und der Normlosigkeit. Ein anomischer Zustand in einer Gesellschaft entstehe durch schnellen sozialen Wandel sowie durch eine Zunahme der Arbeitsteilung, wenn dadurch zwischen gesellschaftlichen Gruppen eine Kluft in der Akzeptanz gesellschaftlicher Normen entsteht. Ein solcher Zustand könne zu höheren Selbstmordraten, aber auch zu einem Anstieg der Mord- und Gewaltraten führen.

Die Anomietheorie von *Robert K. Merton* baut weitgehend auf der von *Durkheim* auf[51]. *Merton* verwendet jedoch einen anderen Anomiebegriff. Er versteht darunter einen Zusammenbruch der kulturellen Struktur; diese besteht nach seiner Definition aus zwei Komponenten: den gesellschaftlich vorgegebenen Zielen und den legalen Möglichkeiten, diese Ziele zu erreichen. Anomie entstehe insbesondere dann, wenn die tatsächlich zur Verfügung stehenden Mittel, also die soziale Struktur, nicht ausreichen, die gesellschaftlichen Ziele auf legalem Weg zu erreichen. Anomie sei somit Folge eines Ziel-Mittel-Konflikts und wird als Ursache erhöhter Kriminalitätsraten gesehen. Werden die gesellschaftlichen Ziele akzeptiert und sind die legalen Mittel zur Zielerreichung nicht ausreichend, werden bei mangelnder Akzeptanz von Normen illegale Mittel verwendet, um das Ziel zu erreichen. Mangelnde Normakzeptanz ist somit nach *Merton* mitverantwortlich für hohe Kriminalitätsraten.

In einer späteren Arbeit hat *Merton* den Begriff der «Anomia» in seinen theoretischen Ansatz integriert und die ursprünglich oft unklare Zuordnung zu verschiedenen Ebenen präzisiert[52]. Während sich der Anomiebegriff auf die Makroebene bezieht, bezeichnet Anomia einen individuellen Zustand. Die Erklärungsmodelle für beide Ebenen sind allerdings weitgehend identisch. Das strukturelle Auseinandertreten von gesellschaftlichen Zielen und legalen Mitteln bedinge eine soziale Spannung, die auf gesellschaftlicher Ebene zur Anomie und auf individueller Ebene zu Anomia und dadurch zu erhöhten Kriminalitätsraten und Kriminalitätswahrscheinlichkeiten führe.

In der Interpretation der Anomietheorie durch *Karl-Dieter Opp* wird delinquentes Verhalten durch einen Ursachenkomplex erklärt, nämlich durch Ziele, Mittel und Normen[53]. In dem Ansatz von *Merton* sind das die verschiedenen Komponenten des Anomiebegriffes. Ein weiterer Unterschied zu den älteren Versionen der Anomietheorie ist der klare Bezug zur Individualebene. Während das Durkheimsche Modell durch das Ziel, Raten abweichenden Verhaltens zu erklären, auf der gesellschaftlichen Ebene verortet ist und der Ansatz von *Merton* zusätzlich die individuelle Ebene umfasst, zielt das Erklärungsmodell von *Opp* ausschließlich auf die Erklärung individuellen abweichenden Verhaltens. Als Determinanten für abweichendes Verhalten nennt *Opp* die Intensität illegitimer Ziele und Normen, die Intensität legitimer Normen und die Möglichkeiten, die Ziele mit legitimen und mit illegitimen Mitteln zu erreichen. Der individuelle Grad der Geltung legitimer und illegitimer Normen und ihre Umsetzungsmöglichkeiten bei der Erreichung von Zielen sind somit die zentralen Merkmale für die Erklärung abweichenden Verhaltens.

Nach dieser Theorie könnte angenommen werden, dass christliche Religiosität mit einer vergleichsweise hohen Intensität legitimer Normen verbunden ist. Die Aufforderung an Christen, sich an staatlichen Ordnungen und bestehenden Normen zu orientieren, sofern sie kein Unrecht fordern, sondern das Gute belohnen und das Böse bestrafen, wird insbesondere in den Aus-

führungen im Römerbrief deutlich[54]. Für den Christen müsste demnach die Einhaltung von Normen eine Gewissensfrage sein. Auch der Dekalog, obwohl er im Alten Testament steht und in erster Linie als Teil des Mosaischen Gesetzes Ordnungen für Israel vorgibt, hat im Christentum und in westlichen Gesellschaften eine relativ große Bedeutung[55], zumal in paulinischen Schriften die Einhaltung entsprechender Normen angemahnt wird[56]. Nach diesem Ansatz kann die Normgeltung als vermittelndes Merkmal zwischen Religiosität und Kriminalität gesehen werden.

3.3. Kontrolltheorie

Die von *Hirschi* begründete Kontrolltheorie ist eine Sozialisationstheorie[57]. Sie geht davon aus, dass der Mensch erst lernen müsse, seine Freiheit einzuschränken, auch die Freiheit, nach seinen Wunschvorstellungen zu handeln und Straftaten zu begehen. Der Erfolg dieses Prozesses sei von vier Faktoren abhängig, die verschiedene Bindungsformen und die damit verbundenen Kontrollarten repräsentieren: *attachment*, *commitment*, *involvement* und *belief*. «Attachment» meint die Bindungen durch emotionale persönliche Beziehungen, wobei das Objekt eine Person oder eine Institution ist. Unter «commitment» werden Bindungen an soziale Rollen verstanden. «Involvement» ist die organisatorische Einbindung in Institutionen und konventionelle Aktivitäten, die erstens mit zeitlichen Restriktionen verbunden sind und dadurch die Möglichkeiten zu delinquenten Handlungen einschränken und zweitens mit kognitiven Restriktionen korrespondieren, so dass die Möglichkeit illegaler Problemlösungen nur in beschränktem Umfang berücksichtigt werden kann. «Belief» ist der Glaube an die Verbindlichkeit konventioneller Moralvorstellungen und Glaubensüberzeugungen. Je stärker alle vier Elemente ausgeprägt sind, desto geringer ist nach *Hirschi* die Wahrscheinlichkeit, kriminelle Handlungen zu verüben. Nach dieser Theorie könnte eine kriminoresistente Wirkung christlicher Religiosität durch die die Einbindung in christliche Gruppen und durch den Glauben

an die Verbindlichkeit christlicher Moralvorstellungen erklärt werden.

3.4. Voluntaristische Kriminalitätstheorie

Die voluntaristische Kriminalitätstheorie ist ein Ansatz, der Mikro- und Makroebene, statische und dynamische Aspekte von Kriminalität sowie Handlungs- und Zuschreibungsebene berücksichtigen will[58]. Als theoretische Basis wurden die Handlungs- und Gesellschaftstheorie von *Parsons* sowie verwandte Ansätze verwendet. Demnach wird der Mensch als produktiv realitätsverarbeitendes Subjekt gesehen, das in eine komplexe Umwelt eingebunden ist. Zur Reduzierung der Komplexität, zur Verarbeitung der Informationen und zur Auswahl von subjektiv Wichtigem werden Stereotypen sowie Normen und Werte verwendet – das sind Faktoren, die von der strukturellen Verortung des Handelnden abhängig sind. Diese «Filter» beeinflussen nicht nur das Ergebnis der Informationsverarbeitung, sondern sind auch Selektionsfaktoren für die Auswahl von Handlungszielen und von Mitteln zur Zielerreichung. Aus der Vielfalt wahrgenommener Ziele und Mittel muss vor jeder Handlung eine Auswahl getroffen werden. Durch Werte können wichtige von unwichtigen Handlungszielen unterschieden und durch Normen können akzeptierte von nicht akzeptierten Handlungsmitteln abgegrenzt werden. Jede Handlung ist sowohl das Ergebnis der Wahrnehmung der Situation als auch der Auswahl von Handlungszielen und Handlungsmitteln. Die Anwendung dieses handlungstheoretischen Ansatzes auf Kriminalität postuliert, dass Wertorientierungen von zentraler Bedeutung sind. Empirisch gesehen sind sie von Strukturmerkmalen wie Alter und Bildung abhängig und beeinflussen über die Normakzeptanz des Individuums seine Kriminalität. Dabei sind insbesondere zwei Wertedimensionen von Bedeutung: die Dimension der (post-)traditionalen Werte und die Dimension der modernen materialistischen Werte. Die erstgenannte Dimension umfasst die Orientierung an einer normenbezogenen Leis-

tungsethik sowie an christlichen und konservativen Werten; die zweite Dimension beinhaltet die Orientierung an subkulturell materialistischen sowie hedonistischen Zielen. Empirisch überprüft und nicht falsifiziert wurden folgende Hypothesen: (1.) je ausgeprägter die Orientierung an traditionalen Werten ist, desto höher ist die Normakzeptanz und desto geringer ist die Delinquenzhäufigkeit und -schwere, und (2.) je ausgeprägter die Orientierung an modernen materialistischen Werten ist, desto geringer ist die Normakzeptanz und desto größer ist die Delinquenzhäufigkeit und -schwere. Die mikrosoziologisch formulierten Hypothesen können auch auf die Makroebene übertragen werden.

Nach diesem Ansatz könnte eine kriminoresistente Wirkung christlicher Religiosität durch die die Wertevermittlung mittels des Christentums erklärt werden, wobei zu klären ist, was der Inhalt christlicher Werte ist. Dazu liegt eine erhebliche Anzahl von Publikationen vor[59]. Ein Grund hierfür ist vermutlich der Interpretationsspielraum der biblischen Texte zu dieser Thematik. Die Bibel enthält keinen abgeschlossenen und als solchen gekennzeichneten Teil, der den Anspruch erhebt, christliche Werte aufzulisten. Die Zuordnung von Werten zu einem christlichen Kontext basiert immer auf einer Interpretationsleistung, und dies hat wie auch bei der Formulierung von biblischen Lehrinhalten zu einer verwirrenden Vielfalt und Unübersichtlichkeit geführt[60].

Nach den paulinischen Schriften können mehrere Wertorientierungen als typisch christlich identifiziert werden, insbesondere Liebe/Fürsorge, Gerechtigkeit, Leistung und eine kritisch-konservative Orientierung. Materialistische und hedonistische Werte hingegen werden als problematisch angesehen.

Die zahlreichen von Paulus aufgeführten Ermahnungen und Normen können in einer einzigen Forderung zusammengefasst werden: «Seid nun Nachahmer Gottes» (Eph 5,1). Der Nachahmung eines Menschen sind enge Grenzen gesetzt, erst recht der Nachahmung Gottes. Folglich kann sich diese Aufforderung nicht auf alle Fähigkeiten und Eigenschaften von Gott beziehen, sondern vielmehr auf das Charakteristische seines Handelns.

Dieses ist durch Liebe und Gerechtigkeit gekennzeichnet[61]. Die Charakterisierung christlicher Werte durch Liebe und Gerechtigkeit kann auch aus einer Aufforderung des Paulus an die Christen in Philippi abgeleitet werden: «Habt diese Gesinnung in euch, die auch in Christus Jesus [war]» (Phil 2,5). Diese Gesinnung umfasst mehrere Facetten. Besonders dominant sind die Aspekte Liebe und Gerechtigkeit. Die Liebe Christi wird durch sein Leiden und seinen Tod, der für alle Menschen von Bedeutung ist, deutlich. *Joseph Ratzinger* bezeichnet den Tod Christi «als Ausdruck jener törichten Liebe Gottes, die sich weggibt, in die Erniedrigung hinein, um so den Menschen zu retten»[62]. Dieser Akt ist zudem ein Ausdruck von Gerechtigkeit: Jesus Christus sühnt die Sünden der Menschen; dadurch bereinigt er die gestörte Rechtssituation zwischen Gott und Mensch und stellt den Zustand der Gerechtigkeit wieder her[63]. Diese Wiederherstellung von Gerechtigkeit durch Jesus Christus war ein Akt der Liebe, denn für ihn war dies mit Leiden und Sterben verbunden. Gerechtigkeit und Liebe beziehungsweise Fürsorge sind somit typisch christliche Werte.

Als weiterer christlicher Wert kann die Leistungsorientierung identifiziert werden. In der Zeit nach der Reformation ist dies ein zentraler Bestandteil der calvinistischen und puritanischen Variante der protestantischen Ethik[64]. Erfolg durch Arbeit – insbesondere durch rationale Berufsarbeit – war gefordert, um ein Gott wohlgefälliges Leben zu führen, wobei der Genuss von erworbenem Reichtum verpönt war, denn innerweltliche Askese, welche Sparsam- und Enthaltsamkeit verlangte, war gefordert. Gestützt wird diese Position durch Appelle des Paulus an die Christen in Thessalonich und Kolossä: Die Beschäftigung mit unnützen Dingen wird kritisiert, Selbstverantwortung wird angemahnt und Engagement bei allen Arbeiten gefordert[65]. Die Forderung nach einer Ablehnung materialistischer und hedonistischer Ziele ist insbesondere bei Calvin zu finden. In den Paulusbriefen wird diese Haltung lediglich von Aufsehern gefordert[66]; Genügsamkeit wird jedoch für alle als eine positive Eigenschaft angesehen[67].

Schließlich kann eine reflektierte konservative Haltung als ein Ziel im Christentum legitimiert werden[68]. Eine konservative Orientierung bedeutet, dass bereits Bestehendes ein Wert an sich ist. In dieser Konsequenz ist dies kein Appell in der Bibel – Paulus fordert lediglich zu einer Überprüfung von Bestehendem auf, und Bewährtes beizubehalten[69].

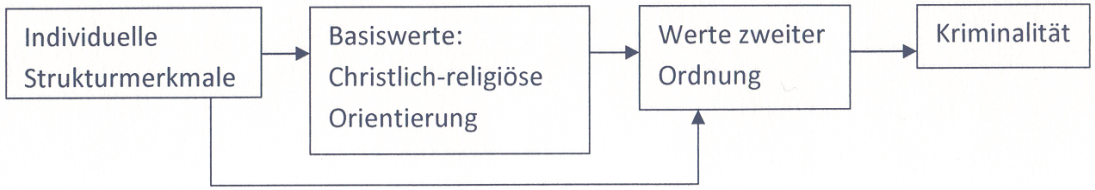
Christliche Werte wie Liebe/Fürsorge, Gerechtigkeit, Leistung, eine kritisch-konservative Orientierung sowie die Ablehnung materialistischer und hedonistischer Werte überschneiden sich inhaltlich erheblich mit dem Konstrukt der (post-)traditionalen Werte. Somit könnte die Einbettung christlicher Religiosität in einen Wertekomplex die Beziehung zwischen Religiosität und Kriminalität nachvollziehbar machen.

4. Empirische Studie

Nach den Wertekonzepten von *Ronald Inglehart* und *Helmut Klages* ist der Werteraum lediglich durch seine Dimensionen strukturiert[70]. *Inglehart* charakterisiert diese in seinen älteren Arbeiten durch die Pole «Materialismus» und «Postmaterialismus»; in neueren Arbeiten beschreibt er einen komplexeren Werteraum, wobei eine Dimension über die beiden Extrempunkte traditionelle versus säkular-rationale Werte definiert wird, die andere über Selbsterhaltungswerte versus Selbstentfaltungswerte[71]. *Klages* und *Gensicke* bezeichnen die Dimensionen des Wertraums mit den Begriffen «Pflicht- und Akzeptanzwerte» sowie «Selbstentfaltungswerte»[72].

Die Idee einer hierarchischen Strukturierung des Werteraums wurde, wie bereits erwähnt, von *Rokeach* formuliert[73]. Greift man die Idee des hierarchischen mehrdimensionalen Werteraums auf, kann man die Hypothese ableiten, dass religiöse Werte – sie sollen «Werte erster Ordnung» heißen – die Basis für die Ausbildung anderer Werte darstellen. Religiöse Werte sind die einzigen, die transzendente Bereiche einbeziehen und somit vergleichsweise umfassend sind. Sie bilden einen Rahmen, der die Ausbildung

Schaubild 1: Hypothetisches Modell zur Erklärung des Einflusses von christlicher Religiosität auf kriminelles Handeln



weiterer Wertorientierungen (Werte zweiter Ordnung) beeinflusst, die – so eine weitere Hypothese – verantwortlich für delinquentes Handeln sind. Zudem kann angenommen werden, dass die Ausbildung von Werten strukturabhängig ist. In Schaubild 1 ist dieses Modell grafisch dargestellt.

Die Daten zur Überprüfung der Hypothesen stammen aus der bereits oben beschrieben Studie von *Hermann*[74]. Es handelt sich, wie bereits erwähnt, um repräsentative Bevölkerungsbefragungen von etwa 3.000 zufällig ausgewählten Personen zwischen 14 und 70 Jahren. Auch die Operationalisierungen von Wertorientierungen und Delinquenz wurden weitgehend übernommen[75]; lediglich die in der genannten Studie ermittelte Wertestruktur musste durch die Unterscheidung zwischen Werten erster und zweiter Ordnung modifiziert werden. In Tabelle 1 ist die hypothetische Struktur des Werteraums dargestellt.

Tabelle 1: Struktur individuell-reflexiver Werte

Werte erster Ordnung

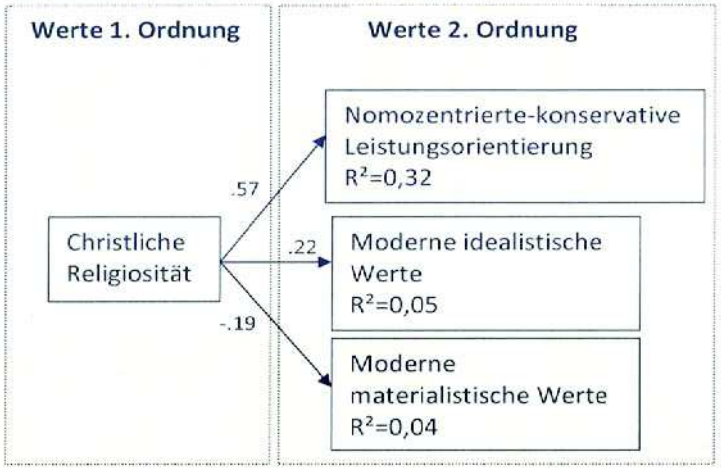
- Christlich-religiöse Orientierung (christliche Norm, Religiosität)

Werte zweiter Ordnung

- Nomozentriert-konservative Lebensorientierung (Normorientierung, Leistungsorientierung, konservativer Konformismus)
- Moderne idealistische Werte (sozialintegrative Orientierung, politische Toleranz, ökologisch-alternative Orientierung, sozialer Altruismus)
- Moderne materialistische Werte (subkulturelle, materialistische und hedonistische Orientierung)

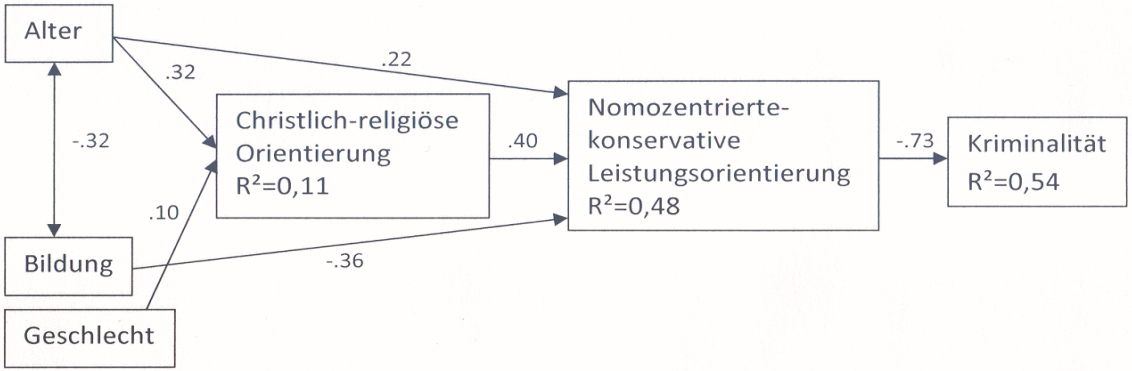
Die Prüfung der Hypothese von der hierarchischen Ordnung eines mehrdimensionalen Werteraums erfolgte mittels eines Strukturgleichungsmodells, also einer Pfadanalyse mit latenten

Schaubild 2: Hierarchische Struktur des Werteraums – Strukturgleichungsmodell



Legende: Indikatoren „Nomozentrierte-konservative Leistungsorientierung": Normorientierte Leistungsethik und konservativer Konformismus; Indikatoren „Moderne idealistische Werte": Sozialintegrative Orientierung, politisch tolerante Orientierung, Ökologisch-alternative Orientierung , sozialer Altruismus; Indikatoren „Moderne materialistische Werte": Subkulturell materialistische und hedonistische Orientierung

Schaubild 3: Strukturgleichungsmodell zur Erklärung des Einflusses von christlicher Religiosität auf kriminelles Handeln



Legende: Indikatoren „Nomozentrierte-konservative Leistungsorientierung“: Normorientierte Leistungsethik und konservativer Konformismus; Indikatoren „Kriminalität“: Indizes aus Delinquenzhäufigkeiten für leichte Delikte der letzten 12 Monate bzw. seit dem 14. Lebensjahr, Indizes aus Delinquenzhäufigkeiten für schwere Delikte der letzten 12 Monate bzw. seit dem 14. Lebensjahr, Index für Delinquenzbereitschaft für leichte sowie für schwere Delikte. Geschlecht (1-männlich, 2-weiblich).

und manifesten Variablen[76]. Das Ergebnis ist in Schaubild 2 zusammengefasst. Die Effektschätzungen auf den Pfeilen sind standardisierte Pfadkoeffizienten. Die Analyse belegt signifikante Effekte von Werten erster Ordnung auf Werte zweiter Ordnung – die Hypothese wurde also nicht falsifiziert.

Die Prüfung der zweiten Hypothese erfolgte ebenfalls über ein Strukturgleichungsmodell. In Schaubild 3 ist das Ergebnis der Analyse grafisch dargestellt, wobei lediglich signifikante Effekte aufgeführt sind. Die Effektschätzungen auf den Pfeilen sind standardisierte Pfadkoeffizienten. Das empirische Modell entspricht dem hypothetischen Modell: Hypothese zwei ist somit nicht falsifiziert.

Mit zunehmendem Alter wächst die Orientierung an der christlichen Religion, und diese ist für Frauen wichtiger als für Männer. Die nomozentriert-konservative Leistungsorientierung ist stark von der Haltung zur christlichen Religion abhängig, ebenso von Alter und Bildung, und diese Wertorientierung beeinflusst Umfang und Schwere von kriminellem Handeln. Die Effekte der anderen Wertorientierungen sind in diesem Modell vernachlässigbar klein und wurden deshalb in Schaubild 3 nicht berücksichtigt. Somit gibt es eine Kausalkette von religiösen Werten über Leistungswerte zu Kriminalität, wobei die Effektschätzungen für Individualdaten vergleichsweise hoch sind, ebenso die erklärten Varianzen.

4. Fazit

Es gibt zahlreiche empirische Studien zum Einfluss von christlicher Religiosität auf Kriminalität. Die Ergebnisse variieren zwar, aber insbesondere in zusammenfassenden Untersuchungen wird deutlich, dass erwartungskonforme Effektschätzungen überwiegen. Allerdings fallen diese meist niedrig aus. Ein Grund dafür dürfte in der Operationalisierung von Religiosität und in der Modellkonstruktion liegen. Aus handlungstheoretischer Sicht ist es sinnvoll, Religiosität durch die Orientierung an religiösen Werten

zu messen und neben religiösen Werten auch davon abhängige Werte einzubeziehen.

In einer empirischen Untersuchung wurde dies berücksichtigt. Der Werteraum wurde als hierarchisches Konstrukt gesehen: Die christlich-religiöse Orientierung bildete eine Wertorientierung erster Ordnung, die einen Rahmen für die Ausbildung anderer Wertorientierungen, nämlich die Werte zweiter Ordnung, darstellte. Dieses Modells konnte mittels Bevölkerungsbefragungen in zwei deutschen Städten bestätigt werden. Christlich-religiöse Wertorientierungen beeinflussen auch andere Werte; den größten Einfluss haben sie auf die nomozentriert-konservative Leistungsorientierung, und diese Wertorientierung beeinflusst Umfang und Schwere von kriminellem Handeln. Die Effektschätzungen sind überdurchschnittlich groß, so dass die Berücksichtigung eines hierarchischen Werteraums die Modellqualität erheblich verbessert. Die Ergebnisse sprechen für einen starken Effekt von christlich-religiösen Werten auf Kriminalität. In der voluntaristischen Kriminalitätstheorie wird kriminelles Handeln durch die Orientierung an Werten erklärt. Sie ist somit ein geeigneter theoretischer Hintergrund, um die Beziehung zwischen Religiosität und Kriminalität zu verstehen.

Anmerkungen

1 *Max Weber*: Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie (1922), 5. revidierte Auflage, besorgt von *Johannes Winckelmann*, Tübingen 1990; *ders.*: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. Potsdamer Internet-Ausgabe 1999 (http://www.uni-potsdam.de/u/paed/Flitner/Flitner/Weber/PE.pdf; Stand 01/2009).

2 *Albert Biesinger / Hans-Jürgen Kerner / Gunther Klosinski / Friedrich Schweitzer*: Brauchen Kinder Religion? Neue Erkenntnisse – praktische Perspektiven, Weinheim / Basel 2005.

3 *Hans-Jürgen Kerner*: Religiosität als Kriminalitätsprophylaxe?, in: *Biesinger / Kerner / Klosinski / Schweitzer*: Brauchen Kinder Religion? (Anm. 2) 36–65, hier 46.

4 *Stefan Huber / Constantin Klein*: RELIGIONSMONITOR. Kurzbericht zu einzelnen Ergebnissen der internationalen Durchführung des RELIGIONSMONITORS der Bertelsmann-Stiftung, o. J. (http://www.bertelsmann-stiftung.de/cps/rde/xbcr/SID-0A000F0A-21008ABA/bst/xcms_bst_dms_23399_23400_2.pdf; Stand 02/2009); *Stephen V. Monsma:* Kirche und Staat in den USA und der Bundesrepublik Deutschland: auf dem Weg zur Konvergenz, in: *Heinz-Dieter Meyer / Michael Minkenberg / Ilona Ostner*: Religion und Politik – zwischen Universalismus und Partikularismus (Jahrbuch für Europa- und Nordamerika-Studien, Folge 2), Opladen 2000, 81–107; *Oliver Lepsius:* Die Religionsfreiheit als Minderheitenrecht in Deutschland, Frankreich und den US, in: Leviathan 3 (2006) 321–349.

5 *Klaus Laubenthal*: Strafvollzug, Berlin / Heidelberg [5]2008; *Dieter Rössner*: Geschichte und Reform des Strafvollzugs: Vorlesung Strafvollzug, Sommersemester 2008 (http://www.uni-marburg.de/fb01/lehrstuehle/strafrecht/roessner/roessner_vermat/roessner_archiv/ss08-0110400064vl/strafv_mat02; Stand 03/2009).

6 *Kerner*: Religiosität (Anm. 3) 46–48.

7 *Travis Hirschi / Rodney Stark*: Hellfire and Delinquency, in: Social Problems 17 (1969) 202-213.

8 *Paul C. Higgins / Gary L. Albrecht*: Hellfire and Delinquency Revisited, in: Social Forces 55 (1977) 952–958.

9 *Eleanor* und *Sheldon Glueck*: Unraveling Juvenile Delinquency, Cambridge / New York 1950.

10 *Kirk W. Elifson / David M. Peterson / C. Kirk Hadaway*: Religiosity and Delinquency, in: Criminology 21 (1983) 505–527.

11 *Thorleif Pettersson*: Religion and Criminality: Structural Relationships between Church Involvement and Crime Rates in Contemporary Sweden, in: Journal of Scientific Study of Religion 30 (1991) 279–291.

12 Ebd. 10.
13 *Marvin D. Free Jr.*: Religiosity, Religious Conservativism, Bonds to School, and Juvenile Delinquency among three Categories of Drug Users, in: Deviant Behavior 15 (1994) 151–170.
14 *Robert M. Fernquist*: A Research Note on the Association between Religion and Delinquency, in: Deviant Behavior 16 (1995) 169–175.
15 *David T. Evans / Francis T. Cullen / Gregory R. Dunaway / Velmer S. Burton*: Religion and Crime Reexamined: The Impact of Religion, Secular Controls, and Social Ecology on Adult Criminality, in: Criminology 33 (1995) 195–224.
16 *David T. Evans / Francis T. Cullen / Velmer S. Burton / Gregory R. Dunaway / Gary L. Payne / Sesha R. Kethineni*: Religion, Social Bonds, and Delinquency, in: Deviant Behavior 17 (1996) 43–70.
17 *Marianne Junger / Wim Polder*: Religiosity, Religious Climate, and the Delinquency among Ethnic Groups in the Netherlands, in: British Journal of Criminology 33 (1993) 416–435; *Rodney Stark / Lory Kent / Daniel P. Doyle*: Religion and Delinquency: The Ecology of a «Lost» Relationship, in: Journal of Research in Crime and Delinquency 19 (1982) 4–24.
18 Ebd. 17.
19 *Charles R. Tittle / Michael R. Welch*: Religiosity and Deviance: Towards a Contingency Theory of Constraining Effects, in: Social Forces 6 (1983) 653–682.
20 *Dieter Hermann*: Religiöse Werte, Moral und Kriminalität, in: *Jutta Allmendinger*: Gute Gesellschaft? Verhandlungen des 30. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Köln, Teil B, Opladen 2001, 802–822; *ders.*: Werte und Kriminalität. Konzeption einer allgemeinen Kriminalitätstheorie, Wiesbaden 2003.
21 *Andreas Woll*: Der Einfluss von Wertorientierungen und Normorientierung auf Delinquenz – eine empirische Analyse anhand von BerufsschülerInnen, in: Wissenschaftliche Beiträge zur sozialen Arbeit, Bd. 2: Kriminologie für die soziale Arbeit, Aachen 2007, 105–124.
22 *Hermann*: Werte (Anm. 20).
23 *John K. Cochran / Peter B. Wood / Bruce J. Arneklev*: Is the Religiosity-Delinquency Relationship Spurious? A Test of Arousal and Social Control Theories, in Journal of Research in Crime and Delinquency 31 (1994) 92–123.
24 Ebd. 110–112.
25 *Michael R. Welch / Charles R. Tittle / Harold G. Grasmick*, Christian Religiosity, Self-Control and Social Conformity, in: Social Forces 84 (2006) 1605–1623.
26 *Michael R. Gottfredson / Travis Hirschi*: A General Theory of Crime, Stanford (CA) 1990.
27 *Welch / Tittle / Grasmick*: Christian Religiosity (Anm. 25) 1616.
28 *Byron R. Johnson / Sung Joon Jang / David B. Larson/ Spencer De Li*: Does Ado-

lescent Religious Commitment Matter? A Reexamination of the Effects of Religiosity on Delinquency, in: Journal of Research in Crime and Delinquency 38 (2001) 22–44; *Travis Hirschi*: Causes of Delinquency, Berkeley (CA) 1969.

29 *Johnson / Jang / Larson / De Li*: Adolescent Religious (Anm. 28) 33f.

30 *Peggy C. Giordano / Monica A. Longmore / Ryand D. Schroeder / Patrick M. Sefrin*: A Life-Course Perspective on Spirituality and Desistance from Crime, in: Criminology 46 (2008) 99–132.

31 *Brent B. Benda / Robert Flynn Corwyn*: Are the Effects of Religion on Crime Mediated, Moderated, and Misrepresented by Inappropriate Measures?, in: Journal of Social Service Research 27 (2001) 57–86.

32 *Tony R. Smith / Elaine Rizzo / Kristine M. Empie*: Yielding to Deviant Temptation: A Quasi-Experimental Examination of the Inhibiting Power of Intrinsic Religious Motivation, in: Deviant Behavior 26 (2005) 463–481.

33 *Byron R. Johnson / Spencer De Li / David B. Larson / Michael McCullough*: A Systematic Review of the Religiosity and Delinquency Literature: A Research Note, in: Journal of Contemporary Criminal Justice 16 (2000) 32–52.

34 *Colin J. Baier / Bradley R. E. Wright*: «If You Love Me, Keep My Commandments»: A Meta-Analysis of the Effect of Religion on Crime, in: Journal of Research in Crime and Delinquency 38 (2001) 3–21.

35 *Talcott Parsons*: The Structure of Social Action. A Study in Social Theory with special Reference to a Group of European Writers (1937), New York [5]1967; *Wolfgang Schluchter*: Handlungs- und Strukturtheorie nach Max Weber, in: Berliner Journal für Soziologie 10 (2000) 125–136.

36 *Dieter Hermann*: Ausgewählte Probleme bei der Anwendung der Pfadanalyse (EHS, Reihe 22: Soziologie 94), Frankfurt a. M. u. a. 1984.

37 *Milton Rokeach*: The Nature of Human Values. New York 1973.

38 *Michael Sukale*: Max Weber. Leidenschaft und Disziplin. Leben, Werk, Zeitgenossen, Tübingen 2002, 422f.

39 *Welch / Tittle / Grasmick*: Christian Religiosity (Anm. 25) 1605.

40 *Cesare Beccaria*: Über Verbrechen und Strafen, nach der Ausgabe von 1766 übers. und hrsg. von *Wilhelm Alff* (Sammlung Insel 22), Frankfurt a. M. 1988, 167; *Jens Müller*: Ökonomische Grundlagen der Generalprävention: Eine Auseinandersetzung mit krinimalökonomischen Modellen (EHS.R 1987), Frankfurt a. M. u. a. 1996, 18.

41 *Michael Baurman*: Folgenorientierung und subjektive Verantwortlichkeit, Baden-Baden 1981; *Jeremy Bentham*: An Introduction to the Principles of Morals and Legislation (1823), Oxford 1907.

42 *Paul Johann Anselm (von) Feuerbach*: Revision der Grundsätze und Grundbegriffe des positiven peinlichen Rechts, Teil 1, Erfurt 1799, 38–45.

43 *Gary S. Becker*: Crime and Punishment: An Economic Approach, in: Journal of Political Economy 76 (1968) 169–217; *Isaac Ehrlich*: Participation in Ille-

gitimate Activities: A Theoretical and Empirical Investigation, in: Journal of Political Economy 81 (1973) 521–565.

44 *Hirschi / Stark*: Hellfire (Anm. 7).

45 *Wolfgang Beinert*: Kann man dem Glauben trauen? Grundlagen theologischer Erkenntnis, Regensburg 2004. Die Beantwortung der Frage nach christlichen Positionen basiert auf dem griechischen Neuen Testament, hrsg. von *Erwin Nestle / Kurt Aland* u. a., Stuttgart 1979, sowie der revidierten «Elberfelder Bibel-Übersetzung», Wuppertal 1985. Dabei wurde berücksichtigt, dass biblische Texte unterschiedliche Zeithorizonte und Zielgruppen haben. Insbesondere für die nichtjüdische Christenheit, die nach der Auferstehung Jesu und später lebte, galten in erster Linie die Aussagen in den Paulusbriefen, denn Paulus war der Apostel, der die Botschaft vom Tod und der Auferstehung sowie die Folgen davon den nichtjüdischen Völkern verkündigte (Apg 13,46f; Apg 22,21; Gal 2,7–9). Somit stützen sich die hier formulierten Positionen in erster Linie auf die Schriften von Paulus, dem «Lehrer der Nationen» (1 Tim 2,7).

46 Ein Beispiel dazu ist das Angebot Gottes an Israel beim Auszug aus Ägypten: «Siehe, ich lege euch heute Segen und Fluch vor: den Segen, wenn ihr den *Geboten des HERRN*, eures Gottes, gehorcht, die ich euch heute gebiete, und den Fluch, wenn ihr den *Geboten des HERRN*, eures Gottes, nicht gehorcht und von dem Weg, den ich euch heute gebiete, abweicht, um andern Göttern nachzulaufen, die ihr nicht kennt» (Dtn 11,26–28).

47 «Oder wisst ihr nicht, dass Ungerechte das Reich Gottes nicht erben werden? Irrt euch nicht! Weder Unzüchtige noch Götzendiener, noch Ehebrecher, noch Lustknaben, noch Knabenschänder, noch Diebe, noch Habsüchtige, noch Trunkenbolde, noch Lästerer, noch Räuber werden das Reich Gottes erben» (1 Kor 6,9f).

48 «Dabei übt er Vergeltung an denen, die Gott nicht kennen, und an denen, die dem Evangelium unseres Herrn Jesus nicht gehorchen; sie werden Strafe leiden, ewiges Verderben vom Angesicht des Herrn und von der Herrlichkeit seiner Stärke» (2 Thess 1,8f).

49 Z. B.: «In ihm haben wir die Erlösung, die *Vergebung* der Sünden» (Kol 1,14) und «… Gott ist *Liebe* …» (1 Joh 4,16).

50 *Emile Durkheim*: Der Selbstmord (1897). Mit einer Einleitung von *Klaus Dörner* und einem Nachwort von *René König*, Neuwied / Berlin 1973; *ders.*: Über soziale Arbeitsteilung. Studie über die Organisation höherer Gesellschaften (1893). Mit einer Einleitung «Arbeitsteilung und Moral» von *Niklas Luhmann*, Frankfurt a. M. ^{2}1988.

51 *Robert K. Merton*: Sozialstruktur und Anomie, in: *ders.*: Soziologische Theorie und soziale Struktur, hrsg. und eingeleitet von *Volker Meja* und *Nico Stehr*, Berlin / New York 1995, 127–154.

52 *Robert K. Merton*: Weiterentwicklungen der Theorie der Sozialstruktur und Anomie, in: ebd. 155–185.

53 *Karl-Dieter Opp*: Abweichendes Verhalten und Gesellschaftsstruktur (Soziologische Texte 101), Darmstadt / Neuwied 1974.

54 «Jede Seele unterwerfe sich den übergeordneten [staatlichen] Mächten! Denn es ist keine [staatliche] Macht außer von Gott, und die bestehenden sind von Gott verordnet. Wer sich daher der [staatlichen] Macht widersetzt, widersteht der Anordnung Gottes; die aber widerstehen, werden ein Urteil empfangen. Denn die Regenten sind nicht ein Schrecken für das gute Werk, sondern für das böse. Willst du dich aber vor der [staatlichen] Macht nicht fürchten, so tue das Gute, und du wirst Lob von ihr haben; denn sie ist Gottes Dienerin, dir zum Guten. Wenn du aber das Böse tust, so fürchte dich! Denn sie trägt das Schwert nicht umsonst, denn sie ist Gottes Dienerin, eine Rächerin zur Strafe für den, der Böses tut. Darum ist es notwendig, untertan zu sein, nicht allein der Strafe wegen, sondern auch des Gewissens wegen. Denn deshalb entrichtet ihr auch Steuern; denn es sind Gottes Diener, die eben hierzu fortwährend beschäftigt sind. Gebt allen, was ihnen gebührt: die Steuer, dem die Steuer, den Zoll, dem der Zoll, die Furcht, dem die Furcht, die Ehre, dem die Ehre [gebührt]!» (Röm 13,1-7).

55 *Reimer Gronemeyer*: Eiszeit der Ethik. Die Zehn Gebote als Grenzpfähle für eine humane Gesellschaft, Würzburg 2003; *Ulfrid Kleinert / Ulf Liedke* (Hrsg): Dekalog-Dialoge. Orientierungen für heute mit Geboten von gestern? (Akzente der Entwicklung sozialer Arbeit in Gesellschaft und Kirche 9), Leipzig 2004.

56 Z. B.: «Wer gestohlen hat, stehle nicht mehr…» (Eph 4,28).

57 *Hirschi*: Causes of Delinquency (Anm. 28).

58 *Hermann*: Werte (Anm. 20).

59 *Rainer Dillmann*: Das Eigentliche der Ethik Jesu. Ein exegetischer Beitrag zur moraltheologischen Diskussion um das Proprium einer christlichen Ethik (TTS 23), Mainz 1984; *Johannes Fischer*: Leben aus dem Geist. Zur Grundlegung christlicher Ethik, Zürich 1994; *Eduard Lohse*: Theologische Ethik des Neuen Testaments (ThW 5,2), Stuttgart u. a. 1988; *Willi Marxsen*: «Christliche» und christliche Ethik im Neuen Testament, Gütersloh 1989; *Rudolf Schnackenburg*: Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments, Bd. 1: Von Jesus zur Urkirche (HThK.S 1), Freiburg i. Br. / Basel / Wien 1986; *Rudolf Schnakenburg:* Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments, Bd. 2: Die urchristlichen Verkünder (HThK.S 2), Freiburg i. Br. / Basel / Wien 1988; *Siegfried Schulz*: Neutestamentliche Ethik, Zürich 1987; *Volker Eid*: Christlich gelebte Moral. Theologische und anthropologische Beiträge zur theologischen Ethik (SThE 104), Freiburg i. Ü. / Freiburg i. Br. / Wien 2004; *Dieter Zeller*: Jesu weisheitliche Ethik, in: *Ludger Schenke* u. a.: Jesus von Nazaret – Spuren und Konturen, Stuttgart 2004, 193–215.

60 *Beinert*: Kann man dem Glauben trauen (Anm. 45) 7.

61 Röm 5,8; Eph 2,4; Eph 5,2; 1 Joh 4,8; 1 Joh 4,16; 2 Chr 12,6; Ps 129,4; Ps 145,17; Zef 3,5; Dan 9,14; Röm 10,3.

62 *Joseph Ratzinger*: Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis, München [7]2006, 266.
63 Ebd. 265.
64 *Weber*: Die protestantische Ethik (Anm. 1).
65 «Denn auch als wir bei euch waren, geboten wir euch dies: wenn jemand nicht arbeiten will, soll er auch nicht essen. Denn wir hören, dass einige unter euch unordentlich wandeln, indem sie nicht arbeiten, sondern unnütze Dinge treiben. Solchen aber gebieten wir und ermahnen sie im Herrn Jesus Christus, dass sie in Stille arbeiten und ihr eigenes Brot essen» (2 Thess 3,10–12); «Was ihr auch tut, arbeitet von Herzen als dem Herrn und nicht den Menschen» (Kol 3,23).
66 «Denn der Aufseher muss untadelig sein als Gottes Verwalter, nicht eigenmächtig, nicht jähzornig, nicht dem Wein ergeben, nicht ein Schläger, nicht schändlichem Gewinn nachgehend, sondern gastfrei, das Gute liebend, besonnen, gerecht, heilig, enthaltsam» (Tit 1,7f).
67 «Die Gottseligkeit mit Genügsamkeit aber ist ein großer Gewinn» (1 Tim 6,6).
68 *Heinrich Herrmann*: Evangelische Identität heute, in: Homiletisch-liturgisches Korrespondenzblatt 17 (1999/2000) 175–185; *Wolfgang Ockenfels*: Christlich-konservativ, in: Die Neue Ordnung 60 (2006) 82–83.
69 «Prüft aber alles, das Gute haltet fest» (1 Thess 5,21).
70 *Ronald Inglehart*: The Silent Revolution. Changing Values and Political Styles among Western Publics (Limited Paperback Editions 54), Princeton (NJ) 1977; *ders.*: Modernisierung und Postmodernisierung. Kultureller, wirtschaftlicher und politischer Wandel in 43 Gesellschaften, Frankfurt a. M. / New York 1998; *Helmut Klages*: Wertorientierungen im Wandel. Rückblick, Gegenwartsanalyse, Prognosen, Frankfurt a. M. / New York [2]1985.
71 *Ronald Inglehart / Wayne E. Baker*: Modernization, Cultural Change, and the Persistence of Traditional Values, in: American Sociological Review 65 (2000) 19–51.
72 *Klages*: Wertorientierungen (Anm. 70); *ders. / Thomas Gensicke*: Erläuterung der Speyerer Ziele und Methodik der Werterfassung, unveröffentlichtes. Manuskript, Speyer 1993.
73 *Rokeach*: Nature (Anm. 37) 124.
74 *Hermann*: Werte (Anm. 20).
75 Details zu Operationalisierungen siehe *Hermann*: Werte (Anm. 20) 395–432.
76 *Andreas Pfeifer / Peter Schmidt*: LISREL. Die Analyse komplexer Strukturgleichungsmodelle, Stuttgart 1987; *Hans Gerhard Strohe / Uwe Engel* (Hrsg.): Hierarchische und dynamische Modellierung. Grundlagen und Anwendungen komplexer Strukturgleichungsmodelle, Hamburg 1997.