Köln Z Soziol (2013) 65:1–23
DOI 10.1007/s11577-013-0216-7

EINLEITUNG

Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie

Religion und Gesellschaft – Aktuelle Perspektiven

Matthias Koenig · Christof Wolf

Zusammenfassung: Mit dem Aufmerksamkeitsgewinn, den das Thema Religion in der Öffentlichkeit seit einigen Jahren erfährt, kann auch die Religionssoziologie einen neuen Aufschwung verzeichnen. Einleitend in das vorliegende religionssoziologische Sonderheft zeichnen wir die institutionelle und intellektuelle Entwicklung der deutschsprachigen Religionssoziologie seit der Nachkriegszeit nach und erläutern fünf aktuelle Trends des Faches. Sie betreffen Kontroversen um den Begriff der Religion, die Debatten um Säkularisierung, methodologische Fragen des soziologischen Erklärens, interdisziplinäre Forschung zu Religionen unter Bedingungen von Globalisierung sowie die Weiterentwicklung quantitativer und qualitativer Forschungsmethoden. Insgesamt deutet die Entwicklung in eine entschieden global-komparative Ausrichtung der Religionssoziologie, die wir mit einem knappen Ausblick auf zukünftige Forschungsperspektiven zusammenfassen.

Schlüsselwörter: Religion · Säkularisierung · Religionssoziologie

Religion and society: current perspectives

Abstract: Increasing public attention to religious questions has in the past years re-invigorated the sociology of religion. As an introduction to the present special issue we outline some institutional and intellectual developments of German language sociology of religion since the postwar period. We furthermore highlight five current trends of the subdiscipline that pertain to the concept of religion, to debates over secularization, to methodological questions of sociological explanation, to interdisciplinary research on religions under conditions of globalization, and to the refinement of quantitative as well as qualitative research methods. Having argued that these trends attest to an increasingly global-comparative approach, we conclude with some research perspectives for future sociology of religion.

Keywords: Religion · Secularization · Sociology of religion

© Springer Fachmedien Wiesbaden 2013

M. Koenig (✉)
Institut für Soziologie, Georg-August-Universität Göttingen,
Platz der Göttinger Sieben 3, 37073 Göttingen, Deutschland
E-Mail: matthias.koenig@sowi.uni-goettingen.de

C. Wolf
GESIS Leibniz-Institut für Sozialwissenschaften,
Quadrat B 2, 68159 Mannheim, Deutschland
E-Mail: Christof.Wolf@gesis.org

1 Einleitung

In der Soziologie galt das Schicksal der Religion in der Moderne lange als besiegelt. Zwar blieb der Versuch Auguste Comtes, die Soziologie als positive Wissenschaft an die Stelle der als überwunden geglaubten Religion zu setzen, in der Geschichte der Disziplin ohne größere Resonanz (vgl. Krech und Tyrell 1995). Aber dem sich im 19. Jahrhundert formierenden soziologischen Diskurs der Moderne war zumindest in Europa, anders als in den USA, wo die Soziologie zunächst eng mit der Social-Gospel-Bewegung verbunden war (vgl. Vidich und Lyman 1985), von Anfang an eine narrative Struktur der Säkularisierung eingeschrieben. Emile Durkheim, Georg Simmel und Max Weber sind nur einige unter Vielen, die bei aller Intensität des Nachdenkens über die historische Bedeutung der Religionen den christlichen Kirchen in arbeitsteiligen, individualisierten und rationalisierten Gesellschaften der Gegenwart einen dramatischen Bedeutungsverlust attestierten. Entsprechend wurde Religion in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts in einer zunehmend modernisierungstheoretisch ausgerichteten Soziologie als ein eher marginales Phänomen betrachtet.

Seit zwei Jahrzehnten etwa hat das Religionsthema indessen, wie markante Buchtitel dokumentieren (Graf 2004; Kepel 1991; Riesebrodt 2000), eine enorme Aufmerksamkeitskonjunktur erfahren, in der Soziologie wie überhaupt in den Geistes- und Sozialwissenschaften. Unübersehbar hatten in den 1970er Jahren die islamische Revolution, der christliche Fundamentalismus in den USA, der globale Erfolg der Pfingstbewegung von Lateinamerika bis Ostasien und neue Kontroversen um migrationsbedingte religiöse Pluralisierung die alte Gewissheit erschüttert, dass Religion für ein soziologisches Verständnis moderner Gesellschaften allenfalls von historischem Interesse sei. Theoretiker, die zunächst noch das säkulare Selbstbild der europäischen Moderne nachgezeichnet hatten, sahen sich zur grundlegenden Revision ihrer einstigen Annahmen gezwungen und sprachen nunmehr von „Desäkularisierung“ (Berger 1999) oder „post-säkularen“ Gesellschaften (Habermas 2001).

Es liegt auf der Hand, dass die Religionssoziologie, lange selbst eine eher marginalisierte Teildisziplin, in dieser Situation einen neuen Aufschwung erfahren musste. Gerade die soziologische Forschung zu Veränderungen individueller Religiosität, zum Wandel der Sozialformen des Religiösen und zum Verhältnis der Religion zu anderen gesellschaftlichen Ordnungen verspricht schließlich Aufklärung über die Tragfähigkeit säkularer und post-säkularer Selbstbilder der Moderne. Es war daher durchaus an der Zeit, dass die *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* (*KZfSS*) nach zwanzig Jahren dem Religionsthema wieder ein eigenes Sonderheft widmete. Auslöser zur Idee eines neuen Sonderhefts war die erste Tagung des Arbeitskreises „Quantitative Religionsforschung“ im Jahr 2011 (vgl. Pollack et al. 2012), auf der dem Erstherausgeber deutlich wurde, dass es sich lohnen würde, aktuelle Perspektiven der Religionssoziologie in Deutschland und Europa auszuleuchten. Der Zweitherausgeber teilte diese Einschätzung aufgrund seiner Beschäftigung mit neueren Entwicklungen in der historisch-soziologischen Religionssoziologie. Beide nahmen daher den Auftrag des Herausgebergremiums der *KZfSS*, ein Sonderheft zum Thema Religion und Gesellschaft zu organisieren, ohne Zögern an.

Einleitend zu den hier versammelten Beiträgen zeichnen wir in einem ersten Schritt die Entwicklung der deutschsprachigen Religionssoziologie nach, um vor diesem Hin-

tergrund die Schwerpunktsetzung des Sonderhefts zu begründen (Abschn. 2). In einem zweiten Schritt erläutern wir fünf aus unserer Sicht wichtige Trends der aktuellen Religionssoziologie, die sich auch in den einzelnen Beiträgen des vorliegenden Sonderhefts widerspiegeln (Abschn. 3). Wir schließen mit einem knappen Ausblick auf zukünftige Forschungsperspektiven der Religionssoziologie (Abschn. 4).

2 Entstehung und Entwicklung des religionssoziologischen Feldes

Bei allem Interesse, das dem Religionsthema in der Gründungsphase der Soziologie zukam, hat sich ein eigenes Feld der Religionssoziologie in den meisten europäischen Ländern erst seit dem Zweiten Weltkrieg formiert (vgl. für Frankreich Willaime 1999; für den angelsächsischem Raum Beckford 2000). Dies gilt auch für den deutschsprachigen Raum, auf den wir uns im Folgenden konzentrieren (vgl. Wohlrab-Sahr 2000). In institutioneller wie intellektueller Hinsicht unterscheiden wir holzschnittartig drei Phasen, die sich jeweils auch in den Inhalten der religionsbezogenen Sonderhefte der *KZfSS* widerspiegeln.

In der ersten Phase, der unmittelbaren Nachkriegszeit, waren es zunächst pastoral- und kirchensoziologische Fragen, die das entstehende Feld der Religionssoziologie beherrschten (vgl. nur Goldschmidt et al. 1960). Dies hatte zumindest teilweise institutionelle Gründe. Waren es doch gerade die katholischen und protestantischen Kirchen, die in Reaktion auf den einsetzenden Schwund der eigenen Bindungskraft pastoralsoziologische Institute gründeten, empirische Sozialforschung finanzierten, Publikationsorgane schufen und damit nachhaltig die Infrastruktur für die Religionssoziologie prägten. Kirchenmitgliedschaft und Kirchgangshäufigkeit wurden seither zu Kernindikatoren empirischer religionssoziologischer Forschung. Bereits früh wurden innerhalb der Survey-Forschung auch differenzierte Messinstrumente für Spezialerhebungen zur Religiosität entwickelt. So enthielt die 1953 durchgeführte „Bundesstudie“ (vgl. Reigrotzki 1956) neben den beiden klassischen Indikatoren weitere Fragen zur Religiosität, wie beispielsweise die Teilnahme an kirchlichen Veranstaltungen, Fragen zu kirchlichen Nachrichten in der Zeitung und im Radio. Aber die überwiegende Zahl der Erhebungen, wie beispielsweise die 1972 erstmals durchgeführte Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung der *EKD*, war eindeutig auf Kirchlichkeit als der nach wie vor vorherrschenden Gestalt des Religiösen in Deutschland konzentriert.

Ganz im Zeichen dieser kirchensoziologischen Fokussierung der Disziplin steht auch das älteste Sonderheft, das die *KZfSS* dem Religionsthema widmete (Goldschmidt und Matthes 1962). Dieses erste Heft gliederte sich in zwei Teile. Im ersten „Allgemeinen Teil“ griffen die Beiträge Fragen zur Ortsbestimmung der Religionssoziologie (Goldschmidt, Vrijhof, Mühlmann) und die damals noch lebendigen theoretischen Debatten um Ideologie- und Religionskritik auf (Birnbaum, Ludz). Interdisziplinäre Perspektiven wurden insbesondere durch theologisch orientierte Beiträge eingebracht (Mehl). Der „Spezielle Teil“ enthielt eine Vielzahl empirischer Studien, wobei auffällt, dass sich im Verhältnis zur Breite der Beiträge im ersten, allgemeinen Teil nahezu alle Untersuchungen auf die einsetzende Entkirchlichung sowie auf mit ihr verbundene kirchen- und pastoralsoziologische Fragen konzentrierten. Der regionale Fokus war keineswegs auf

Deutschland beschränkt, sondern es wurden auch Entwicklungen in anderen Ländern Europas, Lateinamerikas und Asiens beleuchtet.

Dass der pastoral- und kirchensoziologische Zuschnitt der Religionssoziologie für deren Position innerhalb des soziologischen Feldes insgesamt nicht besonders förderlich war, liegt auf der Hand. Bereits früh fand daher die kirchensoziologische Verengung der Religionssoziologie in Thomas Luckmann (1960) und Joachim Matthes (1962) zwei prononcierte Kritiker. Indem sie eine Öffnung der Teildisziplin für die von den Klassikern gestellten großen Fragen nach der gesellschaftlichen Bedeutung von Religion und ihrem Schicksal in der Moderne forderten, legten sie wichtige Grundlagen für die spätere Entwicklung der Religionssoziologie.

Eine wichtige institutionelle Voraussetzung für die zweite Phase in der Entwicklung des religionssoziologischen Feldes waren die mit dem Hochschulausbau der 1970er Jahre einsetzenden Professionalisierungs- und Spezialisierungstendenzen innerhalb der Soziologie. Die damit verbundene Stärkung einer von kirchlich geförderter Pastoralsoziologie unabhängigen Religionssoziologie fand einen deutlichen Niederschlag in den deutschsprachigen Fachzeitschriften. Ein systematischer Durchgang durch die Jahrgänge der *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, der *Zeitschrift für Soziologie* und der *Sozialen Welt* zeigt, dass gerade seit den 1980er Jahren vermehrt religionssoziologische Beiträge Eingang in den allgemeinen soziologischen Fachdiskurs fanden. Als Konsequenz dieser allmählichen Entwicklungen erfolgte nach ihrer Auflösung in den frühen 1970er Jahren im Jahr 1995 schließlich die Wiedergründung der DGS-Sektion Religionssoziologie, deren Agenda sich von pastoral- und kirchensoziologischen Fragen im engeren Sinn zunehmend löste.

Mit den veränderten institutionellen Rahmenbedingungen korrespondierten auch die intellektuellen Entwicklungen innerhalb des religionssoziologischen Feldes. In theoretischer Hinsicht ist zum einen das Bemühen um Anschluss an die Klassiker zu verzeichnen, das sich im starken Interesse an der werkgeschichtlichen und systematischen Rekonstruktion so wichtiger religionssoziologischer Theoretiker wie Max Weber (vgl. nur Schluchter 1988 sowie das beeindruckende Oeuvre von Hartmann Tyrell, z. B. 1993), Georg Simmel (Krech 1998), Norbert Elias (Hahn 1982, 1986) und auch Talcott Parsons (Brandt 1993) sowie in deren Anwendung auf historische und zeitgenössische Probleme (vgl. besonders Ebertz 1987, 1998) niederschlug. Zum anderen fanden zeitgenössische soziologische Großtheorien, insbesondere die Systemtheorie Niklas Luhmanns (1972, 1977) und Jürgen Habermas' Theorie des kommunikativen Handels, ein großes Echo in der Religionssoziologie (vgl. insgesamt Daiber und Luckmann 1983). In empirischer Hinsicht ist jene Phase vom Ausbau der nationalen, vor allem aber der internationalen Survey-Forschung geprägt. Neben den *ALLBUS* (zuerst 1980) traten nunmehr Survey-Instrumente wie die *Europäische Wertestudie* (zuerst 1981) oder das *International Social Survey Programme* (zuerst 1985), die aufgrund ihres Längsschnittcharakters auch die Beschreibung von Entwicklungstendenzen im religiösen Feld zuließen. Während diese Umfragen bis heute die klassischen Kernindikatoren von Kirchenmitgliedschaft und Kirchgangshäufigkeit enthalten, wird in dem stark durch Großbritannien geprägten *European Social Survey* (zuerst 2002), wie allgemein in angelsächsischen Ländern mangels eindeutiger Mitgliedschaftsregeln üblich, die „Neigung" zu einer Kirche oder die individuelle Kirchenbindung erhoben (vgl. Wolf 2005). Zwar lag mit den Arbeiten von Charles Glock (1962) ein dezidiert mehrdi-

mensionales Messinstrument vor, das religiösen Glauben, religiöses Verhalten, religiöse Erfahrung, religiöses Wissen und Konsequenzen der Religiosität auch jenseits von Kirchlichkeit differenziert zu untersuchen gestattete (vgl. ähnlich Boos-Nünning 1972). In die internationalen Surveys fand dieses Instrument jedoch allenfalls partiell Eingang.

Die genannten theoretischen und empirischen Entwicklungen basierten beide auf den damals in der Soziologie insgesamt vorherrschenden modernisierungstheoretischen Annahmen und gaben der Säkularisierungstheorie entsprechend einen beinahe paradigmatischen Status in der Religionssoziologie (vgl. Dobbelaere 1981; Tschannen 1992). Infolge der Rationalisierung kultureller Weltbilder, der Differenzierung gesellschaftlicher Ordnungen und der damit einhergehenden Individualisierung hätte institutionell verfasste Religion ihre einstige Bedeutung unwiederbringlich verloren. Eine ähnliche narrative Struktur liegt bei aller Kritik an der Säkularisierungstheorie selbst Luckmanns erst mit mehr als zwanzigjähriger Verspätung ins Deutsche übersetzten Theorie der unsichtbaren Religion (Luckmann 1991) zu Grunde, in deren Folge man sich zumal in der qualitativen Religionsforschung für individualisierte, populärkulturelle und massenmediale Erscheinungsformen des Religiösen interessierte, ohne dabei den modernisierungstheoretischen Rahmen insgesamt in Frage zu stellen.

Diese intellektuellen und institutionellen Entwicklungen einer neo-klassischen Religionssoziologie dokumentieren sich auch in dem von Bergmann, Hahn und Luckmann (1993) herausgegebenen zweiten religionsbezogenen Sonderheft der *KZfSS*. Fragen der Entkirchlichung im europäischen Kontext spielen hier weiterhin eine wichtige Rolle (Jagodzinski und Dobbelaere), deutlich ist aber auch der Einfluss der von Luckmann angestoßenen Debatte um Individualisierung und unsichtbare Religion erkennbar. So befassen sich etliche Studien mit nicht amtskirchlich verfassten Organisationsformen des Religiösen, etwa mit Sekten (Barker), fundamentalistischen Bewegungen (Leggewie) und New Age (Knoblauch) oder modernen Sinnanbietern (Hahn). Das Sonderheft stellt in regionaler Hinsicht eine deutliche Verengung gegenüber seinem Vorläufer dar, wird doch, von vereinzelten Beiträgen zu Frankreich, Italien oder der Schweiz abgesehen, der Blick selten über den deutschen Kontext hinaus gerichtet. Als besonders einflussreich erwiesen sich indessen einige Beiträge, die bereits eine grundsätzlichere Kritik an der Säkularisierungsthese und dem mit ihr verbundenen Religionsbegriff artikulierten. Matthes, der sich bereits im ersten Sonderheft kritisch zu einer vereinfachten Säkularisierungsthese geäußert hatte, wendet sich polemisch gegen die eurozentrische Verengung des Religionsbegriffs, und Tenbrucks historische Kultursoziologie des Religionsbegriffs schlägt in eine ähnliche Kerbe. Beide Beiträge weisen damit bereits voraus in die weitere Entwicklung des religionssoziologischen Diskurses.

Für die dritte Phase des religionssoziologischen Feldes sind zunächst wiederum veränderte institutionelle Rahmenbedingungen hervorzuheben. Insgesamt konnte das Fach auch in Deutschland von der Aufmerksamkeitskonjunktur profitieren, die der Religion aufgrund der eingangs genannten globalen Konstellation und insbesondere aufgrund der sichtbaren Präsenz des Islam im Westen seit den 1990er Jahren zuteil wurde und die sich seither in einer Reihe von Sonderforschungsbereichen, Graduiertenkollegs und Exzellenzclustern niedergeschlagen hat. Es haben sich in diesem Zusammenhang allerdings auch neue interdisziplinäre Konstellationen der Konkurrenz und Kooperation ergeben. Schon innerhalb der Soziologie interessiert man sich für Religion nicht mehr nur in der

Religionssoziologie, sondern auch in der Allgemeinen Soziologie, der Kultursoziologie, der Organisationssoziologie, der Migrationssoziologie und der Geschlechterforschung, um einige der wichtigsten Teilbereiche zu nennen. Auch in Geschichtswissenschaft, Ethnologie, Politikwissenschaft und natürlich in der Religionswissenschaft befasst man sich, oftmals unter Rückgriff auf Methoden empirischer Sozialforschung, verstärkt mit religiösem Wandel in gegenwärtigen Gesellschaften. Und schließlich hat sich der religionssoziologische Diskurs, insbesondere in der Organisation empirischer Forschung, aber auch in Theoriedebatten, deutlich internationalisiert.

Die intellektuellen Trends dieser dritten Phase stellen wir detailliert im nächsten Abschnitt dar. An dieser Stelle genügt der Hinweis darauf, dass das modernisierungs- und säkularisierungstheoretische Fundament des Faches nunmehr grundsätzlich in Frage gestellt und das Blickfeld deutlich über den europäischen oder westlichen Kontext hinaus erweitert wurde. Dieser veränderten Lage haben wir in der Konzeption des vorliegenden Sonderhefts des *KZfSS* Rechnung zu tragen versucht. So werden in einem ersten Abschnitt grundlegende handlungs-, organisations- und gesellschaftstheoretische Fragen des religiösen Wandels in modernen Gesellschaften erörtert. Es folgen, in konventioneller Gliederung nach eher mikro-, meso- und makrosoziologischen Problemen, drei Abschnitte, die sich im Einzelnen mit Entwicklungsdynamiken von individueller Religiosität, mit Sozialformen des Religiösen und schließlich mit dem Verhältnis von Religion zu anderen gesellschaftlichen Ordnungen befassen. Dabei wird der religiöse Wandel im deutschen und europäischen Kontext explizit mit nordamerikanischen und nicht-westlichen Situationen konfrontiert. Insgesamt soll mit dem Sonderheft ein bewusst breiter Querschnitt aktueller religionssoziologischer Forschung geboten werden, der gleichzeitig auch Diskussionen in den verwandten speziellen Soziologien und angrenzenden Disziplinen berücksichtigt.

3 Aktuelle Trends der Religionssoziologie

Blickt man nun genauer auf die dritte Phase der Religionssoziologie, so lassen sich fünf allgemeine intellektuelle Trends ausmachen, die sich auch in den Beiträgen dieses Sonderhefts niederschlagen. Sie betreffen die Kontroversen um den Religionsbegriff (3.1), die Debatten um Säkularisierung (3.2), die Frage nach allgemeinen Erklärungsmodellen innerhalb der Religionssoziologie (3.3.), die interdisziplinäre Erweiterung des Themenspektrums der Analyse von Religion unter Bedingungen von Globalisierung (3.4.) und die Methodenentwicklung in der sozialwissenschaftlichen Religionsforschung (3.5). Selbstverständlich ist mit diesen fünf Trends die Lage der Religionssoziologie nicht erschöpfend beschrieben. So bleibt gerade im deutschsprachigen Kontext die an die Klassiker anschließende Theorieentwicklung wichtig (vgl. z. B. Joas 2004). Wohl aber meinen wir, dass mit jenen Trends besonders wichtige intellektuelle Entwicklungen erfasst sind, die die internationale Religionssoziologie auch perspektivisch prägen werden.

3.1 Kontroversen um den Religionsbegriff

Wie wohl kaum eine andere Teildisziplin ist die Religionssoziologie seit jeher von grundlegenden Kontroversen über ihren genuinen Gegenstand geprägt. Eine erste, bereits auf

die Klassiker zurückgehende Debatte, betrifft die Frage, ob Religion „substanziell" über ihren symbolischen Gehalt oder „funktionell" über ihre (individuelle oder gesellschaftliche) Funktion zu definieren sei (a). Eine zweite, neuere Diskussion betrifft die Frage nach der kulturellen Imprägnierung des (europäischen) Religionsbegriffs (b).

(a) Die Kontroverse zwischen „substanziellem" und „funktionalem" Religionsbegriff lässt sich bis zu den religionssoziologischen Theorien von Max Weber und Emile Durkheim zurückverfolgen. In der neo-klassischen Phase der Religionssoziologie wurden die beiden Definitionsstrategien von Peter Berger (1973) und Thomas Luckmann (1991) vertreten. Die Kontroverse zwischen Säkularisierungs- und Individualisierungstheoretikern (dazu näher unten) drehte sich nicht zuletzt um den jeweils zu Grunde gelegten engen oder weiten Religionsbegriff. Immer wieder hat es Versuche gegeben, beide Definitionsstrategien miteinander zu verbinden, man denke nur an die Bestimmung von religiöser Kommunikation als Kontingenzbewältigung im Modus der Codierung von Immanenz/Transzendenz (vgl. prominent Luhmann 2000; Pollack 1995). Charakteristisch für die aktuelle Diskussionslage ist allerdings, dass sich aus den unterschiedlichen Definitionsstrategien letztlich eine Differenzierung verschiedener Forschungsstränge zu vollziehen scheint.

Als durchaus vital hat sich in den letzten Jahren die an Durkheim, Marcel Mauss und die Arbeiten des „Collège de Sociologie" anschließende Soziologie erwiesen, die sich insbesondere für die mit dem Heiligen verbundenen, kreativen und destruktiven Kräfte interessiert (vgl. Möbius 2013). Sakralisierungen von Gewalt und Nationalismus wurden ebenso zum Thema wie die Sakralisierungen der natürlichen Umwelt oder der menschlichen Person (vgl. nur Joas 2011). Doch so fruchtbar diese Forschungstradition ist, es bleibt umstritten, was im Einzelnen damit gewonnen ist, den Religionsbegriff auf Phänomene auszudehnen, die ohne großen Verlust auch anders bezeichnet werden könnten (vgl. am Beispiel des Nationalismus Brubaker 2012). Nicht von ungefähr schlagen manche Vertreter dieser Forschungstradition daher inzwischen explizit vor, von einer Kultursoziologie des Sakralen zu sprechen (so etwa Lynch 2012).

Demgegenüber folgt man im Feld der Religionssoziologie vielfach der Tradition substanzieller Definitionsstrategien, wie immer die inhaltliche Bestimmung des Religionsbegriffs im Einzelnen vorgenommen wird (vgl. exemplarisch Riesebrodt 2007). Religion tritt damit von vornherein mit Weber als eigenlogische Wertsphäre oder als zumindest relativ autonomes soziales Feld (Bourdieu 2000) in den Blick. Das vorliegende Sonderheft konzentriert sich im Wesentlichen auf genau diese Forschungstradition. Selbst der Beitrag von Christoph Deutschmann, der in seiner Analyse des gegenwärtigen Kapitalismus als eines Werte und Visionen verkündenden und damit religioiden Systems entgrenzter Märkte einem funktionalen Religionsbegriff am nächsten kommt, folgt genau dort noch einem substanziellen Religionsbegriff, wo er den Modus der kapitalistischen Kontingenzbearbeitung von den Heilsversprechen der historischen Religionen unterscheidet.

(b) Gerade die substanzielle Definitionsstrategie ist indessen von Problemen betroffen, die in der zweiten hier anzusprechenden Kontroverse um den Religionsbegriff thematisiert wurden. Tenbruck und Matthes hatten bereits im oben genannten zweiten Sonderheft der *KZfSS* auf die kulturellen Voraussetzungen des europäischen Religionsbegriffs hingewiesen, der auch von der Soziologie unhinterfragt vorausgesetzt werde, und hatten

angemahnt, Religion als „diskursiven Tatbestand“ (Matthes 1993) zu untersuchen. Zeitgleich hatte auch Talal Asad (1993), mit dem gesamten Instrumentarium Foucault’scher Diskursanalyse ausgestattet, den Blick etlicher Ethnologen, Historiker und schließlich auch Soziologen auf die Genealogien des Religionsdiskurses und dessen Machteffekte gelenkt. Tatsächlich hat sich in Folge der diskursanalytischen und begriffsgeschichtlichen Studien zum Religionsbegriff eine ganze Forschungsrichtung entwickelt, die sich mit der Pragmatik von Religionsdefinitionen befasst, also danach fragt, welche vor allem politischen und rechtlichen Voraussetzungen und Konsequenzen die diskursive Bezeichnung von Sachverhalten als „religiös“ oder „säkular“ hat (vgl. Platvoet und Molendijk 1999; Beyer 2006).

In diesem Sonderheft machen Monika Wohlrab-Sahr und Thomas Kaden symbolische Grenzziehungen zwischen Religion und Wissenschaft explizit zum Thema. Anhand eines Vergleichs der USA mit der DDR zeigen sie eindrücklich, dass diese Grenzziehung gesellschaftlich normiert ist, zum Gegenstand von Konflikten werden kann und prägend bis in die individuellen Haltungen und Identitäten von Nicht-Religiösen hineinwirkt. Auch Christel Gärtner trägt in ihrer Analyse der Religiosität Jugendlicher den alltagssprachlichen Religionssemantiken Rechnung, verbindet den an Matthes anschließenden diskursiven Religionsbegriff aber produktiv mit Ulrich Oevermanns Strukturmodell der Religiosität. Insgesamt, so wird man bilanzieren können, hat jene zweite Kontroverse um den Religionsbegriff dazu geführt, dass die historische und kulturelle Gebundenheit auch sozialwissenschaftlicher Religionsdiskurse deutlicher ins Bewusstsein gerückt ist.

3.2 Die Diskussion um Säkularisierung

Im Zentrum der inhaltlichen Diskussion innerhalb der Religionssoziologie steht, das kann angesichts der einleitenden Situationsbestimmung nicht weiter überraschen, nach wie vor die Säkularisierungstheorie (vgl. nur Gorski und Altinordu 2008). Bekanntlich war die Säkularisierungstheorie multidimensional angelegt, beinhaltete also Aussagen zu verschiedenen, zumindest analytisch voneinander zu trennenden Teilprozessen. Mit José Casanova (1994) lassen sich insbesondere der Rückgang religiösen Glaubens, die Privatisierung von Religion und die funktionale Differenzierung der Religion von anderen gesellschaftlichen Ordnungen als zentrale Dimensionen unterscheiden. Der Streit um die Säkularisierungstheorie betrifft inzwischen alle drei Dimensionen gleichermaßen.

Eine erste Runde des Streits bezog sich auf die These vom linearen Rückgang religiösen Glaubens, die im Wesentlichen aus zwei Richtungen kritisiert wurde. Einerseits wurde, inspiriert von Luckmanns Theorie unsichtbarer Religion, argumentiert, dass mit dem Übergang zur modernen Sozialstruktur nicht ein einfacher Rückgang, sondern vielmehr eine Individualisierung religiösen Glaubens zu beobachten sei, die sich in neuen Formen von Patchwork-Religiosität, Spiritualität und Ähnlichem niederschlage (vgl. exemplarisch Knoblauch 1989; für Frankreich Hervieu-Léger 2004; für England Heelas und Woodhead 2005). Andererseits wurde von Vertretern der in den USA entstandenen neueren Religionsökonomie argumentiert, dass der Rückgang von Kirchlichkeit in Europa nicht einem allgemeinen Modernisierungsprozess, sondern vielmehr der monopolitischen und regulierten Angebotsstruktur des dortigen religiösen Marktes geschuldet sei; gerade der Vergleich mit den USA zeige nämlich, dass Kirchlichkeit unter spezifi-

schen Bedingungen, Deregulierung und Pluralisierung, in modernen Gesellschaften sogar zunehmen könne (vgl. exemplarisch Stark und Iannaconne 1994).

Die Debatte zwischen Vertretern der Säkularisierungstheorie, der Individualisierungsthese und des Marktmodells, die eine Fülle historischer und empirischer Detailbefunde zu Tage förderte, ist bis heute alles andere als abgeschlossen (vgl. umfassend Pollack 2009). Eine erste wichtige Detailfrage innerhalb dieser Debatte betrifft die Periodisierung. Während oftmals der Wertewandel der 1960er Jahre für eine (beschleunigte) Säkularisierung verantwortlich gemacht wird, zeigen Historiker, dass es bereits viel früher deutliche Entkirchlichungs- und Säkularisierungstendenzen, allerdings auch gegenläufige Prozesse gegeben hat (z. B. McLeod 2000). Auf Basis der kirchlichen Teilnahmestatistiken für Deutschland zwischen 1900 und 1960 wird diese Frage in diesem Sonderheft von Benjamin Ziemann untersucht. Er kommt zu dem Schluss, dass die konfessionellen Milieus bereits vor 1945 deutlich an Bindungskraft verloren haben. Neben der Periodisierungsfrage ist in der Debatte zweitens der Vergleich der europäischen mit der nordamerikanischen Entwicklung von strategischer Bedeutung. Gegenüber der Markttheorie sind hier inzwischen alternative Erklärungsmodelle formuliert worden; Norris und Inglehart (2004) beispielsweise betonen statt des (fehlenden) religiösen Marktes den Einfluss des Wohlfahrtsstaates, der viele existenzielle Unsicherheiten beseitigt oder zumindest abmildert und damit die Nachfrage nach Religion verringert. Andere betonen demgegenüber Unterschiede langfristig wirksamer Religionskulturen (Berger et al. 2008). Tatsächlich zeichnet sich, drittens, innerhalb der Debatte insgesamt ab, dass neben den genannten drei theoretischen Argumenten der moderierende Einfluss historisch geprägter Religionskulturen auf religiöse Einstellungen und Handlungsmuster in Rechnung zu stellen ist, und zwar nicht nur im transatlantischen, sondern auch im innereuropäischen Vergleich, wo ebenfalls höchst unterschiedlich verlaufende Entkirchlichungs- und Säkularisierungsprozesse zu konstatieren sind (vgl. Pickel 2010; Voas 2009). In diesem Sonderheft wird dieses Argument von Olaf Müller, Detlef Pollack und Gert Pickel entfaltet. Gestützt auf verschiedene quantitative Datenquellen zeigen sie im ost-/westdeutschen Vergleich, dass die jeweils vorherrschende konfessionelle Mehrheitskultur sogar die jeweilige Minderheitskultur beeinflusst. Sie argumentieren, dass die dominant konfessionelle Kultur im Westen die Entkirchlichungs- und Säkularisierungsprozesse eher bremst, während die säkular-konfessionslose Mehrheitskultur im Osten beschleunigend auf die Säkularisierung wirkt. In ihrer qualitativ angelegten Untersuchung der religiösen Identitäten von Jugendlichen aus Ost- und Westdeutschland kommt Gärtner zu ganz ähnlichen Befunden. Kulturelle Rahmungen gelten schließlich, viertens, auch in einer neuen Forschungsrichtung als relevant, die sich der inneren Sinnstruktur dezidiert nicht-religiöser oder säkularer Haltungen widmet (Wohlrab-Sahr et al. 2009; Zuckermann 2009). So entwickeln Wohlrab-Sahr und Kaden in ihrem bereits erwähnten Beitrag eine Typologie unterschiedlicher Modi von Nicht-Religiosität, die jeweils auf die umgebenden Kontexte bezogen werden.

Die zweite Runde des Streits um die Säkularisierungstheorie geht über die skizzierte Debatte insofern hinaus, als in ihr die These einer Privatisierung der Religion hinterfragt wurde. Casanovas (1994) breit rezipierte Studie zu öffentlicher Religion in katholisch geprägten Gesellschaften markierte den Auftakt zu dieser Debatte. Ihm zufolge ist es durchaus möglich (und in normativer Hinsicht legitim), dass religiöse Akteure auch unter

Bedingungen der Moderne sozialmoralische und politische Fragen thematisieren und damit den öffentlichen Diskurs demokratischer Gesellschaften beeinflussen (vgl. neuerdings auch Hennig 2012).

Auch hier sind die Fragen alles andere als geklärt, wie die Beiträge in diesem Sonderheft dokumentieren. Auf der einen Seite kann Ateş Altinordu in seinem historischen Vergleich der Politisierung des Katholizismus im deutschen Kaiserreich mit dem politischen Islam in der kemalistischen Türkei nachweisen, dass und wie zunächst anti-modernistische religiöse Bewegungen zu wichtigen Akteuren der öffentlichen Sphäre und der politischen Gesellschaft werden. Auf der anderen Seite sind gerade im europäischen Kontext Auflösungserscheinungen solcher konfessioneller Milieus zu verzeichnen, die eine massenbasierte Politisierung erschweren. So zeigen Sigrid Roßteutscher und Christof Wolf in ihrem Beitrag, gestützt auf Datenreihen des deutschen *ALLBUS*, dass in Deutschland der Zusammenhang von Religiosität mit politischen Einstellungen und Verhaltensweisen im Zeitverlauf zurückgeht, was eher die säkularisierungstheoretische These der Privatisierung von Religion bestätigt.

Bei aller Kritik an der Säkularisierungstheorie, die in diesen Debatten um öffentliche Religion bereits geäußert wurde, blieb ihr differenzierungstheoretischer Kern lange weitgehend unangetastet. Genau hier setzt die dritte und jüngste Runde in der Kontroverse um die Säkularisierungstheorie an. In ihr wird mit dem Differenzierungskonzept letztlich der modernisierungstheoretische Kern des Säkularisierungsparadigmas zur Disposition gestellt (vgl. Casanova 2006). Stand die Modernisierungstheorie ohnehin bereits seit längerem in der Kritik, vor allem seitens einer kontingenzbewussten historischen Soziologie (Knöbl 2007), so werden entsprechende Revisionen nunmehr auch in der Religionssoziologie gefordert. Philip Gorski (2000, 2003) etwa kritisiert das Differenzierungstheorem insbesondere dafür, dass es die konfessionelle Staatlichkeit der frühen europäischen Neuzeit, aber auch spätere (zivil-)religiöse Codierungen von Nationen nur schwer zu fassen vermag. Ist die Vorstellung einer linearen Differenzierung von Religion und Politik damit schon für die europäische Entwicklung strittig, so ist seine Tragfähigkeit für die Beschreibung außereuropäischer Entwicklungen nur noch strittiger. Dies zeigt sich besonders in der von Shmuel N. Eisenstadt (2000) angestoßenen Debatte um „multiple Modernitäten“, in der Variationen der Differenzierungs- und Integrationsmuster moderner Gesellschaften auf tieferliegende „achsenzeitliche“ Traditionen und deren Transformation zurückgeführt werden. In der Religionssoziologie hat diese Debatte, die durch Charles Taylors (2007) monumentale Analyse säkularer Kultur an Fahrt gewonnen hat, ein breites Echo gefunden und eine neue Forschungsliteratur zu „multiplen Säkularitäten“ angeregt (Koenig 2011; Wohlrab-Sahr und Burchardt 2012), die auch in diesem Sonderheft mit dem Beitrag von Wohlrab-Sahr und Kaden repräsentiert ist.

So intensiv die Diskussion um die klassische Differenzierungstheorie inzwischen auch im deutschsprachigen Raum geführt wird (vgl. nur Gabriel et al. 2012; Willems et al. 2013), so offen bleibt bislang indessen, was an ihre Stelle treten soll. Ein Vorschlag wird in diesem Sonderheft von Thomas Schwinn unterbreitet. Er lotet die neuere religionssoziologische Diskussion auf ihre Implikationen für die Differenzierungstheorie aus und plädiert für ein an Weber orientiertes Forschungsprogramm, innerhalb dessen verschiedene Wege und Muster der Differenzierung religiöser, politischer und anderer Ordnungen konflikt- und spannungstheoretisch analysiert werden.

3.3 Säkularisierung, Religion und das Problem soziologischen Erklärens

Die oben skizzierte Debatte um Säkularisierung kreiste in allen drei Runden um die Beschreibung langfristiger Entwicklungstrends und entsprechende Gegenwartsdiagnosen. Wie die Modernisierungstheorie war die Säkularisierungstheorie indessen einer noch grundlegenderen Kritik ausgesetzt, die das methodologische Problem der jeweils unterstellten Modelle zur Erklärung makrosoziologischer Prozesse betrifft. Zwei Kontroversen sind in diesem Zusammenhang zu erwähnen.

An erster Stelle ist die Kontroverse um die kausale Bedeutung von Religion zu nennen. Diese Kontroverse, die vor allem im angelsächsischen Bereich intensiv geführt wird, wurde von allgemeinen Entwicklungen in der Kultursoziologie angeregt, in deren Folge um die konstitutive Bedeutung von kollektiven Repräsentationen, Symbolen und Modellen gerungen wurde (vgl. allgemein Reckwitz 2001). Der von Jeffrey C. Alexander (2003) geprägte Begriff des „strong program“ der Kultursoziologie ist auch für eine Religionssoziologie in Anspruch genommen worden, die der Religion, durchaus auch im substanziellen Sinne definiert, eine starke kausale Wirkung zuschreibt. Tatsächlich zeugt die bereits angesprochene Debatte um multiple Modernitäten, aber auch die historisch-soziologische Forschung zu konfessionellen Wurzeln des Wohlfahrtsstaats (Manow 2008) und Nationalismus (Spohn 2008) sowie auch die quantitative Forschung zu religiösen Determinanten von Geschlechtereinstellungen (Inglehart und Norris 2003) oder sozialem Kapital (Putnam und Campbell 2010), von der Fruchtbarkeit dieser Perspektive. Gleichwohl wurde von Autoren wie David Smilde jüngst auf Probleme einer allzu pauschalen Inanspruchnahme von Religion als explanatorischem Faktor hingewiesen und ein „weak program“ der Religionssoziologie eingefordert (vgl. seinen Beitrag in Bender et al. 2012). Wie in der Kultursoziologie allgemein, so ist auch in der Religionssoziologie eine Entscheidung zwischen diesen beiden gegenläufigen Erklärungsprogrammen, die in dem Beitrag von Deutschmann am Beispiel der Debatte um (religiöse) Ideen und (ökonomische) Interessen facettenreich ausgeleuchtet werden, indessen nicht *a priori* zu treffen. Es bleibt vielmehr, wie der Beitrag von Roßteutscher und Wolf in diesem Sonderheft dokumentiert, letztlich eine empirisch zu klärende Frage, welche kausale Bedeutung dem religiösen Faktor zukommt und wie sich dieser über die Zeit verändert.

Die zweite und grundlegendere Kontroverse ist von Entwicklungen innerhalb der Allgemeinen Soziologie angestoßen worden, die an jede soziologische Erklärung den Anspruch auf Rekonstruktion wirksamer kausaler Mechanismen stellt. Auf der einen Seite wird dieses Argument in der analytischen Soziologie vertreten, in der man makrosoziale Explananda generell als Aggregation der ihrerseits situativ bedingten Handlungsselektionen von Individuen zu erklären versucht (vgl. exemplarisch Hedström 2005). Auf der anderen Seite findet man es auch in der im angelsächsischen Raum lebendigen Tradition des kritischen Realismus (Gorski 2009; Smith 2010), die die von der analytischen Soziologen unterstellte Prämisse des methodologischen Individualismus für unnötig hält und demgegenüber von einer geschichteten sozialen Wirklichkeit ausgeht, in der kausale Mechanismen auf verschiedenen Ebenen wirksam sind.

Auch in der Religionssoziologie sind diese Debatten um die Logik soziologischen Erklärens inzwischen, wenn auch zögerlich, rezipiert worden. Unabhängig von der Kontroverse um die zutreffende Beschreibung religiösen Wandels wurde die Säkulari-

sierungstheorie etwa dafür kritisiert, dass sie in allen drei Dimensionen die jeweils wirksamen kausalen Mechanismen unterspezifiziert lasse (vgl. beispielsweise Smith 2003). Schon die an der Handlungstheorie der rationalen Wahl orientierte Religionsökonomie unternahm wichtige, wenngleich einseitige Vorstöße, genau dieses Defizit auszugleichen (Stark 1999). In diesem Sonderheft ist es Jörg Stolz, der die Stoßrichtung der analytischen Soziologie religionssoziologisch fruchtbar zu machen versucht. Ausgehend von einer substanziellen Definition von Religion skizziert er ein Modell religiös-säkularer Konkurrenz, das eine Vielzahl von Einzelbefunden aus Entscheidungen zwischen religiösen und säkularen Gütern herleitet, die ihrerseits von Kontextfaktoren, wie der Regulierung von Angebot und Nachfrage und dem Modernisierungsgrad abhängen. Die an der Tradition des kritischen Realismus orientierte Konzeption sozialer Mechanismen hat in der Religionssoziologie bislang dagegen weniger Aufmerksamkeit erfahren. Eine Ausnahme stellen die grundlagentheoretischen und historisch-soziologischen Arbeiten von Gorski (2003) dar, der unter Rückgriff auf Einsichten von Weber, Foucault und Bourdieu relationale Mechanismen religiösen Wandels zu erfassen versucht. In diesem Sonderheft ist diese Richtung durch den Beitrag von Altinordu vertreten, der in seinem historisch-soziologischen Vergleich von politischem Katholizismus und politischem Islam generalisierbare Mechanismen zu rekonstruieren versucht, in denen religiöse Bewegungen politisiert werden, bei zunehmender Einbeziehung in den demokratischen Prozess indessen ihre zunächst modernitätsfeindlichen Positionen abmildern.

3.4 Religionen in der gegenwärtigen Weltgesellschaft

So zentral die Säkularisierungsdiskussion nach wie vor für die Religionssoziologie ist, hat sich an ihren Rändern eine Vielzahl neuer Forschungsfelder formiert, in denen die Eigendynamik von Religion unter Bedingungen von Globalisierung thematisiert und damit eine stärker komparative Ausrichtung der Teildisziplin sichtbar wird. Vier Forschungsfelder möchten wir im Folgenden selektiv in den Vordergrund rücken, weil sich in ihnen besonders deutlich der oben angesprochene intensivierte Dialog mit angrenzenden Teildisziplinen zeigt.

Ein erstes Forschungsfeld ist die zunehmend lebendige Literatur zur Religion im Prozess des globalen Migrationsgeschehens. Migration ist ein wichtiger Faktor religiöser Pluralisierung. Sie kann religiöse Identitäten revitalisieren und löst, wie insbesondere Debatten um den Islam in Europa zeigen (Tezcan 2003), oftmals religionspolitische Kontroversen aus. Umso wichtiger ist daher das Verständnis der Prozesse des Wandels religiöser Überzeugungen und Praktiken, die bei Migranten und ihren Nachkommen stattfinden. Die Migrationssoziologie bietet in diesem Zusammenhang verschiedene Erklärungsmodelle, angefangen von klassischen Assimilationstheorien bis hin zu Theorien reaktiver Ethnizität, die inzwischen auch für die Analyse von Religiosität fruchtbar gemacht werden (vgl. umfassend Breton 2012). Wie sich Migration auf die Religiosität von Migranten auswirkt, untersuchen in diesem Sonderheft Claudia Diehl und Matthias Koenig. Auf der Basis neuer Daten unter türkischen und polnischen Zuwanderern weisen sie nach, dass die religiöse Partizipation unmittelbar nach der Zuwanderung aufgrund mangelnder Opportunitätsstrukturen im Vergleich zur Partizipation im Herkunftsland sinkt, um dann aber zumindest bei türkischen Muslimen aufgrund symbolischer Grenzdynamiken

im Zeitverlauf wieder anzusteigen. Die Bedeutung salienter symbolischer Grenzen für die Stabilisierung religiöser oder religiös-ethnischer Identitäten zeigt auch der Beitrag von Gärtner, die in ihrer Analyse der religiösen Identität Jugendlicher u.a. qualitative Befunde zu jungen Musliminnen präsentiert. Ein extremes Beispiel einer ehemals aus Migration entstandenen ethnisch-religiösen Gemeinschaft steht im Mittelpunkt des Beitrags von Dorothea Lüddeckens und Rafael Walthert. Sie untersuchen, wie Parsi Zoroastrier in Mumbai die Herausforderungen bewältigen, die für sie durch die Modernisierung Indiens und die damit verbundene Mobilität entstanden sind.

Die Analyse ethnisch-religiöser Vergemeinschaftung verweist gleichzeitig auf ein zweites äußerst lebendiges Forschungsfeld, das sich mit den Sozialformen des Religiösen befasst. Waren die diesbezüglichen Fragen in der Religionssoziologie lange unter Rückgriff auf die klassischen Unterscheidungen von anstaltsförmiger „Kirche“ und freiwilliger „Sekte“ thematisiert worden, so werden nunmehr verstärkt Einsichten der allgemeinen Organisationssoziologie, sei sie neo-institutionalistischer oder systemtheoretischer Provenienz, aufgegriffen (vgl. Gabriel et al. 1998; Hero 2010). In diesem Sonderheft wird die Vielfalt der Sozialformen von Religion in dem Beitrag von Volkhard Krech, Jens Schlamelcher und Markus Hero ausgeleuchtet. Ausgehend von der Instabilität religiöser Kommunikation (dazu näher Tyrell et al. 1998) unterscheiden sie idealtypisch die Sozialformen von Gemeinschaft, Organisation und Marktbeziehungen sowie, davon abgeleitet, soziale Bewegungen und Events. Sie argumentieren, dass es in modernen Gesellschaften, wie Entwicklungen sowohl innerhalb als auch außerhalb der christlichen Großkirchen zeigen, gerade die Kombination verschiedener Sozialformen ist, in der sich religiöse Kommunikation auch in modernen Gesellschaften stabilisieren lässt. Eine systemtheoretische Perspektive auf religiöse Organisationen wird in dem Beitrag von Thomas Kern und Uwe Schimank zu Mega-Churches in den USA eingenommen. Ihr Argument lautet, dass der Erfolg dieser in einer prononcierten Wachstumsdoktrin begründeten Kirchen daher rührt, dass sie Elemente freiwilliger Gemeinschaft in programmatischer, personeller und kommunikativer Hinsicht in eine ansonsten formalisierte Organisationsstruktur integrieren.

Die hier untersuchten Sozialformen von Religion verweisen auf ein drittes Forschungsfeld, das sich den globalen religiösen Bewegungen der Gegenwart widmet. Die Religionssoziologie steht hier in engem Dialog mit Forschungen in Ethnologie, Religions- und Regionalwissenschaften, die ihren Ausgang unter anderem in dem religionsvergleichend angelegten Forschungsprojekt zum Fundamentalismus im Christentum, Judentum und Islam genommen haben (Marty und Appleby 1991). Mittlerweile richtet sich das Interesse aber nicht alleine auf die legalistischen und charismatischen Fundamentalismen (Riesebrodt 1990) und auf deren Gewaltpotenzial (Kippenberg 2008). Vielmehr sind auch andere Bewegungen von den Missionsbewegungen innerhalb der kolonialen Imperien (van der Veer 2001) bis hin zum gegenwärtigen pfingstlerischen Christentum in den Blick gerückt (Martin 1990; Höllinger 2007). Während der bereits erwähnte Beitrag von Kern und Schimank spezifische organisatorische Strukturen einer auf Wachstum angelegten Religionsgemeinschaft beleuchtet, thematisiert Thomas Kirsch gestützt auf langjährige ethnographische Forschung in Pfingstgemeinden in Sambia einen bislang wenig beachteten Aspekt der pentekostalen Ausbreitungsdynamik, nämlich die in der Ontologie des

Heiligen Geistes selbst angelegten sozialen Beziehungen, und macht auf lokale kulturelle Voraussetzungen für die Resonanz missionarischer Bewegungen aufmerksam.

Migrationsbedingte Pluralisierungsprozesse, der Wandel von Sozialformen des Religiösen und die globalen religiösen Bewegungen stellen weltweit neue Herausforderungen an staatliches Handeln. Entsprechend befasst sich ein viertes Forschungsfeld, das an der Schnittstelle von Interessen der Religionsökonomie für regulatorische Regime, von Debatten um multiple Säkularitäten und von neuen Strömungen der vergleichenden Politikwissenschaft entstanden ist, mit Dynamiken der Religionspolitik im internationalen Vergleich. Hat die Literatur zunächst Typologien von Staat-Kirche-Beziehungen oder allgemein von religionspolitischen Regimen entfaltet, so interessiert man sich zunehmend für die, sei es binnenstaatlichen, sei es weltgesellschaftlichen, kausalen Mechanismen, die Entstehung, Pfadabhängigkeit und institutionellen Wandel religionspolitischer Regime (vgl. etwa Koenig 2007; Gill 2008; Kuru 2009) sowie deren Konsequenzen für religiöse Konflikte zu erklären vermögen (Grim und Finke 2011). Im vorliegenden Sonderheft geht Christian Joppke in deutsch-französischer Vergleichsperspektive auf die Bedeutung der gerichtlichen Arena für die Integration des Islam ein. Er skizziert Unterschiede zwischen individualrechtlichen und korporativen Logiken der rechtlichen Berücksichtigung religiöser Minderheitenbelange und erläutert die Spannungen, die in deren Folge innerhalb demokratischer Meinungs- und Willensbildungsprozesse entstehen können.

3.5 Methodenentwicklung in der Religionssoziologie

Die bislang skizzierten theoretischen und thematischen Trends der Religionssoziologie werden dadurch flankiert, dass sich mit der Professionalisierung und Spezialisierung des Subfeldes auch die Methoden der Religionssoziologie deutlich weiterentwickelt haben.

Dies zeigt sich, erstens, in der quantitativen Religionsforschung. Nach wie vor sind Kirchenmitgliedschaft und Kirchgangshäufigkeit die geläufigsten Indikatoren von Religiosität. Für eine historische Prüfung der ersten Komponente der Säkularisierungstheorie ist es von großer Bedeutung, auch die Zeit vor dem Einsetzen umfangreicher Survey-Forschung zu analysieren. Man sieht sich daher auf die kircheneigenen Statistiken zu Gottesdienstbesuch, Abendmahlsteilnahme, Taufen, Kirchenaustritten und ähnlichem verwiesen, deren Probleme in dem Beitrag von Ziemann kritisch diskutiert werden. Für eine Prüfung der Säkularisierungstheorie und ihrer Alternativen ist allerdings auch eine Verfeinerung der Messinstrumente von Religiosität erforderlich. Die oben erwähnten Arbeiten von Glock und Boos-Nünning stellten einen wichtigen Bezugspunkt dar, als die quantitative Religionsforschung in Deutschland einen neuen Aufschwung erfuhr. So unterscheiden Kecskes und Wolf (1993, 1995) in ihrem Messinstrument zur Erfassung christlicher Religiosität die Dimensionen christlicher Glaube, christliche Erfahrung, christliche Praxis, die Akzeptanz christlicher Rituale und christliches Wissen. Lag hier wie auch sonst in der Survey-Forschung der Fokus auf christlicher Religiosität,[1] so wuchs

1 Bréchon (2009) vertritt sogar die These, dass die Art, wie Fragen (zur Religiosität) in einzelnen Umfrageprogrammen formuliert werden, konfessionell geprägt sei. So behauptet er, der *European Value Study*, in der überwiegend dichotome Items verwendet werden, sei, da hier nur zwischen „richtig“ und „falsch“ unterschieden wird, „katholisch“. Das ISSP hingegen, in welchem

mit der Aufmerksamkeit für „neue“ Religiositäts- und Spiritualitätsformen (vgl. Siegers 2012) und für die Zuwanderung von Muslimen, Juden und Angehörigen anderer Religionen das Interesse an Messinstrumenten, die im interreligiösen wie auch im internationalen Vergleich einsetzbar sind. Einen wichtigen Beitrag hat in dieser Hinsicht Stefan Huber (2003) geleistet. Er folgt zunächst Glock, teilt die Dimension des religiösen Verhaltens allerdings in private und öffentliche Formen und unterscheidet somit sechs Dimensionen der Religiosität, für die er zudem jeweils „Zentralität“ und „Inhalt“ unterscheidet (Huber 2007, S. 20). Am Beispiel transzendenter Vorstellungen bedeutet dies, dass „zwischen der allgemeinen Intensität des Glaubens an eine Transzendenz und der Zustimmung zu verschiedenen Gottesbildern als inhaltliche Gestalten der Transzendenz unterschieden [wird]“ (Huber 2007, S. 20). Diese inhaltlichen Aussagen werden entweder so formuliert, dass sie unabhängig von einer Religion bedeutsam sind oder aber es werden den Befragten religionsspezifische Aussagen vorgelegt. Umfassend kam dieses Messinstrument im Religionsmonitor der Bertelsmann Stiftung zum Einsatz, einer international vergleichend angelegten Umfrage in insgesamt 21 Ländern aus Europa, Afrika, Asien, Süd- und Nordamerika (Bertelsmann Stiftung 2007), die innerhalb der Religionssoziologie für einiges Aufsehen sorgte. Den besonderen Anforderungen an die mehrdimensionale Messung von Religiosität wird auch in anderen innovativen Umfragen Rechnung getragen, so in der von Müller, Pickel und Pollack im Rahmen des Projekts „Kirche und Religion im erweiterten Europa“ durchgeführten internationalen Befragung oder in den von Diehl und Koenig verwendeten *SCIP*-Daten zu Neuzuwanderern.

Nach wie vor bleiben aber die in der zweiten Phase der Religionssoziologie entstandenen internationalen Surveys von großer Bedeutung, weil sie inzwischen anspruchsvolle Längsschnittuntersuchungen gestatten, wie sie in den Beiträgen von Roßteutscher und Wolf sowie in dem Beitrag von David Voas, Siobhan McAndrew und Ingrid Storm in diesem Sonderheft präsentiert werden. Letzterer zeichnet sich in methodischer Hinsicht zudem dadurch aus, dass er ein neues Instrument zur Untersuchung von Geschlechterunterschieden der Religiosität vorstellt. Mit seiner Hilfe zeigen sie, dass länderspezifische konfessionelle Prägungen und Säkularisierungsmuster sich auch darin niederschlagen, ob und wie schnell sich geschlechterspezifische Niveaus der Religiosität einander annähern.

Am oben erwähnten Religionsmonitor lässt sich, zweitens, aber auch die Bedeutung qualitativer Forschungsmethoden für die Religionssoziologie zeigen, die auf der Suche nach der von Luckmann vermuteten unsichtbaren Religion vielfach zum Einsatz kamen (vgl. Knoblauch 2003). In Ergänzung zur standardisierten Befragung wurden im Religionsmonitor 49 Leitfadeninterviews durchgeführt, die man dahingehend interpretiert hat, dass Menschen in Deutschland über eine durchaus hohe religiöse Kompetenz verfügen, dass ihre religiösen Vorstellungen jedoch nicht strikt einer Konfession folgen, sondern sich an vielen religiösen Traditionen orientieren (Nassehi 2007). In diesem Sonderheft zeigt sich die Stärke qualitativer Interviewmethoden, religiöse und säkulare Selbstverständnisse und deren lebensgeschichtliche Einbettung zu erfassen, insbesondere in den Beiträgen von Gärtner, Wohlrab-Sahr und Kaden, während die Beiträge von Kirsch

meist 4- oder 5-stufige Antwortskalen eingesetzt werden, sei differenzierter und damit „protestantisch“.

sowie von Lüddeckens und Walthert die Relevanz ethnographischer Forschung für ein Verständnis gegenwärtiger Sozialformen des Religiösen dokumentieren.

Ein dritter Bereich der Methodenentwicklung hat seinen Ursprung im oben erläuterten Interesse an vergleichender Forschung zur Regulierung des religiösen Feldes. Entwickelte man zunächst anhand ausgewählter Indikatoren robuste Typologien für das Verhältnis von Staat und Kirche (Chaves und Cann 1992; Minkenberg 2003; Pollack 2003), so hat man inzwischen im Interesse globaler Vergleichsstudien auch quantifizierte Indizes gebildet. Grim und Finke (2006) beispielsweise versuchen mit Hilfe dreier sorgfältig operationalisierter Indizes den Grad staatlicher Bevorzugung einer bestimmten Religion, staatlicher Regulierung des religiösen Feldes und sozialer Regulierung des religiösen Feldes zu erfassen, während die Arbeiten von Fox (2008) eine Fülle von Detailinformationen zu verschiedensten Aspekten von Religionspolitik zusammentragen (zur kritischen Diskussion vgl. Traunmüller 2012). Ebenso wichtig für die makroquantitativ vergleichende Forschung ist die Operationalisierung des Grades religiöser Pluralisierung (vgl. Wolf 2012). In diesem Sonderheft stellt Richard Traunmüller eine hochdifferenzierte Messung religiöser Diversität vor, die religiöse Fraktionalisierung von Polarisierung unterscheidet und zudem deren Kongruenz mit soziostrukturellen Unterschieden abbildet. Dies gestattet ihm, in kritischer Weiterentwicklung der von Putnam angestoßenen Debatte um die Effekte von Diversität und unter Rückgriff auf internationale Daten nachzuweisen, dass verschiedene Modi religiöser Diversität sich höchst unterschiedlich auf soziales Vertrauen auswirken.

4 Perspektiven der Religionssoziologie

In unserer Einleitung zum vorliegenden Sonderheft „Religion und Gesellschaft“ der *KZfSS* haben wir den Versuch unternommen, die Situation der (deutschsprachigen) Religionssoziologie vor dem Hintergrund ihrer institutionellen und intellektuellen Entwicklung seit der Nachkriegszeit zu charakterisieren und einige aktuelle intellektuelle Trends zu identifizieren, die sich auch in den einzelnen Beiträgen des Sonderhefts niederschlagen. Zum Abschluss dieser Einleitung wollen wir ausblickartig einige Perspektiven für die zukünftige religionssoziologische Forschung benennen, die sich aus Desiderata der oben nachgezeichneten Debatten ableiten lassen.

Was den Bereich der Methodenentwicklung angeht, so wären angesichts der Spezialisierung quantitativer wie auch qualitativer Forschungsliteraturen Projekte wünschenswert, die beide methodische Ansätze fruchtbar miteinander verbinden. Solche Mixed-method-Ansätze könnten nicht nur dazu beitragen, den für die Soziologie insgesamt noch immer charakteristischen Methodendualismus aufzuweichen, sondern auch die dahinterstehenden theoretischen Positionen miteinander ins Gespräch zu bringen. Dabei sollten die international-vergleichenden Projekte der Erhebung von Mikro- und Makro-Daten gleichermaßen auch über den europäischen Kontext hinausgehend fortgesetzt werden. Dies nämlich käme der thematischen und regionalen Öffnung der Religionssoziologie entgegen, die angesichts ihrer langjährigen Zentrierung auf den europäischen Kontext dringend an der Zeit gewesen ist (vgl. ähnlich für die US-amerikanische Religionssoziologie Bender et al. 2012). Gerade die Erweiterung des regionalen Repertoires verspricht,

präzisere Aussagen zur Reichweite („scope conditions“) von Theoremen zu religiöser Assimilation, zur Organisierbarkeit von Religion, zur Dynamik globaler religiöser Bewegungen oder zu religionspolitischen Regimen treffen zu können. Gleichzeitig wäre zu wünschen, dass die entsprechenden Befunde der Religionssoziologie für angrenzende Teildisziplinen wie die Organisations-, die Migrations- oder die politische Soziologie systematisch fruchtbar gemacht würden.

Für die zukünftige Religionssoziologie wäre ferner gewinnbringend, die von der analytischen Soziologie und dem kritischem Realismus angestoßenen methodologischen Debatten um soziologisches Erklären weiterzuverarbeiten. Allerdings wird es wichtig sein, das mit der Geschichte der Teildisziplin konstitutiv verknüpfte Interesse an der Rekonstruktion allgemeiner Prozesse religiösen Wandels nicht aufzugeben. Die Herausforderung liegt vielmehr darin, regionalspezifische langfristige Trends der Religion in der Moderne aus dem historischen Zusammenspiel genereller kausaler Mechanismen zu erklären. Gerade durch eine solche Entwicklung würde auch die Säkularisierungstheorie vorangebracht werden, die, allen Ankündigungen des Kommens einer „post-säkularen“ Konstellation zum Trotz, auch weiterhin in ihren verschiedenen Facetten die Fachdiskussion bestimmt. An Stelle der ursprünglichen narrativen Struktur der Modernisierungstheorie, die von Charles Taylor (2007) zu Recht für ihr epochales Stadienbewusstsein kritisiert wurde, träte dann allerdings eine mechanismenbasierte Rekonstruktion langfristiger Prozesse von Säkularisierung, von Privatisierung und De-Privatisierung von Differenzierung und Entdifferenzierung.

Die wohl schwierigste und anspruchsvollste Aufgabe zukünftiger religionssoziologischer Forschung liegt darin, die beiden derzeit zunehmend separat laufenden Traditionen des Religionsbegriffs wieder zusammenzuführen. Robert Bellahs (2011) evolutionstheoretischer Entwurf, der von einer Überlagerung (nicht Ablösung) ritueller Religion durch die achsenzeitlichen Transzendenzvisionen ausgeht, ist ein wichtiger Schritt in diese Richtung. Derartige Integrationsversuche sind deswegen von Bedeutung, weil sie helfen können, über die Fülle empirischer Detailfragen die theoretischen Leitprobleme, an denen sich in der Gründungsphase der Soziologie das Interesse an Religion ursprünglich entzündet hatte, insbesondere ihren Beitrag zu sozialer Ordnung und zu sozialem Wandel im Blick zu behalten.

Die in diesem Sonderheft versammelten Beiträge weisen aus unterschiedlichen disziplinären Perspektiven, mit unterschiedlichen theoretischen Orientierungen und auf Basis verschiedener empirischer Methoden und Daten auf all diese Desiderata hin. Würden sie der weiteren religionssoziologischen Debatte einige Impulse und Anstöße gegeben, so wäre die Absicht, die wir mit der Herausgabe des Sonderhefts verfolgt haben, erfüllt.

Danksagung: Wir danken der Fritz Thyssen Stiftung für die finanzielle und dem Mannheimer Zentrum für Europäische Sozialforschung für die organisatorische Unterstützung einer Autorentagung im Februar 2013, auf der die einzelnen Beiträge zu diesem Sonderheft intensiv diskutiert wurden. Unser Dank gebührt ferner Heike Antoni, Leonhard Link, Désirée Nießen und Maria Sinnemann für die Unterstützung während der Autorentagung sowie beim Korrekturlesen der einzelnen Beiträge und Marian Burchardt für konstruktive Kommentare zu dieser Einleitung. Wir danken den Gutachterinnen und Gutachtern für kritische Lektüre und hilfreiche Hinweise und vor allem Volker Dreier sowie dem Redaktionsteam der *KZfSS* für die umsichtige und geduldige Begleitung in den verschiedenen Entstehungsphasen dieses Sonderhefts.

Literatur

Alexander, Jeffrey C. 2003. *The meanings of social life: A cultural sociology*. Oxford: Oxford University Press.

Asad, Talal. 1993. *Genealogies of religion. Discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. Baltimore: John Hopkins University Press.

Beckford, James A. 2000. Start together and finish together: Shifts in the premises and paradigms underlying the scientific study of religion. *Journal for the Scientific Study of Religion* 4:481–495.

Bellah, Robert N. 2011. *Religion in human evolution. From the palaeolithic to the axial Age*. Cambridge: Belknap Press.

Bender, Courtney, Wendy Cadge, Peggy Levitt und David Smilde, Hrsg. 2012. *Religion on the edge. De-centering and re-centering the sociology of religion*. Oxford: Oxford University Press.

Berger, Peter L. 1973. *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie*. Frankfurt a. M.: Fischer.

Berger, Peter L. Hsrg. 1999. *The desecularization of the World. Resurgent religion and world politics*. Washington, D.C.: Ethics and Public Policy Center.

Berger, Peter L., Grace Davie und Effie Fokas. 2008. *Religious America, secular Europe? A theme and variations*. Aldershot: Ashgate.

Bergmann, Jörg, Alois Hahn und Thomas Luckmann, Hrsg. 1993. *Religion und Kultur. Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft 33*. Opladen: Westdeutscher Verlag.

Bertelsmann Stiftung. 2007. *Religions Monitor* 2008. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

Beyer, Peter. 2006. *Religions in global society*. London: Routledge.

Boos-Nünning, Ursula. 1972. *Dimensionen der Religiosität. Zur Operationalisierung und Messung religiöser Einstellungen*. München: Kaiser.

Bourdieu, Pierre. 2000. *Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens*. Konstanz: Universitätsverlag Konstanz.

Brandt, Sigrid. 1993. *Religiöses Handeln in moderner Welt. Talcott Parsons' Religionssoziologie im Rahmen seiner allgemeinen Handlungs- und Systemtheorie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Bréchon, Pierre. 2009. A breakthrough in comparative social research: The ISSP compared with the Eurobarometer, EVS and ESS surveys. In *The International Social Survey Programme*, Hrsg. Max Haller, Roger Jowell und Tom W. Smith, 28–44. New York: Routledge.

Breton, Raymond. 2012. *Different gods. Integrating non-christian minorities into a primarily christian society*. Montreal: McGill-Queen's University Press.

Brubaker, Rogers. 2012. Religion and nationalism: Four approaches. *Nations and Nationalism* 18:2–20.

Casanova, José. 1994. *Public religions in the modern world*. Chicago: Chicago University Press.

Casanova, José. 2006. Rethinking secularization: A global comparative perspective. *The Hedgehog Review* 8:7–22.

Chaves, Mark, und David E. Cann. 1992. Regulation, pluralism, and religious market structure. Explaining religion's vitality. *Rationality and Society* 4:272–290.

Daiber, Karl-Fritz, und Thomas Luckmann. Hrsg. 1983. *Religion in den Gegenwartsströmungen der deutschen Soziologie*. München: Kaiser.

Dobbelaere, Karel. 1981. *Secularization. A multi-dimensional concept*. London: Sage.

Ebertz, Michael N. 1987. *Das Charisma des Gekreuzigten. Zur Soziologie der Jesusbewegung*. Tübingen: Mohr-Siebeck.

Ebertz, Michael N. 1998. *Erosion der Gnadenanstalt? Zum Wandel der Sozialgestalt von Kirche*. Frankfurt a. M.: Knecht.

Eisenstadt, Shmuel N. 2000. *Die Vielfalt der Moderne*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.

Fox, Jonathan. 2008. *A world survey of religion and the state*. Cambridge: Cambridge University Press.

Gabriel, Karl, Christel Gärtner und Detlef Pollack. Hrsg. 2012. *Umstrittene Säkularisierung: Soziologische und historische Analysen zur Differenzierung von Religion und Politik*. Berlin: Berlin University Press.

Gabriel, Karl, Winfried Gebhardt and Michael Krüggeler. Hrsg. 1998. *Institution – Organisation – Bewegung. Sozialformen der Religion im Wandel*. Opladen: Leske + Budrich.

Gill, Anthony. 2008. *The political origins of religious liberty*. Cambridge: Cambridge University Press.

Glock, Charles Y. 1962. On the study of religious commitment. *Religious Education* 57:98–110.

Goldschmidt, Dietrich, Franz Greiner und Helmut Schelsky, Hrsg. 1960. *Soziologie der Kirchengemeinde*. Stuttgart: Enke.

Goldschmidt, Dietrich, und Joachim Matthes. Hrsg. 1962. *Probleme der Religionssoziologie. Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft 6*. Köln: Westdeutscher Verlag.

Gorski, Philip S. 2000. Historicizing the secularization debate. *American Sociological Review* 65:138–167.

Gorski, Philip S. 2003. *The disciplinary revolution. Calvinism and the rise of the state in early modern Europe*. Chicago: University of Chicago Press.

Gorski, Philip S. 2009. Social ‚mechanisms' and comparative-historical sociology: A critical realist proposal. In *Frontiers of Sociology*, Hrsg. Peter Hedström und Björn Wittroc, 147–194. Leiden: Brill.

Gorski, Philip S., und Ateş Altinordu. 2008. After secularization? *Annual Review of Sociology* 34:55–85.

Graf, Friedrich Wilhelm. 2004. *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*. München: Beck.

Grim, Brian, und Roger Finke. 2006. International religion indexes: Government regulation, government favoritism and social regulation of religion. *Interdisciplinary Journal of Research and Religion* 2:1–40.

Grim, Brian J., und Roger Finke. 2011. *The price of freedom denied. Religious persecution and conflict in the twenty-first century*. Cambridge: Cambridge University Press.

Habermas, Jürgen. 2001. *Glauben und Wissen. Rede anlässlich der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Hahn, Alois. 1982. Zur Soziologie der Beichte und anderer Formen institutionalisierter Bekenntnisse: Selbstthematisierung und Zivilisationsprozess. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 34:407–434.

Hahn, Alois. 1986. Differenzierung, Zivilisationsprozess, Religion. Aspekte einer Theorie der Moderne. In *Kultur und Gesellschaft*, *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, Sonderheft 27, Hrsg. Friedhelm Neidhardt, M. Rainer Lepsius und Johannes Weiß, 214–231. Opladen: Westdeutscher Verlag.

Hedström, Peter. 2005. *Dissecting the social. On the principles of analytical sociology*. Cambridge: Cambridge University Press.

Heelas, Paul, und Linda Woodhead. 2005. *The spiritual revolution. Why religion is giving way to spirituality*. Oxford: Blackwell.

Hennig, Anja. 2012. Moralpolitik und Religion. Bedingungen politisch-religiöser Kooperation in Polen, Italien und Spanien. Würzburg: Ergon-Verlag.

Hero, Markus. 2010. *Die neuen Formen des religiösen Lebens. Eine institutionentheoretische Analyse neuer Religiosität*. Würzburg: Ergon.

Hervieu-Léger, Daniele. 2004. *Pilger und Konvertiten. Religion in Bewegung*. Würzburg: Ergon-Verlag.

Höllinger, Franz. 2007. *Religiöse Kultur in Brasilien. Zwischen traditionellem Volksglauben und modernen Erweckungsbewegungen*. Frankfurt a. M.: Campus.

Huber, Stefan. 2003. *Zentralität und Inhalt. Ein neues multidimensionales Messmodell der Religiosität*. Opladen: Leske + Budrich.
Huber, Stefan. 2007. Analysen zur religiösen Praxis. Ein Blick in die Schweiz. In *ReligionsMonitor 2008*, Hrsg. Bertelsmann Stiftung, 158–166. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
Inglehart, Ronald, und Pippa Norris. 2003. *Rising tide. Gender equality and cultural change around the world*. Cambridge: Cambridge University Press.
Joas, Hans. 2004. *Braucht der Mensch Religion?* Freiburg: Herder.
Joas, Hans. 2011. *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte*. Berlin: Suhrkamp.
Kecskes, Robert, und Christof Wolf. 1993. Christliche Religiosität: Konzepte, Indikatoren, Meßinstrumente. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 45:270–287.
Kecskes, Robert, und Christof Wolf. 1995. Christliche Religiosität: Dimensionen, Meßinstrumente, Ergebnisse. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 47:494–515.
Kepel, Gilles. 1991. *La revanche de Dieu: Chrétiens, Juifs, Musulmans à la reconquête du monde*. Paris: Seuil.
Kippenberg, Hans G. 2008. *Gewalt als Gottesdienst. Religionskriege im Zeitalter der Globalisierung*. München: Beck.
Knoblauch, Hubert. 1989. Das Unsichtbare Zeitalter. ‚New Age', privatisierte Religion und kultisches Milieu. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 41:503–525.
Knoblauch, Hubert. 2003. *Qualitative Religionsforschung: Religionsethnographie in der eigenen Gesellschaft*. Paderborn: Schöningh.
Knöbl, Wolfgang. 2007. *Die Kontingenz der Moderne. Wege in Europa, Asien und Amerika*. Frankfurt a. M.: Campus.
Koenig, Matthias. 2007. Europäisierung von Religionspolitik. Zur institutionellen Umwelt der Anerkennungskämpfe muslimischer Migranten. *Soziale Welt – Sonderheft „Islam in Europa"* 17:345–367.
Koenig, Matthias. 2011. Jenseits der Säkularisierungstheorie? Zur Auseinandersetzung mit Charles Taylor. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 63:649–673.
Krech, Volkhard. 1998. *Georg Simmels Religionstheorie*. Tübingen: Mohr.
Krech, Volkhard, und Hartmut Tyrell. Hrsg. 1995. *Religionssoziologie um 1900*. Würzburg: Ergon-Verlag.
Kuru, Ahmet T. 2009. *Secularism and state policies toward religion. The United States, France, and Turkey*. Cambridge: Cambridge University Press.
Luckmann, Thomas. 1960. Neuere Schriften zur Religionssoziologie. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 12:315–326.
Luckmann, Thomas. 1991. *Die unsichtbare Religion. 1967*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
Luhmann, Niklas. 1972. Die Organisierbarkeit von Religion und Kirchen. In *Religion im Umbruch. Soziologische Beiträge zur Situation von Religion und Kirche in der gegenwärtigen Gesellschaft,* Hrsg. Jakobus Wössner, 245–285. Stuttgart: Enke.
Luhmann, Niklas. 1977. *Funktion der Religion*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
Luhmann, Niklas. 2000. *Die Religion der Gesellschaft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
Lynch, Gordon. 2012. *The sacred in the modern world. A cultural sociological approach*. Oxford: Oxford University Press.
Manow, Philip. 2008. *Religion und Sozialstaat. Die konfessionellen Grundlagen europäischer Wohlfahrtsstaatsregime*. Frankfurt a. M.: Campus.
Martin, David. 1990. *Tongues of fire. The explosion of protestantism in Latin America*. Oxford: Blackwell.
Marty, Martin E., und R. Scott Appleby. Hrsg. 1991. *Fundamentalisms observed*. Chicago: University of Chicago Press.

Matthes, Joachim. 1962. Bemerkungen zur Säkularisierungsthese in der neueren Religionssoziologie. In *Probleme der Religionssoziologie*, *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft 6*, Hrsg. Dietrich Goldschmidt und Joachim Matthes, 65–77. Köln: Westdeutscher Verlag.

Matthes, Joachim. 1993. Was ist anders an anderen Religionen? Anmerkungen zur zentristischen Organisation des religionssoziologischen Denkens. In *Religion und Kultur*. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft 33*, Hrsg. Jörg R. Bergmann, Alois Hahn und Thomas Luckmann, 16–30. Opladen: Westdeutscher Verlag.

McLeod, Hugh. 2000. *Secularisation in Western Europe, 1848 - 1914*. Houndmills, Basingstoke: Macmillan Press.

Minkenberg, Michael. 2003. Staat und Kirche in westlichen Demokratien. In *Politik und Religion. Politische Vierteljahresschrift, Sonderheft 33*, Hrsg. Michael Minkenberg und Ulrich Wilhems, 115–138. Baden-Baden: Nomos.

Möbius, Stephan. 2013. Das Collège de Sociologie und die Religionssoziologie der Durkheim-Schule. In *Émile Durkheim. Soziologie – Ethnologie – Philosophie,* Hrsg. Tanja Bogusz und Heike Delitz, 473–501. Frankfurt a. M.: Campus.

Nassehi, Armin. 2007. Erstaunliche religiöse Kompetenz. Qualitative Ergebnisse des Religionsmonitors. In *ReligionsMonitor 2008*, Hrsg. Bertelsmann Stiftung, 113–134. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

Norris, Pippa, und Ronald Inglehart. 2004. *Sacred and secular. Religion and politics worldwide*. Cambridge: Cambridge University Press.

Pickel, Gert. 2010. Säkularisierung, Individualisierung oder Marktmodell? Religiosität und ihre Erklärungsfaktoren im europäischen Vergleich. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 62:219–246.

Platvoet, Jan G., und Arie L. Molendijk. Hrsg. 1999. *The pragmatics of defining religion. Contexts, concepts and contests*. Leiden: Brill.

Pollack, Detlef. 1995. Was ist Religion? Probleme der Definition. *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 3:163–190.

Pollack, Detlef. 2003. *Säkularisierung – ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland*. Tübingen: Siebeck.

Pollack, Detlef. 2009. *Rückkehr des Religiösen?* Tübingen: Mohr Siebeck.

Pollack, Detlef, Ingrid Tucci und Hans-Georg Ziebertz. Hrsg. 2012. *Religiöser Pluralismus im Fokus quantitativer Religionsforschung*. Wiesbaden: Springer VS.

Putnam, Robert, und David E. Campbell. 2010. *American grace. How religion divides and Unites Us*. New York: Simon & Schuster.

Reckwitz, Andreas. 2001. *Die Transformation der Kulturtheorie*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.

Reigrotzki, Erich. 1956. *Soziale Verflechtungen in der Bundesrepublik. Elemente der sozialen Teilnahme in Kirche, Politik, Organisation und Freizeit*. Tübingen: Mohr.

Riesebrodt, Martin. 1990. *Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung. Amerikanische Protestanten (1910–28) und iranische Schiiten (1961–79) im Vergleich*. Tübingen: Mohr.

Riesebrodt, Martin. 2000. *Rückkehr der Religionen? Zwischen Fundamentalismus und „Kampf der Kulturen"*. München: Beck.

Riesebrodt, Martin. 2007. *Cultus und Heilversprechen. Eine Theorie der Religionen*. München: Beck.

Schluchter, Wolfgang. 1988. *Religion und Lebensführung. Studien zu Max Webers Religions- und Herrschaftssoziologie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Siegers, Pascal. 2012. *Alternative Spiritualitäten. Neue Formen des Glaubens in Europa: Eine empirische Analyse*. Frankfurt a. M.: Campus.

Smith, Christian. Hrsg. 2003. *The secular revolution: Power, interest, and conflict in the secularization of American public life*. Berkeley: University of California Press.

Smith, Christian. 2010. *What is a person? Rethinking humanity, social life, and the moral good from the person up*. Chicago: University of Chicago Press.
Spohn, Willfried. 2008. *Politik und Religion in einer sich globalisierenden Welt*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
Stark, Rodney. 1999. Micro-foundations of religion – A revised theory. *Sociological Theory* 17:264–89.
Stark, Rodney, und Laurence R. Iannaccone. 1994. A supply-side reinterpretation of the „Secularization" of Europe. *Journal for the Scientific Study of Religion* 33:230–252.
Taylor, Charles. 2007. *A secular age*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
Tezcan, Levent. 2003. Das Islamische in den Studien zu Muslimen in Deutschland. *Zeitschrift für Soziologie* 32:237–261.
Traunmüller, Richard. 2012. Zur Messung von Staat-Kirche-Beziehungen. Eine vergleichende Analyse neuerer Indizes. *Zeitschrift für Vergleichende Politikwissenschaft* 6:207–231.
Tschannen, Olivier. 1992. *Les théories de la sécularisation*. Genève: Librairie DROZ.
Tyrell, Hartmann. 1993. Potenz und Depotenzierung der Religion – Religion und Rationalisierung bei Max Weber. *Saeculum* 44:300–347.
Tyrell, Hartmann Volkhard Krech und Hubert Knoblauch. Hrsg. 1998. *Religion als Kommunikation*. Würzburg: Ergon Verlag.
van der Veer, Peter. 2001. *Imperial encounters. Religion and modernity in India and Britain*. Princeton: Princeton University Press.
Vidich, Arthur J., und Stanford M. Lyman. 1985. *American sociology: Worldly rejections of religion and their directions*. New Haven: Yale University Press.
Voas, David. 2009. The rise and fall of Fuzzy Fidelity in Europe. *European Sociological Review* 25:155–168.
Willaime, Jean-Paul. 1999. French-language sociology of religion in Europe since the Second World War. *Revue Suisse de Sociologie* 25:343–371.
Willems, Ulrich, Detlef Pollack, Helene Basu, Thomas Gutmann and Ulrike Spohn. Hrsg. 2013. *Moderne und Religion. Kontroversen um Modernität und Säkularisierung*. Bielefeld: transcript.
Wohlrab-Sahr, Monika. 2000. „Luckmann 1960" und die Folgen. Neuere Entwicklungen in der deutsch-sprachigen Religionssoziologie. *Soziologie* 25:36–60.
Wohlrab-Sahr, Monika, und Marian Burchardt. 2012. Multiple secularities: Toward a cultural sociology of secular modernities. *Comparative Sociology* 11:1–35.
Wohlrab-Sahr, Monika, Uta Karstein und Thomas Schmidt-Lux. 2009. *Forcierte Säkularität: religiöser Wandel und Generationendynamik im Osten Deutschlands*. Frankfurt a. M.: Campus.
Wolf, Christof. 2005. Measuring religious affiliation and religiosity in Europe. In *Methodological aspects in cross-national research,* Hrsg. Jürgen H. P. Hoffmeyer-Zlotnik und Janet Harkness, 279–294. Mannheim: ZUMA Mannheim.
Wolf, Christof. 2012. Konzepte zur Messung religiöser Pluralität. In *Religiöser Pluralismus im Fokus quantitativer Religionsforschung,* Hrsg. Detlef Pollack, Ingrid Tucci und Hans-Georg Ziebertz, 17–38. Wiesbaden: Springer VS.
Zuckermann, Phil. 2009. *Society without God. What the least religious nations can tell us about contentment*. New York: New York University Press.

Matthias Koenig, 1971, Prof. Dr. phil., Institut für Soziologie, Georg-August-Universität Göttingen. Forschungsgebiete: Religionssoziologie, historisch-komparative Soziologie, soziologische Theorie. Veröffentlichungen u. a.: Religionskontroversen in Frankreich und Deutschland. Hamburg 2008 (hrsg. mit J.-P. Willaime); International migration and the governance of religious diversity. Montreal, Kanada 2009 (hrsg. mit P. Bramadat); Jenseits des Säkularisierungsparadigmas? Eine Auseinandersetzung mit Charles Taylor. Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 63, 2012.

Christof Wolf, 1963, Prof. Dr., GESIS – Leibniz-Institut für Sozialwissenschaften und Universität Mannheim. Forschungsgebiete: Sozialstruktur moderner Gesellschaften, Religionssoziologie, quantitative Methoden und Datenanalyse. Veröffentlichungen: Handbuch der sozialwissenschaftlichen Datenanalyse. Wiesbaden 2010 (mit H. Best); Konzepte zur Messung religiöser Pluralität. In: D. Pollack et al. (Hrsg.): Religiöser Pluralismus im Fokus quantitativer Religionsforschung, Wiesbaden 2012; How Secularized is Germany? Cohort and Comparative Perspectives. Social Compass 55, 2008.

Köln Z Soziol (2013) 65:235–258
DOI 10.1007/s11577-013-0225-6

Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie

Zwischen Säkularisierung und religiöser Reorganisation – Eine Analyse der Religiosität türkischer und polnischer Neuzuwanderer in Deutschland

Claudia Diehl · Matthias Koenig

Zusammenfassung: Dieser Beitrag befasst sich mit der Bedeutung von Religion im Prozess der Integration von Einwanderern in Deutschland. Gestützt auf neueste Daten (*SCIP* 2010/11) einer Befragung unter polnischen und türkischen Neuzuwanderern wird untersucht, welchen Einfluss das Migrationsereignis als solches auf Religiosität ausübt und wie sich religiöse Partizipation und private religiöse Praxis in der Frühphase der Integration verändern. Die Untersuchung bestätigt, erstens, dass beide Gruppen einen markanten Rückgang religiöser Partizipation erfahren. Dass dieser Rückgang bei muslimischen Türken stärker ausfällt als bei katholischen Polen und sich insbesondere beim Kirchgang oder Moscheebesuch, weniger dagegen bei der privaten Gebetspraxis nachweisen lässt, deutet auf die Bedeutung religiöser Opportunitätsstrukturen hin. Zweitens zeigt sich, dass bei den polnischen Neuzuwanderern der Rückgang an Religiosität mit starken Bindungen in die säkulare deutsche Aufnahmegesellschaft verknüpft ist, während dies bei den türkischen Neuankömmlingen nicht der Fall ist. Nur für jene lässt sich, drittens, beobachten, dass dem anfänglichen Einbruch der Religiosität mit dem Aufenthalt in Deutschland ein allmählicher Wiederanstieg folgt. Die Befunde deuten darauf, dass assimilationstheoretische Argumente um Überlegungen zu Dynamiken symbolischer Grenzziehung zu erweitern sind, die gruppenspezifische Muster des Wandels von Religiosität zu erfassen gestatten. Aufgrund solcher komplexer Dynamiken religiösen Wandels im Migrationsgeschehen ist insgesamt damit zu rechnen, dass öffentlich sichtbare religiöse Diversität ein dauerhaftes Merkmal moderner Einwanderungsgesellschaften darstellen wird.

Schlüsselwörter: Religiosität · Assimilation · Migration · Deutschland

© Springer Fachmedien Wiesbaden 2013

C. Diehl (✉)
FB Geschichte und Soziologie, Universität Konstanz,
Postfach 13, 78457 Konstanz, Deutschland
E-Mail: Claudia.Diehl@uni-konstanz.de

M. Koenig
Institut für Soziologie, Georg-August-Universität Göttingen,
Platz der Göttinger Sieben 3, 37073 Göttingen, Deutschland
E-Mail: matthias.koenig@sowi.uni-goettingen.de

Between secularization and religious reorganization – the religiosity of Polish and Turkish new immigrants in Germany

Abstract: This paper addresses the role of religion in the process of immigrant integration in Germany. Based on novel data (*SCIP* 2010/11) from a survey among new Polish and Turkish migrants, it particularly focuses on the impact of the migratory event upon religious participation and private religious practice as well as on early trends of changing religiosity in the receiving context. The study confirms, first of all, that both groups of newcomers experience a decrease in religious practices after the migratory event. This decrease is more pronounced among Muslim Turks than among Catholic Poles and more pertinent for worship attendance than for prayer, thus attesting to the relevance of religious opportunity structure. Secondly, it can be shown that among new Polish immigrants, religious decrease is more pronounced among individuals with stronger social ties to the secular German mainstream, while this is not the case for Turks. For them, thirdly, it seems that religious practices are being re-captured after the rather disruptive first couple of months in what may a called a process of religious re-organizations. These group-comparative findings attest to limits of classical assimilation theory and to the relevance of symbolic boundary dynamics. Overall, they underline that publicly visible religious diversity will remain a permanent feature of modern immigrant societies.

Keywords: Religiosity · Assimilation · Migration · Germany

1 Einleitung: Religiosität türkischer und polnischer Neuzuwanderer in Deutschland

Die Bedeutung von Religion im Migrationsgeschehen erfreut sich zunehmender Aufmerksamkeit sowohl im öffentlichen als auch im sozialwissenschaftlichen Diskurs. Eine lebendige Forschungsliteratur befasst sich mit religiösen Motiven der Migration, mit der religiösen Verarbeitung migrationsbedingter Erfahrungen von Entwurzelung und Exklusion, mit dem Wandel der Religiosität von Migranten und ihren Nachkommen sowie mit der politisch-rechtlichen Regulierung der für gegenwärtige Einwanderungsgesellschaften charakteristischen religiösen Diversität (vgl. umfassend Breton 2012; Cadge und Ecklund 2007). Lag der Fokus der nordamerikanischen Literatur seit den Arbeiten von Oskar Handlin und Will Herberg vor allem auf dem Beitrag von Religionsgemeinschaften für die erfolgreiche Assimilation von Einwanderern und ihren Nachkommen, konzentrierte sich die westeuropäische Literatur vor allem auf die symbolischen und sozialen Grenzen, denen sich Einwanderer aus islamisch geprägten Gesellschaften gegenübersehen (vgl. Foner und Alba 2008). So hat man ethnisch-religiöse Benachteiligungen im Bildungssystem und auf dem Arbeitsmarkt nachgewiesen (vgl. exemplarisch Alba 2005; Adida et al. 2010; Connor und Koenig 2013), hat die von Muslimen vorgebrachten öffentlichen Anerkennungsforderungen dokumentiert (Statham et al. 2005) und die länderspezifischen Varianten der Einbeziehung des Islam in bestehende religionspolitische Arrangements untersucht (Koenig 2007; Laurence 2012).

Im Lichte dieser Kontroversen stellt sich indessen die genuin religionssoziologische Frage, wie die Dynamiken der Religiosität von Einwanderern im weitgehend säkularisierten Kontext Westeuropas zu beschreiben und zu erklären sind. Tatsächlich hat sich die qualitativ ausgerichtete Forschung bereits seit längerem mit individuellen Aneignungs-

und kollektiven Organisationsformen des Islam befasst und nachgewiesen, dass etliche aus der Religionssoziologie bekannte Phänomene, wie beispielsweise die Individualisierung religiöser Praxis oder die Entstehung post-traditionaler Vergemeinschaftung, auch unter muslimischen Migranten anzutreffen sind (vgl. nur Tezcan 2003; Schiffauer 2004). Quantitative Studien zu muslimischer Religiosität und ihrer Bedeutung im Integrationsprozess sind indessen jüngeren Datums und, nicht zuletzt aufgrund immer noch mangelnder Datenlage, in ihren Befunden bislang alles andere als eindeutig (vgl. Voas und Fleischmann 2012). Manche Studien in Frankreich (Tribalat 1995), Belgien (Smits et al. 2010) und in den Niederlanden (Maliepaard et al. 2010; Phalet et al. 2008) weisen auf eine nachlassende Bindungskraft des Islam von der ersten zur zweiten Generation hin. Andere Studien kommen dagegen zu dem Ergebnis einer größeren inter-generationalen Stabilität von Religiosität unter Muslimen (für Deutschland vgl. Diehl und Koenig 2009; Jacob und Kalter 2013). Wieder andere Studien betonen die Kontextabhängigkeit religiöser Dynamiken und verweisen dazu auf direkte Effekte xenophober Einstellungen in der lokalen Umwelt auf muslimische Religiosität (Connor 2010) oder auf vermittelnde Effekte des Ausmaßes institutioneller Anerkennung des Islam auf den Zusammenhang von muslimischer Religiosität und sozialer oder struktureller Integration (Fleischmann und Phalet 2012).

Dass etliche Fragen zur Religiosität von Einwanderern in Westeuropa bislang ungeklärt bleiben, ist indessen nicht allein der Datenlage zuzuschreiben, sondern hat auch mit grundsätzlichen Orientierungen der Forschung zu tun. Das wohl wichtigste Defizit sowohl der qualitativen als auch der quantitativen Literatur ist darin zu sehen, dass sie es bislang weitgehend versäumt hat, die religiöse Dynamik von Muslimen mit derjenigen anderer Einwanderergruppen zu vergleichen, insbesondere von Christen, die gegenwärtig immerhin etwa 60 % der nach Europa kommenden Einwanderer ausmachen (Pew Research Centre 2012, S. 52). Die wenigen Survey-basierten Studien, die die Integrationsmuster verschiedener religiöser Einwanderergruppen in Europa vergleichen (Aleksysnka und Algan 2010, S. 27; Van Tubergen und Sridottir 2011) leiden häufig an kleinen Fallzahlen und unterkomplexen Messinstrumenten von Religiosität. Dass indessen eine gruppenvergleichende Betrachtung für das allgemeine Verständnis religiöser Dynamiken im Migrationsgeschehen erforderlich ist, dürfte auf der Hand liegen. Eine weitere Begrenzung der bisherigen Forschung ist darin zu sehen, dass sie die komplexen Prozesse des Wandels von Religiosität bei Einwanderern im Kohorten-, Generationen- und Zeitverlauf nur unpräzise erfasst und die dabei wirksamen Mechanismen ungeklärt lässt (vgl. in diesem Zusammenhang auch Stolz 2010). Praktisch gar nichts lässt sich bislang beispielsweise über die Anfangsphase der Integration von Einwanderern sagen, obwohl sie für längerfristige Dynamiken sozialer und struktureller Assimilation, ethnischer Gruppenbildung und eben auch religiösen Wandels von weichenstellender Bedeutung sein dürfte. Während der Einfluss des Migrationsereignisses auf Religiosität im Kontext der USA und Kanadas inzwischen sorgfältig untersucht wurde, gab es bis vor kurzem keine Daten, die es erlaubt hätten, diese frühen Integrationsdynamiken auch in Westeuropa zu untersuchen.

In diesem Aufsatz leisten wir einen Beitrag zum Verständnis der Bedeutung von Religion im Migrationsgeschehen, indem wir neueste Daten des Forschungsprojekts *Socio-Cultural Integration Processes of New Immigrants in Europe* (SCIP) präsentie-

ren. Dessen Befragungsinstrument gestattet es, Veränderungen religiöser Praktiken in der Frühphase des Integrationsprozesses zu beleuchten. Wir konzentrieren uns auf zwei Kategorien von Neuzuwanderern: muslimische Türken und katholische Polen in Deutschland. Beide stammen aus hochreligiösen Herkunftsländern und teilen damit die Erfahrung des abrupten Wechsels in eine hochsäkularisierte Gesellschaft. Beide unterscheiden sich allerdings darin, dass sie sich unterschiedlichen religiösen Feldern und symbolischen Grenzen gegenübersehen. Ein Vergleich beider Gruppen vermag daher aufschlussreiche Einsichten in die facettenreiche Dynamik religiösen Wandels unmittelbar nach dem Migrationsereignis zu eröffnen.

Zunächst skizzieren wir einige theoretische Argumente über mögliche Dynamiken der Religiosität bei Neuzuwanderern (Abschn. 2). Wir liefern im nächsten Schritt einige Hintergrundinformationen über die türkische und polnische Einwanderungsgeschichte in Deutschland und formulieren die sich daraus ergebenden Erwartungen für den frühen religiösen Anpassungsprozess (Abschn. 3). Nach einer knappen Vorstellung des deutschen SCIP-Datensatzes (Abschn. 4) präsentieren wir erste empirische Befunde, die zeigen, dass die Häufigkeit des Besuchs religiöser Veranstaltungen wie auch des Gebets bei beiden Gruppen zunächst abrupt abnimmt, mit dem längerem Aufenthalt aber unterschiedlichen Dynamiken ausgesetzt ist (Abschn. 5). Bei den Polen scheint der anfängliche, vermutlich auf mangelnde Opportunitäten zurückgehende Rückgang religiöser Partizipation den Beginn einer Anpassung an den säkularen *Mainstream* darzustellen, während ihm bei den Türken unabhängig von sonstigen Integrationsdimensionen ein allmählicher Wiederanstieg von Religiosität auf ihr ursprüngliches Niveau folgt.

2 Theoretische Argumente

Über den Wandel der Religiosität bei Neuzuwanderern wird in der nordamerikanischen Literatur bereits seit längerem diskutiert. Dabei bietet es sich an, zwei distinkte Teilfragen voneinander zu unterscheiden. Einerseits ist nach den Effekten des Migrationsereignisses auf die Religiosität von Einwanderern im Vergleich zu deren im Herkunftsland gepflegten Gewohnheiten, andererseits nach den bei andauerndem Aufenthalt im Aufnahmeland einsetzenden Veränderungsprozessen der Religiosität zu fragen. In beiderlei Hinsicht ist überdies in Rechnung zu stellen, dass religiöse Trends und ihr Zusammenhang mit anderen, etwa sozialen oder strukturellen Dimensionen der Integration, zwischen verschiedenen Gruppen variieren können. Im Folgenden diskutieren wir beide Fragen in Anlehnung an theoretische Überlegungen aus der Migrations- und Religionssoziologie und unter Rückgriff auf bisherige empirische Befunde aus Nordamerika. Drei Hauptargumente sind es, die sich für den Wandel von Religiosität in der hochdynamischen Anfangsphase der Integration von Einwanderern formulieren lassen.

Was die Effekte des Migrationsereignisses selbst angeht, so meinte man lange, die Migration sei eine traumatische Erfahrung, die als solche bereits eine stärkere Hinwendung zur Religion auslösen könne. Sie stelle gewissermaßen ein „theologisierendes“ Ereignis dar, in welchem Wanderung in religiösen Semantiken von „Exodus“, „Pilgerschaft“ und Ähnlichem gedeutet würden (so v. a. Smith 1978, S 1173). Organisierte Religionsgemeinschaften böten den Einwanderern „refuge, respectability and resources“

(Hirschman 2004) und entsprechend sei, wie die klassischen Schilderungen der irischen, italienischen und polnischen Zuwanderung in den USA zeigten, die Gründung „ethnischer Kirchen" eine der ersten Aktivitäten neuer Zuwanderergruppen (vgl. Mullins 1987 sowie neuerdings Alba et al. 2009). Unterstellt wurde oftmals ein Mechanismus, wie er aus religionssoziologischen Säkularisierungstheorien geläufig ist (vgl. etwa Norris und Inglehart 2004). Religiosität sei eine Antwort auf Erfahrungen von Kontingenz oder existenzieller Unsicherheit, und insoweit die mit einer Migrationsentscheidung typisch verbundene Entwurzelung solche Erfahrungen verstärke, erhöhe sie die Nachfrage nach religiösen Sinn- und Deutungsangeboten.

Trotz ihrer *prima facie*-Plausibilität konnten diese Überlegungen in neueren empirischen Studien indessen bislang gerade nicht bestätigt werden. Repräsentative Studien unter Neuzuwanderern in den USA und in Kanada zeigen vielmehr durchgehend, dass Standardindikatoren religiöser Partizipation, beispielsweise der Gottesdienstbesuch, nach der Migration zunächst ab- und nicht zunehmen (Cadge und Ecklund 2006; Connor 2008, 2009a, b; Massey und Higgins 2011; eine Übersicht älterer Studien findet sich bei Mol 1979, S. 33). Zwar mag es sein, dass gerade die ersten Einwandererkohorten hochgradig religiös aktiv sind; bei nachfolgenden Kohorten scheinen sich indessen andere religiöse Dynamiken abzuspielen.

Ein erstes Argument, das in der aktuellen Diskussion vertreten wird, greift daher auf Einsichten der religionssoziologischen Angebotstheorie zurück, die religiöse Partizipation generell auf vorhandene Opportunitätsstrukturen zurückführt. Dass Migration zunächst einen Rückgang gemeinschaftlich praktizierter Religiosität auslöst, kann aus dieser Sichtweise nicht verwundern. In den alltäglichen Handlungsentscheidungen von Einwanderern stehen religiöse Aktivitäten in Konkurrenz mit kurzfristig dringlicher erscheinenden Aktivitäten, angefangen von Wohnungs- und Jobsuche über den Spracherwerb bis hin zum Aufbau sozialer Kontakte (zum theoretischen Hintergrund vgl. Stolz 2009 und Stolz in diesem Band). Neuzuwanderern fehlt nicht nur die Zeit, ihnen fehlt auch (Information über) die religiöse Infrastruktur im Aufnahmeland, was sich in einem Rückgang religiöser Partizipation (nicht unbedingt aber privater religiöser Praxis und Überzeugungen) äußern dürfte. Damit ist gleichzeitig auch gesagt, dass mit längerer Aufenthaltsdauer religiöse Partizipation auf ihr vorangegangenes Niveaus wiederansteigen sollte. Aus diesem allgemeinen Argument lassen sich ferner auch gruppenspezifische Implikationen ableiten. Insbesondere Angehörigen religiöser Minderheiten dürfte Zugang zu oder Wissen über Kirchen, Moscheen und Tempel fehlen, sodass bei ihnen der Rückgang religiöser Partizipation stärker ausgeprägt sein sollte als bei Angehörigen religiöser Mehrheiten; tatsächlich scheint beispielsweise im katholisch geprägten Quebec der Gottesdienstbesuch bei katholischen Neuzuwanderern im Vergleich zu anderen etwas stabiler zu sein (vgl. Connor 2008). Schließlich könnte man vermuten, dass der anfängliche Rückgang religiöser Partizipation in Kontexten mit einem hohen Grad religiöser Diversität und entsprechender Angebotsvielfalt weniger scharf ausfällt (so für Nordamerika Connor 2009a).

Was aber passiert mit fortschreitendem Aufenthalt im Aufnahmeland? Ist der soeben genannte Rückgang religiöser Partizipation nach dem Migrationsereignis eine temporäre Abweichung von habituellen Mustern, die sich später wieder stabilisieren, oder ist er der Beginn einer längerfristigen Anpassung an die Mehrheitsgesellschaft? Im

nordamerikanischen Kontext lassen sich diese beiden Szenarien nur schwer voneinander scheiden, da die Anpassung an die nach wie vor hochreligiöse Mehrheitsgesellschaft eine Stabilisierung religiöser Partizipation auf hohem Niveau erwarten ließe; tatsächlich deuten einzelne Studien zu Konversionen, denominationalem „switching" und Kirchgangshäufigkeit in genau diese Richtung (vgl. Akresh 2011). Umso interessanter ist es, sie im europäischen Kontext zu diskutieren, wo (spätestens) seit den 1960er Jahren dramatische Säkularisierungsprozesse stattgefunden haben (vgl. nur Voas 2009). Ausgangspunkt dafür ist die neuere migrationssoziologische Assimilationstheorie, in deren Perspektive die frühe Disruption der Religiosität von Neuzuwanderern als Anfangsepisode eines längeren Prozesses sozialer, struktureller und kultureller Integration erscheint.

Das zweite Argument knüpft entsprechend an die Assimilationstheorie an und unterstellt (in Europa) eine allmähliche Assimilation von Einwanderern an den säkularen Mainstream (vgl. dazu auch Diehl und Koenig 2009, S. 302). Dabei wird das Verhalten von Einwanderern generell als Investitionsstrategie modelliert, bei der die Individuen zwischen ethnischen und mehrheitsbezogenen Handlungsoptionen entscheiden (vgl. z. B. Esser 2006; ähnlich schon Alba und Nee 2003). So lange neu zugewanderte Einwanderer ihren Aufenthalt im Aufnahmeland als temporär betrachten, haben sie starke Anreize dafür, in ethnische Bindungen und Orientierungen zu investieren, da diese als relevant für die erwartete Rückkehr ins Herkunftsland angesehen werden. Steigt die Bleibeabsicht, so werden diese Anreize schwächer und es treten aufnahmelandbezogene Optionen in den Vordergrund, wie beispielsweise der Spracherwerb, Bildung, Berufseinstieg oder Freundschaftsnetzwerke. Religiöse Praktiken werden auf dieser Argumentationslinie typischerweise als Investition in ethnische Orientierungen interpretiert. Dabei kann man sich auf Bretons (1964) Analyse ethnischer institutioneller Vollständigkeit („institutional completeness") stützen, der zufolge die Einbindung in religiöse Organisationen ein wirksamer Mechanismus zur Pflege ethnischer Netzwerke ist; auch für den Aufrechterhalt transnationaler Bindungen hat die qualitative Forschung religiöse Organisationen als hochrelevant eingestuft (vgl. z. B. Hagan und Ebaugh 2002; Levitt 2003).

Auf der Individualebene wäre aus dieser Perspektive zu erwarten, dass Religiosität bei denjenigen rückläufig ist, die sich bereits deutlich von ethnischen Orientierungen distanziert haben und in struktureller wie sozialer Hinsicht in die Aufnahmegesellschaft integriert sind. Auf der Gruppenebene ließen sich ebenfalls Unterschiede erwarten. Gruppenmerkmale, die sich auf individuelle Strategien direkt auswirken, sind Esser (2006) zufolge etwa die Gruppengröße, die institutionelle Vollständigkeit und ethnische Grenzziehungen. Angehörige von Migrantengruppen, die sich im öffentlichen Diskurs und/oder in institutionellen Arrangements der Religionspolitik salienten symbolischen Grenzen gegenübersehen, hätten demzufolge mit hohen Kosten zu rechnen, wenn sie ethnische Bindungen und damit auch religiöse Praktiken aufrechterhielten (vgl. auch Alba 2005). Bei gleicher sozialer oder struktureller Assimilation müsste man bei ihnen mit einem stärkeren Rückgang religiöser Praktiken rechnen als bei Neuzuwanderern, die unscharfe („blurred") symbolische Grenzen antreffen. Für diese wären „bikulturelle" Optionen (Berry 1997), also Orientierungen sowohl an der eigenen ethnischen Gruppe als auch an

der Aufnahmegesellschaft möglich, was sich moderierend auf den Zusammenhang von Assimilationsindikatoren und Religiosität auswirken müsste.[1]

Die soweit skizzierte Assimilationstheorie ist indessen, gerade was ihre religionssoziologischen Annahmen angeht, nicht frei von Problemen. Strittig ist insbesondere, ob Religiosität schlechterdings als ethnische Investitionsstrategie verbucht werden kann. Zwar ist es richtig, dass Religiosität ein Ausdruck ethnischer Identität sein kann. Religionssoziologische Überlegungen zum „cultural defense" haben darauf mit Blick auf die Religiosität von Einwanderern und Angehörigen peripherer Nationen vielfach hingewiesen (Bruce 2011). Aber ebenso richtig ist, dass religiöse Praktiken sich von Ethnizität entkoppeln können (vgl. Abramson 1979; Hammond und Warner 1993; Green 2002; Mitchell 2006). Dies war bereits die Pointe von Herbergs (1956) klassischer Analyse der Ablösung herkunftslandbezogener durch konfessionelle Identitäten im Generationenverlauf der europäischen Einwanderer in den USA (vgl. auch Gordon 1964), und Mullins (1987) hat sie in seiner Analyse der Transformation von ethnischen in multi-ethnische Kirchen für die Organisationsebene reformuliert. Tatsächlich gibt es auch im westeuropäischen Kontext etliche Hinweise auf eine solche De-Ethnisierung der Religion von Einwanderern. Studien zur Veränderung religiöser Organisationen im deutschen Islam (Schiffauer 2009) deuten ebenso in diese Richtung wie Befunde empirischer Studien, denen zufolge die Religiosität muslimischer Einwanderer vergleichsweise stabil ist, gleich ob sie in ethnisch segregierten oder gemischten Nachbarschaften leben (Bisin et al. 2008). Während die Stabilität im Generationenverlauf (Diehl und Koenig 2009; Jacob und Kalter 2013) auf die Bedeutung religiöser Sozialisation im Familienkontext verweist, deutet die Beständigkeit religiöser Praktiken bei der ersten Generation der Einwanderer darauf hin, dass sich tief verankerte Werte und Identitäten langsamer verändern als kognitive Wissensbestände, soziale Netzwerke und strukturelle Positionen (so Phalet und Schönpflug 2001).

Angesichts dieser Anfragen an die Assimilationstheorie schlagen wir ein drittes Argument vor, das religiöse Grenzziehungskonfigurationen und gruppenspezifische religiöse Dynamiken in den Vordergrund rückt (vgl. auch Diehl und Koenig 2009, S. 315). Für Neuzuwanderer, die sich scharfen religiösen Grenzen gegenübersehen, ließe sich erwarten, dass das Migrationsereignis und die Aufenthaltsdauer die Salienz zuvor eher impliziter Identitäten verstärken kann (Hardin 2001). Angesichts der Stigmatisierung des Islams wäre insbesondere bei Muslimen mit der Persistenz religiöser Praktiken zu rechnen, ohne dass dies notwendigerweise mit „ethnischen" Orientierungen einhergehen müsste. Auf dieser Argumentationslinie würde man erwarten, dass nach der anfänglichen Phase des Einbruchs religiöser Praxis die vorherigen Niveaus allmählich wieder erreicht werden. Vor allem aber wäre zu erwarten, dass diese Form religiöser Reorganisation von anderen Dimensionen der Assimilation weitgehend unabhängig ist. Anders als dem zweiten Argument zufolge, erschiene die Entkopplung von religiöser und sozialer oder struktureller Assimilation für Einwanderergruppen, die salienten religiösen Grenzen gegenüberstehen, dann als wahrscheinlicher, nicht als unwahrscheinlicher.

1 Dies könnte auch zur Entstehung von „symbolischer Religiosität" (Gans 1994) führen, die allerdings, wenn überhaupt, erst bei langfristigem Aufenthalt oder im Generationenverlauf nachzuweisen sein dürfte (vgl. Diehl und Koenig 2009, S. 303).

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass die Religiosität von Neuzuwanderern sowohl von Effekten des Migrationsereignisses als auch von bereits einsetzenden Integrationsprozessen geprägt ist. Das Migrationsereignis, so unser erstes Argument, wirkt sich aufgrund der im Aufnahmeland fehlenden Opportunitäten zunächst disruptiv auf organisierte Religiosität aus, insbesondere bei religiösen Minderheiten. Parallel zu sozialer und struktureller Assimilation, so unser zweites Argument, setzen sodann Mechanismen religiöser Adaptation ein, die in einem säkularen Integrationskontext zu einem Rückgang an Religiosität führen. Diese Mechanismen, so unser drittes Argument, greifen indessen nicht für alle Gruppen gleichermaßen; bei religiösen Minderheiten, die salienten symbolischen Grenzen gegenüberstehen, kann es vielmehr zu einer Re-Organisation von religiösen Aktivitäten kommen.

3 Polen und Türken in Deutschland

Für eine gruppenvergleichende Überprüfung der genannten theoretischen Argumente eignet sich der westeuropäische Integrationskontext in besonderer Weise. Denn nicht nur ist er von den bereits erwähnten Säkularisierungsprozessen gekennzeichnet, ihn charakterisieren gleichzeitig scharfe symbolische Grenzen gegenüber dem Islam, die sich in öffentlichen Diskursen und Einstellungen ebenso niederschlagen wie im Fortbestehen historisch begründeter rechtlicher Privilegien für christliche Kirchen. In unserer empirischen Analyse zur Religiosität von Neuzuwanderern konzentrieren wir uns auf muslimische Türken und katholische Polen, die kürzlich nach Deutschland gekommen sind. Die wichtigsten Hintergrundinformationen zu beiden Bevölkerungsgruppen fassen wir im Folgenden zusammen, um auf dieser Grundlage die allgemeinen theoretischen Argumente in spezifische Hypothesen zu überführen.

Die gegenwärtige Zuwanderung aus der Türkei und Polen fügt sich in je spezifischer Weise in die komplexe Migrationsgeschichte der bundesdeutschen Nachkriegszeit ein. Die inzwischen etwa 2,8 Millionen. Einwohner mit türkischem Migrationshintergrund stellen die zahlenmäßig größte nicht-deutsche Einwanderungsgruppe in Deutschland dar. Die Pioniergeneration bestand aus vorwiegend männlichen, niedrig qualifizierten Arbeitsmigranten, die in den 1950er und 1960er Jahren kamen, um den Arbeitskräftebedarf der bundesdeutschen Wirtschaft zu decken. Nach dem Anwerbestopp (1973) kam es, dank europäischer rechtlicher Regelungen und angesichts politischer Konflikte in der Türkei, zu vermehrtem Familiennachzug. Bis heute stellt der Familiennachzug das wichtigste Migrationsmotiv für Zuzüge aus der Türkei dar (Migrationsbericht 2008, S. 206). Es nehmen zudem einige jüngere türkische Zuwanderer ein Studium in Deutschland auf, und im Rahmen der (bislang zögerlichen) deutschen Beteiligung am globalen Wettbewerb um Fachkräfte ist auch eine kleine Zahl hochqualifizierter türkischer Arbeitsmigranten eingewandert. Insgesamt aber sind die Einwanderungszahlen aus der Türkei seit Jahren auf ohnehin schon niedrigem Niveau rückläufig.

Ganz anders stellt sich die Situation der polnischen Einwanderung dar. Klammert man die historischen Zuzüge polnischsprachiger Landarbeiter aus den ostpreußischen Provinzen des Deutschen Kaiserreichs in die industriellen Zentren des Westens aus, so sind die inzwischen etwa 640000 Einwohner mit polnischem Migrationshintergrund

hauptsächlich nach dem Fall des sozialistischen Regimes gekommen, vorwiegend als Spätaussiedler, Saisonarbeiter oder Studierende (Migrationsbericht 2008, S. 37–38). Mit dem Beitritt Polens zur Europäischen Union (2004) haben polnische Arbeitnehmer neue Rechte auf Freizügigkeit auf dem europäischen Arbeitsmarkt erhalten, wobei die Bundesrepublik jene Rechte bis Mai 2011 temporär einschränkte.

Beide Herkunftsländer, die sunnitisch geprägte Türkei und das katholische Polen, stechen im innereuropäischen Vergleich als religiös ausgesprochen homogene und gleichzeitig vitale Gesellschaften heraus. Dem *International Social Survey Programme* (ISSP 2008) zufolge bezeichnen sich jeweils mehr als drei Viertel der türkischen und polnischen Bevölkerung als etwas, sehr oder extrem religiös; und die Zahlen für den mindestens monatlichen Kirch- oder Moscheegang liegen in beiden Ländern bei etwa 50 %. Beide Länder können überdies als Beispiele für die von Casanova (1994) beschriebene „Deprivatisierung" von Religion gelten. Nationalistische Bewegungen, die auf islamische oder katholische Identitäten Bezug nehmen sowie demokratische Protestbewegungen gegen den Kemalismus oder gegen den Sozialismus haben Religion in der öffentlichen Sphäre beider Länder gleichermaßen sichtbar werden lassen (vgl. beispielsweise Yavuz 2003; Zubrzycki 2006). Für Einwanderer aus beiden Ländern muss man daher davon ausgehen, dass der Zuzug nach Deutschland oder in andere westeuropäische Gesellschaften, in denen Religion an gesellschaftlicher Bedeutung eingebüßt hat, weitreichende Konsequenzen für religiöse Identitäten, Glaubensüberzeugungen und Praktiken hat.

Diese Konsequenzen dürften sich, folgt man den oben eingeführten theoretischen Argumenten, in mehrfacher Hinsicht unterscheiden. Was, erstens, das Argument religiöser Opportunitäten angeht, ist zwar zunächst bei beiden Gruppen ein Rückgang religiöser Partizipation zu erwarten. Es ist aber in Rechnung zu stellen, dass Türken und Polen unterschiedlich strukturierte religiöse Subfelder in Deutschland vorfinden. Angesichts zahlenmäßiger Größe und organisatorischer Ressourcen der katholischen Kirche dürften polnische Einwanderer recht schnell auf ausgebildete religiöse Opportunitätsstrukturen treffen. Zwar ist es richtig, dass sich in Deutschland ein lebendiges Feld muslimischer Vereinigungen mit starkem Wettbewerb zwischen den verschiedenen Strömungen des Islam entwickelt hat, insbesondere zwischen den dem türkischem Staatsislam nahe stehenden Moscheevereinen der „Diyanet" und den Moscheevereinen des oppositionellen politischen Islam (Milli Görüs, Süleymanci, Gülen Bewegung). Doch trotz politischer Initiativen zur Gründung von Dachverbänden, wie beispielsweise in der Deutschen Islamkonferenz (vgl. dazu Laurence 2012; Schiffauer 2009), bleiben etliche administrative Probleme des organisierten islamischen Lebens, von der Anerkennung als Körperschaft des öffentlichen Rechts ganz zu schweigen (vgl. dazu Joppke in diesem Band), ungelöst. Verglichen zum Katholizismus stellt sich das organisierte religiöse Angebot für muslimische Einwanderer als ungünstig dar. Die angebotsbedingten Rückgänge religiöser Partizipation sollten bei türkischen Neuzuwanderern daher schärfer ausfallen als bei polnischen.

Das zweite, assimilationstheoretische Argument behauptet, dass sich ein dauerhafter Rückgang von Religiosität insbesondere bei denjenigen Einwanderern beobachten lässt, die starke aufnahmelandbezogene Orientierungen aufweisen, die also beispielsweise in Deutschland zu bleiben beabsichtigen, starke soziale Bindungen in die Mehrheitsgesellschaft aufbauen und in ihr auch strukturell integriert sind. Stabil müsste Religiosität

demgegenüber sein, wenn Einwanderer eine starke Rückkehrorientierung haben, strukturell weniger integriert sind, in segregierten Nachbarschaften leben und ethnische soziale Kontakte pflegen. In gruppenvergleichender Perspektive würde man vermuten, dass die Stärke dieser Zusammenhänge variiert, weil Polen und Türken sich hinsichtlich ethnischer Gruppengröße, institutioneller Vollständigkeit und symbolischen Grenzen deutlich unterscheiden. Insbesondere in Großstädten wie Berlin oder Köln dürften türkische Neuzuwanderer auf institutionell verfestigte ethnische Netzwerke treffen, während dies bei polnischen Neuzuwanderern kaum zutrifft. Außerdem sind sie mit größeren sozialen Distanzen seitens der einheimischen Bevölkerung konfrontiert und fühlen sich häufiger diskriminiert (Blohm und Wasmer 2008; Hans 2010). Folgt man der Assimilationstheorie, so müsste man also annehmen, dass gerade bei ihnen eine frühe strukturelle und soziale Assimilation mit einem deutlichen Rückgang an Religiosität einhergeht; der Aufrechterhalt muslimischer religiöser Praktiken bedeutete, zumal angesichts der symbolischen Grenzen gegenüber dem Islam, zu hohe Investitionskosten.

Das dritte Argument setzt demgegenüber etwas andere Akzente. Die Salienz der religiösen Grenze gegenüber dem Islam würde man hier genau umgekehrt als günstige Bedingung für die Aufrechterhaltung religiöser Gewohnheiten betrachten, und zwar unabhängig von frühen Assimilationsprozessen in anderen Dimensionen. Der Aufbau sozialer Bindungen mit Deutschen würde ebenso wie die Partizipation im deutschen Arbeitsmarkt aus dieser Sicht allenfalls für die Polen mit einer Anpassung an die säkulare Mehrheitskultur einhergehen. Muslimische Türken können sich in religiöser Hinsicht nicht allmählich an die Mehrheitskultur anpassen, weil ihnen in jedem Falle die Fremdzuschreibung als „Muslim“ entgegengebracht wird. Religiöse Identitäten könnten in einem Wechselspiel von Fremd- und Selbstzuschreibung verfestigt oder gar verstärkt werden, selbst wenn es zur Assimilation in anderen Bereichen kommt. Der abrupte Einbruch religiöser Praxis nach dem Migrationsakt wäre für muslimische Türken also eine temporäre Episode, die keinesfalls eine spätere Re-Organisation religiöser Praktiken ausschließt, während sie bei Polen durchaus den Anfang eines längeren religiösen Assimilationsprozesses darstellen könnte.

4 Daten und Methoden

Um die soweit entfalteten Argumente und Hypothesen zur Religiosität polnischer und türkischer Neuzuwanderer zu testen, verwenden wir Survey-Daten, die in dem internationalen Projekt *Socio-Cultural Integration Processes among New Immigrants in Europe* (SCIP) erhoben wurden.[2] Der Survey wurde als Mini-Panel mit zwei Erhebungswellen unter ausgewählten Migrantengruppen in vier europäischen Zielländern (Deutschland, die Niederlande, Großbritannien, Irland) durchgeführt. Insgesamt wurden mehr als 7000 Neuzuwanderer im Alter von 18 bis 60 Jahren in ihrer jeweiligen Herkunftssprache befragt. In diesem Artikel konzentrieren wir uns auf Daten der ersten, 2010/11 durchgeführten Erhebungswelle in Deutschland. In türkischen oder polnischen CAPI-Interviews wurden Neuzuwanderer befragt, die vor maximal eineinhalb Jahren nach Deutschland

2 Das in vier Ländern durchgeführte *SCIP* Projekt wird vom *NORFACE Research Programme on Migration* finanziert und von Claudia Diehl an der Universität Konstanz koordiniert.

zugezogen waren. Zufallsstichproben der beiden Gruppen wurden aus Bevölkerungsregistern von fünf deutschen Großstädten (Berlin, Bremen, Hamburg, Köln und München) gezogen. Letztlich konnten in der ersten Erhebungswelle 2697 *face-to-face*-Interviews (1516 Polen; 1181 Türken) geführt werden. Unsere Analyse beschränkt sich auf diejenigen, die der jeweiligen Mehrheitsreligion angehören. Nach Ausschluss der wenigen Polen und Türken, die keiner oder einer anderen als der Mehrheitsreligion anzugehören angeben, verbleiben 1343 katholische Polen und 1028 muslimische Türken in unserem Sample.

Der *SCIP*-Fragebogen umfasst eine Reihe klassischer Items, die in der Religionssoziologie zur Messung des multidimensionalen Konzepts von Religiosität (Glock 1962) verwendet werden: Kirchgang oder Moscheebesuch, Gebetshäufigkeit, Fasten, das Tragen des Kopftuchs (bei Musliminnen), die Selbsteinschätzung der eigenen Religiosität und die relative Stärke der Identifikation mit Christentum oder Islam.[3] Zudem werden für diejenigen, die regelmäßig die Kirche oder Moschee besuchen, Informationen zur ethnischen Zusammensetzung ihrer religiösen Gemeinden, zu deren eventueller Hilfestellung bei Alltagsproblemen, wie Wohnungs- und Jobsuche, und zu Erfahrungen religiöser Diskriminierung erhoben. Diese Vielfalt an Informationen nutzen wir im Folgenden zur Interpretation der Ergebnisse unserer Analyse. Im Zentrum stehen allerdings Veränderungen der Religiosität nach dem Migrationsereignis.

In unserer Analyse verwenden wir daher diejenigen Variablen, die für beide Gruppen auch retrospektiv über die Zeit vor der Migration vorliegen, nämlich Kirchgang bzw. Moscheebesuch und Gebet.[4] Die daran abzulesenden Veränderungen religiöser Partizipation und privater religiöser Praxis nach dem Migrationsereignis stellen wir im ersten Schritt unserer Analyse deskriptiv dar. Im zweiten Schritt gehen wir zu einer multivariaten Betrachtung über, die unsere theoretischen Argumente und Hypothesen zu überprüfen gestattet. In unserer Modellierung orientieren wir uns an den Strategien ähnlicher Studien aus Nordamerika. Manche dieser Studien behandeln die Zu- oder Abnahme von Religiosität direkt als abhängige Variable (Connor 2008, S. 252, 2009, S. 793), verlieren damit aber Niveauunterschiede aus dem Blick. Wir folgen daher diejenigen Studien, die Religiosität nach der Migration als abhängige Variable behandeln und unter den multivariat analysierten unabhängigen Variablen auch die Religiosität vor der Migration berück-

3 Aus den für beide Gruppen abgefragten Items lässt sich, wie separate (hier nicht dargestellte) Analysen zeigen, ein additiver Religiositätsindex bilden (Cronbachs Alpha = 0,746), der aufgrund unseres Interesse an dem Vergleich der Religiosität vor und nach der Migration im Folgenden jedoch nicht Verwendung findet.

4 Zwar wurden retrospektive Fragen auch zu religiösem Fasten und (bei Türkinnen) zum Tragen des Kopftuchs gestellt. Da einige der Befragten aufgrund ihres kurzen Aufenthalts noch keine Gelegenheit zum Fasten während der Passionszeit oder des Ramadan hatten und wir an Gruppenvergleichen interessiert sind, klammern wir beide Fragen aus der eigentlichen Analyse aus. Freilich sind auch die von uns verwendeten Retrospektivangaben nicht ganz unproblematisch. Erstens könnte es sein, dass diese aufgrund der Wahrnehmung kontextueller Unterschiede auch die eigene Religiosität überschätzen, und zweitens ist denkbar, dass die Migration mit Lebenslaufübergängen (etwa der Geburt von Kindern) zusammenfällt, die ohnehin zu einer Veränderung religiöser Praxis geführt hätten. Auch wenn wir beide Einwände nicht endgültig entkräften können, halten wir das, auch in der bisherigen Literatur verwendete Vorgehen gerade für Gruppenvergleiche für tragfähig.

sichtigen (Akresh 2011, S. 654; Massey und Higgins 2011, S. 1385). Diese Strategie hat den Vorteil, dass sie die primär interessierende Religiosität nach der Migration ins Zentrum der Analyse stellt. Dabei wird angenommen, dass Kirchgang oder Moscheebesuch und Gebet in hohem Maße habituell verankert und damit von den jeweiligen Niveaus vor der Migration bestimmt sind, dass die verbleibende Varianz aber durch Variablen erklärt werden kann, die unsere eingangs eingeführten theoretischen Argumente erfassen.

Wir beginnen mit einem Basismodell (Modell I), das zunächst die sozio-demographischen Variablen Geschlecht, Alter, Bildung und regionaler Hintergrund enthält, die in der Religionssoziologie vielfach als allgemeine Determinanten von Religiosität angesehen werden. Das Basismodell enthält ferner die retrospektiven Angaben zu religiösen Praktiken, um der Frage nach den Effekten des Migrationsereignisses nachzugehen. Es enthält schließlich auch die Aufenthaltsdauer (in Monaten), um die Trends religiöser Praktiken nach Ankunft in Deutschland zu erfassen.[5] Das Basismodell schätzen wir für beide Gruppen separat. Dadurch, sowie durch den Vergleich der Resultate für Kirchgang oder Moscheebesuch einerseits und Gebet andererseits, kann das erste, auf religiöse Angebotsstrukturen abzielende Argument geprüft werden.

Um das zweite, der Assimilationstheorie entlehnte Argument zu überprüfen, erweitern wir das Basismodell im nächsten Schritt um zusätzliche theoretisch relevante Variablen (Modell II). Zunächst berücksichtigen wir die Migrationspläne der Neuzuwanderer; diejenigen, die in Deutschland zu bleiben beabsichtigen, dürften stärker auf die Aufnahmegesellschaft hin orientiert sein als diejenigen, die bereits die Rückkehr in ihr Herkunftsland, dauerhaftes Pendeln oder die Wanderung in ein drittes Land planen. Um strukturelle Assimilation zu erfassen, ergänzen wir ferner eine Variable zur Hauptaktivität der Neuzuwanderer. Einbindung in den Arbeitsmarkt, und gegebenenfalls auch das Studium an einer Universität, bringen Neuzuwanderer schnell mit der Aufnahmegesellschaft in Kontakt und dürften insofern entsprechende Orientierungen befördern, während dies bei Arbeitslosigkeit, Erziehungs- oder sonstiger häuslicher Tätigkeit weniger der Fall ist. Soziale Assimilation lässt sich über die Netzwerke starker oder schwacher Bindungen mit Mitgliedern der Aufnahmegesellschaft messen. Aufgrund der Situation der Neuzuwanderer konzentrieren wir uns auf starke Bindungen, wie sie sich in der jeweiligen Wohnsituation widerspiegeln; mit in Deutschland geborenen Personen zusammenzuwohnen, eröffnet unmittelbar Wege in die Aufnahmegesellschaft, während das Zusammenleben mit Polen oder Türken ethnische Orientierungen bekräftigen sollte. Um auch Gelegenheiten zu schwachen Bindungen zu berücksichtigen, fügen wir ferner eine Variable zur residenziellen Segregation ein, genauer: zur subjektiven Wahrnehmung des Anteils von Bewohnern aus dem eigenen Herkunftsland im jeweiligen Stadtviertel. Unsere Annahme ist, dass diejenigen, die in stark segregierten Stadtvierteln leben, eher ethnische Orientierungen entwickeln und leichter Zugang zu polnischen Kirchen oder türkischen Moscheen erhalten werden.

Das dritte, der Theorie symbolischer Grenzziehung entlehnte Argument prüfen wir durch Vergleich der zwei Modelle. Träfe das Argument zu, so wäre bei Türken mit einem

5 Das Basismodell enthält auch die Stadt des Interviews, um für eventuelle Selektivität der Befragten und nicht beobachtete Kontextfaktoren kontrollieren zu können.

Tab. 1: Verteilung der Modellvariablen, polnische Katholiken und türkische Muslime (Mittelwerte). (Quelle: SCIP Projekt, eigene Berechnungen)

	Polen	Türken
Abhängige Variablen		
Religiöse Partizipation vor Migration: Kirchgang oder Moscheebesuch (1 = nie; 7 = wöchentlich)	3,40	2,47
Religiöse Praxis nach Migration: Gebet (1 = nie; 6 = täglich/mehrmals am Tag)	3,50	2,68
Unabhängige Variablen		
Religiöse Partizipation vor Migration: Kirchgang oder Moscheebesuch (1 = nie; 7 = wöchentlich)	4,75	4,01
Religiöse Praxis vor Migration: Gebet (1 = nie; 6 = täglich/mehrmals am Tag)	3,79	3,19
Geschlecht (weiblich)	0,45	0,49
Alter	33	28
Höchster Bildungsabschluss: Elementarstufe	0,06	0,18
Sekundarstufe	0,71	0,46
Tertiäre Stufe	0,22	0,33
Herkunftsregion (1 = urban, 5 = ländlich)	2,58	1,79
Anteil Polen/Türken in Stadtviertel (1 = (fast)keine; 5 = (fast)alle)	2,04	2,41
Aufenthalt (Monate seit Immigration)	8,62	7,37
Migrationspläne: Verbleib in Deutschland	0,23	0,42
Pendeln	0,23	0,20
Remigration	0,40	0,29
Migration in Drittland	0,05	0,04
Hauptaktivität: Beschäftigung	0,65	0,22
Vollzeitbildung	0,16	0,27
Arbeitslos	0,08	0,31
Haushaltstätigkeit/Elternzeit	0,08	0,13
Sonstiges (Rente, Krankheit, Behinderung, k. A.)	0,02	0,07
Wohnsituation: lebt alleine	0,20	0,15
Mit in Deutschland Geborenen	0,34	0,32
Mit in Polen/Türkei Geborenen	0,10	0,34
Mit beiden	0,36	0,20

positiven Effekt der Aufenthaltsdauer auf Religiosität zu rechnen, und zwar auch nach Kontrolle der Assimilationsvariablen.

Wir präsentieren die Ergebnisse beider Modelle separat für Polen und Türken, da sich so die im Zentrum des Interesses stehenden Gruppenunterschiede in den Effekten der unterschiedlichen Variablen am anschaulichsten zeigen lassen.

5 Ergebnisse

Aufschlussreich im Lichte aktueller Debatten über Zuwanderung sind zunächst allein schon die deskriptiven Befunde zu polnischen und türkischen Neuzuwanderern in

Deutschland (Tab. 1). Beide Gruppen, jeweils im Schnitt acht Monate im Lande, teilen eine Reihe von Charakteristika. Es handelt sich um junge Menschen aus urbanen oder suburbanen Regionen in den Herkunftsländern (vor allem im Falle der Türken), die vergleichsweise hochgebildet sind. 71 % der Polen und 46 % der Türken geben als höchsten Bildungsabschluss die Sekundarstufe, weitere 22 bzw. 33 % einen Hochschulabschluss an. Allerdings sind auch einige wichtige Unterschiede zwischen beiden Gruppen festzuhalten. So plant fast die Hälfte der türkischen Neuankömmlinge in Deutschland zu bleiben, während dies bei den Polen nur ein Viertel der Befragten tun. Ferner geben 65 % Polen im Vergleich zu nur 22 % Türken ein Beschäftigungsverhältnis als wichtigste Tätigkeit an. Die Zahlen reflektieren insofern nochmals die oben geschilderten Migrationsgeschichten beider Gruppen.

Was die Religiosität angeht, so fällt für Polen und Türken gleichermaßen deren relativ hohes Niveau auf. Es ist allerdings zu beachten, dass die Religiosität, insbesondere bei den Türken, insgesamt unterhalb der Niveaus ähnlicher Altersgruppen in den Herkunftsländer liegen. Im *ISSP* beispielsweise beschreiben sich mehr als 70 % der Polen und mehr als 80 % der Türken als etwas, sehr und extrem religiös, während die entsprechenden Zahlen religiöser Selbsteinschätzung bei unseren Befragten bei 66,8 % bzw. 53,9 % liegen (nicht in Tabelle angegeben).[6] Unbestreitbar ist aber, dass die Mittelwerte von Kirchgang oder Moscheebesuch und Gebet (Tab. 1) deutlich über denjenigen der deutschen Mehrheitsbevölkerung liegen.

Der Blick auf die Mittelwerte zeigt allerdings auch, dass religiöse Aktivitäten für beide Gruppen nach dem Migrationsereignis deutlich abnehmen, und zwar insbesondere für Kirchgang oder Moscheebesuch. Das unterschiedliche Ausmaß der Abnahme von Kirchgang oder Moscheebesuch im Vergleich zum Gebet bestätigt insoweit das Argument religiöser Opportunitätsstrukturen, das eine starke Abnahme vor allem für solche religiöse Praktiken prognostiziert, die auf Informationen über oder Zugang zu religiöser Infrastruktur angewiesen sind.

Insgesamt bekräftigen die deskriptiven Befunde, dass Migration für Religiosität zunächst ein disruptives Ereignis darstellt. Es scheint im Übrigen auch nicht so zu sein, dass die Religionsgemeinschaften für Neuzuwanderer die von Hirschman hervorgehobenen Ressourcen bereithalten. Von denjenigen, die überhaupt Kirchen oder Moscheen besuchen, geben, wie ergänzende (hier nicht dargestellte) Analysen zeigen, weniger als 10 % an, Hilfestellung bei Wohnungs- oder Jobsuche erhalten zu haben.

Ein genaueres Bild der Abnahme der Religiosität nach dem Migrationsereignis im Gruppenvergleich bietet das Balkendiagramm in Abb. 1, das für beide Gruppen sämtliche Kombinationen religiöser Partizipation vor und nach der Migration darstellt. Wir beschränken uns auf Daten zu Kirchgang oder Moscheebesuch, weil diese nicht nur die größere Varianz aufweisen, sondern für die Untersuchung früher Integrationsmuster von besonderem inhaltlichem Interesse sind. Für die Zeit vor der Migration zeigt sich zunächst, dass katholische Polen häufiger in die Kirche gehen als muslimische Türken die Moschee

6 Daten aus den USA deuten daraufhin, dass solche Niveauunterschiede mit der Selektivität der Migranten in Verbindung stehen könnten; diejenigen, die sich zur Migration entscheiden, scheinen demnach etwas weniger stark in religiöse Gemeinschaften in den Herkunftsländern eingebettet zu sein (vgl. Alanezi und Sherkat 2008).

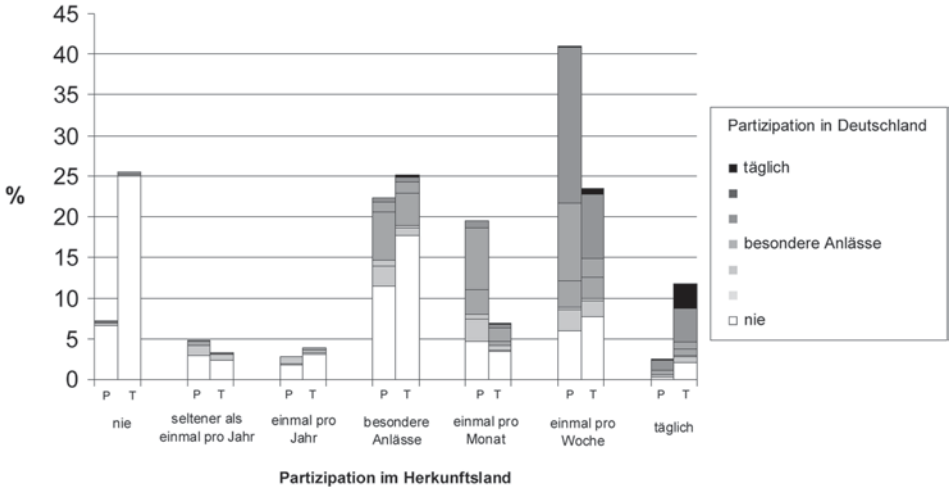

Abb. 1: Religiöse Partizipation polnischer Katholiken (P) und türkischer Muslime (T) in Deutschland, nach religiöser Partizipation im Herkunftsland

besuchen, was auf die bekannten Geschlechterunterschiede im Ausmaß des Moscheegangs zurückzuführen ist. Bemerkenswert ist, dass Türken hinsichtlich ihrer religiösen Praktiken deutlich polarisierter sind als Polen. Einerseits ist ein Viertel der türkischen Neuzuwanderer schon in der Türkei nie in die Moschee gegangen, während der entsprechende Anteil bei den Polen lediglich knapp über 5 % liegt. Andererseits geben mehr als 10 % der Türken, aber weniger als 5 % der Polen an, täglich eine Moschee oder Kirche zu besuchen.

Für die Zeit nach der Migration zeigt Abb. 1, dass ein Anstieg religiöser Partizipation nur bei äußerst wenigen Polen und Türken zu beobachten ist, was nochmals unterstreicht, dass von einem religionsproduktiven Effekt des Migrationsereignisses nicht die Rede sein kann. Stabilität findet man entsprechend vor allem bei denen, die ohnehin nicht in die Kirche oder in die Moschee gehen. Von analytischem Interesse sind daher insbesondere die Muster der Abnahme religiöser Partizipation. Hier zeigt sich, dass viele Befragte, gleich wie oft sie im Herkunftsland die Kirche oder die Moschee besucht haben, angeben, sie würden dies in Deutschland gar nicht tun. Von den Türken beispielsweise, die in ihrer Heimat wöchentlich in die Moschee gegangen sind, bleibt ein ganzes Drittel in Deutschland dem Moscheeleben fern. Es liegt auf der Hand, dass solche extremen und abrupten Veränderungen auf einen Mangel an Zugang zu religiöser Infrastruktur zurückzuführen sind, die für den Aufrechterhalt religiöser Routinen erforderlich ist.

Das Argument der Opportunitätsstrukturen wird zudem im Gruppenvergleich unterstützt. Zwar zeigen die *SCIP*-Daten (hier nicht dargestellt), dass regelmäßig religiös partizipierende Polen und Türken sich gleichermaßen in ethnisch homogenen Kirchen oder Moscheen finden. Dennoch ist anzunehmen, dass Polen angesichts der institutionellen Präsenz der katholischen Kirche in deutschen Städten etwas günstigere Opportunitäten für religiöse Partizipation vorfinden; polnischsprachige Messen gehören in Städten wie Köln oder München schließlich inzwischen zum regulären Angebot der katholischen Bis-

Tab. 2: Welche Faktoren beeinflussen die Stabilität religiöser Partizipation? Polnische Katholiken und türkische Muslime (lineare Regression, nicht-standardisierte Koeffizienten)

Abhängige Variable: Religiöse Partizipation (Kirchgang/Moscheebesuch) nach Migration (7-Punkte Skala)				
	Polen ($N=1327$)		Türken ($N=985$)	
	Modell I	Modell II	Modell I	Modell II
Religiöse Partizipation vor Migration	0,75***	0,73***	0,53***	0,50***
Weiblich	0,16*	0,24*	−0,61***	−0,66***
Alter	0,02**	0,02**	0,00	−0,01
Höchster Bildungsabschluss: *Elementarstufe*				
Sekundarstufe	−0,01	−0,04	−0,17	−0,20
Tertiäre Stufe	0,13	0,13	−0,16	−0,17
Ländlicher Hintergrund	0,04	0,05	0,03	0,01
Anteil Polen/Türken in Stadtviertel		0,03		0,03
Aufenthalt (Monate seit Immigration)	−0,01	0,00	0,04**	0,03**
Migrationspläne: *Verbleib in Deutschland*				
Pendeln		0,11		0,04
Remigration		−0,02		0,41**
Migration in Drittland		0,04		0,26
Hauptaktivität: *Beschäftigung*				
Vollzeitbildung		0,43**		0,35**
Arbeitslos		0,11		−0,06
Haushaltstätigkeit/Elternzeit		−0,07		−0,28
Sonstiges (Rente, Krankheit, Behinderung, k. A.)		0,41		0,11
Wohnsituation: *Lebt mit in Deutschland Geborenen*				
Mit in Polen/Türkei Geborenen		0,56**		−0,02
Alleine		0,58**		−0,13
Mit beiden		0,45**		0,15
Konstante	*−0,933***	*−1,911****	*1,160***	*1,262***
R^2	0,327	0,353	0,371	0,390

*p<0,10, **p<0,05, ***p<0,001; in allen Modellen wird Stadt des Interviews kontrolliert

tümer. Und tatsächlich ist der Kirchgang bei den Polen entsprechend weniger rückläufig als bei den türkischen Neuzuwanderern.

Um die theoretischen Argumente zur religiösen Dynamik in der Frühphase der Integration zu prüfen, wenden wir uns nunmehr der multivariaten Betrachtung des Kirchgangs oder Moscheebesuchs zu. Das Basismodell (Tab. 2, Basismodell für beide Gruppen) beinhaltet religiöse Partizipation vor der Auswanderung, sozio-demographische Variablen, Aufenthaltsdauer und, in der Tabelle nicht abgebildet, die Stadt, in der das Interview geführt wurde. Es erstaunt nicht, dass religiöse Partizipation vor und nach der Migration bei beiden Gruppen hochgradig miteinander korreliert, wenngleich die Effekte für Polen (b=0,75) etwas stärker sind als diejenigen für die Türken (b=0,53). Davon abgesehen unterscheiden sich die Muster religiöser Partizipation allerdings deutlich zwischen beiden Gruppen. Türkinnen besuchen, auch nach Kontrolle vorheriger religiöser Gewohn-

heiten(!), in Deutschland weniger häufig die Moschee, während es bei den polnischen Neuzuwanderern vor allem ältere Frauen sind, die nach wie vor häufig in die Kirche gehen. Damit bleibt Religiosität im Wesentlichen bei den sozio-demographischen Gruppen stabil, die ohnehin religiöser sind. So zeigen separate (hier nicht dargestellte) Analysen, dass Religiosität (über einen additiven Index gemessen) insgesamt bei den Polen mit Alter, weiblichem Geschlecht und ländlicher Herkunft korreliert ist, während bei den Türken die jüngeren und männlichen Befragten religiöser sind.

Aufschlussreich ist nun, dass die Aufenthaltsdauer bei den Türken religiöse Partizipation zu stabilisieren scheint (b = 0,04), nicht aber bei Polen. Zwar ist der Einbruch religiöser Partizipation bei den Türken, wie gesagt, zunächst stärker, aber er scheint bei ihnen von einem Prozess der allmählichen Reorganisation religiöser Praktiken gefolgt zu sein, der bei den Polen so nicht zu beobachten ist.

Um das assimilationstheoretische Argument und das Argument symbolischer Grenzdynamiken genauer zu testen, werden im erweiterten Modell die Variablen sozialer und struktureller Assimilation ergänzt. Während die sozio-demographischen Effekte in diesen Modellen stabil bleiben, treten Gruppenunterschiede in den Mustern religiöser Partizipation noch deutlicher hervor. Bei den Polen scheinen Bleibeabsichten zwar keine statistisch signifikanten Effekte zu haben, die Effekte sozialer Assimilation weisen aber in die von der Assimilationstheorie her erwartete Richtung. Diejenigen Polen, die ausschließlich mit Deutschen zusammenwohnen, gehen tendenziell seltener in die Kirche als diejenigen, die ausschließlich oder teilweise mit Polen zusammenwohnen.

Dies stellt sich bei den Türken deutlich anders dar. Zwar bleibt religiöse Partizipation bei Befragten mit eindeutigen Rückkehrabsichten stabiler als bei denen, die planen, in Deutschland zu bleiben (b = 0,41). Die Wohnsituation, also das Zusammenleben mit Deutschen oder mit anderen türkischen Migranten, hat aber keinen statistisch signifikanten Effekt auf religiöse Partizipation, ebenso wenig die ethnische Segregation der Nachbarschaft.[7] Vor allem aber bleibt der positive Effekt der Aufenthaltsdauer auch nach Kontrolle der Assimilationsvariablen stabil. Dieser Befund stützt unser drittes Argument zu religiösen Grenzdynamiken, die von sozialer Assimilation entkoppelt sind. Anders als katholische Polen, die eine bestehende religiöse Infrastruktur vorfinden, erfahren Türken zwar einen schärferen Rückgang religiöser Partizipation; sie wenden sich im Laufe der Zeit aber eher wieder dem Moscheeleben zu als die Polen.

Weniger eindeutig fallen die Befunde für die Effekte struktureller Assimilation, also der Einbindung in den Arbeitsmarkt, aus. Interessant ist allerdings, dass innerhalb beider Gruppen vor allem diejenigen, die im Bildungssystem integriert sind, also typischerweise Studierende an Universitäten oder Fachhochschulen, häufiger in die Kirche oder Moschee gehen. Dies lässt sich dahingehend interpretieren, dass Studierende aufgrund diverser

7 Unsere Daten gestatten es nicht auszuschließen, dass die in Deutschland geborenen Personen, mit denen manche türkische Neuzuwanderer zusammenleben, einen türkischen Migrationshintergrund haben, also etwa zur zweiten Generation gehören. Wir haben deshalb alternative Berechnungen durchgeführt und die ethnische Zusammensetzung des engsten Freundschaftsnetzwerks untersucht. Dass der türkische Hintergrund (nicht türkischer Geburtsort) der besten drei Freunde keine Effekte auf religiöse Partizipation hat, bekräftigt uns in der Einschätzung, dass soziale Assimilation und Religiosität bei den türkischen Neuzuwanderern voneinander unabhängig sind.

Tab. 3: Welche Faktoren beeinflussen die Stabilität privater religiöser Praxis? Polnische Katholiken und türkische Muslime (lineare Regression, nicht-standardisierte Koeffizienten)

Abhängige Variable: Religiöse Praxis (Gebet) nach Migration (6-Punkte Skala)				
	Polen ($N=1276$)		Türken ($N=966$)	
	Modell I	Modell II	Modell I	Modell II
Religiöse Praxis vor Migration	0,90***	0,90***	0,77***	0,76***
Weiblich	0,27***	0,34***	0,16*	0,09
Alter	0,00	0,00	0,01	0,00
Höchster Bildungsabschluss: *Elementarstufe*				
Sekundarstufe	−0,03	−0,01	−0,14	−0,13
Tertiäre Stufe	0,06	0,09	−0,15	−0,16
Ländlicher Hintergrund	0,04	0,04	−0,02	−0,03
Anteil Polen/Türken in Stadtviertel		−0,06*		0,02
Aufenthalt (Monate seit Immigration)	0,00	−0,01	0,02**	0,02**
Migrationspläne: *Verbleib in Deutschland*				
Pendeln		0,08		0,05
Remigration		0,06		0,23**
Migration in Drittland		0,16		0,24
Hauptaktivität: *Beschäftigung*				
Vollzeitbildung		−0,15*		−0,15
Arbeitslos		0,11		0,06
Haushaltstätigkeit/Elternzeit		−0,15		−0,01
Sonstiges (Rente, Krankheit, Behinderung, k. A.)		0,36**		0,15
Wohnsituation: *Lebt mit in Deutschland Geborenen*				
Mit in Polen/Türkei Geborenen		0,31**		0,10
Alleine		0,29**		0,13
Mit beiden		0,32**		0,32**
Konstante	*−0,442***	*−0,587***	*−0,168*	*−0,246*
R^2	0,741	0,745	0,619	0,620

*p<0,10, **p<0,05, ***p<0,001; in allen Modellen wird Stadt des Interviews kontrolliert

katholischer und muslimischer Campus-Gruppen im Vergleich zu anderen Neuzuwanderern eher über (Wissen über) Gelegenheiten religiöser Partizipation verfügen (Tab. 3).

Die Einsichten der bisherigen Analyse erhärten sich, wenn wir uns der Gebetshäufigkeit als abhängiger Variable zuwenden. Nochmals findet das Opportunitätenargument Bestätigung, denn die Gebetshäufigkeit geht weitaus weniger drastisch zurück als der Kirchgang oder Moscheebesuch. Für beide Gruppen ist Gebetshäufigkeit vor und nach der Migration entsprechend stärker korreliert, wobei die Effekte bei Türken erneut schwächer sind als bei Polen. Interessant sind hier wiederum die geschlechtsspezifischen Muster. Anders als beim Moscheebesuch sind es nämlich die türkische Frauen, die eher zur Aufrechterhaltung ihrer Gebetspraxis neigen. Dies deutet darauf hin, dass der rückläufige Moscheebesuch bei Frauen auf besondere Merkmale der islamischen Organisationen in Deutschland zurückzuführen ist. Diese Interpretation wird auch durch weitere (hier nicht dargestellte) Analysen bestätigt, wonach das Kopftuchtragen weitgehend stabil bleibt;

ein Drittel der Befragten gibt an, das Kopftuch in der Türkei immer, zwei Drittel, es nie getragen zu haben, und dies ändert sich auch nach der Migration nicht.

Bemerkenswert ist vor allem aber, dass die Aufenthaltsdauer erneut einen positiven Effekt auf die private religiöse Praxis bei den Türken, nicht aber bei Polen hat. Die Modelle bestätigen *grosso modo* die für den Gottesdienstbesuch geschilderten Befunde. Bei den Polen wirkt sich soziale Assimilation, gemessen über das Zusammenleben mit Deutschen, negativ auf Religiosität aus. Bei den Türken sind Rückkehrabsichten positiv mit Religiosität verbunden, während soziale Assimilation wiederum keine Effekte aufweist. Die Effekte der Aufenthaltsdauer bleiben bei den Türken stabil, was das Argument unterstützt, dass bei Neuzuwanderern aus der Türkei religiöse Routinen allmählich wieder stabilisiert werden. Strukturelle Assimilation ist bei beiden Gruppen ohne Einfluss auf die Religiosität. Zusätzlich zeigt sich, dass eine enge Einbindung ins Bildungssystem zwar wie oben dargestellt die gemeinschaftlichen religiösen Aktivitäten fördert, nicht aber in positivem Zusammenhang mit der Gebetshäufigkeit nach der Migration steht.

6 Diskussion und Fazit

In diesem Artikel haben wir Religiosität nach dem Migrationsereignis bei Neuzuwanderern aus Polen und der Türkei in Deutschland untersucht. Es ist eine der ersten Studien, die außerhalb des nordamerikanischen Kontextes den Einfluss des Migrationsereignisses auf Religiosität auf Basis quantitativ erhobener Daten analysiert. Der Artikel leistet einen Beitrag zur bisherigen Forschungsliteratur, indem er Dynamiken religiösen Wandel in der Frühphase der Integration im westeuropäischen Kontext und im Gruppenvergleich betrachtet.

Unsere Analysen bestätigen die wichtigsten in der Literatur anzutreffenden theoretischen Argumente zumindest teilweise. Eindeutig zeigt sich zunächst, dass das Migrationsereignis als solches auch in Europa keineswegs die religionsvitalisierende Erfahrung darstellt, als die es gelegentlich porträtiert wird. Vielmehr folgt ihm, ähnlich wie in Nordamerika, zunächst ein Einbruch religiöser Routinen. Das Argument, wonach dieser Einbruch zumindest teilweise auf fehlenden Zugang zu religiösen Opportunitäten zurückgeht, ließ sich weitgehend erhärten. Der Rückgang an Religiosität betraf bei beiden Gruppen vor allem die religiöse Partizipation (Kirchgang oder Moscheebesuch), weniger indessen die private religiöse Praxis (Gebet), und er fiel bei muslimischen Türken drastischer aus als bei katholischen Polen.[8]

Die entscheidende Frage ist allerdings, ob solche anfänglichen Einbrüche religiöser Routinen den Beginn längerfristiger Anpassungsprozesse an eine säkulare Aufnahmegesellschaft darstellen oder ob ihnen ein Prozess religiöser Re-Organisation folgt. Für polnische Neuzuwanderer stellte sich heraus, dass Migranten mit Bindungen in die deutsche Mehrheitsgesellschaft einen stärkeren Rückgang an Religiosität erfahren als diejenigen,

8 Was die Unterschiede von Kirchgang und Gebetshäufigkeit angeht, kommt eine auf *SCIP*-Daten basierende Untersuchung in den Niederlanden inzwischen zu demselben Ergebnis (van Tubergen 2013); die Gruppenunterschiede fallen allerdings anders aus, was Anlass zur stärkeren Berücksichtigung länderspezifischer Integrationskontexte gibt.

die in ethnische Netzwerken eingebunden sind. Es gibt bei ihnen auch keinerlei Anzeichen dafür, dass religiöse Praktiken sich nach den ersten Monaten wieder intensivieren. Genau dies scheint indessen bei den türkischen Neuzuwanderern der Fall zu sein. Je länger sie in Deutschland sind, desto mehr kehren zumindest diejenigen, die nicht schon in der Türkei areligiös waren, zu ihren religiösen Routinen zurück. Dieser Prozess religiöser Re-Organisation, den die klassische Assimilationstheorie nur schwer zu erfassen vermag, verläuft relativ unabhängig von sozialer und struktureller Assimilation. Einiges deutet vielmehr darauf hin, dass saliente symbolische Grenzen gegenüber dem Islam in Deutschland dafür eine wichtige Rolle spielen; sie erschweren graduelle Akkulturation und tragen damit zu einer größeren religiösen Stabilität bei, die sich im Übrigen auch im intergenerationalen Vergleich nachweisen lässt (vgl. Diehl und Koenig 2009).

Es liegt auf der Hand, dass unsere Analyse eine Reihe von Fragen offenlässt. Verglichen mit qualitativen Studien geben unsere Daten keinen Aufschluss darüber, welchen Religionsgemeinschaften sich Neuzuwanderer im Einzelnen zuwenden; bei den Türken beispielsweise wäre von Interesse, welche Bindungskraft die von der *DIBIT* oder von *Milli Görüs* organisierten Moscheen unter Neuzuwanderern entfalten, um nur die zwei prominentesten Varianten des türkischen Islam in Deutschland zu erwähnen (Schiffauer 2009). Weiter bleibt unbefriedigend, dass der religiöse Wandel nach dem Migrationsereignis lediglich mit Hilfe retrospektiver Fragen zu Kirchgang oder Moscheebesuch und Gebet sowie durch den Effekt der Aufenthaltsdauer gemessen wird, und dass durch die zeitinvariable Messung struktureller und sozialer Assimilation die frühe Integrationsdynamik allenfalls ansatzweise erfasst wird. Erst die Daten der zweiten Erhebungswelle werden es gestatten, diese Beschränkungen zu überwinden und robustere Ergebnisse über die Frühphase religiöser Adaptation zu liefern.

Doch trotz dieser Einschränkungen bieten unsere Analysen erste komparative Einsichten in jene Frühphase religiöser Adaptation im westeuropäischen Kontext, in der Veränderungen individueller Religiosität auf verschiedene, komplex miteinander verschränkte Mechanismen zurückzuführen sind. Die empirischen Befunde legen insbesondere nahe, dass die klassische Assimilationstheorie um solche Argumente ergänzt werden muss, die auch die Dynamik religiöser Re-Organisation bei Zuwanderergruppen erfassen, die sich scharf gezogenen symbolischen Grenzen gegenüber sehen. Sollten sich die empirischen Hinweise auf Prozesse religiöser Re-Organisation bei Zuwanderern aus nicht-christlichen Herkunftsländern in Europa weiter verdichten, so hätte dies weitreichende Implikationen. Es würde weitere Evidenz für die Stabilisierung religiös-ethnischer Identitäten bei Einwanderern geben (vgl. auch Brubaker 2013) und damit bestätigen, dass öffentlich sichtbare religiöse Diversität ein (zunächst) dauerhaftes Merkmal europäischer Einwanderungsgesellschaften bleibt. Es ist insofern damit zu rechnen, dass sie allen sonstigen Säkularisierungstendenzen zum Trotz weiterhin ein Gegenstand öffentlicher Auseinandersetzungen sein wird.

Danksagung: Die diesem Artikel zu Grunde liegende Forschung wurde finanziell durch das *NORFACE* Forschungsprogramm „Migration in Europe – Social, Economic, Cultural and Policy Dynamics“ gefördert. Wir bedanken uns bei Phillip Connor, Christof Wolf sowie den Teilnehmern der Autorentagung des Sonderhefts für kritische Kommentare und hilfreiche Anregungen. Eine kürzere Version dieses Beitrags wurde auf dem 36. Kongress der Deutschen Gesellschaft für Soziologie

präsentiert und ist in englischer Sprache in der Zeitschrift *International Migration* 51/3 (2013) erschienen.

Literatur

Abramson, Harold J. 1979. Migrants and cultural diversity: On ethnicity and religion in society. *Social Compass* 26:5–29.

Adida, Claire L., David Laitin und Marie-Anne Valfort. 2010. Identifying barriers to Muslim integration in France. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America* 107:22384–22390.

Akresh, Ilana Redstone. 2011. Immigrants' religious participation in the United States. *Ethnic and Racial Studies* 34:643–661.

Alanezi, Fawaz, und Darren E. Sherkat. 2008. The religious participation of US immigrants: exploring contextual and individual influences. *Social Science Research* 37:844–855.

Alba, Richard. 2005. Bright vs. blurred boundaries: Second-generation assimilation and exclusion in France, Germany, and the United States. *Ethnic and Racial Studies* 28:20–49.

Alba, Richard, und Victor Nee. 2003. *Remaking the American mainstream: Assimilation and contemporary immigration*. Cambridge: Harvard University Press.

Alba, Richard, Albert J. Raboteau und Josh DeWind. Hrsg. 2009. *Immigration and religion in America. Comparative and historical perspectives*. New York: New York University Press.

Aleksynska, Mariya, und Yann Algan. 2010. *Economic and cultural assimilation and integration of immigrants in Europe*. CEPII Working Paper 29.

Berry, John W. 1997. Immigration, acculturation, and adaptation. *Applied Psychology. An International Review* 46:5–68.

Bisin, Alberto, Thierry Verdier, Eleanora Patacchini und Yves Zenou. 2008. Are Muslim immigrants different in terms of cultural integration? *Journal of the European Economic Association* 6:445–456.

Blohm, Michael, und Martina Wasmer. 2008. Einstellungen und Kontakte zu Ausländern. In *Datenreport 2008*, Hrsg. Statistisches Bundesamt Deutschland, 208–214. Bonn: Statistisches Bundesamt.

Breton, Raymond. 1964. Institutional completeness of ethnic communities and the personal relations of immigrants. *American Journal of Sociology* 70:193–205.

Breton, Raymond. 2012. *Different gods. Integrating non-christian minorities into a primarily christian society*. Montreal: McGill-Queen's University Press.

Brubaker, Rogers. 2013. Language, religion and the politics of difference. *Nations and Nationalism* 19:1–20.

Bruce, Steve. 2011. *Secularization. In defence of an unfashionable theory*. Oxford: Oxford University Press.

Bundesministerium für Inneres. Hrsg. 2010. *Migrationsbericht des Bundesamtes für Migration und Flüchtlinge im Auftrag der Bundesregierung* (Migrationsbericht 2008). Berlin: Bundesministerium für Inneres.

Cadge, Wendy, und Elaine Howard Ecklund. 2006. Religious service attendance among immigrants. Evidence from the new immigrant survey-pilot. *American Behavioral Scientist* 49:1574–1595.

Cadge, Wendy, und Elaine Howard Ecklund. 2007. Immigration and religion. *Annual Review of Sociology* 33:359–379.

Casanova, José. 1994. *Public religions in the modern world.* Chicago: Chicago University Press.

Connor, Phillip. 2008. Increase or decrease? The impact of international migratory event on immigrant religious participation. *Journal for the Scientific Study of Religion* 47:243–257.

Connor, Phillip. 2009a. International migration and religious participation: The mediating impact of individual and contextual effects. *Sociological Forum* 24:779–803.

Connor, Phillip. 2009b. Immigrant religiosity in Canada: Multiple trajectories. *Journal of International Migration and Integration* 10:159–175.
Connor, Phillip. 2010. Contexts of immigrant receptivity and immigrant religious outcomes: The case of Muslims in Western Europe. *Ethnic and Racial Studies* 33:376–403.
Connor, Phillip, und Matthias Koenig. 2013. Bridge and barrier – religion and immigrant occupational attainment across integration contexts. *International Migration Review* 36:3–38.
Diehl, Claudia, und Matthias Koenig. 2009. Religiosität türkischer Migranten im Generationenverlauf – ein Befund und einige Erklärungsversuche. *Zeitschrift für Soziologie* 38:300–319.
Esser, Hartmut. 2006. Does the ‚new' immigration require a ‚new' theory of intergenerational integration? *International Migration Review* 38:1126–1159.
Fleischmann, Fenella, und Karen Phalet. 2012. Integration and religiosity among the Turkish second generation in Europe: A comparative analysis across four capital cities. *Ethnic and Racial Studies* 35:320–341.
Foner, Nancy, und Richard Alba. 2008. Immigrant religion in the U.S. and Western Europe: Bridge or barrier to inclusion? *International Migration Review* 42:360–392.
Glock, Charles Y. 1962. On the study of religious commitment. *Religious Education* 57:98–110.
Gordon, Milton. 1964. *Assimilation in American life: The role of race, religion, and national origins*. New York: Oxford University Press.
Green, Nancy L. 2002. Religion et ethnicité. De la comparaison spatiale et temporelle. *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 57:127–144.
Hagan, Jacqueline, und Helen Rose Ebaugh. 2003. Calling upon the sacred: Migrants' use of religion in the migration process. *International Migration Review* 37:1145–1162.
Hammond, Phillip E., und Kee Warner. 1993. Religion and ethnicity in late-twentieth-century America. *The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science* 527:55–66.
Hans, S. 2010. *Assimilation oder Segregation? Anpassungsprozesse von Einwanderern in Deutschland*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
Hardin, R. 2001. Social Identity. *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences,* Hrsg. Neil J. Smelser and Paul B. Baltes, S. 7166–7160. Oxford : Elsevier.
Herbergs, Will. 1956. *Protestant, Catholic, Jew. An Essay in American Religious Sociology*. New York: Doubleday & Company.
Hirschman, Charles. 2004. The role of religion in the origins and adaptation of immigrant groups in the United States. *International Migration Review* 38:1206–1233.
Jacob, Konstanze, und Frank Kalter. 2013. Intergenerational change in religious salience among immigrant families in four European countries. *International Migration* 51:38–56.
Koenig, Matthias. 2007. Europäisierung von Religionspolitik. Zur institutionellen Umwelt der Anerkennungskämpfe muslimischer Migranten. In *Soziale Welt* – Sonderheft *„Islam in Europa"*, Hrsg. Monika Wohlrab-Sahr und Levent Tezcan, 347–368. Baden-Baden: Nomos.
Laurence, Jonathan. 2012. *The emancipation of Europe's Muslims. The state's role in minority integration*. Princeton: Princeton University Press.
Levitt, Peggy. 2003. You know, Abraham really was the first immigrant: Religion and transnational migration. *International Migration Review* 37:847–873.
Maliepaard, Mieke, Marcel Lubbers und Merove Gijsberts. 2010. Generational differences in ethnic and religious attachment and their interrelation: a study among Muslim minorities in the Netherlands. *Ethnic and Racial Studies* 33:451–471.
Massey, Douglas S., und Monica Espinoza Higgins. 2011. The effect of immigration on religious belief and practice: A theologizing or alienating experiences. *Social Science Research* 40:1371–1389.
Mitchell, Claire. 2006. The religious content of ethnic identities. *Sociology* 40:1135–1152.
Mol, Hans. 1979. Theory and data on the religious behaviour of migrants. *Social Compass* 26:31–39.
Mullins, Mark. 1987. The life-cycle of ethnic churches in sociological perspective. *Japanese Journal of Religious Studies* 14:321–334.

Norris, Pippa, and Ronald Inglehart. 2004. *Sacred and secular. Religion and politics worldwide*. Cambridge: Cambridge University Press.
Pew Research Centre. 2012. *Faith on the move. The religious affiliation of international migration*. Washington: Pew Research Centre.
Phalet, Karen, Merove Gijsberts und Louk Hagendoorn. 2008. Migration and religion: Testing the limits of secularisation among Turkish and Moroccan Muslims in the Netherlands 1998–2005. In *Migration und Integration*, Sonderheft 48 *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, Hrsg. Frank Kalter, 412–436. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
Phalet, Karen, und Ute Schönpflug. 2001. Intergenerational transmission in Turkish immigrant families: Parental collectivism, achievement values and gender differences. *Journal of Comparative Family Studies* 32:489–504.
Schiffauer, Werner. 2004. Vom Exil- zum Diaspora-Islam. Muslimische Identitäten in Europa. *Soziale Welt* 55:347–368.
Schiffauer, Werner. 2009. *Nach dem Islamismus*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
Smith, Timothy. 1978. Religion and ethnicity in America. *American Historical Review* 83:1155–1185.
Smits, Fransje, Stijn Ruiter und Frank van Tubergen. 2010. Religious practices among Islamic immigrants: Moroccans and Turkish men in Belgium. *Journal for the Scientific Study of Religion* 49:247–263.
Statham, Paul, Ruud Koopmans, Marco Giugni und Florence Passy. 2005. Resilient or adaptable Islam? Multiculturalism, religion and migrants' claims-making for group demands in Britain, the Netherlands and France. *Ethnicities* 5:427–459.
Stolz, Jörg. 2009. Explaining religiosity: Towards a unified theoretical model. *British Journal of Political Science* 60:345–376.
Stolz, Jörg. 2010. The ‚social integration' of religious groups in society: A social mechanisms approach. *Annual Review of the Sociology of Religion* 2:85–116.
Tezcan, Levent. 2003. Das Islamische in den Studien zu Muslimen in Deutschland. *Zeitschrift für Soziologie* 32:237–261.
Tribalat, Michèle. 1995. *Faire France. Une enquête sur les immigrés et leurs enfants*. Paris: La Découverte.
Van Tubergen, Frank. 2013. Religious change of new immigrants in the Netherlands: The event of migration. *Social Science Research* 42:715–725.
Van Tubergen, Frank, und Jorunn I. Sindradottir. 2011. The religiosity of immigrants in Europe: A cross-national study. *Journal for the Scientific Study of Religion* 50:272–288.
Voas, David. 2009. The rise and fall of fuzzy fidelity in Europe. *European Sociological Review* 25:155–168.
Voas, David, und Fenella Fleischmann. 2012. Islam moves west: Religious change in the first and second generations. *Annual Review of Sociology* 38:525–545.
Yavuz, M. Hakan. 2003. *Islamic political identity in Turkey*. Oxford: Oxford University Press.
Zubrzycki, Geneviève. 2006. *The crosses of Auschwitz: Nationalism and religion in post-communist Poland*. Chicago: University of Chicago Press.

Claudia Diehl, 1968, Prof. Dr., Lehrstuhl für Mikrosoziologie an der Universität Konstanz. Forschungsgebiete: Migrations- und Integrationsprozesse. Ausgewählte Veröffentlichungen: Die Entscheidung zur Einbürgerung: Optionen, Anreize und identifikative Aspekte. Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft 48, 2008 (mit M. Blohm); Religiosität türkischer Migranten im Generationenverlauf: ein Befund und einige Erklärungsversuche. Zeitschrift für Soziologie 38, 2009 (mit M. Koenig).

Matthias Koenig, 1971, Prof. Dr. phil., Institut für Soziologie, Georg-August-Universität Göttingen. Forschungsgebiete: Religionssoziologie, historisch-komparative Soziologie, soziologische Theorie. Veröffentlichungen u. a.: Religionskontroversen in Frankreich und Deutschland. Hamburg 2008 (Hrsg. mit J.-P. Willaime); International migration and the governance of religious diversity. Montreal, Kanada 2009 (Hrsg. mit P. Bramadat); Jenseits des Säkularisierungsparadigmas? Eine Auseinandersetzung mit Charles Taylor. Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 63, 2012.

Köln Z Soziol (2013) 65:259–283
DOI 10.1007/s11577-013-0226-5

Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie

Modernization and the gender gap in religiosity: Evidence from cross-national European surveys

David Voas · Siobhan McAndrew · Ingrid Storm

Abstract: The tendency of women to be more religious than men has been widely observed. Many theories have been offered to account for this difference, with explanations ranging from the biological to the sociological; no consensus on the explanation has been reached. Using data from the European Social Survey, the European Values Study and the International Social Survey Programme, in conjunction with a new method for measuring the gender gap, we compare different countries, generations and periods in Europe to address three key questions: (1) How much do the differences between men and women depend on what indicator of religiosity (e.g. affiliation, attendance, prayer, belief) is being considered? (2) Is there an association at the national level between the size of the gender gap and the degree of secularization or gender equality? (3) Is there a convergence in the religiosity of men and women across generations or over time? There is some evidence for such a narrowing of the gap in Europe—most noticeably in southern and Eastern Europe—but substantial differences persist. Even in countries that are comparatively secular and where gender inequality has been much reduced, women are considerably more likely than men to identify with a religion, to call themselves religious, and to participate in public and private religious activities.

Keywords: Religion · Gender · Modernization · Europe · Secularization

Modernisierung und der „Gender Gap“ der Religiosität: Ergebnisse aus vergleichenden europäischen Umfragen

Zusammenfassung: Die Tendenz, dass Frauen religiöser sind als Männer wurde häufig beobachtet. Zur Begründung dieses Unterschieds wurden viele Theorien formuliert, deren Erklärung von biologisch bis soziologisch reichen; ein Konsens zur Erklärung des Geschlechtsunterschieds

© Springer Fachmedien Wiesbaden 2013

D. Voas (✉)
Institute for Social and Economic Research, University of Essex,
Wivenhoe Park, Colchester, CO4 3SQ Essex, UK
e-mail: voas@essex.ac.uk

S. McAndrew · I. Storm
Institute for Social Change, University of Manchester,
Humanities Bridgeford Street, Manchester, UK
e-mail: siobhan.mcandrew@manchester.ac.uk

I. Storm
e-mail: ingrid.storm@manchester.ac.uk

in der Religiosität wurde nicht erreicht. Auf der Basis von Daten aus dem European Social Survey, der European Values Study und dem International Social Survey Programme sowie einer neuen Methode zur Messung des Gender Gap vergleichen wir Länder, Generationen und Zeiträume in Europa, um drei Schlüsselfragen zu beantworten: 1) Wie stark hängt der Unterschied zwischen Männern und Frauen vom verwendeten Indikator für Religiosität (z. B. Mitgliedschaft, Kirchgang, Beten, Glauben) ab? 2) Besteht auf der Ebene der Nationalstaaten eine Beziehung zwischen der Größe des Gender Gap und dem Ausmaß der Säkularisierung oder der Gleichheit der Geschlechter? 3) Nähert sich die Religiosität von Männern und Frauen in der Generationenfolge oder über die Zeit an? Die Ergebnisse deuten auf eine Verringerung des Gender Gap in Europa, insbesondere in Süd- und Osteuropa hin, nach wie vor sind jedoch Differenzen beobachtbar. Selbst in sehr säkularen Ländern und solchen, in denen die Ungleichheit zwischen den Geschlechtern stark reduziert wurde, identifizieren sich Frauen deutlich häufiger als Männer mit einer Religionsgemeinschaft, sie halten sich für religiöser und praktizieren ihre Religiosität sowohl öffentlich als auch privat häufiger.

Schlüsselwörter: Religion · Geschlecht · Modernisierung · Europa · Säkularisierung

1 Introduction

It is well known that women tend to be more religious than men by virtually any of the measures commonly used. The only exception is found in particular groups (e.g. Orthodox Jews) where the responsibility for public practice falls to men. Numerous theories have been put forward to explain the religious gender gap (Walter and Davie 1998), but the debate is far from being resolved. In a new book entitled *Why are Women More Religious than Men?*, Marta Trzebiatowska and Steve Bruce (2012) suggest that "Where the lives of men and women become more similar, and where religious indifference grows, the gender gap gradually disappears." As this statement suggests, studying the gender gap in religiosity provides an added dimension to the analysis of secularization. In this article, we scrutinize the gender gap using the best European cross-national survey data: the European Social Survey (2002–2010), the European Values Study (1981–2008), and the International Social Survey Programme (1985–2010). We compare different countries, generations and periods in Europe to address three key questions: How much do the observed differences between men and women depend on what indicator of religiosity (e.g. affiliation, attendance, prayer, belief) is being considered? Is there an association at the national level between the size of the gender gap and the degree of secularization or gender equality? Is there a convergence in the religiosity of men and women across generations or over time?

Our article is organized as follows. We start by summarizing major arguments ranging from biological or psychological to sociological theories (section 2). We continue by describing the data and variables used in our analysis (section 3) and by introducing a new method of measuring the gender gap in religiosity (section 4). We then display descriptive findings for different indicators of religiosity (section 5), test hypotheses that might explain the differences observed (section 6), and investigate longitudinal trends (section 7). We conclude by discussing some new explanations for the persisting gender gap in religiosity (section 8).

2 Current theories

There is an extensive social scientific literature on the tendency of women to be more religious than men. It serves as one of the most commonly investigated questions in the social scientific study of religion over the past forty years, and indeed as one of the best-established findings in sociology (Walter and Davie 1998; Miller and Stark 2002, p. 1399). There has, however, been a great deal of debate over the sources of the gender gap, particularly whether it is fundamentally physiological or sociological in nature. (We should strictly refer to sex differences but for convenience refer to 'gender', while bearing in mind the conceptual distinction between biological sex and gender, which comprises socially and culturally constructed roles, attributes and behaviours.)

Our key research question is whether the gender gap in religiosity diminishes or persists with increasing modernization. Theories about the role of innate sex-linked characteristics imply that the gap will be resistant to change, while most sociological theories of gender relations imply that the gap is transient. To put it another way, if the gap is down to nature, it is assumed to be likely to persist; if it is down to nurture, it is assumed likely to diminish over time. We will review these two broad lines of research before setting out our findings.

2.1 Is the gender gap in religiosity rooted in innate differences?

A set of papers has examined the role that risk preference plays in the gender-religiosity relationship. This research programme was instigated by Alan Miller and John Hoffmann, drawing upon insights from criminology, where gender differences in type and extent of criminality are also clear. Women tend to perceive more risk and to be more risk-averse than men in general, and in turn risk aversion is associated with higher religiosity (Miller and Hoffmann 1995). They cited scholars 'ranging from Malinowski and Durkheim to Greeley and Stark and Bainbridge' as all having proposed that religiosity is in part a risk analysis strategy, namely a reaction to fear of death, anxiety and despair, and motivated by a desire to control nature (Miller and Hoffmann 1995, p. 72). They conceptualized religious beliefs as offering a set of rewards and costs, and following Pascal's Wager, suggested that given the apparent availability of infinite rewards then failure to believe or practise is likely to be associated with being risk-loving. They also suggested that Power Control Theory could explain differential preference for risk: in patriarchal households girls are often raised more strictly than boys, and accordingly are more likely to exhibit risk aversion, including towards religion. While differences in risk preference may be partly biological, they are also reinforced by differential socialization and structural location.

In a review of the gender gap literature Stark concluded that 'whatever it is that makes men risk-takers also makes them irreligious', and that this was likely to be testosterone (Stark 2002, p. 502). The risk preference hypotheses were retested by Miller and Stark in a framework taking physiological explanations of differential risk preference seriously, albeit using US General Social Survey (GSS) and World Values Survey (WVS) data lacking biomarkers and explicit measures of risk preference. They suggested that sociological explanations for greater female religiosity were thin: the gender gap did

not vary by the extent of traditional sex roles being held or prevalence of traditional gender attitudes (Miller and Stark 2002). They found no real change in the US religious gender gap over time, while the gap appeared *larger* in more liberal societies, '[which is] perplexing and counterintuitive. Contrary to expectations, where female socialization is less traditional, the effect of gender on religiousness is actually greater' (Miller and Stark 2002, p. 1411). They then examined whether the gender gap was greater where the stakes with regard to the afterlife were highest, finding it insignificant for American Jews (predominantly of the Reform tradition) but not for Christians where heaven and hell remain core tenets. Alongside other analyses, they compared the US and Japan, where the religious heritage is predominantly Buddhist or Shinto and gender roles are relatively traditional. For more extrinsic measures of religiosity (religious affiliation, salience and attendance) the correlation with gender is stronger in the US; for belief in the supernatural and an afterlife, there is a correlation with gender in both countries. Analysing belief in an afterlife in the US and Japan using microdata, first before and then after inclusion of a control for traditional gender role attitudes, they find the effect of being female similar in both countries with the control for gender traditionalism insignificant. They concluded that socialization is largely irrelevant for gender differences in religion, and ascribe the gender effect to biological differences manifested as differential risk aversion.

Evidence that gender differences are biologically based is fractured and often circumstantial, but increasing. Analysis of twin study data suggests that religiosity has a genetic component. Bradshaw and Ellison find that genetic differences account for about 20–30 per cent of differences in church attendance, and about a third of differences in private, subjective or personal religiosity. While they did not examine male-female differences specifically, they do cite reports that genetic effects on religiosity may vary by gender: one study of religious attendance found that proportional genetic effects were 21% for women and 0% for men, with environmental effects accounting for the remaining 79 and 100% (Bradshaw and Ellison 2009, p. 243).

There are plausible candidates for the mechanism through which genetic differences might affect religiosity, such as personality differences. Of the 'big five' personality traits—neuroticism, extraversion, agreeableness, openness, and conscientiousness—women score more highly on average on neuroticism (related to anxiety), extraversion (particularly warmth and gregariousness) and agreeableness, related to altruism (Feingold 1994); other studies suggest they also score more highly on conscientiousness. In turn, agreeableness and conscientiousness are strongly associated with religiosity (Saroglou 2010). The gender gap in personality traits is smaller than that for physical strength, but is persistent across contexts and larger than that for cognitive ability (Schmitt et al. 2008, p. 168).

Some psychologists have argued that what is relevant for religiosity is not sex as a categorical difference but the degree of femininity or masculinity exhibited by an individual. From a study of undergraduates completing the Bem sex role inventory, Thompson suggested that religiosity is associated with femininity rather than being female per se; accordingly, if measures of masculinity and femininity are introduced in religiosity equations, the coefficient for gender is reduced substantially, even to the point of becoming insignificant (Thompson 1991; Francis and Wilcox 1998).

There may be additional cognitive differences that are not mediated by personality. Young people with autism have 'mentalizing' (or empathy) deficits, and they find it difficult to conceive of a personal God (Norenzayan et al. 2012). People with greater empathy find it more straightforward. Mentalizing appears to mediate most of the effect of gender on religious belief, which may be connected to the 'extreme male brain' theory of autism (Baron-Cohen 1999).

It should also be noted that there is some evidence for a genetic/biological component to socioeconomic status, family life, and other characteristics that are relevant to religiosity. If such biological differences do exist, failure to control for their effects would bias findings and lead to spurious correlations (Bradshaw and Ellison 2009, p. 246).

If innate differences between men and women—whether connected to risk aversion, personality, or other factors—are associated with the propensity to be religious, then social change may have little effect on the gender gap in religiosity. These theories would predict that neither gender equality nor secularization will eliminate, or even substantially reduce, the religious differences.

2.2 Is the gender gap a product of roles and social expectations?

Sociologists typically reject the idea that differences between men and women in religious belief and behaviour are largely determined by biology. Collett and Lizardo (2009) have tested the risk aversion hypothesis using GSS data, concluding in favour of Power Control Theory, but rejecting the conclusion that differences were fundamentally biological. They found that women raised in egalitarian households (where the mother had relatively high socioeconomic status) have similar rates of religiosity as men, which suggests that biology cannot explain all of the gender gap in the wider population.

Reviewing their contribution, Hoffmann (2009, p. 238) counters that the biological-sociological dualism is 'unfortunate and obscures', and we concur that a more direct interpretation is preferable: girls model themselves on mothers, who may be more or less religious. In more authoritarian households, daughters may be expected to signal allegiance to female kin through adopting the lifestyle of mothers and other women; the function of shared religiosity is therefore to maintain family cultural identity and build social resources within the family, partly through avoiding disruption of religious norms and the conflict it would provoke. For young men, there may well be a risk of rejection by peers if they exhibit high religiosity in a context of 'feminized' religion and spirituality; Trzebiatowska and Bruce (2012, p. 74) cite a young man assessing a directory of New Age workshops and events as 'all for girls'. Indeed, Roth and Kroll (2007, p. 206) note that Miller and Stark's conception of the risk relating to irreligion neglects 'possible risks and rewards that are quite tangible in *this* life'. Their reanalysis of the World Values Survey data using similar cases, but distinguishing between nonbelievers and believers, finds that gender gaps in religious practice are in fact larger for non-believers; they comment that 'when it comes to religion the bigger question is whether participation is about risk at all' (Roth and Kroll 2007, p. 217). We agree that fear of the afterlife seems increasingly implausible as an influence on behaviour, but reiterate that there are nevertheless social risks associated with non-affiliation, non-belief and non-attendance in this life, which may be experienced or perceived differently by gender. Religious observance, for exam-

ple, may signal compliance with the norms of an extended family and community, which in turn provides mutual aid and welfare unavailable from the state.

It is also important to be clear that when examining the role of biological differences, the nature of causality can be difficult to determine. Gender stereotyping is known to affect cognitive performance (Spencer et al. 1999). Nisbett and Norenzayan (2002) have also reviewed the growing literature and concluded that culture partly shapes cognition. The causal relationships between physiology and psychology, and internal states and external behaviours, are therefore complex.

Whatever the causes, it is obvious that many households exhibit a gendered division of labour: women are more likely to withdraw from the labour force to work as home-makers and carers; men are more likely to work full-time outside the home. According with this division, religion may serve particular functions for women because of their differential social location. The conservative ethos of religious organizations validates and reinforces the choice to be a home-maker. In countries where social life is often work-based and largely secular, those isolated from it may gain extra emotional and social support from religion through friendships in church, and the 'love and compassion' narrative of many religions provides meaning and psychological support to those tasked with caring (Luckmann 1967; Davie and Walter 2001, p. 16531). Women generally outlive their partners, and therefore have more experience of bereavement, loneliness in old age, and physical vulnerability in general (Walter and Davie 1998, p. 648). To the extent that mothers are responsible for the moral socialization of their children, they may find that religious concepts, private observance and attendance at services assist them in that task (Trzebiatowska and Bruce 2012, p. 100). In these cases, religion serves specific functions that have a particular extrinsic value for women (Douglas 1978).

Women may also be socialized into having more submissive and compliant personalities, and accordingly are more likely to embrace or at least fail to reject religion: the differential socialization thesis (Miller and Stark 2002; Mol 1985). Differential socialization also affects education, labour market participation and caring choices which in turn affect religious behaviour. Sex-role stereotyping begins in the cradle, even with regard to religious affiliation. Baby girls were more likely to be reported as having a religious affiliation than baby boys in the 2001 Census of Population in England and Wales, partly due to a tendency to endow girls with their mother's affiliation and boys with their father's (Voas and McAndrew 2012).We might expect, then, that as male and female social roles become more similar, gender differences in religiosity will tend to fade, whereas they would be more apparent in more traditional or authoritarian cultures.

Walter and Davie suggest that the feminization of religion is a product of secularization, and they and others have noted that men are in the vanguard of secularization (Walter and Davie 1998, p. 653; Hayes et al. 2000). The gender gap may accordingly be temporary or contingent on relative female insulation from secularity; and where religions require specific public practices, as with Islam and Judaism, the gender gap in public worship is often absent or more limited, a finding corroborated by Sullins (2006). Stricter churches, for example in the Pentecostal tradition, also appear to exhibit less of a gender gap in religious practice (Davie and Walter 2001, p. 16532).

If it becomes more acceptable to reduce commitment, the gender difference may predominantly be due to earlier secular drift among men. Following rescinding of the mar-

riage bar to employment and growing convergence in labour force participation together with growing involvement by fathers in childcare, we would expect women's shadow price of time to rise, reducing formal involvement and attendance and accordingly leading to growing convergence in church attendance (Trzebiatowska and Bruce 2012).

Sullins notes that the gender gap in subjective religiosity appears to be larger in countries where religion is deemed less important, which he suggests contradicts psychological and physiological theories. He also finds that women tend to self-report higher affective religiosity for the same level of active involvement as men, and that this disparity is highest at the lowest levels of religiosity; while it is possible that the gender gap in religiosity increases as attendance and other measures of active involvement fall, differential gender bias in self-assessment may also be responsible (Sullins 2006, p. 861). Just as it is less accepted for women to exhibit some behaviours (such as foul language use and aggression) than men, there may still be a norm that it is suitable for women to appear religious, and not suitable for men. Turning to religious participation, he argues that 'once demography, social factors, and personality are taken into account, religiousness on these more active measures can be predicted equally well with no knowledge of gender' (Sullins 2006, p. 872, 873).

For a variety of reasons, then, sociologists may be attracted to the conclusion reached by Trzebiatowska and Bruce (2012, p. 179): 'Enough women are now free of the social roles that coincidentally brought them into the orbit of organized religion to destroy the web of expectations that disposed them to be more favourable, as a class, to religion.' In consequence, the gender gap will narrow as the lives of men and women become more similar and everyone becomes less religious.

3 Data and variables

Three repeated cross-national surveys are particularly useful for investigating the gender gap in religiosity in Europe: the European Values Study (EVS), the International Social Survey Programme (ISSP), and the European Social Survey (ESS). The ISSP 2008, EVS 2008, and the cumulative 2002–2010 ESS datasets can be used to try to answer the first and second research questions (on gaps by indicator of religiosity and associations with secularization or gender equality). In analysing generational change, the cumulative ESS is likely to be most useful, because the large sample (created by pooling five waves) and high quality help to reduce the statistical noise that makes cohort comparisons so challenging. For change over time, we will compare successive waves of the EVS and ISSP.

The European Values Study (EVS) is a large-scale, cross-national, longitudinal survey research programme on personally and socially significant value judgements. It provides insights into the ideas, beliefs, preferences, attitudes, values and opinions of citizens all over Europe, with particularly good coverage of religion. The EVS began in 1981, when a thousand citizens in the European member states of that time were interviewed using standardized questionnaires. Every nine years, the survey has been repeated in an increasing number of countries. The fourth wave in 2008/2009 covered no fewer than 46 countries from Iceland to Azerbaijan, with a minimum sample size of 1,500 in each.

The International Social Survey Programme (ISSP) is a collaborative effort that now involves organizations in 48 countries around the world. Since 1985 it has produced a questionnaire each year on a particular topic—for example the role of government, social inequality, or family and gender roles—that is administered in each participating country as an additional module in an existing survey or in many cases as a stand-alone survey. A core set of demographic questions, including religious affiliation and attendance at services, is included every year. Religion was the focus of the 1991, 1998 and 2008 modules, and hence those years are particularly important for present purposes.

The European Social Survey (ESS) was launched in 2002 with data collection in 22 nations. Subsequent rounds of the ESS have occurred every two years since; more than 30 countries are now involved. Rounds 1–5 (covering 2002–2010) are currently available for analysis. The data are gathered using personal interviews supplemented by short self-completion questionnaires; the standards of design and execution are exceptionally high. The repeated core of the questionnaire includes several items on religion: current and past affiliation, attendance at services, frequency of prayer, and degree of religiosity.[1]

We will use the three datasets described above to test the key hypotheses. The cumulative ESS for rounds 1–5 includes 30 countries that have been surveyed at least twice; omitting Turkey and Israel leaves a set of 28, though for some purposes it can be re-expanded to 30 by splitting Germany into west and east and the United Kingdom into Great Britain and Northern Ireland. We use only the European countries covered by the ISSP 2008; the resulting set is similar to that just described for the ESS. Bulgaria, Estonia, Greece and Luxembourg were not part of the survey, but Latvia is included. The total is thus 25, or 27 if the parts of Germany and the UK are treated separately. The largest set of countries is found in the EVS 2008, where we use 43 territories. Our definition of 'Europe' follows geographical convention and we have therefore omitted a few countries from the dataset: Turkey, Northern Cyprus, Azerbaijan, Armenia and Georgia. Predominantly Muslim populations or the conflicts in the Caucasus introduce complications we hope to avoid (though we do include both Albania and Kosovo, where Islam is the main religion). Unifying Germany and the UK reduces the total to 41.

Four variables on religion are present in all three surveys: religious self-identification, attendance at services, self-description as religious, and frequency of prayer. The question wording is not identical, with differences particularly in the way self-description as a religious person is approached. Binary versions of these variables will be used both as indicators of overall religiosity and in measuring the gender gap. The list below shows the questions and how responses have been dichotomized.

Affiliation

ESS Do you consider yourself as belonging to any particular religion or denomination? (Yes/No)

EVS Do you belong to a religious denomination? (Yes/No)

ISSP [Country-dependent]

1 EVS and ISSP datasets are archived with GESIS in Germany (http://www.gesis.org/evs and http://www.gesis.org/issp). ESS data are archived in Norway, and are freely accessible at http://ess.nsd.uib.no.

Attendance

ESS Apart from special occasions such as weddings and funerals, about how often do you attend religious services nowadays? (Monthly or more often)

EVS Apart from weddings, funerals and christenings, about how often do you attend religious services these days? (Monthly or more often)

ISSP [Country-dependent]

Self-*description*

ESS Regardless of whether you belong to a particular religion, how religious would you say you are? (6+ on a scale from 0–10, "Not at all religious" to "Very religious")

EVS Independently of whether you go to church or not, would you say you are a religious person? (versus 'not a religious person' *or* 'a convinced atheist')

ISSP Would you describe yourself as extremely/very/somewhat religious? (versus extremely/very/somewhat unreligious or neither religious nor unreligious)

Prayer

ESS Apart from when you are at religious services, how often, if at all, do you pray? (Monthly or more often)

EVS How often do you pray to God outside religious services? (Monthly or more often)

ISSP About how often do you pray? (Monthly or more often)

Two scales are widely used for ranking nations by gender equality: one measure devised by the United Nations Development Programme, which is also responsible for the Human Development Index, and the other produced by the World Economic Forum. Both include labour force participation and (for the latter) various measures of pay and occupational equity. An important strand of theoretical work on this topic suggests that the more time women spend in paid employment, the less involved they become with religion. We will therefore consider both the general indices (that combine components related to education, political representation, reproductive health, and so on) and the domain-specific measures related to economic activity.

Thus we have four measures of gender inequality: the Gender Inequality Index (from the Human Development Report 2011), the Global Gender Gap Index 2012 (produced by the World Economic Forum), the 'economic participation and opportunity score' (which is one component of the GGGI), and the gap between men's and women's labour force participation (provided in the Human Development Report). The last of these is calculated in the same way as the gender gap in religiosity (see below), though with the gap expressed as the ratio of male to female participation.

Because both secularization and gender equality are seen as by-products of modernization, we will also look at associations between the gender gap in religiosity and the Human Development Index and gross national income per capita.

Where the gender gap in religiosity is being compared to the overall level of religious involvement, Germany and the UK are split as described. The indices of gender inequa-

lity and modernization are only available at the country level, and so those tests use the unified territories.

4 Measuring the gender gap

Before going further we must consider how to measure the gender gap in religiosity. If, for example, 72 % of women are religious (by some criterion, e.g. affiliation) as compared to 60 % of men, how should the gap be expressed? One option is to use the absolute difference: there is a gap of 12 percentage points. This method does not seem helpful, though, in making comparisons. A 12-point gap when a quarter of people are religious is much larger in a relative sense than when three quarters are religious. Moreover absolute differences are subject to floor and ceiling effects; if the level of religiosity is near 100 or 0 %, the room for divergence is limited. These problems make it hard to compare different times, places, or 'difficult' tests (e.g. weekly church attendance) versus easy ones (e.g. identification with a religion).

An alternative is to consider relative risk. In the example above, women are 72/60 = 1.2 times more likely to be religious than men. If affiliation is cut in half for both sexes, the relative risk would remain the same (as 36/30 = 1.2). Relative risk can be misleading, however. There are two ways of viewing the gender gap: as a higher probability that women are religious, or as a higher probability that men are unreligious. We might just as easily and correctly adopt the latter perspective as the former. The relative risks are entirely different, however. If 95 and 90 % of women and men respectively are religious, then women are 1.06 times as likely to be religious and men are twice as likely to be unreligious. If the starting point is 10 versus 5 %, then women are twice as likely to be religious and men are 1.06 times as likely to be unreligious.

Two equally acceptable interpretations of the gender difference—women are more religious than men, and men are more unreligious than women—produce entirely different measures of the gap. These differences matter, because they can lead to opposite conclusions. Table 1 shows a hypothetical set of nine areas or periods with gender gaps of varying sizes; the relative risk of women being more religious than men increases as one moves down the list at the same time as the relative risk of men being more unreligious than women (which should capture the same concept) decreases.

The simple solution is to use the odds ratio. The odds ratio can be expressed as the product of two relative risks: that women will be religious, and that men will be unreligious. If we start with the equations:

$$\text{Relative risk of women being religious} = \frac{\left(\frac{\text{Religious women}}{\text{All women}}\right)}{\left(\frac{\text{Religious men}}{\text{All men}}\right)}$$

Table 1: Hypothetical gender gaps and relative risks

Women		Men		Relative risks	
Religious	Unreligious	Religious	Unreligious	Women being more religious than men	Men being more unreligious than women
90	10	81.0	19.0	1.11	1.90
80	20	70.4	29.6	1.14	1.48
70	30	60.2	39.8	1.16	1.33
60	40	50.4	49.6	1.19	1.24
50	50	41.0	59.0	1.22	1.18
40	60	32.0	68.0	1.25	1.13
30	70	23.4	76.6	1.28	1.09
20	80	15.2	84.8	1.32	1.06
10	90	7.4	92.6	1.35	1.03

$$\text{Relative risk of men being unreligious} = \frac{\left(\frac{\text{Unreligious men}}{\text{All men}}\right)}{\left(\frac{\text{Unreligious women}}{\text{All women}}\right)}$$

Then with some algebra it is easy to see that the product of these two expressions can be simplified to:

$$\text{Product of relative risks} = \frac{\left(\frac{\text{Religious women}}{\text{Unreligious women}}\right)}{\left(\frac{\text{Religious men}}{\text{Unreligious men}}\right)}$$

which is the odds ratio expressing the association between gender and religiosity.

Unfortunately the odds ratio can be difficult to interpret and its values often seem extreme in relation to the observed differences. For example, if 84 % of women and 72 % of men say that they believe in God, the odds ratio is greater than 2. This value has no obvious meaning to most people and can even be misleading (because of the temptation to interpret odds ratios as relative risks).

One solution that has been adopted in the past is to use Yule's Q, a statistic that is a simple function of the odds ratio: Q = (odds ratio − 1)/ (odds ratio + 1). It is a special case (for 2×2 tables) of Goodman and Kruskal's lambda coefficient. Because its range is from -1 to 1, it can be treated as a correlation coefficient, but there is no natural interpretation of particular values of the statistic.

In our view a better solution here to take the square root of the odds ratio, which leads to results that are equivalent to those obtained using Yule's Q or lambda while producing values that have an actual meaning. The square root of the odds ratio happens to be the geometric mean of the two numbers we are most interested in: the relative risk of women

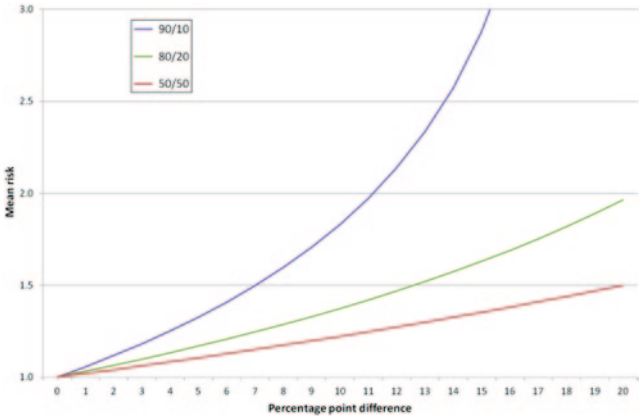

Fig. 1: Geometric mean of relative risks by absolute gender gap for different levels of prevalence

being religious and the relative risk of men being unreligious. The result is a figure that has an intuitive connection to the problem while preserving comparability across all levels of religiosity.

For countries, periods or measures for which the religious and unreligious proportions roughly balance, then the two relative risks will be very similar to each other. As will shortly be seen, for example, about 40% of men and 58% of women in the EVS 2008 sample pray monthly or more often. Women are 1.45 times more likely than men to pray; men are 1.43 times more likely than women not to pray. The geometric mean of 1.44 expresses (much more clearly than the odds ratio of 2.08) the gap perfectly. In the earlier hypothetical case of belief in God, where the proportions are much further from 50/50, the relative risks would be 1.17 and 1.75. Once again, though, the geometric mean of 1.43 offers the advantages of the odds ratio without its disadvantages.

If we label this value the 'mean risk', Fig. 1 shows its magnitude as a function of the absolute gender gap (a percentage point difference) and the level of the indicator. For measures where approximately half the population is religious, the curve is nearly linear, but the graphs climb steeply with increasing gaps where the distribution is less even.

One further issue with measurement of the gender gap relates to the associations between age, sex and religiosity. Because women considerably outnumber men in the oldest age groups, and older people are generally more religious than younger people, the gender gap might be partly an artefact of women's greater life expectancy. A more serious problem would arise if differences between countries in the religious gender gap are partly the result of differences in their age structures. Such difference might obscure the associations with secularization or gender equality that we hope to investigate.

As it turns out, the distributions of men and women by age are sufficiently similar that there is little impact on the measured gender gap. Within any given country, the age-related bias is negligible. Between countries, the effects are very small. Standardizing the values by applying age-specific rates to a common distribution would remove any influence of national differences in the age structure, but the complications seem unnecessary.

Table 2: Gender gap by indicator of religiosity and survey

	EVS 2008	ISSP 2008	ESS 2002–2010
Belongs to a religion or denomination	1.18	1.23	1.19
Attends religious services monthly or more	1.25	1.23	1.28
Prays monthly or more	1.44	1.43	1.50
Describes self as religious	1.34	1.28	1.34
Considers self to be religious and/or spiritual		1.39	
Believes in God	1.36	1.25	
Believes in life after death	1.31	1.34	
Believes in a personal God or in a life force	1.34		
God is important in life (8+ on 1–10 scale)	1.29		
Religion is important in life	1.26		
Gets comfort and strength from religion	1.37		
Believes that a lucky charm can protect or help	1.23		
Visits a holy place for religious reasons		1.15	
Number of countries	43	27	28
Number of respondents	c. 59 000	c. 36 000	c. 223 000

Number of respondents varies by variable. Countries include separate parts of Germany and the United Kingdom but exclude Israel, Turkey, Caucasus, and non-European states.

5 Variation in the gender gap across different indicators of religiosity

Table 2 shows the gender gap measured as described above for a range of indicators of religiosity in the three survey datasets. The four variables that are present in all three surveys (albeit in slightly different versions) are religious identity, attendance at services, self-description as religious, and frequency of prayer. The gender gap increases in size across this set: the values range from 1.18 to 1.23 for affiliation, from 1.23 to 1.28 for attendance, from 1.28 to 1.34 for self-described religiosity, and from 1.43 to 1.50 for prayer. On the face of it, men are relatively willing to accept a religious identity and (to a lesser extent) to participate in public worship, but they do not tend to regard themselves as religious and are even less inclined to pray. The difference appears to be connected to the extrinsic-intrinsic distinction that is widely used in the psychology of religion. It is also possible that intrinsically religious traits or activities are perceived as being unmanly and that the gap is generated as much by male under-reporting as by genuine differences. The bias would have to be very pronounced to account for the contrasts observed, however.

A number of other religious variables are available in the EVS and ISSP. The average across all of the figures in Table 2 is 1.30, and for the most part the additional variables are not far from that value. The one exception is an ISSP question on visits for religious purposes: "How often do you visit a holy place for religious reasons such as going to church? Please do not count attending regular religious services at your usual place of worship, if you have one." At 1.15 (a result that does not change whether the responses are dichotomized at low or high frequencies), the gender gap is slightly narrower than for affiliation. Although the question was possibly devised with pilgrimages in mind, churchgoing during visits to family, friends or on holiday will count. Perhaps the low value reflects the fact that men are at least as mobile as women.

To summarize, there are substantial gender gaps in Europe across a dozen different indicators of religiosity. On average women appear to be about 1.3 times as likely as men to be religious, though the value varies depending on the measure chosen. Among the leading indicators, the gap is smallest for religious identity and largest for prayer. Whether because women are by nature inclined to be more religious, or because they have internalized a full set of religious values, beliefs and duties imposed by society, it is apparent that the gender differences are not merely down to social convention: they are larger for private than for public religious activity.

6 Explaining national differences in the gender gap

We now turn to the central question: whether there is an association at the national level between the size of the gender gap and the degree of secularization or gender equality. The key hypothesis we wish to test is that increasing secularization and rising gender equality will lead to convergence between men and women in religiosity. We start by considering cross-national comparisons; in a subsequent section we will compare older and younger generations within the same country.

6.1 Religious heritage

To prepare the way, it is first worth seeing whether there is a relationship with the dominant religion in a country (in particular, Catholic, Protestant or Orthodox). Religious involvement varies significantly across the different country groups in the EVS (Table 3). Both monthly attendance and monthly prayer are more than 22 percentage points higher in Catholic than in Protestant countries, and the difference in self-description as a religious person is nearly as great. The gender gaps are not nearly so large, however. Orthodox countries have even higher levels of affiliation, self-described religiosity and prayer, but again the gender gaps are comparable to those elsewhere. 'Mixed' refers to territories where the numbers of Protestants and Catholics are similar (Estonia, West Germany, Netherlands, Northern Ireland, Switzerland).

In brief, there is little indication that the size of the gender gap is dependent on religious heritage, at least in European countries with Christian cultures. (In Albania and Kosovo, women are also more religiously involved than men; the gap is small for affiliation, attendance and prayer, though much larger than elsewhere for self-description as religious.)The differences that do exist may arise because of confounding with secularization and gender equality, to which we now turn.

6.2 Secularization and the religious environment

National religiosity is measured using the four key variables described above: affiliation, attendance, self-description as religious, and prayer. The hypothesis is that the association between average religiosity and the gender gap will be positive, and indeed nearly all of the correlations between the levels and gaps across the three survey datasets are positive. The relationships are not strong, however, and for the most part are not statistically sig-

Table 3: Religiosity and gender gaps by dominant religion. (Source: European Values Study 2008)

Dominant religion	Average levels				Average gender gaps			
	Has a religion	Attends monthly or more	Self-descr. religious	Prays monthly or more	Has a religion	Attends monthly or more	Self-descr. religious	Prays monthly or more
Orthodox	77.1	25.9	74.9	55.6	1.37	1.36	1.52	1.59
Catholic	73.9	35.2	66.7	50.7	1.29	1.35	1.44	1.63
Mixed	69.7	26.7	63.1	48.0	1.24	1.33	1.35	1.47
Protestant	68.6	11.5	47.9	28.3	1.21	1.30	1.44	1.53

Number of countries: Orthodox 12, Catholic 16, Mixed 5, Protestant 7. Albania, Kosovo and Bosnia are not included. East and West Germany, and Great Britain and Northern Ireland, are included as separate territories.

nificant. The ESS offers the most support: the correlation between subjective religiosity and the gender gap for that variable is 0.4 and statistically significant. The same is true for prayer and the respective gap. These relationships are strongly influenced by Cyprus, however, which has high levels of religiosity and pronounced gender gaps. With that country omitted the correlations fall substantially (to 0.25 in the case of subjective religiosity) and are no longer significant. The gaps for attendance and prayer remain positively associated with the overall level of affiliation.

The EVS shows a similar pattern of mainly positive associations between levels and gaps (though here there are a couple of exceptions), with subjective religiosity providing the only significant correlation. Here again a single outlier is very influential, in this instance Kosovo. Omitting this case makes the association insignificant. In the ISSP all but one of the correlations are again positive, though only one (between the level and gap for prayer) reaches significance. No single case seems to determine the result, however.

The general direction of the relationship is therefore as predicted—more secular countries in Europe have smaller gender gaps for these measures of religious commitment—but the associations are rather weak. An overall summary is shown in Table 4, where both the gaps and levels are averaged across the four indicators of religiosity. The four items form a good scale for both gaps and levels, though the gender gap for affiliation is less strongly correlated with the gaps for the other three measures than they are with each other: around 0.5 rather than 0.8. Nevertheless the Cronbach's alpha is high for the overall scales of both gender gaps and national levels: 0.89 and 0.95 respectively. As is apparent, the association between these two summary measures is not especially pronounced; the correlation is 0.34 and falls just short of statistical significance.

6.3 Gender equality

We have four measures of the religious gender gap (based on the key religion variables) and four measures of gender inequality, abbreviated as follows: the GII (Gender Inequality Index), the GGGI (Global Gender Gap Index 2012), the GGGI-Econ (the 'economic participation and opportunity' component of the GGGI), and the GII-LF (the gap between men's and women's labour force participation, again measured as the square root of the odds ratio). In all three survey datasets the correlations are in the expected direc-

Table 4: Gender gaps and overall religiosity by country. (Source: Figures are averaged across the three surveys (or one or two where the country was not represented in all): the International Social Survey Programme 2008, the European Values Study 2008, and the European Social Survey, cumulated rounds 1–5 (2002–2010))

Country	Affiliation	Attendance	Religiosity	Prayer	Average	Level (%)
Netherlands	1.11	1.10	1.24	1.24	1.17	40.3
Northern Ireland	1.10	1.18	1.15	1.46	1.22	64.6
Belgium	1.21	1.14	1.21	1.38	1.23	40.1
France	1.19	1.19	1.25	1.37	1.25	29.8
Switzerland	1.14	1.20	1.23	1.43	1.25	48.7
Luxembourg	1.02	1.27	1.29	1.45	1.26	43.2
Great Britain	1.21	1.17	1.30	1.38	1.26	35.5
Sweden	1.19	1.20	1.27	1.46	1.28	27.2
Slovenia	1.16	1.24	1.24	1.52	1.29	44.8
Norway	1.06	1.22	1.42	1.48	1.30	36.2
Ireland	1.28	1.21	1.29	1.46	1.31	69.6
Germany (East)	1.18	1.47	1.22	1.46	1.33	16.1
Germany (West)	1.30	1.25	1.32	1.47	1.34	48.5
Denmark	1.19	1.28	1.39	1.53	1.35	38.2
Austria	1.28	1.28	1.37	1.48	1.35	53.1
Finland	1.23	1.16	1.42	1.72	1.38	43.8
Bulgaria	1.27	1.38	1.41	1.64	1.43	42.7
Slovak Republic	1.33	1.37	1.43	1.60	1.43	60.8
Estonia	1.31	1.42	1.42	1.61	1.44	28.6
Croatia	1.24	1.36	1.41	1.76	1.44	67.2
Czech Republic	1.38	1.44	1.46	1.56	1.46	20.5
Poland	1.42	1.34	1.45	1.64	1.46	79.2
Italy	1.36	1.41	1.45	1.64	1.47	65.8
Hungary	1.24	1.48	1.38	1.77	1.47	40.2
Spain	1.36	1.40	1.47	1.69	1.48	48.5
Russia	1.46	1.44	1.54	1.62	1.51	40.3
Cyprus	1.05	1.67	1.71	1.78	1.55	74.4
Ukraine	1.58	1.34	1.53	1.77	1.55	56.9
Portugal	1.50	1.43	1.48	1.82	1.56	62.2
Greece	1.71	1.54	1.58	1.74	1.64	72.7
Latvia	1.47	1.82	1.70	1.95	1.73	43.7

Average is the mean of the gender gaps for affiliation, attendance, self-described religiosity and prayer, *Level* is the mean of the national values for those four variables. Results are presented in increasing order of the average gender gap by country.

tion: countries with more gender inequality have larger gender gaps for religion. These associations are somewhat stronger and more robust than those with level of religiosity, though most fall short of statistical significance.

In the ESS the correlation between the affiliation gap and the GII is significant, as is the correlation between the attendance gap and the GGGI (and also the GGGI-Econ). Subjective religiosity and prayer have somewhat weaker relationships to overall gender

equality, and no association at all with the GII-LF. The EVS results are similar but weaker, with a significant correlation only between the attendance gap and the GGGI. That correlation is very influenced by a single case (Finland, where according to this survey monthly attendance is actually higher for men than for women), and omitting it removes the statistical significance.

The strongest associations are found in the ISSP (shown in Table 5). Here the correlations between the GII and all four religious gender gap variables are significant, and three of the four have significant correlations with the GGGI. The associations with economic activity are all in the expected direction, though they reach significance only for the gap in self-described religiosity.

The ecological associations between the gender gap, secularization and gender equality are in the direction predicted by sociological theorists. That said, the relationships are far from strong, and large religious differences between men and women remain even in a number of countries that are most secular and most equal in gender terms.

6.4 Modernization

It seems plausible that the gender gap in religiosity is related to degree of modernization. We have focused specifically on the influence of secularization and gender equality, but conceivably some other causal pathway is more important. Interestingly, the relationship we find between the religious gender gap and both the Human Development Index and national income per capita is comparatively strong, and indeed higher than the correlations for the socio-economic gender gap. Once again the ISSP shows the highest correlations (Table 5), followed by the ESS; all of the values are significant. In the EVS the associations are also in the expected negative direction, though none achieves significance. (A few Balkan states—where men may be involved in religion as a vehicle for nationalism—are influential, as mentioned below.)

The main line of sociological reasoning suggests that the effects of modernization on the religious gender gap are mediated by either secularization or rising gender equality or both. To try to test this hypothesis, we performed an ordinary least squares (OLS) regression on data aggregated at the country level for each of three surveys. The dependent variable was the mean gender gap across the four measures of religious involvement, and the independent variables represent overall gender equality, religiosity, and national income per capita. While correlations between national income and gender equality are relatively high, it is reassuring that multicollinearity does not appear to be a problem. Remarkably, the effects of national income are not mediated by the other two independent variables. On the contrary, neither secularization nor gender equality has an effect when national income is also present in the model.

Table 6 shows the model described; the results when using the Human Development Index rather than national income per capita are similar, and likewise it makes no difference what measures of overall gender equality are used. Interestingly, the presence in the EVS of countries in the Balkans where ethno-religious tensions are high—specifically, Bosnia Herzegovina, Albania, Serbia and Montenegro—makes the coefficient for income insignificant (because they have low income per capita but also small gender gaps in religiosity). Treating them as outliers restores the effect of economic development that

Table 5: Bivariate correlations between the gender gap in religious involvement and gender equality or modernization (25 European countries). (Source: ISSP 2008)

	Gender gaps in:			
	Affiliation	Attendance	Self-description as religious	Prayer
Gender Inequality Index	−0.662**	−0.478*	−0.548**	−0.468*
WEF gender gap index	−0.461*	−0.409*	−0.458*	−0.376
Economic participation (WEF)	−0.300	−0.365	−0.448*	−0.316
Labour Force participation gender gap	−0.283	−0.391	−0.507**	−0.352
Human Development Index	−0.752**	−0.560**	−0.590**	−0.636**
Gross National Income per capita	−0.762**	−0.638**	−0.615**	−0.692**
National religiosity	0.255	0.139	0.219	0.321

All indices recoded so that high values indicate more gender equality, development, etc.

National religiosity is the mean value of the four religious variables.

* $p<0.05$, ** $p<0.01$

Table 6: Linear regression of religious gender gap on general gender gap, national religiosity and national income (standardized coefficients)

	ESS	EVS	ISSP
WEF gender gap index	0.095	−0.187	0.130
Religiosity	0.304†	0.171	0.030
Gross National Income per capita	−0.532*	−0.385*	−0.874***
Adj R^2	0.296	0.313	0.584
N	28	37	25

Both the gender gap (dependent variable) and religiosity are the mean values for the four religious variables.

Bosnia Herzegovina, Albania, Serbia and Montenegro (all present only in the EVS) are omitted.

†$p<0.1$, *$p<0.05$, **$p<0.01$, ***$p<0.001$

is observed elsewhere. The association between national income and the gender gap is displayed visually in Fig. 2.

Taken at face value, our findings suggest that prosperity and modernization do tend to reduce the gender gap in religiosity, but not because of the mechanisms commonly considered. It remains to be seen whether alternative causal routes can be identified.

7 Change in the gender gap across generations or over time

In the previous section we used cross-national comparisons to look for associations between the gender gap and general levels of religiosity and gender inequality. If the gender gap is narrowing as a result of secularization or rising gender equality, we would expect the results to be apparent *within* countries in two ways. The first is that successive birth cohorts (which in most places will be both less religious and subject to less inequality

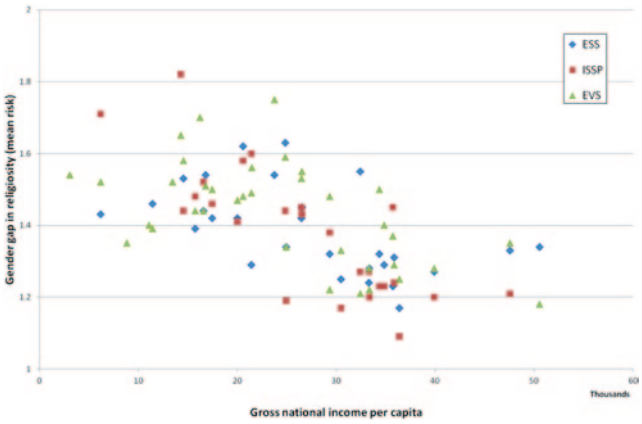

Fig. 2: The gender gap in religiosity by gross national income per capita. (Note: The gender gap in religiosity is the mean of the values for the four religious variables. Bosnia Herzegovina, Albania, Serbia and Montenegro (all present only in the EVS) are omitted).

between men and women) should show diminishing gender gaps. Secondly, the gender gap should become smaller over time.

7.1 Generational differences

Using the ESS cumulative file for rounds 1–5, we start by examining the aggregate level of the 'self-description as religious' variable by gender within five-year birth cohorts (for years of birth between 1925 and 1994). The measurement of the gender gap in religiosity within each birth cohort is based, as before, on the odds ratio. For these purposes, though, it is helpful to take the natural log of the odds ratio so that the differences between women and men are symmetrical. (For example, a log transformation makes odds ratios of 2.0 and 0.5 equal in magnitude and opposite in sign.) We perform a weighted OLS regression, where this value (the log odds ratio for the gender-religiosity association) is the dependent variable and birth cohort is the independent variable. The weight is derived from the size of each cohort (specifically, the smaller of the total count for men or for women); the effect is to give greater weight to points that are more reliable.

As can be seen in Table 7, the gender gap diminishes across cohorts in most of the 30 countries represented, though the slope coefficient is significant in just 13 of them. The countries where the gender gap has narrowed significantly are for the most part in southern Europe (Spain, Portugal, Italy, Greece, Cyprus) and eastern Europe (Russia, Ukraine, Bulgaria, Poland, Czech Republic, Slovakia), with the addition of Ireland and Sweden.

7.2 Change over time

With data covering the period only between 2002 and 2010, the ESS is not currently suitable for studying gradual shifts over time. The EVS seems the most promising dataset for these purposes as it began in 1981. Unfortunately no consistent pattern is apparent across the four waves for the countries that participated in the first survey, whether one looks at affiliation, attendance or self-description as a religious person. The fluctuations in the size

of the gender gap within countries from one wave to the next are too great to give us any confidence that differences between 1981 and 2008 are genuine.

The ISSP is better for this purpose, although the gap between the first and third religion modules is only 17 years (1991 to 2008). No change in the gender gap for subjective religiosity is apparent in that time for countries surveyed in both years. Questions on religious identity and attendance at services are included in the core demographic battery used in every ISSP survey, so we have more data for those variables.

The results are mixed. Of the 24 European territories with a time series covering at least a decade and a half (though Finland is shorter), only Great Britain, West Germany and Spain show clear decline in the gender gap for affiliation. The coefficient for survey year is significant (though more often positive than negative) in a few other countries, but only because one or two outliers affect the regression. For the attendance gap, there is a statistically significant narrowing over time in Spain, Portugal, Italy and Austria, but a widening in the Czech Republic and Latvia.

To summarize, generational change is in the direction of a narrowing gender gap, although this trend is apparent mainly in southern and Eastern Europe. Despite the considerable amount of religious decline that has occurred in western and northern Europe since the Second World War, and the advances in gender equality that make the lives of young people very different to those of their grandparents and great-grandparents, there are few clear signs of convergence in the religiosity of men and women in these regions. The periods covered by the surveys are perhaps too short to allow the measurement of subtle shifts, but it may seem slightly surprising that the signs of change are so weak and mixed.

8 Discussion

The tendency of women to be more religious than men has been widely observed. Many theories have been offered to account for this difference, with explanations ranging from the biological to the sociological. We have offered a new (and in our view more reliable) method of measuring the gender gap that is easy to interpret while facilitating comparisons across different indicators, periods, and places. Data from the ESS, ISSP and EVS show that in Europe the male/female differences are smallest for religious identity and progressively larger for attendance at services, self-description as religious, and frequency of prayer.

If sociological accounts of the gender gap are correct, one would expect to see convergence in the religious involvement of men and women as countries become more secular and more equal in the rights and roles of women. Convergence can be difficult to measure because absolute and relative differences vary according the level of religiosity, but the new method helps here. There is some evidence for such a narrowing of the gap in Europe—most noticeably in southern and Eastern Europe—but substantial differences persist. Even in countries that are comparatively secular and where gender inequality has been much reduced, women are considerably more likely than men to identify with a religion, to call themselves religious, and to participate in public and private religious activities. It is striking that the national gender gaps in religiosity are more clearly associated

Table 7: The effect of birth cohort on the size of the gender gap. (Source: European Social Survey, cumulated rounds 1–5 (2002–2010))

Country	Cohort Effect Standardized Beta	B	Std. Error	Signif.
Spain	−0.916	−0.104	0.013	0.000
Greece	−0.866	−0.075	0.012	0.000
Ukraine	−0.801	−0.075	0.016	0.001
Sweden	−0.784	−0.037	0.008	0.001
Poland	−0.761	−0.048	0.012	0.002
Portugal	−0.730	−0.071	0.019	0.003
Cyprus	−0.725	−0.052	0.014	0.003
Russia	−0.676	−0.058	0.018	0.008
Slovakia	−0.650	−0.053	0.018	0.012
Czech Republic	−0.601	−0.069	0.027	0.023
Ireland	−0.597	−0.019	0.007	0.024
Bulgaria	−0.583	−0.050	0.020	0.029
Italy	−0.540	−0.062	0.028	0.046
Hungary	−0.518	−0.040	0.019	0.058
France	−0.501	−0.043	0.022	0.068
Great Britain	−0.477	−0.031	0.016	0.084
Switzerland	−0.454	−0.015	0.009	0.103
Slovenia	−0.421	−0.029	0.018	0.134
Germany East	−0.406	−0.040	0.026	0.149
Denmark	−0.367	−0.022	0.016	0.197
Croatia	−0.353	−0.034	0.026	0.216
Belgium	−0.340	−0.019	0.015	0.235
Austria	0.235	0.016	0.019	0.419
Finland	−0.220	−0.013	0.016	0.449
Luxembourg	−0.197	−0.023	0.035	0.518
Norway	−0.165	−0.008	0.013	0.574
Germany West	−0.071	−0.004	0.017	0.809
Estonia	0.057	0.003	0.013	0.848
Netherlands	0.020	0.001	0.013	0.947
Northern Ireland	−0.005	−0.001	0.083	0.987

The dependent variable for each country in turn is the log odds ratio for gender and self-description as religious. The independent variable is five-year birth cohort (from 1925–29 through 1990–1994). Weighted linear regression is the method, where the weights reflect the number of respondents in the cohort. Odds ratios >4 have been capped to equal 4; the only appreciable impact is to reduce the unstandardized coefficient for Cyprus.

with national income per capita or the Human Development Index than with measures of either secularization or gender equality.

To the extent that gender differences are similar in every national context, we could reasonably conclude that common processes are responsible, whether biological or social.

To the extent that there are differences in the size and direction of the gap across countries, social and cultural differences are likely to be moderators of any biological differences. We suggest that the relationship between sex and religiosity is partly mediated by cognition and personality, and that there are gender differences in cognition and personality that are biosocial in origin. Belief is fundamental to religiosity, with evidence that religiosity is a unidimensional construct with belief its core feature (Clayton 1971); accordingly, it is intuitively plausible that cognitive differences that have a differential effect on the credibility of God, or the coherence of religious beliefs, will ultimately affect religious beliefs and behaviours.

This discussion leads us back to the question of risk aversion. Life may be objectively more uncertain for women than men in poorer and more insecure societies; in addition, material losses may occur more frequently or severely to women than men. With economic development, women's well-being becomes less prone to the damaging effects of economic insecurity and material losses; accordingly, the appeal of religious commitment fades. This argument is consistent with Norris and Inglehart's interpretation of the relationship between material insecurity and religiosity: '[r]eligion remains stronger in industrial societies among the more vulnerable populations who are most vulnerable to risks, including among women, the older population, poorer households, the less educated, and the unskilled working class' (Norris and Inglehart 2011, p. 69). Our findings with regard to the negative relationship between national income per capita and the religious gender gap largely support this interpretation; furthermore, material security appears to be more strongly predictive of a smaller gender gap than gender equality per se. Drawing on Inglehart and Welzel's theory of modernization and cultural change, it is also possible that with economic growth, women's values converge with those of men in terms of secularity and rationality, regardless of women's structural location (Inglehart and Welzel 2005).

Rather than risk aversion directly causing religiosity or serving as an intervening variable between gender and religiosity, the fundamental driver might lie in cognitive differences that affect both risk aversion and religiosity, and where there is some variation by gender. It is also plausible that some people minimize risk by selecting into religiosity, particularly if we interpret the risk as involving the disruption of social norms and family relationships. Women are partly socialized into religion through being socialized into compliance and maintaining relationships; irreligion is risky to the extent it signals lack of compliance, disregard for parents' preferences, and perhaps even an atypical lack of empathy. The strong form of the hypothesized relationship between risk preference and Pascal's Wager assumes that the payoffs to everlasting life are comprehensible and estimable; it seems more plausible that the risk relates instead to choices between different world views, identities and sets of relationships. This interpretation serves to unite the sociological and biological perspectives: even if risk preferences are largely determined biologically, the payoffs and losses to religiosity are determined socially. Not only are they partly perceived differentially by gender, they also partly vary by gender because of different expectations of typical behaviour.

This framework is a point of departure from previous contributions to the field. Following their extensive review, Trzebiatowska and Bruce suggest that gender effects on religiosity are perhaps 'overdetermined'—that is, determined by a number of causes where a single one or a small subset would be sufficient to account for the phenomenon

(Trzebiatowska and Bruce 2012, p. 171). In similar vein, King-Hele, in her study of gender-specific cohort effects on religiosity in Britain, the US, Canada, New Zealand and Australia, suggested that 'social and physical vulnerability theories, psychological theories and physiological theories could all be supported by these results' (King-Hele 2010, p. 273). Trzebiatowska and Bruce (2012, p. 172) accordingly find the source of greater female religiosity to be in 'an amalgam of different social facts, each with its own small explanation': lagged secularization, vicarious religiosity, the importance of respectability for women, patriarchy, the control of sexuality, secular gender roles (particularly female caring), and female interest in health and well-being. By comparison, the models espoused by Stark (2002), Miller and Stark (2002) and Miller and Hoffmann (1995) appear underspecified.

Our findings do not allow us to take a strong position on the 'nature-nurture' question, let alone the issue of whether personality and cognitive differences are environmental in origin or rooted in our evolutionary past. Nevertheless we consider that the evidence increasingly suggests that interactions between biological and social factors are responsible for part of the gender gap and its variation across countries. Modernization and economic growth, rather than gender equality per se, tend to narrow the gap. The puzzle of why women are more religious than men has been as resistant to easy solutions as the gap itself has been to the effects of secularization and gender equality.

References

Baron-Cohen, Simon. 1999. 'The extreme-male-brain theory of autism'. In *Neurodevelopmental disorders*, ed. H. Tager-Flusberg. Cambridge: MIT Press.

Bradshaw, Matt, and Christopher G. Ellison. 2009. The nature-nurture debate is over, and both sides lost! Implications for understanding gender differences in religiosity. *Journal for the Scientific Study of Religion* 48:241–251.

Clayton, Richard. R. 1971. 5-D or 1? *Journal for the Scientific Study of Religion* 10:37–40.

Collett, Jessica L., and Omar Lizardo. 2009. A power-control theory of gender and religiosity. *Journal for the Scientific Study of Religion* 48:213–231.

Davie, Grace, and Tony Walter. 2001. Women's religiosity. *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*, ed. Neil J. Smelser and Paul B. Baltes, 16532–16534. München: Elsevier.

Douglas, Ann. 1978. *The feminization of American religion*. New York: Knopf.

Feingold, Alan. 1994. Gender differences in personality: A meta-analysis. *Psychological Bulletin* 116:429–456.

Francis, Leslie J., and Carolyn Wilcox. 1998. The relationship between Eysenck's personality dimensions and Bem's masculinity and femininity scales revisited. *Personality and Individual Differences* 25:683–687.

Hayes, Bernadette C., Ian McAllister, and Donley T. Studlar. 2000. Gender, postmaterialism, and feminism in comparative perspective. *International Political Science Review* 21:425–439.

Hoffmann, John P. 2009. Gender, risk, and religiousness: Can power control provide the theory? *Journal for the Scientific Study of Religion* 48:232–240.

Inglehart, Ronald, and Christian Welzel. 2005. *Modernization, cultural change and democracy: The human development sequence*. Cambridge: Cambridge University Press.

King-Hele, Sarah. 2010. *The dynamics of religious change: A comparative study of five Western countries*. Unpublished PhD thesis, University of Manchester.

Luckmann, Thomas. 1967. *The invisible religion*. New York: Macmillan.

Miller, Alan S., and John P. Hoffman. 1995. Risk and religion: An explanation of gender differences in religiosity. *Journal for the Scientific Study of Religion* 34:63–75.
Miller, Alan S., and Rodney Stark. 2002. Gender and religiousness: Can socialization explanations be saved? *American Journal of Sociology* 107:1399–1423.
Mol, Hans. 1985. *The faith of Australians*. Sydney: George Allen & Unwin.
Nisbett, Richard E., and Ara Norenzayan. 2002. Culture and cognition. In *Stevens, Handbook of Experimental Psychology: Cognition* (3rd Ed., Vol. 2), ed. Hal Pashler and Douglas L. Medin, 561–597. New York: Wiley.
Norenzayan, Ara, Will M. Gervais, and Kali H. Trzesniewski. 2012. Mentalizing deficits constrain belief in a personal God. *PLoS ONE*. 7:e36880.
Norris, Pippa, and Ronald Inglehart. 2011. *Sacred and secular: Religion and politics worldwide* (2nd Ed). Cambridge: Cambridge University Press.
Roth, Louise Marie, and Jeffrey C. Kroll. 2007. Risky business: Assessing risk preference explanations for gender differences in religiosity. *American Sociological Review* 72:205–220.
Saroglou, Vassilis. 2010. Religiousness as a cultural adaptation of basic traits: A five-factor model perspective. *Personality and Social Psychology Review* 14:108–125.
Schmitt, David P., Anu Realo, Martin Voracek, and Jüri Allik. 2008. Why can't a man be more like a woman? Sex differences in big five personality traits across 55 cultures. *Journal of Personal and Social Psychology* 94:168–182.
Spencer, Stephen J., Claude M. Steele, and Diane M Quinn. 1999. Stereotype threat and women's math performance. *Journal of Experimental Social Psychology* 35:4–28.
Stark, Rodney. 2002. Physiology and faith: Addressing the 'universal' gender difference in religious commitment. *Journal for the Scientific Study of Religion* 41:495–507.
Sullins, D. Paul. 2006. Gender and religion: Deconstructing universality, constructing complexity. *American Journal of Sociology* 112:838–880.
Thompson, Edward H. 1991. Beneath the status characteristics: Gender variations in religiousness. *Journal for the Scientific Study of Religion* 30:381–394.
Trzebiatowska, Marta, and Steve Bruce. 2012. *Why are women more religious than men?* Oxford: Oxford University Press.
Voas, David, and Siobhan McAndrew. 2012. Three puzzles of non-religion in Britain. *Journal of Contemporary Religion* 27:29–48.
Walter, Tony, and Grace Davie. 1998. The religiosity of women in the modern West. *British Journal of Sociology* 49:640–660.

David Voas, 1955, Prof. Dr., Institute for Social and Economic Research, University of Essex. Research areas: Sociology of religion; attitudes and values; ethnicity; family demography. Publications: Islam moves west: Religious change in the first and second generations, Annual Review of Sociology 38, 2012 (mit F. Fleischmann); Secularization in Europe: Religious change between and within birth cohorts, Journal of Religion and Society in Central and Eastern Europe 4, 2011 (mit S. Doebler); The rise and fall of fuzzy fidelity in Europe, European Sociological Review 25, 2009.

Siobhan McAndrew, 1978, Dr., Institute for Social Change, University of Manchester. Research Areas: Sociology of religion; Tolerance and diversity; Sociology of music; also Project Officer for British Religion in Numbers, www.brin.ac.uk. Publications: Immigrant generation, religiosity and socio-political attitudes in Britain, Ethnic and Racial Studies, forthcoming; 'Three Puzzles of Non-Religion in Britain', Journal of Contemporary Religion 27, 2012 (mit D. Voas); 'Religious Faith and Contemporary Attitudes', in A. Park et al. (Hrsg.), British Social Attitudes: The 26th Report. London 2010.

Ingrid Storm, 1983, Dr., Institute for Social Change, University of Manchester. Research areas: Sociology of Religion, Moral values, Identity and Ethnicity. Publications: Ethnic Nominalism and Civic Religiosity: Christianity and National Identity in Britain, Sociological Review 59, 2011; "Christian nations"? Ethnic Christianity and Anti-immigration Attitudes in four Western European Countries, Nordic Journal of Religion and Society 24, 2013; "Christian nations"? Ethnic Christianity and Anti-immigration Attitudes in four Western European Countries, Nordic Journal of Religion and Society 24, 2013.

Köln Z Soziol (2013) 65:285–309
DOI 10.1007/s11577-013-0227-4

Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie

Megakirchen als religiöse Organisationen: Ein dritter Gemeindetyp jenseits von Sekte und Kirche?

Thomas Kern · Uwe Schimank

Zusammenfassung: In den letzten Jahrzehnten hat sich die religiöse Landschaft in den USA durch das rapide Wachstum und die Ausbreitung von sogenannten Megakirchen stark verändert. Der Begriff Megakirche bezeichnet evangelikal-protestantische Einzelgemeinden, deren Gottesdienste regelmäßig von mindestens 2000 Gläubigen (oft deutlich mehr) besucht werden. Bei den Megakirchen deutet vieles auf ein neuartiges Gemeindemodell hin, dessen spezifisch organisatorische Merkmale im Verlauf dieser Studie herausgearbeitet werden. Im Mittelpunkt stehen zwei Fragen: 1) Wie bewältigen die Megakirchen ihre wachstumsbedingten Spannungen? 2) Was sind ihre organisatorischen Erfolgsmechanismen? Die Argumentation entfaltet sich in zwei Schritten: Zuerst wird die religiös begründete Wachstumsdoktrin der Megakirchen im Kontext einer spezifischen Konstellation von Kirchen und religiösen Adressaten in den USA betrachtet. Im zweiten Schritt steht die Binnenorganisation der Megakirchen im Mittelpunkt. Es werden diejenigen Strukturen identifiziert, die das Ordnungsmuster einer dynamischen Stabilität reproduzieren und so die Wachstumsdoktrin der Megakirchen tragen.

Schlüsselwörter: Megakirchen · Organisationssoziologie · USA

Megachurches as religious organizations: a third type beyond sect and church?

Abstract: Due to the rapid growth and expansion of so-called Megachurches, the religious landscape of the United States has been changing greatly over the past decades. The term *Megachurch* usually refers to evangelical congregations which draw at least 2,000 attenders to their regular weekly services and often significantly more. Megachurches can be thought of as representing a novel form of congregation. This study explores their specific organizational features. It addresses the following questions: (1) How do Megachurches cope with the structural strains

© Springer Fachmedien Wiesbaden 2013

T. Kern (✉)
Institut für Soziologie, Technische Universität Chemnitz,
Thüringer Weg 9, 09126 Chemnitz, Deutschland
E-Mail: thomas.kern@soziologie.tu-chemnitz.de

U. Schimank
EMPAS Institut für empirische und angewandte Soziologie,
Universität Bremen, Bibliothekstr. 1,
28359 Bremen, Deutschland
E-Mail: uwe.schimank@uni-bremen.de

caused by their rapid growth? (2) What are the organizational factors which are contributing to their success? The investigation consists of two parts: First, we examine the growth doctrine of the Megachurches, which draws its legitimation from religious sources and has to be viewed in a larger context of churches and religious audiences in the United States. Second, we focus on the internal organization structures that reproduce the patterns of dynamic stability underlying this growth doctrine.

Keywords: Megachurches · Organizational sociology · USA

1 Einleitung

Weltweit gilt die *Yoido Full Gospel Church* in Seoul, die sich in den späten 1960er Jahren formierte, als erste und mit angeblich 230 000 sonntäglichen Gottesdienstbesuchern bis heute mit Abstand als weltweit größte Megakirche (Kern 2002, S. 166). Seit den 1980er Jahren breiten sich die Megakirchen über Südkorea und die USA hinaus in zahlreichen Ländern Lateinamerikas, Afrikas und Südostasiens aus (Kern 2001, 2002). Obgleich sich in Deutschland und anderen europäischen Ländern bisher nur wenige Megakirchen entwickelt haben, handelt es sich somit im Weltmaßstab um ein sehr erfolgreiches, neueres religiöses Organisationsmodell, das sich möglicherweise als Leitidee langfristig auch in Europa verbreiten könnte, selbst wenn protestantische Gemeinden in Deutschland eine vergleichbar hohe Zahl von aktiven Mitgliedern in absehbarer Zukunft sicherlich nicht erreichen werden. In diesem Beitrag wird das Phänomen der Megakirchen näher untersucht, und zwar am Beispiel der USA, die zum Kristallisationspunkt dieser weltweiten Entwicklung geworden sind.

Die Kirchenlandschaft in den USA hat sich durch die rapide Ausbreitung großer evangelikaler Gemeinden in den letzten Jahrzehnten nachhaltig verändert (Ellingson 2007, 2010; Wollschleger und Porter 2011). Megakirchen sind zumeist definiert als evangelikal-protestantische Einzelgemeinden, deren Gottesdienste regelmäßig von mindestens 2000, oftmals deutlich mehr Gläubigen besucht werden (Chaves 2006, S. 329). 1984 existierten in den USA schätzungsweise 70 Gemeinden mit über 2000 Gottesdienstbesuchern (Thumma und Travis 2007, S. 6–7). 1990 lag die Anzahl bereits bei 310 und stieg bis 2007 auf 1250. Heute wird von über 1600 Megakirchen ausgegangen (Thumma und Bird 2012, S. 1). Die *Lakewood Church* in Houston, Texas, gilt zur Zeit mit über 40 000 Gottesdienstbesuchern als größte Gemeinde in den USA. Die durchschnittliche US-Megakirche hat ein Jahresbudget von geschätzten 6,5 Millionen US-Dollar (CNN, 21.1.2010, *Megachurches mean big business*), 60 Angestellte und knapp 3600 regelmäßige Gottesdienstbesucher (Thumma und Bird 2012). Alle Megakirchen würden der Größe nach zusammen, hinter der *Southern Baptist Convention* (Pew 2008, S. 12), mit etwa 5,7 Millionen die zweitgrößte protestantische Denomination[1] in den USA bilden (Thumma und Bird 2012, S. 1). Zwar erreichen die US-Megakirchen trotz dieser beeindruckenden Zahl bis heute nur eine Minderheit aller Gläubigen, und selbst aller Protestan-

1 Wir verstehen hier Denominationen als „[…] religious bodies or associations of congregations that are united under a common historical and theological umbrella, that are presumed equal under the law […]“ (Roberts und Yamane 2011, S. 187).

ten, in den USA. Unübersehbar ist aber, dass ihre Leitwerte und Programme mittlerweile vielen kleineren protestantischen Gemeinden als Vorbild dienen (Bird 2007, S. 51); es ist durchaus vorstellbar, dass das mit der Größe und dem Wachstum der Megakirchen verknüpfte Organisationsmodell weiter Schule macht.

Das auf der Gemeindeebene verkörperte Organisationsmodell der US-amerikanischen Megakirchen steht im Mittelpunkt des vorliegenden Beitrags. Unsere Studie beschränkt sich auf die überwiegend von Angehörigen der weißen Mittel- und Oberschicht dominierten Gemeinden, die zugleich die große Mehrzahl der US-Megakirchen auf sich vereinigen.[2] Organisationssoziologisch zeichnen sich diese Megakirchen durch zwei bemerkenswerte Charakteristika aus: Erstens haben sie in der jüngeren Vergangenheit zumeist mehrere schubartige Wachstumsphasen durchlaufen, in denen sich ihre Mitgliederzahl in kurzer Zeit vervielfacht hat; bei einem Teil von ihnen hält dieses Wachstum auch weiterhin an. Zweitens scheint es vielen Megakirchen zu gelingen, trotz oft starker Fluktuation, weil viele Gottesdienstbesucher nach einiger Zeit wieder die Gemeinde verlassen, ihre Mitgliederzahl auf hohem Niveau zu stabilisieren. In diesem Sinne befinden sie sich, auch wenn sie nominell nicht mehr weiter wachsen, in einem dauerhaften Zustand dynamischer Stabilität.

Der dauerhafte Mitgliederzufluss durch Wachstum oder Fluktuation konfrontiert die Megakirchen mit einem grundlegenden Ordnungsproblem. Ständig müssen neue Mitglieder sozialisiert werden, und die alten Mitglieder dürfen dadurch nicht verprellt werden. Ebenso muss die Ressourcenmobilisierung auf Dauer gestellt und die Organisationsidentität immer wieder neu stabilisiert werden. Diese Art von Ordnungsproblem ist im Bereich der Kirchenorganisationen etwas Neues und hat sich bei den beiden bedeutendsten Organisationstypen religiöser Vergemeinschaftung, Sekten und Kirchen (Weber 1972, S. 30; Troeltsch 1912), in dieser Form bislang nicht gestellt. Während Sekten idealtypisch die besondere religiöse Qualifikation ihrer Mitglieder in den Mittelpunkt stellen und deshalb eher dazu neigen, kleine stabile Gemeinden zu bilden (Iannaccone 1988, S. 255–256), werden die Mitglieder von Kirchen automatisch in ihre jeweilige Gemeinde hineingeboren (Pickel 2011, S. 25–31; Knoblauch 1999, S. 146–149). In beiden Fällen ist Wachstum kein zentrales Organisationsproblem. Vieles spricht somit dafür, dass es sich bei den Megakirchen um einen dritten Gemeindetypus, jenseits von Sekte und Kirche, handelt.[3]

Vor diesem Hintergrund stellt sich die in der Literatur bislang unzureichend behandelte Frage, auf welche Weise das wachstumsbedingte Ordnungsproblem in den Megakirchen bewältigt wird. Was sind, anders gesagt, ihre organisatorischen Erfolgsmechanismen?[4]

2 Die „Black“ oder „African-American Megachurches“, die einige Besonderheiten aufweisen, blenden wir hier aus. Neuere Umfragen gehen davon aus, dass nur etwa 10 % der Gottesdienstbesucher in den Megakirchen einen afrikanisch-amerikanischen Hintergrund haben. Die große Mehrheit, 82 %, ist „weiß“ (Thumma und Bird 2012, S. 6–7).

3 Vergleiche zu den allgemeinen Sozialformen des Religiösen finden sich bei Krech et al. in diesem Band.

4 Es existieren zwar bereits einige organisationssoziologische Studien über die Megakirchen (Martin 2007; Ellingson 2007, 2010; Smith 2010; Wheeler 2008; Chaves 2006); wie die Gemeinden ihr wachstumsinduziertes Ordnungsproblem lösen, wurde bislang aber nicht untersucht.

Unsere These ist, dass es den Megakirchen in einem dreistufigen Prozess gelingt, bei einem Teil der Interessenten eine dauerhafte und starke Bindung aufzubauen. Zunächst können die Megakirchen eine große Anzahl von Gläubigen zu einer unverbindlichen „Besichtigung" ihres Angebots bewegen. Auf dieser Grundlage wird sodann ein deutlich kleinerer Anteil dieser Interessenten, der aber zahlenmäßig im Vergleich zu konventionellen Gemeinden immer noch groß ist, dauerhaft eingebunden. Von ihnen wiederum fühlt sich schließlich ein größerer Teil zunehmend der Gemeinde verpflichtet und bringt sich entsprechend ein.

Diese These entfalten wir in zwei Schritten. Im ersten Schritt wird die religiös begründete Wachstumsdoktrin der Megakirchen in der spezifischen Landschaft von Kirchen und Adressaten in den USA verortet (Abschn. 2). Im zweiten Schritt steht die Binnenorganisation der Megakirchen im Mittelpunkt (Abschn. 3). Dabei werden unter Rückgriff auf Einsichten der Organisationssoziologie diejenigen Strukturen identifiziert, die das Ordnungsmuster dynamischer Stabilität reproduzieren und so die Wachstumsdoktrin tragen. Dabei stützen wir uns zum einen auf neuere Forschungsliteratur über die US-amerikanischen Megakirchen sowie Zwischenergebnisse aus eigenen empirischen Diskursanalysen im Bereich der evangelikalen Gemeindewachstumsliteratur sowie Interviews und Beobachtungen in Megakirchen im Großraum Houston.[5]

2 Die Wachstumsdoktrin der US-Megakirchen in ihrem religiösen Umfeld

Anders als in größeren Teilen Europas, wo eine massenhafte Säkularisierung zumindest als Meidung des Kontakts mit Kirchen oder als Kirchenaustritt stattgefunden hat (Pickel 2011; Pollack 2003),[6] zeichnen sich die USA durch nach wie vor vergleichsweise lebendige Kirchengemeinden aus. 73 % der US-Amerikaner bezeichnen sich als Mitglied einer christlichen Kirche; etwa 40 % nehmen regelmäßig an wöchentlichen Gottesdiensten teil (Chaves 2011, S. 46). Dennoch haben auch die US-amerikanischen Kirchen mit Mitgliedschaftsproblemen zu kämpfen. Ein erstes Problem ist die hohe Fluktuation zwischen den Religionsgemeinschaften. Nach neueren Umfragen haben 28 % der US-Amerikaner diejenige Religionsgemeinschaft verlassen, in der sie aufgewachsen sind, und sich einer neuen angeschlossen. Werden die Konversionen innerhalb des Protestantismus mitberücksichtigt, erhöht sich die entsprechende Zahl auf etwa 44 % (Pew 2008, S. 5). Ein zweites Problem ist der rasante Anstieg von Personen ohne irgendeine Bindung an eine Religionsgemeinschaft. Ihr Anteil an der Bevölkerung hat sich allein zwischen 2007 und 2012 von 16 % auf knapp 20 % erhöht (Pew 2012, S. 9). Auffällig ist der hohe Anteil

5 In Rahmen des laufenden DFG-Projekts KE 797/8–1 „Warum sind Megakirchen attraktiv? Kulturelle Reproduktion und Netzwerkstrukturen einer neuen kirchlichen Organisationsform in den USA" wurden in einer ersten Erhebungsphase Anfang 2013 insgesamt 70 Leitfadeninterviews mit Mitarbeitern und Mitgliedern von Megakirchen durchgeführt. Wir bedanken uns bei den Projektmitarbeiterinnen Insa Pruisken und Janina Coronel für ihre Hinweise und Ergänzungen bei der Überarbeitung dieses Artikels.

6 Inwieweit es zudem noch eine „unsichtbare Religion" (Luckmann 1991) gibt, ist nach wie vor umstritten und für unsere Fragen nicht von Belang.

jüngerer Bevölkerungsgruppen. Daten des *General Social Survey* (GSS) zeigen, dass der Anteil der Menschen, die ganz ohne Bindung an eine Religionsgemeinschaft aufwachsen, von 3 % in den 1970er Jahren auf 8 % im letzten Jahrzehnt angewachsen ist (Pew 2012, S. 16; Chaves 2011).

Somit muss auch in den USA von den Kirchen etwas getan werden, um der wachsenden Kirchendistanz bestimmter Bevölkerungsgruppen und der Lockerung der Mitgliedschaftsverhältnisse zu begegnen. Viele Kirchen haben dies fast durchgängig mit Maßnahmen versucht, die das Verbleiben in der Mitgliedschaft attraktiver und weniger lästig machen sollen. Überspitzt gesagt, betreiben diese Kirchen ein „bargaining with modernity" (Berger 1979, S. 95–124), bei dem die Gläubigen immer weniger merken sollen, dass sie sich in einem religiösen Kontext bewegen, der sie in bestimmten Hinsichten auch fordert. Stattdessen findet im Rahmen von Diakonie Geselligkeit, Freizeit, Sport, Therapie, politisches Engagement, Eheberatung, medizinische Selbsthilfe und anderes statt. Gleichzeitig wird die Seelsorge auf wenige einschneidende Lebensereignisse wie Geburt, Heirat, Krankheit und Tod zurückgedrängt und kommt selbst bei diesen Gelegenheiten, weil die Gläubigen entwöhnt sind, kaum zur Geltung. Darüber hinaus wird Seelsorge oft etwa mit Mitteln der Kunst oder Popkultur „eventisiert", um sie auch für die „religiös Unmusikalischen" unterhaltsamer zu machen.

Gegen diese Tendenzen gibt es indessen eine insbesondere unter christlichen Fundamentalisten institutionalisierte Abwehrhaltung. Sie lehnen es dezidiert ab, den religiösen Leitwert und die theologische Dogmatik[7] durch Kompromisse mit dem „modernen Leben" zu kompromittieren. Was die liberaleren Kirchen immer mehr aufgeben, die Durchdringung aller Lebensbereiche der Gläubigen mit religiösen Grundsätzen und Vorgaben, wird von dieser Gegenbewegung, den „strict churches" (Iannaccone 1994), hochgehalten.

Damit stellen sich den protestantischen Kirchen in den USA zunächst zwei Alternativen: Sie können zum einen unter Verzicht auf eine strenge religiöse Ausrichtung versuchen, zumindest die bestehende Mitgliedschaft zu halten, vielleicht auch unter günstigen Umständen ein bescheidenes Größenwachstum zu erzielen. Zum anderen können einzelne Gemeinden eine „Gesundschrumpfung" auf diejenigen Mitglieder vornehmen, die sich in tiefer Glaubensüberzeugung strengen Verhaltensstandards unterwerfen.[8] Bezogen auf die klassische Typologie religiöser Sozialformen entspricht erstere Strategie der „Kirche", letztere der „Sekte" (vgl. auch Krech et al. in diesem Band). Charakteristisch für die Megakirchen ist nun, dass sie diese Alternativen unterlaufen und eine dritte Strategie wählen.

2.1 Wachstum als wertrationale Idee

Die beispiellose Größenexpansion der Megakirchen deutet bereits darauf hin, dass sie offensichtlich auf keine der beiden skizzierten Alternativen setzen. Sie streben faktisch nach Mitgliederwachstum. Dies geschieht aber nicht ungeplant, sondern ist das Ergeb-

7 Im Folgenden bezieht sich der Begriff Dogma auf die zentralen theologischen Leitsätze und Bekenntnisse protestantischer Denominationen.

8 Die ganz analoge Alternative für politische Parteien heißt: „Catch-all party" oder „Allerweltspartei" (Kirchheimer 1965).

nis einer systematisch konzipierten und implementierten Wachstumsstrategie. Es geht um mehr als nur allfällige zweckrationale Individual- oder Organisationsinteressen wie etwa Einkommenssteigerung der Pastoren oder Einflusssicherung durch organisatorische „Marktmacht". Derartige Interessen mag es geben; wo sie im Einzelfall im Vordergrund stehen, liegt aber bereits eine zu verheimlichende Devianz im Sinne der Anbetung „weltlicher Götzen" wie Macht, Prestige oder Reichtum vor. Wachstum ist den Megakirchen vielmehr eine wertrationale, also um ihrer selbst willen verfolgte Idee. Der ideelle „Weichensteller" (Weber 1986, S. 252), der das Wachstumsinteresse hervorbringt, ist die Vorstellung, dass Mitgliederwachstum ein „Wahrheitsbeweis" für die eigenen religiösen Überzeugungen und das daran orientierte „richtige" religiöse Handeln in der eigenen Gemeinde darstellt.

Hier kommt die Verankerung der Megakirchen im protestantischen Evangelikalismus, speziell in der sogenannten „Gemeindewachstumsbewegung" zum Tragen, die das kulturelle Leitbild der Megakirche seit den 1960er Jahren stark geprägt hat (McGavran 1990; Wagner 1998, 1999). Ausgangspunkt dieser religiösen Bewegung unter Theologen und Missionaren war das evangelikale Ziel der Weltmission, demzufolge die Bestimmung jeder Gemeinde darin besteht, möglichst viele Menschen für den Glauben zu gewinnen: „The chief and irreplaceable purpose of mission is church growth. […] God's servants carry on mission in a fast-moving world and must constantly adjust the proportions of service and evangelism, as the church grows from a few scattered cells to churches forming substantial majorities of the population" (McGavran 1990, S. 22).

Der evangelikale Vordenker der Gemeindewachstumsbewegung, Donald McGavran (1990, S. 20), definiert diese sich auf das Neue Testament berufende Position als „God's program for humans". Auf der Grundlage neutestamentarischer Quellen allein lässt sich die systematische Ausrichtung auf Wachstum aber nicht ausreichend legitimieren. Zusätzlich wird als Begründung auf die von Gott geschaffenen und der menschlichen Vernunft durch Beobachtung zugänglichen Gesetzmäßigkeiten in Natur und Gesellschaft verwiesen.[9] Rick Warren, Gründer der *Saddleback Church* und führender US-Megakirchenpastor, legitimiert sein Gemeindemodell in diesem Sinne wie folgt: „All living things grow – you don't have to make them grow. It's the natural thing for living organisms to do if they are healthy. […] Lack of growth usually indicates an unhealthy situation, possibly a disease. In the same way, since the church is a living body, it is natural for it to grow if it is healthy. […] If a church is not growing, it is dying" (Warren 1995, S. 15–16).

Wenn das Christentum als die einzig wahre Religion angesehen und Evangelisierung als religiöse Pflicht aller Gläubigen betrachtet wird (Kern 1997), bestätigt jeder Fortschritt in dieser Richtung diese Überzeugung. Darunter fallen auf der ersten Stufe Missionierungserfolge im Sinne der Bekehrung von Nicht-Gläubigen (unchurched people). Auf der zweiten Stufe schließt sich die Hinwendung zum Evangelikalismus und, im regionalen Einzugsbereich, zur engagierten Mitgliedschaft in einer (Mega-) Kirche an.

9 Taylor (2009, S. 379–459) würde hier von „providenziellem Deismus" sprechen. Der göttliche Plan offenbart sich demzufolge in der Natur und ist der menschlichen Vernunft durch Beobachtung zugänglich. Die hier mit der säkularen Wissenschaft eingegangenen Kompromisse werden von den protestantischen Fundamentalisten zumeist scharf kritisiert und als Verwässerung des Glaubens abgelehnt.

Mit der dominanten Wachstumsausrichtung koppeln sich die Megakirchen von spezifischen theologischen Bekenntnissen der etablierten protestantischen Denominationen immer stärker ab. Fragen der richtigen Theologie und Liturgie treten in den Hintergrund. Dies geschieht aber, anders als bei den liberaleren protestantischen Kirchen, die sich so einem glaubensschwächeren Publikum anpassen, nicht als „bargaining with modernity" (Berger 1979), sondern ist Nebeneffekt der wertrationalen Inthronisierung des Kirchenwachstums. Als substanzielle Füllung der Wachstumsdoktrin bleiben nur die wenigen allgemeinen Leitsätze des evangelikalen Bekenntnisses übrig. C. Peter Wagner (1999, S. 67), ein weiterer Vordenker der Gemeindewachstumsbewegung, fasst die „theological absolutes" der Megakirchen wie folgt zusammen: „1. The Bible is true and normative. It is the absolute authority for faith and practice. 2. Jesus is God and Lord. 3. An individual's personal relationship with Jesus Christ makes the difference between heaven and hell."

Die theologische Unterbestimmtheit dieser evangelikalen „doctrinal minimalists" (Miller 1997, S. 121) ist der Wachstumsorientierung in dem Sinne förderlich, als niemand durch spezifische denominationale Zugehörigkeiten und Bekenntnisse ausgeschlossen wird. Diese drei theologischen Grundsätze ergänzt Wagner durch drei, oftmals rigoros vertretene, moralische „nonnegotiables", in denen die politisch-konservative Haltung vieler Pastoren und Megakirchenmitglieder zum Ausdruck kommt: „1. Human life begins at conception. 2. Homosexuality is sin against god. 3. Extramarital heterosexual relationships are also sin." Diese moralisch-konservative Ausrichtung stößt in weiten Kreisen der US-Bevölkerung, insbesondere bei Anhängern der Republikanischen Partei, auf Zustimmung und wirkt daher ebenfalls überwiegend nicht ausgrenzend, sondern attraktiv. Denn so bieten die Megakirchen eine klare weltanschauliche Orientierung und stehen für eine alternative Lebensform zu einer säkularen Welt, die von vielen US-Amerikanern, gerade im Süden der USA, abgelehnt wird.

Darüber hinaus bereitet der dogmatische Minimalismus vieler Megakirchen den Boden für die Ausbreitung eines im evangelikalen Lager durchaus umstrittenen „prosperity gospel", das beim Publikum weithin auf positive Resonanz stößt. Das „prosperity gospel" hat sich in den vergangenen Jahren in den USA zu einer populären religiösen Lehre entwickelt (Patterson 2007). Nach einer Umfrage des *Time Magazine* von 2005 sind 61 % der christlichen Gläubigen in den USA davon überzeugt, dass Gott den Menschen Wohlstand und Gesundheit schenken will. Physisches und psychisches Wohlbefinden sowie wirtschaftlicher Erfolg sind demzufolge zentrale Themen des Glaubens. Einige der größten Megakirchen sprechen diese Publikumsbedürfnisse gezielt an.[10] Auch in denjenigen Megakirchen, die das „prosperity gospel" nicht unterstützen, gilt es als völlig in Ordnung, wenn es den Gläubigen finanziell gut geht, solange sie ihr Geld in den Dienst des Glaubens stellen und die Gemeinde großzügig unterstützen (Wagner 1999, S. 253). Die Megakirchen finanzieren sich hauptsächlich über Mitgliedschaftsbeiträge und Spenden, wobei, wie in evangelikalen Kreisen üblich, 10 % des Bruttoeinkommens angestrebt (aber keinesfalls immer realisiert) werden. Der Glaube an den Zusammenhang von individuellem

10 Vgl. dazu die Glaubensbekenntnisse der *Lakewood Church* in Houston und der *World Changers International Church* in Atlanta. Beide gehören zu den fünf größten Megakirchen in den USA. http://ww2.joelosteen.com/About/WhatWeBelieve/Pages/WhatWeBelieve.aspx, http://www.worldchangers.org/Statement-Of-Beliefs.aspx (Zugegriffen: 28.11.2012).

Wohlstand, Wohlbefinden und Erlösung befindet sich somit in harmonischem Einklang mit der Wachstumsdoktrin der Megakirchen.

Insgesamt verlieren somit im US-amerikanischen Protestantismus zuvor identitätsbildende theologische und historische Differenzen zwischen den Denominationen für die Glaubenspraxis an Bedeutung (Wuthnow 1988). Dies gilt zugespitzt für die Megakirchen, von denen inzwischen mehr als die Hälfte keiner Denomination angehört (Thumma und Bird 2012). Die zentrale Leistung der Megakirchen für ihre Mitglieder besteht dann weniger im praktischen Vollzug bestimmter Liturgien und theologischer Bekenntnisse als in der Vermittlung spiritueller Erfahrungen. Im Evangelikalismus war eine affektive Erlebnisorientierung des Glaubens von Beginn an charakteristisch. Pointiert formuliert: Wenn ein Gläubiger sich im Kontakt mit Gott fühlt, ist dies ein Beweis seines Glaubens. Mit der charismatischen Bewegung sind, diese Haltung verstärkend, seit den 1960er Jahren zunehmend Elemente aus der pfingstlerischen Spiritualität in den Evangelikalismus eingedrungen (Kern 1997). Einflüsse der Jesusbewegung gingen in den 1970er Jahren in dieselbe Richtung. Sie kritisierte den Protestantismus als lebensfern und bemühte sich um eine religiöse Erneuerung. Der Mainstream der Evangelikalen grenzte sich von diesen Bewegungen bis in die 1980er Jahre scharf ab. Danach öffneten sich immer mehr Gemeinden, darunter auch die Megakirchen, für diese neue Spiritualität. Die affektiven spirituellen Ausdrucksformen dieser Bewegungen erwiesen sich wiederum als förderlich für das Wachstum der Gemeinden (Wagner 1998, 1999).

Das religiöse Leben in den Megakirchen ist aber nicht allein durch die Suche nach Transzendenzerfahrungen bestimmt. Die Diakonie im Sinne einer Hilfe zur Bewältigung „sozialstrukturelle[r] Probleme in personalisierter Form“ (Luhmann 1982, S. 57) spielt ebenfalls eine wichtige Rolle. Seelsorge wird durch Diakonie oft in der Form ergänzt, dass auch Letztere Nicht-Gläubige anziehen kann und soll. Dabei kann sich zwischen Kirchenwachstum und Diakonie ein wechselseitiger Steigerungszusammenhang herausbilden: Je größer eine Gemeinde ist, desto größer ist ihre finanzielle Leistungsfähigkeit, weil ihr Spendenaufkommen stark von der Mitgliederzahl abhängt. Durch Wachstum wird ihr Dienstleistungsangebot vielfältiger und leistungsstärker. Umgekehrt fördert eine leistungsstarke Diakonie wiederum die Attraktivität der Kirchenmitgliedschaft für Personen, die auf Hilfe angewiesen sind oder Hilfe durch finanzielle Spenden oder eigenen Einsatz geben möchten.

Insgesamt kann für die Megakirchen und ihr Führungspersonal festgehalten werden, dass sie erstens aus tiefen religiösen Überzeugungen heraus wachstumsorientiert handeln. Diese Haltung ist zweitens mit einer Ausgestaltung des Glaubens verknüpft, die als Seelsorge affektive Erlebnisse ohne übermäßig strenge Verhaltensstandards und als Diakonie vielfältige praktische Lebenshilfen einschließlich einer oftmals rigorosen Bestärkung konservativer politisch-moralischer Grundsätze anbietet. Mit diesem Angebot positionieren sich Megakirchen in Konkurrenz zu anderen religiösen Anbietern, einschließlich anderen Megakirchen. Es ist davon auszugehen, dass die konkrete Angebotsgestaltung mit Blick auf die Wachstumsziele permanent beobachtet und gegebenenfalls angepasst wird.

2.2 Adressatenspezifik: Suchen und Bleiben

Wendet man sich dem tatsächlichen oder prospektiven Publikum der Megakirchen zu, lässt sich eine große Adressatengruppe ausmachen, auf die deren Angebot zu passen scheint. So gilt generell für die meisten Gläubigen, egal welcher religiösen Zugehörigkeit, dass sie keine „religiösen Virtuosen" (Weber 1972, S. 327) sein wollen und können, schon gar nicht in der intellektualistischen Variante des dogmatischen Gelehrtentums. Vielmehr sollen die religiös auferlegten Pflichten die alltägliche Lebensführung nicht allzu sehr einschränken. Oft muss eine „fides implicita" genügen: „[…] kein persönliches Fürwahrhalten von Dogmen […], sondern eine Erklärung des Vertrauens und der Hingabe an einen Propheten oder an eine anstaltsmäßig geordnete Autorität" (Weber 1972, S. 342). Diese Glaubenstreue wird am besten gesichert, und sei es auch nur als „Konsensfiktion" (Hahn 1983), wenn sie nicht durch rigorose Überzeugungs- und Verhaltensauflagen gefordert wird. Die Masse der Gläubigen würde somit nicht freiwillig in eine Sekte oder irgendeine andere Art von „strict church" (Iannaccone 1994) eintreten.

Die Megakirchen kommen diesem Bedürfnis mit ihrem „doctrinal minimalism" ebenso entgegen wie die meisten Varianten des liberalen Protestantismus. Anders als diese bestärken die Megakirchen mit ihrem politisch-moralischen Konservatismus zudem ohnehin vorhandene ideologische Haltungen vieler US-Amerikaner, vor allem in den Südstaaten. Mit Ralf Dahrendorfs (1979) Konzept der Lebenschancen ausgedrückt: Die relativ schwach ausgeprägte Dogmatik ermöglicht es den Megakirchen, unterschiedliche Stufen der Mitgliedschaft zu entwickeln, die den Gläubigen größere Freiräume bei der Gestaltung ihrer persönlichen Einbindung in die Gemeinde lassen und damit keine Optionen der Lebensführung nehmen; zugleich bieten die konservative politisch-moralische Ausrichtung und das „prosperity gospel" Ligaturen, also sinnstiftende Bindungen, für die Lebensführung an, die für viele Gläubige in hohem Maße attraktiv sind.

Die Megakirchen schwimmen überdies mit ihrer generellen Ausrichtung auf eine affektive Spiritualität in einem breiten Strom des kulturellen Wandels „from institution to impulse" als Quelle des „real self" mit (Turner 1976). Seit den späten 1960er Jahren hat sich in allen westlichen Ländern eine weitreichende Transformation der gesellschaftlichen „Subjektkultur" vollzogen. Eine der beiden Hauptrichtungen dieses Wandels geht in Richtung einer Ästhetisierung und intensivierten Expressivität der Lebensführung (Reckwitz 2006). In diesem Kontext wird das religiöse Leben in den Vereinigten Staaten zunehmend von einer „sucher-orientierten" Spiritualität geprägt (Wuthnow 1998; Roof 2001). Die nachlassende Bindung vieler US-Amerikaner an etablierte religiöse Traditionen geht mit einem Streben nach Innerlichkeit, Subjektivität, Erfahrungen und Authentizität einher. Spiritualität „is thought of as a process, as movement, as journey" (Roof 2000, S. 57). Die Megakirchen bieten damit keinen traditionsgestützten oder theologisch-systematisch explizierbaren, sondern einen erlebnisgetragenen Glauben an, der den „Suchern", über einen mehr oder weniger langen Zeitraum hinweg, eine „Bleibe" bietet: „Once inside their new dwelling place, our American seekers make a major effort to solidify it. They work hard at studying the faith. They actively participate in all sorts of congregational events. They take part in active discussions about how the community should manage its affairs. They try to make their new dwelling more exciting, more meaningful than the one that they have left behind" (Madsen 2009, S. 1287).

Megakirchen stellen in diesem Sinne Orte „post-traditionaler Vergemeinschaftung“ dar (Hitzler et al. 2001).[11] Es handelt sich erstens um Gemeinschaften, die man bewusst aus Alternativangeboten wählt und wieder verlässt, sobald sich interessantere Alternativen bieten. Zweitens geht es um „Teilzeit-Gesellungsformen“ (Hitzler et al. 2001, S. 21), die anders als Mönchsorden oder Sekten keine „greedy institutions“ (Coser 1974) oder „totale Institutionen“ (Goffman 1972) darstellen, sondern den Individuen trotz situativer affektiver Vereinnahmung die Aufrechterhaltung einer Halbdistanz ermöglichen. Die Bindungen sind keineswegs locker oder unverbindlich, sondern „tight but brittle“ (Madsen 2009, S. 1287). Dem Einzelnen bleibt es demzufolge überlassen, wie flächendeckend er seine Lebensführung von der Megakirche bestimmen lässt.

Die vorliegenden Daten über die Gemeindemitglieder von Megakirchen passen zu diesen theoretischen Überlegungen und Befunden. Die wichtigsten Faktoren, welche die Mitglieder anziehen und längerfristig binden, sind der „worship style“, der „senior pastor“, die „church reputation“ und „music/arts“ (Thumma und Bird 2009, S. 15–16). Drei dieser vier Faktoren, mit Ausnahme der vagen „church reputation“, verweisen klar auf eine affektive Ansprache. Demgegenüber spielt die „denomination“, also die theologische und liturgische Ausrichtung der Gemeinde, nur eine untergeordnete Rolle. Überdurchschnittlich gebildete, gutverdienende, oft räumlich mobile „young and single adults“ (Thumma und Bird 2009, S. 3) kommen häufiger als in konventionellen Gemeinden vor. Es ist genau dieser Personenkreis, der „post-traditionale Vergemeinschaftungen“ sucht. So besehen haben die Megakirchen ein beträchtliches Wachstumspotenzial. Ihre Anziehungskraft entfaltet sich in drei Stufen:

(1) Viele aus der Zielgruppe nehmen nur einmalig oder wenige Male an Veranstaltungen der Megakirche teil. Über die Zahl und Struktur dieser kurzfristig Interessierten gibt es bislang keine Studien. Manche bleiben „church hopper“, andere verbleiben in konventionellen Gemeinden ihrer Nachbarschaft oder kirchenfern.
(2) Ein Teil der neuen Gäste binden sich als regelmäßige Gottesdienstbesucher dauerhaft an die Megakirche. Diese schwache Form der Mitgliedschaft gilt für knapp die Hälfte aller Gottesdienstbesucher („attenders“) von Megakirchen: „Nearly 45 % say they never volunteer“ (Thumma und Bird 2009, S. 7 f.), und 41 % gehören keiner der Kleingruppen ihrer Megakirche an.
(3) Umgekehrt folgt daraus: 59 % der Megakirchenmitglieder gehören mindestens einer Kleingruppe an, 26 % sogar mehr als einer (Thumma und Bird 2009, S. 8). Hier kann man von einer starken Mitgliedschaft im Sinne eines größeren Engagements, mit entsprechendem Zeitaufwand, und einer engeren Bindung an die Megakirche sprechen.

Hinsichtlich der Art der Kleingruppen, die etwa drei Fünftel der Gemeindemitglieder zusätzlich binden, gilt schließlich, dass „support [or] recovery groups“, also Lebenshilfe sowie „community service groups“, die bedürftigen Anderen helfen, nur von 7 % bzw. 10 % der Mitglieder aufgesucht werden. Diakonie scheint somit, was angesichts der noch

11 Der Begriff der „post-traditionalen Vergemeinschaftung“ bezieht sich auf spezifische Gemeinschaftsformen, nicht auf ihre Inhalte, die sich durchaus im Widerspruch zu modernen liberalen Lebensentwürfen auf traditionelle Moralvorstellungen berufen können; siehe dazu etwa Riesebrodts (1990) Konzept des „reflexiven Traditionalismus“.

darzustellenden Angebotsfülle überrascht, als Mitgliedschaftsmotiv nur bei einer kleinen Teilgruppe eine Rolle zu spielen. „Religious education“ und „spiritual growth groups“ (Thumma und Bird 2009, S. 8) werden viel stärker nachgefragt.

3 Das Ordnungsmuster dynamischer Stabilität der US-Megakirchen

Bis hierher ist geklärt: Die protestantischen Megakirchen in den USA folgen einer Wachstumsdoktrin und finden dafür auch eine große Zielgruppe potenzieller Mitglieder vor, womit eine wichtige sozialstrukturelle Erfolgsbedingung für ihr wertrationales Organisationshandeln erfüllt ist. Uns interessieren nun allerdings die organisationsstrukturellen Erfolgsbedingungen: Wie kann sich die organisationale Ordnung angesichts starker Wachstums- und Fluktuationsdynamiken der Mitgliedschaft erhalten? Diese Fragestellung ist in der bisherigen Literatur zur Organisation der Megakirchen nur unzureichend erforscht (Martin 2007; Ellingson 2007, 2010; Smith 2010; Wheeler 2008; Chaves 2006).

Um sich die Strukturkomponenten, die hierfür bedeutsam sind, systematisch zu vergegenwärtigen, bietet sich Luhmanns (1975, 2000, S. 222–329) griffige Konzeptualisierung besonders an, weil sie die in der Forschung identifizierten Strukturmerkmale formaler Organisationen integriert und anschaulich zusammenfasst. Demnach sind Organisationen durch drei Arten von formalen Strukturen geprägt: Programm-, Kommunikations- und Personalstrukturen (Kühl 2011, S. 102–109; Meier und Schimank 2012, S. 36–41). Programmstrukturen sind festgelegte inhaltliche „Bedingungen für die Richtigkeit“ (Luhmann 1984, S. 432) des Handelns von Organisationsmitgliedern – von den generellen Organisationszielen bis zu spezifischen Gesichtspunkten, denen einzelne Aktivitäten genügen müssen. Die Kommunikationsstrukturen einer Organisation setzen sich aus den festgelegten Kontaktbahnen, Zuständigkeiten und Befugnissen der verschiedenen Organisationsmitglieder zusammen. Die Personalstrukturen schließlich legen die spezifischen Anforderungen und Qualifikationen fest, denen bestimmte Organisationsmitglieder genügen müssen.

Im Folgenden wenden wir uns im ersten Schritt den Programmstrukturen zu, in denen die Wachstumsdoktrin der Megakirchen festgeschrieben und spezifiziert wird. Im zweiten und dritten Schritt stehen die dazu passenden Kommunikations- und Personalstrukturen im Mittelpunkt. Im vierten Schritt beschäftigen wir uns mit dem Gottesdienst als zentralem Interaktionsereignis, in welchem sich die Handlungsprägungen dieser Strukturen bündeln.

3.1 Programmstrukturen

Zentraler Fokus der organisatorischen Programmstrukturen ist die Wachstumsdoktrin der Megakirchen. Vor allem drei eng zusammenhängende Programmkomponenten formulieren diese Doktrin weiter aus: Mitgliederwachstum als überragendes Organisationsziel, eine systematische Evaluierung der Wachstumsstrategie und eine konsequente Zielgruppenausrichtung des Leistungsangebots.

Die Konzepte der „Gemeindewachstumsbewegung“ haben die Entstehung und Entwicklung der Megakirchen stark beeinflusst (McGavran 1990; Wagner 1998, 1999). Ins-

besondere Denominationen mit einer starken kongregationalistischen Identität, die der Autonomie der einzelnen Gemeinde einen hohen Wert beimessen und damit religiösen „Unternehmern" und Gemeindegründern oft weite Handlungsspielräume eröffnen, wie beispielsweise die *Southern Baptist Convention*, haben sich für die Ideen der Gemeindewachstumsbewegung weit geöffnet.[12] Aus dieser Perspektive ist Wachstum das wichtigste Ziel jeder Gemeinde, weil zentraler Gradmesser ihrer religiösen Vitalität. Manchmal wird dies sogar zahlenmäßig festgehalten. Beispielsweise formulierte die *Saddleback Church* in ihrem Gründungsgottesdienst von 1980 ein damals noch kaum vorstellbares Ziel von 20 000 Mitgliedern (Warren 1995, S. 43).

Durch die Untersuchung von schnell wachsenden Gemeinden innerhalb und außerhalb der USA suchten die Anhänger der „Gemeindewachstumsbewegung", zumeist evangelikale Theologen und Missionare, seit den 1960er Jahren nach allgemeinen Prinzipien des Kirchenwachstums. Davon ausgehend wurden zahlreiche Maßnahmen und Vorschläge entwickelt, um Gemeinden auf Wachstumskurs zu bringen. Diese Konzepte zeichnen sich durch eine große Nähe zu populären Unternehmens- und Managementstrategien aus (Martin 2007, S. 169–170). Ebenso wurden Strategien zur erfolgreichen Gründung neuer Gemeinden („church planting") entwickelt, um die Ausbreitung des christlichen Glaubens zu fördern. Im Zentrum steht die methodisch gesicherte Wirksamkeitsprüfung der eingesetzten evangelistischen Methoden: „If methods currently being used for some evangelistic effort, for example, are not accomplishing the stated goals, they must be revised or scrapped. A strategy must be substituted that will produce the results that God desires" (Wagner 1998, S. 32).

Obgleich der Missionsauftrag traditionell im Evangelikalismus eine zentrale Rolle spielt, ist die kontinuierliche Überprüfung von Missionierungsmethoden in weiten Kreisen der Evangelikalen bis heute umstritten. Im traditionellen evangelikalen Denken sollen die Gläubigen zwar ihr Möglichstes tun, um den Glauben zu verbreiten, der Erfolg kommt jedoch von Gott. Im Gegensatz dazu steht das Wachstumsprogramm für eine strikt instrumentelle Herangehensweise. Für die Vertreter dieses Denkansatzes ist Kirchenwachstum nicht allein das Ergebnis außergewöhnlicher Gnade, sondern eine Folge quasi- „natürlicher" religiöser und sozialer Gesetzmäßigkeiten, die sich durch statistische Methoden und Vergleiche entschlüsseln und optimieren lassen:[13] „The facts of growth will not in themselves lead anyone to Christ. But they can be of marked value to any church that desires to know where, when, and how to carry on its work so that the maximum increase of soundly Christian churches will result" (McGavran 1990, S. 68).

Für die einzelne Megakirche ist Wachstum somit ein überprüfbares Ergebnis organisatorischer Entscheidungen, die sich dem Management der Gemeinde zurechnen lassen.

12 Eine umfassende Analyse dieses vermuteten Zusammenhangs zwischen der formalen Struktur einzelner Denominationen und dem Wachstum der Megakirchen würde den Rahmen dieser Studie sprengen. Innerhalb des laufenden DFG-Projekts KE 797/8–1 wird demnächst eine Publikation von Pruisken und Coronel (2014) erscheinen, die sich mit dieser Thematik auseinandersetzt.

13 Dies steht nicht im Widerspruch zur oben erläuterten Funktion von Kirchenwachstum als Indikator für den rechten Glauben. Dass man religiös „richtig" liegt, ist eine notwendige, aber eben noch keine hinreichende Voraussetzung für Wachstum; es bedarf menschlichen Zutuns in Gestalt geeigneter organisationaler Strategien und Strukturen.

Wachstumserfolge lassen sich aus diesem Blickwinkel der Organisationsleitung als legitimierendes Votum eines Publikums aus Interessenten und Mitgliedern deuten. Strukturelle Mängel werden systematisch identifiziert und beseitigt. Damit wird eine scharfe Wende vom traditionalen zum zweckrationalen Handeln vollzogen. Gut besuchte Gottesdienste galten bislang allenfalls als Beleg für die rhetorischen Fähigkeiten des Predigers, also für eine nur begrenzt beeinflussbare Komponente der Personalstruktur. Unter dem Einfluss des Wachstumsprogramms stehen nun alle Elemente des Gottesdienstes und des spirituellen Lebens der Gemeinde beständig auf dem Prüfstand. Die Megakirche nimmt sich sozusagen als permanente „lernende Organisation" (Argyris und Schön 1996) ernst.

Dies erweist sich auch in einer konsequenten Zielgruppenorientierung der Megakirchen. Wie dargestellt, gibt es eine große, aber keineswegs homogene Adressatengruppe, welche von den Megakirchen mit Aussicht auf Erfolg angesprochen werden kann. Diese Adressatengruppe muss für eine zielgenaue Ansprache zerlegt werden. Ein zentrales Konzept der „Gemeindewachstumsbewegung" ist in diesem Zusammenhang die „homogene Einheit" (*homogenous unit*) (McGavran 1990, S. 69–71).[14] Damit wird betont, dass sich Menschen unter ihresgleichen wohler fühlen als unter Personen aus ganz anderen gesellschaftlichen Gruppen. Die homogene Einheit bildet demzufolge die Grundlage für die Entstehung eines starken Zusammengehörigkeitsgefühls unter den Gemeindemitgliedern auf der Grundlage soziokultureller Ähnlichkeit. Die Vertreter des Gemeindewachstumsgedankens leiten daraus organisatorische Gestaltungsprinzipien ab, denen zufolge die Eintrittshürden für Außenstehende mit ähnlichen soziokulturellen Orientierungen und demographischen Merkmalen möglichst niedrig gehalten werden sollen: „People like to become Christians without crossing racial, linguistic or class barriers" (McGavran 1990, S. 163).

Wachsende Gemeinden sind somit dadurch charakterisiert, dass sie ihre evangelistischen Aktivitäten auf die Mobilisierung ganz bestimmter Bevölkerungsgruppen konzentrieren. So konzipierte beispielsweise Warren (1995, S. 170) für die *Saddleback Church* das geographisch, demographisch, kulturell und spirituell differenzierte Profil des sogenannten „Saddleback Sam", der die wesentlichen Merkmale der Zielgruppe seiner Gemeinde verkörpert.[15] Bei der Entwicklung entsprechender Profile werden häufig Marktforschungsinstrumente eingesetzt. Im nächsten Schritt werden die Angebote der Gemeinde gezielt auf diese Gruppe zugeschnitten.

Durch ihren dogmatischen Minimalismus haben sich die Megakirchen hierbei vieler Beschränkungen entledigt, die ansonsten Interessenorganisationen im Allgemeinen und Kirchen im Speziellen auferlegt sind (Luhmann 1972, S. 255–262). Während Arbeitsorganisationen, wie zum Beispiel Unternehmen, eine weitreichende „Zweck-Motiv-Trennung" (Luhmann 1976, S. 100) längst praktizieren, ihre jeweiligen organisatorischen Zielsetzungen also nicht zur Mitarbeitermotivation einsetzen und damit große Freiheitsgrade des Zielwechsels genießen, erzeugen Interessenorganisationen durch die Identifika-

14 Das Konzept geht ebenfalls auf McGavran (1957) zurück, der sich vor dem Hintergrund von Erfahrungen aus der Missionsarbeit außerhalb des westlichen Kulturkreises von gängigen individualistischen Evangelisierungskonzepten abwendete.

15 Eine ähnlich differenzierte Kunstfigur ist „unchurched Harry" (Pritchard 1997, S. 56–75) von der *Willow Creek Community Church* in Chicago.

tion der Mitglieder mit den inhaltlichen organisatorischen Zielsetzungen ein dauerhaftes „commitment“ (Meier und Schimank 2012, S. 25–36). Jede Zieländerung ist dann riskant. Während politische Parteien zumindest über Mehrheitsentscheidungen der Mitglieder Ziele und Programmatiken, wie etwa die Sozialdemokratische Partei Deutschlands in den 1950er Jahren von Sozialismus auf soziale Marktwirtschaft, weitreichend verändern und damit neuen Umständen und Lernerfahrungen Rechnung tragen können, sind Kirchen zusätzlich an theologische Bekenntnisse gefesselt, deren Kernelemente nicht als von Menschen entschieden, sondern als göttliche Offenbarung gelten (Luhmann 1972, 1982, 2000). Diese Fesseln haben die Megakirchen in starkem Maße abgeworfen, sodass dem organisatorischen Opportunismus bei der Zielgruppenansprache kaum noch hinderliche Grenzen gesetzt sind.

3.2 Kommunikationsstrukturen

Die Wachstumsprogrammatik der Megakirchen stellt, sofern sie erfolgreich umgesetzt wird, an deren Kommunikationsstrukturen hohe Anforderungen. Einerseits sollen die Kirchen den Gläubigen eine stabile Gemeinschaft bieten, in der sie ihren religiösen Lebenswandel festigen können; anderseits müssen teilweise hunderte bis tausende neuer Mitglieder, die oft nicht über gefestigte religiöse Überzeugungen verfügen, fortwährend integriert werden. Organisationswachstum heißt hier nicht weniger als kontinuierliche Diskontinuität. Wie wird diese Spannung kommunikativ so aufgefangen, dass eine Bindung der neuen ebenso wie der alten Gemeindemitglieder erzeugt oder bewahrt wird? Drei Komponenten der Kommunikationsstruktur bringen im Zusammenwirken diese Bindungen hervor: die Gottesdienste als affektive Gemeinschaftserlebnisse, die Kleingruppen sowie das charismatisch-präsidiale interne „governance regime“.[16]

Auf den Gottesdienst als augenfälligste Komponente der Kommunikationsstruktur wird später ausführlich eingegangen, weil sich hier anschaulich zeigen lässt, wie Kommunikations-, Personal- und Programmstrukturen ineinandergreifen. Daneben weisen die Megakirchen eine Kleingruppenstruktur auf, welche die tragende Säule der starken Mitgliedschaft bildet (Miller 1997; Martin 2007). Kleingruppen sind im Protestantismus kein neues Phänomen. Über 70 % aller US-amerikanischen Gemeinden verfügen über Kleingruppen, die sich mindestens einmal monatlich treffen. Ihre große Bedeutung in der US-amerikanischen Gesellschaft allgemein wird daran deutlich, dass in den 1990er Jahren, bei steigender Tendenz, mindestens vier von zehn Erwachsenen einer Kleingruppe angehörten (Wuthnow 1994, S. 45–46). Davon waren mehr als die Hälfte einer Kirche oder Synagoge zugeordnet, und ein großer Teil der Gruppen hatte religiöse Themen zum Inhalt.

Insoweit stützen sich die US-Megakirchen auf ein gesellschaftlich verbreitetes Instrument und stemmen sich zugleich gegen den von Putnam (2000) diagnostizierten Trend in Richtung eines zunehmenden Gemeinschaftsverfalls. Im Jahr 2005 kam die *Saddleback Church* beispielsweise auf 2600 Kleingruppen in 83 Städten (Martin 2007, S. 22). Diejenigen drei von fünf Mitgliedern einer Megakirche, die einer Kleingruppe beitreten,

16 Die erste und die letzte Komponente setzen die im nächsten Abschnitt noch anzusprechende Figur des charismatischen Pastors als tragendes Element der Personalstrukturen voraus.

engagieren sich häufig in mehreren davon. Neben dem typisch evangelikalen Hauskreis, in dem die Bibel studiert und gebetet wird, finden sich in den Megakirchen häufig noch Fitness-, Mütter-, Jugend-, Single-, Männer-, Senioren-, Koch-, Literatur- bis hin zu beispielsweise Motorradfahrergruppen. Die intensivierte Einbindung in die Megakirche wird wesentlich über den Besuch einer Kleingruppe gewährleistet. So wird die Anonymität des Gottesdienstbesuchs überwunden und das Mitglied der sozialen Kontrolle durch die anderen unterstellt (Martin 2007). Über die Kleingruppen gelingt den Megakirchen die Herstellung eines Gemeinschaftsgefühls, das sich in seiner Qualität und Intensität von kleinen Kirchen- oder Sektengemeinden nicht unterscheidet (Dougherty und Whitehead 2011). Über das Gemeinschaftserlebnis hinaus sind die Kleingruppen ein Sprungbrett für den Aufstieg innerhalb der pastoralen Hierarchie, in der Laien oft eine hervorgehobene Rolle spielen (Kwon 1997). Darüber hinaus sind die Kleingruppen eine wichtige Quelle für Innovationen. In den meisten Fällen gehen neue Initiativen für pastorale oder soziale Dienstleitungen von den Kleingruppen aus. Dieser Innovationsmechanismus wird von den Gemeindeleitungen der Megakirchen gezielt gefördert (Miller 1997, S. 138).

Obgleich die Kleingruppen normalerweise von Laien geleitet werden, geben die Megakirchen die pastorale Aufsicht nicht aus der Hand (Miller 1997, S. 137; Martin 2007). Mitglieder des professionellen Mitarbeiterstabs sind zumeist für die Betreuung einer bestimmten Zahl von Kleingruppen zuständig und nehmen in Abständen an Gruppentreffen teil. Das Augenmerk liegt vor allem auf der Schulung und Begleitung der Laien-Gruppenleiter. Die Intensität hierarchisch gesteuerter sozialer Kontrolle ist hoch, wie das Beispiel der *Willow Creek Community Church* zeigt: „Each small group consisted of four couples, each in a similar stage of life. One of the four couples was trained by the Small Group Ministry team to handle group leader responsibilities“ (Mellado 1999, S. 11). Die Kleingruppenleiter fertigen für die Gemeindeleitung zudem oft schriftliche Berichte über ihre Gruppenmitglieder an (Warren 1995, S. 328).

Die Intensität der sozialen Kontrolle ist somit stark ausgeprägt. Doch trotz dieser Aufsichtsmaßnahmen kommt Martin (2007) in ihrer Feldstudie zu dem Ergebnis, dass die Megakirchen keinesfalls dem Bild einer „strict church“[17] entsprechen. Ihre besondere Stärke besteht gerade darin, dass die Mitglieder ihre Kleingruppe jederzeit wechseln können, wenn sie unzufrieden sind oder wenn es zu Konflikten kommt: „Small groups foster a sense of a personal God who meets daily mundane needs, and these groups tend to be unconditionally accepting rather than demanding (or strict). Small groups tend not to challenge participants to service and higher truths. In addition, while group members may faithfully attend a weekly bible study or activity night, the commitment to the specific group may be quite shallow. If conflict arises, one may simply find a new one“ (Martin 2007, S. 172).

17 Iannaconne (1994) formuliert die Hypothese, dass „strict churches“, die ihren Mitgliedern hohe Opfer abverlangen, tendenziell stärker wachsen, weil sie Trittbrettfahrer abschrecken, wodurch die Intensität und Attraktivität des Gemeinschaftslebens größer werden. Die Megakirchen stehen dazu im Widerspruch: „They accept new attendees without pressure to participate, contribute money, or volunteer time. They provide group activities, many of which are anchored in secular activities, in an effort to help assimilate new members and deepen their affiliation with the church“ (Ruhr und Daniels 2012a, S. 477). Die Zugangsschwellen sind demzufolge niedrig und dennoch sind die Wachstumsraten hoch.

Die Fluktuation in und zwischen den Gruppen ist daher teilweise hoch. In diesem Sinne sind die Bindungen innerhalb der Gruppe, wie schon erwähnt, tendenziell „tight but brittle“ (Madsen 2009, S. 1287). Das heißt, die Beziehungen werden zwar oft als sinnstiftend und intensiv empfunden, lassen sich aber auch wieder leicht auflösen. Die Kleingruppe bietet somit eine Gelegenheitsstruktur für die Entstehung starker Bindungen, welche aber längst nicht immer zustande kommen, weil sie auch nicht in jedem Fall gesucht werden und es daher beim „bowling with strangers“ (Martin 2007, S. 173) bleibt. Auch aus Organisationssicht ist eine enge Gruppeneinbindung nicht zwingend erforderlich, im Gegenteil: Durch die große Auswahl an Kleingruppen und die Möglichkeit eines Wechsels kann die Loyalität des Einzelnen zur Gesamtorganisation gerade gestärkt werden.

Wie schon verschiedentlich angeklungen, bedarf es zudem einer Leitungsstruktur, die einerseits dazu beiträgt, das „commitment“ der Gemeindemitglieder zu erhalten, und andererseits durchsetzungsfähig genug ist, um die Organisation in allen drei Strukturdimensionen adäquat gestalten zu können. Hier steht die Figur des Seniorpastors im Zentrum, der oft auch Gründer der Megakirche ist. Ihr muss Entfaltungs- und Darstellungsraum geboten werden, um als charismatischer Führer (siehe Abschn. 3.3) wirken zu können. Dabei kommt es immer wieder zu gewissen Spannungen in zwei Richtungen. Zum einen besteht ein Grundprinzip protestantischer Gemeinden darin, dass sie sich ihre Pastoren selbst wählen. Davon kann bei den Megakirchen, die als Sammlungen von ständig hinzuströmenden Gläubigen zustande kommen, erst dann die Rede sein, wenn es um einen Nachfolger des Gründer-Pastors geht, was dann oft eine schwierige Situation ist (Smith 2010; Wheeler 2008). Zum anderen zeigt sich ab einer gewissen Organisationsgröße, dass zwischen Predigt und Organisationsmanagement als Haupttätigkeitsfeldern der Leitung eine Zeitkonkurrenz auftreten kann und dass beides unterschiedliche Qualifikationen erfordert, die nicht immer in derselben Person zusammenkommen; so auch die Erfahrung der *Willow Creek Community Church*: „It had been very rare for a gifted preacher to also have the required leadership skills to properly manage a much larger organization.“ Woraus dort der Schluss gezogen wurde, „[…] that the leadership function should be separated from the preaching function“ (Mellado 1999, S. 15). Doch diese Rollentrennung ist nicht unkompliziert und kann zu neuen Spannungen führen.

3.3 Personalstrukturen

Die Megakirchen werden, wie gerade dargestellt, personell mit ihren Seniorpastoren zumeist ähnlich identifiziert wie politische Parteien mit ihren Führern oder große Konzerne mit ihren CEOs. In ihrer Popularität als „frontmen“ stehen die Seniorpastoren der größten Megakirchen prominenten Politikern, Schauspielern oder Popstars in nichts nach; und auch bei den kleineren Megakirchen erstreckt sich die Bekanntheit ihrer Pastoren immerhin auf die regionale und lokale Ebene. Dieser Effekt wird durch die starke Präsenz der Megakirchen in TV, Radio, Printmedien und Internet verstärkt. In diesem von Bildern geprägten Kontext „the pastor can become the visible symbol of and a potent

brand name for the church“ (Thumma und Travis 2007, S. 57; Twitchell 2004).[18] Einige Megakirchen bauen ihren Seniorpastor gezielt zu einer Marke auf, um die Identität der Organisation zu stärken (Bartholomew 2006; Kinder 2010). In anderen Fällen vermarkten die Pastoren ihre Predigten und Schriften über eigens gegründete Firmen. Manche verzichten sogar auf ihr Pastorengehalt und leben nur von ihren Einnahmen aus Büchern und öffentlichen Auftritten.

Somit gehört Medientauglichkeit, gutes Aussehen, Redegewandtheit etc., auch in kleineren Megakirchen zu den zentralen Persönlichkeitsmerkmalen des Seniorpastors. In kritischen Medienberichten werden Megakirchenpastoren daher oft als schillernde Charismatiker beschrieben, die mit ihrer Verführungskunst eine große Anhängerschaft um sich scharen (DIE ZEIT, 04.08.2005, Nr.32). Obgleich dieser Befund teilweise zutreffen mag, kann der Erfolg der Megakirche als spezifischer Organisationsform dadurch allein nicht erklärt werden. Damit eine Gemeinde eine Vielzahl von Anhängern über einzelne Events hinaus erfolgreich anziehen, dauerhaft einbinden und auf diesem Weg teilweise enorme Ressourcen mobilisieren kann, müssen zahlreiche weitere Bedingungen auf der organisatorischen Ebene erfüllt sein. In diesem Sinne zeichnen sich die Seniorpastoren oft durch ein starkes unternehmerisches Denken sowie ausgeprägte Managementqualitäten aus. Einer neueren Studie zufolge werden heute noch immer acht von zehn Megakirchen von ihren Gründern oder denjenigen Pastoren geleitet, unter denen ihr stärkstes Wachstum erfolgte (Thumma und Bird 2012, S. 11).

Dieser männliche Personenkreis ist im Durchschnitt 51 Jahre alt und damit etwas jünger sowie akademisch höher gebildet, nicht selten promoviert, als die Pastoren kleinerer Gemeinden. Fast alle Megakirchenpastoren haben eine wenigstens minimale theologische Ausbildung. Die Hälfte übernahm erst nach 1997 ihr Pastorenamt. Ergebnisse aus Fallstudien deuten darauf hin, dass ein großer Anteil der Pastoren bereits Gemeinden oder andere Organisationen gegründet hat, bevor sie zu ihren jetzigen Kirche stießen (Smith 2010, S. 176). Außerdem verfügten sie zu diesem Zeitpunkt zumeist über langjährige kirchliche Leitungserfahrungen (Thumma und Bird 2012, S. 11).

In der einschlägigen Gemeindewachstumsliteratur werden dem Seniorpastor vor allem zwei Funktionen in der Gemeinde zugeschrieben (Thumma und Travis 2007, S. 62–69). An erster Stelle steht die Entwicklung einer überzeugenden Vision, im Sinne eines Organisationsleitbilds, das die spezifische Identität der Gemeinde beschreibt und zugleich den Rahmen für konkrete Ziele und Strategien absteckt. An zweiter Stelle wird vom Pastor erwartet, dass er mit seinen Predigten die Zuhörer begeistern kann. In den meisten Megakirchen zeichnen sich die Predigten, im Vergleich zu konventionellen Gemeinden, vor allem durch Einfachheit und Anschaulichkeit aus (Thumma und Travis 2007, S. 65). Der Erfolg des Seniorpastors bemisst sich letztendlich am Wachstum der Gemeinde: „The largest megachurches are viewed as the most successful“ (Martin 2007, S. 169). Wachstum ist ausschlaggebend für seine Reputation, seinen Status und sein Gehalt (Bird 2012). Dies deutet darauf hin, dass sich inzwischen ein relativ abgegrenztes Organisationsfeld von Megakirchen entwickelt hat, innerhalb dessen die einzelnen Gemeinden und ihr Leitungspersonal sich aneinander orientieren.

18 Dies wird nicht nur in der kirchenkritischen Öffentlichkeit, sondern auch im evangelikalen Lager immer wieder als Personenkult gebrandmarkt.

In Megakirchen mit Tausenden von Gottesdienstbesuchern und Hunderten von Kleingruppen haben die einfachen Gemeindemitglieder oft kaum einen direkten Zugang zum Seniorpastor. Die praktische pastorale Arbeit liegt in der Hand von Co-Pastoren, welche die verschiedenen, oft von engagierten Laien geleiteten Dienste und Abteilungen der Gemeinde, wie Sonntagsschulen, Jugendarbeit, Seniorenarbeit, Mission, Musik, Soziales etc. betreuen und beaufsichtigen. Die durchschnittliche Megakirche kommt auf elf hauptberufliche und vier nebenberufliche Co-Pastoren (Thumma und Bird 2012, S. 11). Obgleich die meisten Co-Pastoren über eine theologische Ausbildung verfügen und nicht selten durch eine Denomination ordiniert wurden, handelt sich in einigen Fällen auch um Hauskarrieren von Personen, die als engagierte Laien in der Gemeinde angefangen haben (Bird 2007, S. 70). Die Kirchen profitieren von der besonderen „säkularen" beruflichen Qualifikation dieses Personenkreises, etwa von betriebswirtschaftlichen Kenntnissen oder sozialpädagogischen Qualifikationen. Für die professionelle Verwaltung der Gemeinde stehen im Durchschnitt 33 hauptberufliche und 27 nebenberufliche Mitarbeiter zur Verfügung, wobei sich diese Zahl seit dem Jahr 2000 stetig vergrößert (Thumma und Bird 2012, S. 11).

Trotz der wachsenden Bedeutung des professionellen Mitarbeiterstabs liegt die Durchführung religiöser und sozialer Programme in den Megakirchen zumeist in der Hand eines Heeres von Freiwilligen als Träger „sekundärer Leistungsrollen" (Stichweh 2005, S. 35; Volkmann 2010; Kern 2011). Umfragen zufolge beteiligen sich 29 % der Gottesdienstbesucher regelmäßig an Aktivitäten der Gemeinde (Thumma und Bird 2009, S. 7). Das Spektrum der Tätigkeiten reicht von der persönlichen Begrüßung neuer Besucher beim Gottesdienst bis zur Leitung von Kleingruppen. Die Aktivierung dieses freiwilligen Engagements ist für den Erfolg der Organisation somit von zentraler Bedeutung, weshalb die Kirchen einen wesentlichen Teil ihrer Ressourcen in die Mobilisierung ihrer Mitglieder investieren. Die Einbindung der Laien auf allen Ebenen der Produktion kirchlicher Dienstleistungen ist ein zentraler Faktor für die Erklärung des starken Gemeindewachstums. Vor diesem Hintergrund deuten zahlreiche Studien darauf hin, dass das religiöse Engagement der Laien in den Megakirchen, trotz ihrer Größe, dem niedrigschwelligen Zugang und der vermeintlichen Anonymität, das Engagement in konventionellen Gemeinden teilweise übertrifft (Ruhr und Daniels 2012b). Miller (1997, S. 139) zufolge ist die Rolle der Laien in den Megakirchen noch stärker aufgewertet, als es im Protestantismus bereits üblicherweise, etwa im Vergleich zur katholischen Kirche, der Fall ist.

Der Übergang eines Teils der Gemeindemitglieder vom religiösen Konsumenten zum hochengagierten Träger einer „sekundären Leistungsrolle" ist für das Wachstum der Megakirche somit von zentraler Bedeutung. Oben wurden bereits die drei wesentlichen Stufen dargestellt, in denen sich die Anziehungskraft der Megakirchen entfaltet. In der Gemeindewachstumsliteratur liegen mittlerweile zahlreiche Studien vor, die sich mit den Stadien und Übergängen bei der „Assimilation" (Segura-Guzman 2010) von Gemeindemitgliedern beschäftigen. Oft werden unterschiedliche Typologien von Gemeindemitgliedern entwickelt, an denen sich die Leitung der Gemeinde orientiert. Warren (1995, S. 307) unterscheidet in seiner Gemeinde vier Typen von Mitgliedern: 1) Gottesdienstbesucher, 2) Mitglieder, 3) engagierte Mitglieder und 4) Laien mit Führungsverantwortung. Die gesamte Organisationsstruktur ist darauf ausgerichtet, aus Gottesdienstbesuchern engagierte Laien zu machen. Bei möglichst vielen Gelegenheiten werden die Teilnehmer

gezielt zum Engagement und zur Innovation ermutigt. In der *Saddleback Church* werden die Übergänge von einen zum anderen Stadium zudem durch spezielle Kurse markiert, die den persönlichen Glauben vertiefen und das Gemeinschaftsbewusstsein, und damit die Bereitschaft zum Engagement stärken sollen: „They are contributers, not just consumers" (Warren 1995, S. 309). Auf diese Weise bildet sich innerhalb der Organisation eine Prestigeordnung mit interessanten Aufstiegs- und Distinktionsmöglichkeiten heraus, von der ein starker Anreiz zum Engagement ausgeht (Martin 2007, S. 171).[19]

Insgesamt sorgen diese Personalstrukturen der Megakirchen dafür, dass durch die charismatischen Pastoren Personen angezogen werden, von denen ein Teil vor allem im Gottesdienst in Form einer schwachen Mitgliedschaft eingebunden wird. Ein weiterer, größerer Teil wird durch die Kleingruppenstruktur und die darin angelegten Karrierestufen sukzessiv in eine starke Mitgliedschaft eingebunden. Bei einem beträchtlichen Teil davon geht dies wiederum so weit, dass sie fortan, das Wirken des Pastors flankierend, in „sekundären Leistungsrollen" als Kleingruppenleiter zur dauerhaften Einbindung anderer beitragen.

3.4 Gottesdienst

Das Wachstumsprogramm hat für die Organisation der Megakirchen vor allem zwei Funktionen. Erstens dient es als Maßstab für die kontinuierliche Evaluation und Gestaltung von Kommunikations- und Personalstrukturen. Diese Funktion kann es aber langfristig nur ausfüllen, wenn zweitens die Mitglieder und Sympathisanten von der Richtigkeit des Wachstumsprogramms überzeugt sind. Insofern hat es als zentraler kultureller Leitwert für die Organisationsstruktur eine wichtige Legitimationsfunktion, die in den Veranstaltungen der Gemeinde immer wieder bestätigt wird. Unter diesem Gesichtspunkt kommt religiösen „events", wie Gottesdiensten oder Evangelisationskampagnen als kulturellen Verstärkern bestimmter Leitwerte und Ideen (Möllering 2011; Lechner und Boli 2005, S. 81–108), eine zentrale Bedeutung zu. Durch die kollektiven religiösen Erlebnisse im Rahmen dieser „events" wird das Wachstumsprogramm der Megakirchen sakralisiert und zu einem zentralen Bestandteil ihrer Wirklichkeitsdefinition.

In diesem Kontext sind die Sonntagsgottesdienste die zentralen kommunikativen Ereignisse, bei denen sich die Mitglieder einer Megakirche „face-to-face" begegnen. Bevor sich jemand einer Kleingruppe anschließt, besucht er die Gottesdienste; wie dargestellt gibt es auch eine große Anzahl von Personen, die sich auf eine solche schwächere Form der Mitgliedschaft beschränken. Neulinge werden größtenteils über Freunde, Arbeitskollegen oder Verwandte eingeladen (Thumma und Bird 2009, S. 15). Aufgrund der starken Medienpräsenz und des gezielten Marketings über Fernsehen und Internet ziehen aber gerade die großen Megakirchen immer wieder auch Personen an, die von sich aus kommen.

Unter Wachstumsgesichtspunkten wird fortwährend jedes Element des Gottesdienstes geprüft und so weit wie möglich den kulturellen Gewohnheiten und Bedürfnissen der Zielgruppe angepasst. Einen typischen Einblick bieten erneut die Ratschläge von Warren

19 Dies dürfte analog der Dynamik verlaufen, die Christian Stegbauer (2009, S. 75–96) für Nutzerkarrieren bei Wikipedia nachgezeichnet hat.

(Warren 1995, S. 251–277; Mellado 1999, S. 8–9) zur Gestaltung von Gottesdiensten. Das primäre Anliegen der Kirchenleiter solle demnach darin bestehen, die kulturellen Differenzen zwischen der Gemeinde und der Zielgruppe auf ein Minimum zu reduzieren. Das Motto lautet: „Create a service that is intentionally designed for your members to bring their friends to. And make the service so attractive, appealing, and relevant to the unchurched that your members are eager to share it with the lost people they care about“ (Warren 1995, S. 253).

Folgerichtig ist der gesamte Gottesdienst darauf ausgerichtet, dass vor allem neue Besucher sich wohlfühlen. Dies fängt bei der Reservierung von Parkplätzen für neue Gäste in der Nähe des Gottesdienstgebäudes an. Weitere Ratschläge betreffen die Bereitstellung ausreichender Parkplätze, einfach verständliche Parkleitsysteme, Begrüßungspersonal, Informationsstände und schriftliches Programmmaterial, das in verständlicher Sprache über den Ablauf des Gottesdienstes informiert. Außerdem werden helle und saubere Räumlichkeiten, Kaffee und Kuchen für Gespräche und ausreichende Kinderbetreuungsmöglichkeiten empfohlen. Zugleich wird vor jeder Form von Aufdringlichkeit gewarnt. Das Anonymitätsbedürfnis vieler neuer Gottesdienstbesucher solle umfassend respektiert werden. Dennoch versuchen die Gemeindeleitungen zumindest die Kontaktdaten möglichst systematisch zu erfassen, um zügig auf neue Besucher zugehen zu können, falls diese dafür aufgeschlossen sind.

Viele Megakirchen veranstalten mehrere Gottesdienste zu unterschiedlichen Uhrzeiten, um der Zielgruppe Auswahlmöglichkeiten anzubieten und damit deren sonntägliche Abläufe möglichst wenig zu stören. Die Struktur des Gottesdienstes wird entsprechend den massenmedial erzeugten Entertainment-Gewohnheiten der meisten US-Amerikaner so getaktet, dass keine Langeweile bei den Besuchern aufkommt. An dieser Stelle greifen die Personal- und Kommunikationsstrukturen der Megakirchen ineinander. Wie bereits erwähnt, beschäftigt sich die Predigt aus religiöser Perspektive in einfach verständlicher Sprache mit den Belangen und Problemen der Zielgruppe. Die rhetorischen Fähigkeiten des Pastors sind an dieser Stelle entscheidend. Der Wachstumsgedanke tritt an diesem Punkt, komplementär zum quantitativen Wachstumsverständnis, als „spiritual growth“ in Erscheinung, also als qualitative Intensivierung des Glaubens.

In den gottesdienstlichen Kommunikationsstrukturen spielen moderne Unterhaltungs- und Kommunikationstechnologien eine zentrale Rolle. Der zeitgemäße und gefühlsbetonte Musik- und Gesangsstil gilt für den Erfolg des Gottesdienstes und damit für das Wachstum der Gemeinde als zentral: „Worship style is the strongest factor in initial attraction to a Megachurch“ (Thumma und Bird 2009, S. 15), noch vor der Reputation des Seniorpastors. Durch das gemeinsame Singen, Beten und Klatschen zu christlicher Country- und Popmusik erhöht sich die Empfänglichkeit für religiöse Erlebnisse (Kern 1997). Dieser Effekt wird durch die einfache Struktur von Texten und Melodien weiter verstärkt. Die Megakirchen nutzen diese Effekte, um eine religiös stimulierende Atmosphäre zu erzeugen. Der Gottesdienst in den Megakirchen stützt sich dabei auf moderne Sound-, Video- und Lichtsysteme. Eindrucksvolle Lichteffekte und Bildprojektionen auf riesigen Videoleinwänden verstärken diese Wirkung. Megakirchen nutzen häufiger als andere Gemeinden in den USA moderne Musikinstrumente wie Gitarre oder Schlagzeug (Thumma und Travis 2007, S. 151). Die typische Beschreibung der Gottes-

dienste in Kategorien wie „joyful“, „inspiration“ oder „exciting“ belegt ebenfalls die zentrale Bedeutung des Ästhetischen und Affektiven.

Die Gestaltung des Gottesdienstes ist aber nicht nur instrumentell auf das Wachstum der Gemeinde bezogen, sondern deren Größe bildet auch eine Gelegenheitsstruktur für intensivere religiöse Erlebnisse. Von hier lässt sich erneut eine Verbindung zur Diskussion über „posttraditionale Gemeinschaften“ (Hitzler et al. 2008) und „Events“ (Gebhardt 2000, 2007) herstellen: Neben der thematischen Fokussierung, der strategischen Planung und dem gezielten Einsatz expressiver und ästhetischer Gestaltungsmittel ist die Teilnehmerzahl selbst eine wesentliche Komponente des kollektiven Erlebnisses (Gebhardt 2008, S. 202), da mit zunehmender Gruppengröße auch das Wir-Gefühl der Zugehörigkeit zu einer starken Gemeinschaft gefestigt wird. Dabei spielt weniger der sich aufdrängende kognitive Eindruck eine Rolle, dass so viele Gleichgesinnte sich nicht irren können; vielmehr ist es die reflexive Begeisterung, die aus dem unmittelbar erlebten emotionalen Gleichklang so Vieler erwächst.

4 Schluss

Wie im Vorangehenden deutlich wurde, ist die Megakirche mehr als nur eine Gemeinde mit über 2000 sonntäglichen Gottesdienstbesuchern. Auf der organisationssoziologischen Ebene wurde gezeigt, wie die Megakirchen über das Zusammenwirken spezifischer Programm-, Kommunikations- und Personalstrukturen ihre Anziehungs- und Bindungskraft entwickeln und so ihre wertrationale Wachstumsdoktrin kultivieren können. Dieses Organisationsmodell greift Komponenten der beiden herkömmlichen Modelle von Kirche einerseits, Sekten andererseits auf und kombiniert sie, indem sowohl eine schwache als auch eine starke Mitgliedschaft nicht nur zugelassen, sondern organisatorisch funktional für eine Wachstumsdynamik miteinander verknüpft werden. Dies stellt im Sinne Schumpeters (1942) eine eminente institutionelle Innovation dar, womit die Megakirchen als „schöpferische Zerstörer“ in der US-amerikanischen Landschaft der protestantischen Kirchen auftreten und starke Innovationsgewinne einstreichen. Dies geschieht teils auf Kosten etablierter Gemeinden, teils aber auch durch Anziehung zuvor kirchenferner Mitglieder.

In den USA beruht der Erfolg dieses Organisationsmodells somit auf spezifischen Randbedingungen, die es möglich gemacht haben, dass das Leitbild der Megakirche als ein religiös plausibles Angebot aufkommen konnte und zugleich bei hinreichend vielen Nachfragern auf eine wachsende Akzeptanz gestoßen ist. Einige dieser für die USA spezifischen Randbedingungen wurden im vorliegenden Artikel bereits benannt: hoher Wettbewerbsdruck innerhalb des kirchlichen Feldes, angetrieben durch einen starken Kongregationalismus, sowie eine weite Verbreitung des evangelikalen Denkens innerhalb des protestantischen Feldes und eine starke Akzeptanz konservativer Werteinstellungen in der Bevölkerung.

Ob diese Voraussetzungen an anderen Orten, wo sich die Megakirchen ebenfalls verbreitet haben, dieselben oder andere sind, bleibt ebenso in weiteren Studien zu klären wie die Frage, ob bislang fehlende Erfolgsvoraussetzungen für Megakirchen in Westeuropa und speziell Deutschland sich einstellen oder sogar gezielt geschaffen werden könnten.

Literatur

Argyris, Chris, und Donald Schön. 1996. *Organizational learning II. Theory, method, and practice*. Reading: Addison-Wesley.

Bartholomew, Richard. 2006. Publishing, celebrity, and the globalisation of conservative protestantism. *Journal of Contemporary Religion* 21:1–13.

Berger, Peter A. 1979. *The heretical imperative: Contemporary possibilities of religious affirmation*. New York: Anchor Books.

Bird, Warren. 2007. *Megachurches as spectator religion: Using social network theory and free-rider theory to understand the spritiual vitality of America's largest-attendance churches*. Unveröffentlichte Dissertation, Fordham University.

Bird, Warren. 2012. 2012 – Large church salary report. Research trends from leadership network leadership network, Dallas. http://leadnet.org/docs/2012_Large_Church_Salary_Report.pdf (Zugegriffen: 10. Dez. 2012).

Chaves, Mark. 2006. All creatures great and small: Megachurches in context. *Review of Religious Research* 47:329–346.

Chaves, Mark. 2011. *American religion: Contemporary trends*. Princeton: Princeton University Press.

Coser, Lewis A. 1974. *Greedy institutions. Patterns of undivided commitment*. New York: Free.

Dahrendorf, Ralf. 1979. *Lebenschancen. Anläufe zur sozialen und politischen Theorie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Dougherty, Kevin D., und Andrew L. Whitehead. 2011. A place to belong: Small group involvement in religious congregations. *Sociology of Religion* 72:91–111.

Ellingson, Stephen. 2007. *The megachurch and the mainline: Remaking religious tradition in the twenty-first century*. Chicago: University of Chicago Press.

Ellingson, Stephen. 2010. New research on megachurches. Non-denominational and sectarianism. In *The new Blackwell companion to the sociology of religion,* Hrsg. Bryan S. Turner, 247–252. Oxford: Wiley-Blackwell.

Gebhardt, Winfried, Hrsg. 2000. *Events: Soziologie des Außergewöhnlichen*. Opladen: Leske und Budrich.

Gebhardt, Winfried, Hrsg. 2007. *Megaparty Glaubensfest: Weltjugendtag: Erlebnis – Medien – Organisation*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Gebhardt, Winfried. 2008. Gemeinschaften ohne Gemeinschaft. Über situative Event-Vergemeinschaftungen. In *Posttraditionale Gemeinschaften. Theoretische und ethnografische Erkundungen,* Hrsg. Anne Honer Ronald Hitzler und Michaela Pfadenhauer, 202–213. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Goffman, Erving. 1972. *Asyle: Über die soziale Situation psychiatrischer Patienten und anderer Insassen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Hahn, Alois. 1983. Konsensfiktionen in Kleingruppen. Dargestellt am Beispiel von jungen Ehen. In *Gruppensoziologie,* Hrsg. Friedhelm Neidhardt, 210–232. Opladen: Westdeutscher.

Hitzler, Ronald, Anne Honer und Pfadenhauer. Michaela, Hrsg. 2008. *Posttraditionale Gemeinschaften: Theoretische und ethnografische Erkundungen*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Hitzler, Ronald, Thomas Bucher und Arne Niederbacher. 2001. *Leben in Szenen. Formen jugendlicher Vergemeinschaftung heute*. Opladen: Leske + Budrich.

Iannaccone, Laurence R. 1988. A formal model of church and sect. *The American Journal of Sociology* 94:241–268.

Iannaccone, Laurence R. 1994. Why strict churches are strong. *American Journal of Sociology* 99:1180–1211.

Kern, Thomas. 1997. *Zeichen und Wunder. Enthusiastische Glaubensformen in der modernen Gesellschaft*. Frankfurt a. M.: Peter Lang.

Kern, Thomas. 2001. Das andere Wachstumswunder: Protestantische Kirchen in Südkorea. *Zeitschrift für Soziologie* 30:341–361.
Kern, Thomas. 2002. Mega-Kirchen in Südkorea. Eine Fallstudie am Beispiel der Yoido Full Gospel Church. In *Korea 2002. Politik, Wirtschaft, Gesellschaft,* Hrsg. Patrick Köllner, 165–196. Hamburg: Institut für Asienkunde.
Kern, Thomas. 2011. Differenzierung als kreativer Prozess: Die Herausbildung von Rollen in Publikumsnetzwerken. In *Soziale Differenzierung: Erkenntnisgewinne handlungs- und systemtheoretischer Zugänge,* Hrsg. Jens Greve Thomas Schwinn und Clemens Kroneberg, 285–304. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
Kinder, Glenn Paul. 2010. *Consumers in the pews: Exploring the relationship between consumption experience and emotional brand attachment in a megachurch context*. Dissertation, Capella University.
Kirchheimer, Otto. 1965. Der Wandel des westeuropäischen Parteiensystems. *Politische Vierteljahresschrift* 6:4–21.
Knoblauch, Hubert. 1999. *Religionssoziologie*. Berlin: Walter de Gruyter.
Kühl, Stefan. 2011. *Organisationen: Eine sehr kurze Einführung*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
Kwon, Kang-Dong. 1997. The structure and functions of cell group ministry in a Korean christian church. *Journal for the Scientific Study of Religion* 36:247–256.
Lechner, Frank J., und John Boli. 2005. *World culture. Origins and consequences*. Malden: Wiley-Blackwell.
Luckmann, Thomas. 1991. *Die unsichtbare Religion*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
Luhmann, Niklas. 1972. Die Organisierbarkeit von Religionen und Kirchen. In *Religion im Umbruch,* Hrsg. Jakob Wössner, 245–285. Stuttgart: Enke.
Luhmann, Niklas. 1975. Allgemeine Theorie organisierter Sozialsysteme. In *Soziologische Aufklärung 2. Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft,* Hrsg. Niklas Luhmann, 39–50. Opladen: Westdeutscher.
Luhmann, Niklas. 1976. *Funktionen und Folgen formaler Organisation*. Berlin: Duncker & Humblot.
Luhmann, Niklas. 1982. *Funktion der Religion*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
Luhmann, Niklas. 1984. *Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
Luhmann, Niklas. 2000. *Organisation und Entscheidung*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
Madsen, Richard. 2009. The archipelago of faith: Religious individualism and faith community in America today. *American Journal of Sociology* 114:1263–1301.
Martin, Nancy J. 2007. *Small groups in big churches*. Dissertation, The University of Arizona.
McGavran, Donald A. 1957. *The bridges of god*. London: World Dominion.
McGavran, Donald A. 1990. *Understanding church growth*. Grand Rapids: Eerdmans.
Meier, Frank, und Uwe Schimank. 2012. *Organisation und Organisationsgesellschaft*. Hagen: FernUniversität.
Mellado, James. 1999. *Willow Creek Community Church*. Boston: Harvard Busines School.
Miller, Donald Earl. 1997. *Reinventing American protestantism: Christianity in the new millenium*. Berkeley: University of California Press.
Möllering, Guido. 2011. Umweltbeeinflussung durch Events? Institutionalisierungsarbeit und feldkonfigurierende Veranstaltungen in organisationalen Feldern. *Zeitschrift für betriebswirtschaftliche Forschung* 63:458–484.
Patterson, Charmayne E. 2007. *Give us this day our daily bread: The African American Megachurch and prosperity theology*. Atlanta: Georgia State University (Thesis).
Pew Forum. 2008. U.S. Religious landscape survey. Religious affiliation: Diverse and dynamic. The Pew forum on religion & public life, Washington, D.C. http://religions.pewforum.org/pdf/report-religious-landscape-study-full.pdf (Zugegriffen: 14. Nov. 2012).

Pew Forum. 2012. „Nones“ on the rise: One-in-five adults have no religious affiliation. Pew forum on religion & public life, Washington, D.C. http://www.pewforum.org/uploadedFiles/Topics/Religious_Affiliation/Unaffiliated/NonesOnTheRise-full.pdf (Zugegriffen: 14. Nov. 2012).

Pickel, Gert. 2011. *Religionssoziologie: Eine Einführung in zentrale Themenbereiche*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Pritchard, Greg A. 1997. *Willow Creek – Die Kirche der Zukunft?* Bielefeld: CLV Christliche Literatur-Verbreitung e. V.

Pruisken, Insa, und Janina Coronel. 2014. Megakirchen: Managerialisierung im religiösen Feld? In *Sozialformen der Religionen im Wandel,* Hrsg. Patrick Heiser Christian Kurrat und Christian Ludwig. Wiesbaden: Springer VS. (im Erscheinen).

Pollack, Detlef. 2003. *Säkularisierung – ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Putnam, Robert D. 2000. *Bowling alone. The collapse and revival of American community*. New York: Simon & Schuster.

Reckwitz, Andreas. 2006. *Das hybride Subjekt. Eine Theorie der Subjektkulturen von der bürgerlichen Moderne zur Postmoderne*. Weilerswist: Velbrück.

Riesebrodt, Martin. 1990. *Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung*. Tübingen: J.C.B. Mohr.

Roberts, Keith A., und David Yamane. 2011. *Religion in sociological perspective*. Los Angeles: Sage.

Roof, Wade C. 2000. Spiritual seeking in the United States: Report on a panel study. *Archives de Sciences Sociales des Religions* 45:49–66.

Roof, Wade C. 2001. *Spiritual marketplace: Baby boomers and the remaking of American religion*. Princeton: Princeton University Press.

Ruhr, Marc von der, und Joseph P. Daniels. 2012a. Subsidizing religious participation through groups: A model of the „Megachurch“ Strategy for growth. *Review of Religious Research* 53:471–491.

Ruhr, Marc von der, und Joseph P. Daniels. 2012b. Examining megachurch growth: Free riding, fit, and faith. *International Journal of Social Economics* 39:357–372.

Schumpeter, Joseph. 1942. *Capitalism, socialism and democracy*. New York: Harper & Row.

Segura-Guzman, Osias. 2010. *Asimilacion: A study of Costa Rican newcomers in their search for a church, and the church's response to them*. Dissertation, Asbury Theological Seminary.

Smith, Sheila Strobel. 2010. *Complexities of pastoral change and transition in the megachurches of the Baptist general conference, evangelical Lutheran church in America, and Presbyterian church (USA)*. Dissertation, St. Paul: Luther Seminary.

Stegbauer, Christian. 2009. *Wikipedia: Das Rätsel der Kooperation*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Stichweh, Rudolf. 2005. *Inklusion und Exklusion. Studien zur Gesellschaftstheorie*. Bielefeld: Transcript.

Taylor, Charles. 2009. *Ein säkulares Zeitalter*. Frankfurt a. Main: Suhrkamp.

Thumma, Scott, und Dave Travis. 2007. *Beyond megachurch myths. What we can learn from America's largest churches*. San Francisco: John Wiley & Sons.

Thumma, Scott, und Warren Bird. 2009. Not who you think they are: The real story of people who attend America's megachurches. Leadership Network & Hartford Seminary, Dallas & Hartford. http://hirr.hartsem.edu/megachurch/National%20Survey%20of%20Megachurch%20Attenders%20-final.pdf (Zugegriffen: 24. Nov. 2012).

Thumma, Scott, und Warren Bird. 2012. A new decade of megachurches: 2011 profile of large attendance churches in the United States. Leadership Network & Hartford Seminary, Dallas & Hartford. http://hirr.hartsem.edu/megachurch/megachurch-2011-summary-report.htm (Zugegriffen: 23. Nov. 2012).

Troeltsch, Ernst. 1912. *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*. Tübingen: Mohr.

Turner, Ralph H. 1976. The real self: From institution to impulse. *The American Journal of Sociology* 81:989–1016.
Twitchell, James B. 2004. *Branded nation: The marketing of megachurch, college inc., and museumworld*. New York: Simon and Schuster.
Volkmann, Ute. 2010. Sekundäre Leistungsrolle: Eine differenzierungstheoretische Einordnung des Prosumenten am Beispiel des Leser-Reporters. In *Prosumer revisited. Zur Aktualität einer Debatte,* Hrsg. Birgit Blättel-Mink, und Kai-Uwe Hellmann, 206–220. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
Wagner, C. Peter. 1998. *Your church can grow*. Eugene: Wipf and Stock.
Wagner, C. Peter. 1999. *Churchquake: How the new apostolic reformation is shaking up the church as we know it*. Ventura: A Division of Gospel Light.
Warren, Rick. 1995. *Purpose driven church. Every church is big in god's eyes*. Grand Rapids: Zondervan.
Weber, Max. 1972. *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen: J.C.B. Mohr.
Weber, Max. 1986. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Tübingen: J.C.B. Mohr.
Wheeler, Meredith Edward. 2008. *The leadership succession process in megachurches*. Dissertation, Philadelphia: Temple University.
Wollschleger, Jason, und Jeremy Porter. 2011. A ‚WalMartization' of religion? The ecological impact of megachurches on the local and extra-local religious. *Economy* 53:279–299.
Wuthnow, Robert. 1988. *The restructuring of American religion: Society and faith since World War II*. New Jersey: Princeton University Press.
Wuthnow, Robert. 1994. *Sharing the journey: Support groups and America's new quest for community*. New York: Free.
Wuthnow, Robert. 1998. *After heaven: Spirituality in America since the 1950s*. Berkeley: University of California Press.

Thomas Kern, 1968, Prof. Dr., Institut für Soziologie, Technische Universität Chemnitz. Forschungsgebiete: Soziologische Theorie, politische Soziologie, Kultur- und Religionssoziologie. Veröffentlichungen: Translating global values into national contexts: The rise of environmentalism in South Korea. International Sociology 25, 2010. Differenzierung als kreativer Prozess: Die Herausbildung von Rollen in Publikumsnetzwerken. In: Schwinn, Thomas, Jens Greve und Clemens Kroneberg (Hrsg.), Soziale Differenzierung: Erkenntnisgewinne handlungs- und systemtheoretischer Zugänge. Wiesbaden 2011.

Uwe Schimank, 1955, Prof. Dr., Institut für Soziologie, Universität Bremen. Forschungsgebiete: Soziologische Theorie, Theorie moderner Gesellschaften, Organisations- und Wissenschaftsforschung. Veröffentlichungen: Gesellschaft. Bielefeld 2013. Kapitalistische Gesellschaft – eine differenzierungstheoretische Perspektive, in: Dörre, Klaus, Dieter Sauer und Volker Wittke (Hrsg.), Kapitalismustheorie und Arbeit – Neue Ansätze soziologischer Kritik. Frankfurt a. M. 2012. Gesellschaftliche Differenzierungsdynamiken – ein Fünf-Fronten-Kampf. In: Schwinn, Thomas, Clemens Kroneberg und Jens Greve (Hrsg.), Soziale Differenzierung – Handlungstheoretische Zugänge in der Diskussion. Wiesbaden 2011.

Köln Z Soziol (2013) 65:311–331
DOI 10.1007/s11577-013-0228-3

Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie

Pneumatologie und die Konstituierung soziospiritueller Gemeinschaften

Thomas G. Kirsch

Zusammenfassung: In diesem Beitrag, der ethnologische und soziologische Theorieansätze zusammenführt, wird am Beispiel ethnographischer Forschungsdaten aus dem subsaharischen Afrika (Sambia) nach dem Zusammenhang zwischen den lebensweltlichen Effekten pfingstlerischer Theologien, die den Heiligen Geist (*pneuma*) betreffen, und pfingstlerischen Modalitäten der Konstituierung translokaler Gemeinschaften gefragt. Diese Fokussierung erlaubt geläufige Beschreibungsmodelle religiöser Vergemeinschaftung zu hinterfragen und drei Modalitäten der Konstituierung soziospiritueller Gemeinschaft herauszuarbeiten: In der „Logistik des Geistes" expandiert die pfingstlerische Gemeinschaft in der sozialräumlichen Logik eines Netzwerkes, denn das Raumverhalten des Heiligen Geistes verläuft hier parallel zum Raumverhalten seiner menschlichen Geistmedien; im Modus der „Selbstvervielfältigung" des Heiligen Geistes ist die Form der Vergemeinschaftung durch eine Streuung charakterisiert, bei dem autonome Enklaven der Spiritualisierung miteinander in Beziehung stehen; der Modus der „Spirituellen Skalierung" stellt eine spirituelle Durchdringung des Sozialraums dar, die durch expandierende und kontrahierende Gestaltwandel des Heiligen Geistes erwirkt wird und im entsprechenden Sozialraum einen totalitären Charakter hat.

Schlüsselwörter: Pfingstbewegung · Netzwerk · Ethnologie

Pneumatology and the constitution of socio-spiritual communities

Abstract: This chapter brings together approaches from social anthropology and sociology in order to explore with a view to ethnographic research data from southern Africa (Zambia) the relationship between the life-world effects of Pentecostal theologies relating to the Holy Spirit (*pneuma*) on the one hand, and Pentecostal modalities of constituting translocal communities on the other. This focus allows to question conventional understandings of religious sociality as well as to carve out three different ways of establishing what I call 'socio-spiritual communities': In the mode of the 'logistics of the spirit', a given Pentecostal community expands in the socio-spatial logic of a network, meaning that the spatial movements of the Holy Spirit run parallel to the spatial movements of its human vessels; in the mode of the Holy Spirit's 'self-multiplication', Pentecostal sociality takes the form of a scattering in which autonomous enclaves

© Springer Fachmedien Wiesbaden 2013

T. G. Kirsch (✉)
FB Geschichte und Soziologie, Universität Konstanz,
Fach 38, 78457 Konstanz, Deutschland
E-Mail: thomas.kirsch@uni-konstanz.de

of spiritualization are connected to each other; finally, ‘spiritual scaling’ represents a mode of spiritual omnipresence in socio-religious space that is affected by changes in the Holy Spirit’s scalar morphology.

Keywords: Pentecostalism · Anthropology · Network

1 Einleitung

Zu den bemerkenswertesten sozioreligiösen Entwicklungen der vergangenen Jahrzehnte gehört die massive Expansion der pfingstlerischen Bewegung, die als „the largest global shift in the religious market place over the last 40 years“ (Martin 2002, S. xvii; vgl. Cox 1996) bezeichnet werden kann. In verschiedenen Wellen kultureller Globalisierung (Robbins 2004, S. 117; vgl. Poewe 1994) trug diese Expansion wesentlich dazu bei, dass sich das Christentum, was die zahlenmäßigen Größenverhältnisse betrifft, deutlich in den globalen Süden, insbesondere nach Lateinamerika und Afrika, verlagert hat (Jenkins 2002, S. 2; vgl. auch Dempster et al. 1999; Hollenweger 1997; Walls 1996; Wuthnow 2009).

In diesem Beitrag, der ethnologische und soziologische Theorieansätze zusammenführt (vgl. auch Bender et al. 2013a), greife ich das Thema der sozialräumlichen Expansion religiöser Gemeinschaften auf. Am Beispiel ethnographischer Forschungsdaten aus dem subsaharischen Afrika frage ich nach dem Zusammenhang zwischen den lebensweltlichen Effekten derjenigen Elemente pfingstlerischer Theologien, die den Heiligen Geist (*pneuma*) betreffen (Anderson 2004, S. 187–205), und pfingstlerischen Modalitäten der Konstituierung translokaler Gemeinschaften. Diese Fokussierung erlaubt zum einen, geläufige Beschreibungsmodelle pfingstlerischer Vergemeinschaftung, die mit der vereinfachenden Unterscheidung von „Zentrum“ und „Peripherie“ arbeiten (z. B. Martin 1990, S. 275–277; Robbins 2009), zu hinterfragen und ermöglicht zum anderen, die sozialräumlichen Modalitäten der Konstituierung pfingstlerischer Gemeinschaft in ihrer empirischen Vielfältigkeit herauszuarbeiten. Im Vordergrund meines Beitrags steht also die Frage „*how*, rather than *why*, people subscribe(d) to Pentecostalism“ (Hunt 2010, S. 183; Hervorhebung im Original).

In der ethnologischen und der Ethnologie nahestehenden Forschung, die sich mit diesem Thema vor allem aus der Perspektive von Gesellschaften des globalen Südens beschäftigt (z. B. Adogame 2011; Anderson 2004; Anderson et al. 2010; Corten und Marshall-Fratani 2001; Csordas 2009a; Maxwell 2006; Robbins 2004; Robbins und Engelke 2010; Westerlund 2009), ist wiederholt darauf hingewiesen worden, dass die globale Expansion der Pfingstbewegung durch erhöhte Mobilität sozioreligiöser Akteure (z. B. Levitt 2013), den Einsatz moderner Massenkommunikationsmittel und innovative denominationale Organisationsformen ermöglicht wurde (z. B. Hackett 1998; Kirsch 2007; Meyer 2010). Neben diesen massenmedialen und organisationalen Möglichkeitsbedingungen, die auch eine zentrale Rolle in Simon Colemans einflussreicher Analyse in *The Globalization of Charismatic Christianity* (2000) spielen, zeichnet sich die kulturelle Globalisierung der Pfingstbewegung zudem dadurch aus, dass in der religiösen Praxis der Mitglieder zwar die lokalisierte Immanenz des Göttlichen hervorgehoben wird, in den pfingstlerischen Symbolwelten aber auch ausgreifende sozioreligiöse Räume entworfen

und translokale „imaginäre Gemeinschaften“ (Anderson 1988) konstituiert werden. So schreibt Ruth Marshall-Fratani mit Bezug auf die Pfingstbewegung in Nigeria:

> „It is not simply access to globalised media images in general which fuels the imagination of actors, but the ways in which access to mediated images, narratives and ideas produced by specific transnational ‚imagined communities‘, such as Pentecostal Christianity, connect local actors to global networks on the one hand, and on the other, the ways local access to media technology enables the dissemination of local appropriations of these images and narratives nationally and globally, creating a constant process of circulation between global and local, in which it becomes more and more difficult, even on an analytical level, to separate these two spaces“ (Marshall-Fratani 2001, S. 82–83).

Solche Imaginationen bestimmen sowohl identitäre Verortung als auch Horizont des pfingstlerischen Selbstverständnisses, denn: „such imaginaries … are not confined to the local or national settings but construe and make sense of the world ‚at large‘ and determine people’s position and radius of mobility therein“ (Meyer 2010, S. 117).

Auch wenn ich den eben skizzierten Ansätzen im Grundsatz zustimme und von ihrem großen Potenzial für die Analyse der Pfingstbewegung überzeugt bin, so stellt sich doch die Frage, ob diese thematische Schwerpunktsetzung auf mobilitätsbedingte, massenmediale und organisationale Möglichkeitsbedingungen und auf Akte der Imagination translokaler Religionsgemeinschaften nicht durch einen zusätzlichen Aspekt ergänzt werden sollte. André Droogers (2001) hat in einem richtungsweisenden Aufsatz nämlich darauf hingewiesen, dass sich die kultur- und sozialwissenschaftlichen Erklärungen für die Expansion der Pfingstbewegung bislang zu stark auf kontextuelle und religionsexterne Faktoren konzentriert haben, wodurch die *religionsinternen* Charakteristika der Pfingstbewegung vernachlässigt wurden.

Ein wichtiger Aspekt, der eben solch ein religionsinternes Charakteristikum darstellt und den ich in diesem Beitrag in die Untersuchung von Prozessen der translokalen pfingstlerischen Vergemeinschaftung einbringen möchte, ist die pneumatologische Ausrichtung der religiösen Praxis pfingstlerischer Gemeinschaften, also die handlungsorientierende Überzeugung „that the *pneuma* – Holy Spirit – plays a central role in their lives and their communities as a source of revelation and reformation manifested through tongues (glossolalia), divine healing, prophecy, and deliverance (exorcism)“ (Maxwell 2012, S. 479; Hervorhebung im Original). Mit diesem Fokus greife ich zum einen soziologische und ethnologische Einsichten zur Kulturalität von *agency*-Konzeption auf (z. B. Keane 1997; Meyer und Jepperson 2000); zum anderen schließe ich mich neueren Perspektiven in der Religionssoziologie (z. B. Smilde 1998, 2007) an, die dem emischen Verständnis übernatürlicher *agency* in pfingstlerischen Religionsgemeinschaften Rechnung tragen.

Im Folgenden untersuche ich am Beispiel pfingstlerischer Gemeinschaften in Sambia die lebensweltlichen Effekten der pneumatologischen Ausrichtung in diesen Gemeinschaften. Es geht mir darum, den Heiligen Geist (in der vernakulären Sprache des südlichen Sambias, Chitonga, *muya usalala* genannt) nicht nur als Gegenstand religiösen Wissens und interpersonaler Kommunikation zu verstehen, sondern auch dem wichtigen Umstand Rechnung zu tragen, dass *muya usalala* für die Mitglieder der von mir untersuchten Gemeinschaften eine mit den Sinnen wahrnehmbare Wirkmächtigkeit in

menschlichen Lebenswelten zugeschrieben wird, beispielsweise in Momenten der Geistbesessenheit. Wie ich unten detaillierter ausführen werde, bedeutet dies in methodologischer Hinsicht, *muya usalala* als ein Element der (emischen) Ontologie zu behandeln (vgl. Gordon 2012; Henare et al. 2006; Holbraad 2012; Matory 2009; Viveiros de Castro 1998).

Dieses Vorgehen ermöglicht auf konzeptioneller Ebene, die Untersuchung pfingstlerischer Gemeinschaften nicht nur als eine Soziologie der Institution oder der Imagination zu betreiben, sondern sich mit der Frage zu beschäftigen, wie es, vor dem *emischen* Hintergrund ontologischer Annahmen in Bezug auf *muya usalala*, durch die Verflechtung von sozialen und spirituellen Kräften zur Konstituierung dessen kommt, was ich „soziospirituelle Gemeinschaften" nenne. In anderen Worten: Analog zu einem prominenten Zugriff in der Akteur-Netzwerk-Theorie (z. B. Callon 1986; Latour 1986, 1996, 2002), bei dem das analytische Interesse den kettenbildenden Assoziationen zwischen „gesellschaftlichen" und „natürlichen" Elementen gilt, beruht die hier vorliegende Untersuchung soziospiritueller Gemeinschaften auf einer heuristischen Symmetrisierung von sozialer und spiritueller *agency*.[1]

Die nachfolgenden Ausführungen greifen auf die Daten meiner ethnographischen Untersuchungen zum afrikanischen Christentum in Sambia (insbesondere Gwembe-Tal) zurück, wo ich in den Jahren zwischen 1993 und 2011 über einen Zeitraum von insgesamt 17 Monaten Feldforschung betrieben habe. Das im Süden Sambias gelegene Gwembe-Tal ist durch einen Steilabbruch von den nördlichen Landesteilen abgesondert und grenzt an Zimbabwe. Der Sambesi, der seinen Lauf über eine Länge von mehr als zweihundert Kilometern durch das Tal nimmt, markiert die Grenze zwischen diesen beiden, ehemals unter britischer Kolonialherrschaft stehenden Territorien. Mit der Aufstauung des Sambesis und der Konstruktion eines Stausees in den 1950er Jahren wurde das Gwembe-Tal jedoch weitflächig überflutet, was eine Zwangsumsiedlung von 57 000 Menschen und eine Vielzahl soziokultureller Veränderungen mit sich brachte (Colson 1960, 1971; Scudder 1962). Durch neue Verkehrsinfrastruktur, die Gründung von Fischereibetrieben am Stausee und die aufwändige Erschließung eines Kohletagebaus wurde die vormalige Abgeschiedenheit des Gwembe-Tals durch allmähliche Modernisierungs- und Urbanisierungsprozesse, die Diversifizierung des religiösen Feldes und einen verstärkten marktwirtschaftlichen Anschluss der dort lebenden Bevölkerung, die in der ethnographischen Literatur als Gwembe-Tonga bezeichnet wird, abgelöst.

1 Ich möchte betonen, dass dieses Vorgehen rein heuristischer Natur ist und nicht als normative Setzung oder religiöses Bekenntnis meinerseits missverstanden werden darf. Letztlich beruht dieses heuristische Vorgehen auf einer religionsethnologisch konsequent durchgeführten Umsetzung des Thomastheorems: „If men define situations as real, they are real in their consequences" (Thomas und Thomas 1928, S. 572). In anderen Worten: In meiner Forschungsarbeit zum Christentum im subsaharischen Afrika war ich in agnostischer Forscherhaltung immer bemüht, dem Umstand Rechnung zu tragen, dass die Mitglieder pfingstlerischer Kirchen von der Existenz und lebensweltlichen Wirkmächtigkeit des Heiligen Geistes ausgehen und ihre religiösen Praktiken nur dann einer angemessenen Analyse zugänglich sind, wenn diese spezifische Sicht auf die Wirklichkeit, also die Wirklichkeit des Heiligen Geistes und anderer Geistwesen, als ein wichtiger handlungsorientierender Aspekt für diese sozialen Akteure anerkannt wird.

Während meiner Forschungsaufenthalte wohnte ich nicht nur bei Mitgliedern verschiedener Kirchgemeinschaften, wodurch ich ihre alltagsweltliche Religiosität beobachten konnte, sondern führte auch eine Vielzahl informeller Gespräche und halbstandardisierter Befragungen mit den unterschiedlichsten sozioreligiösen Akteuren durch, von denen viele auf Tonband aufgenommen wurden. Zudem gab es während meiner Forschungsaufenthalte fast täglich Gelegenheit für die offene teilnehmende Beobachtung von rituellen Anlässen und gemeinschaftlich durchgeführten sozioreligiösen Praktiken (zum Beispiel Gebetskreise, Gottesdienste, Kirchentreffen, Taufrituale), deren Verlauf ich bei mehreren Religionsgemeinschaften protokollieren und zum Teil photographisch dokumentieren oder mit einer Videokamera aufnehmen konnte. Die Analyse im vorliegenden Beitrag beruht größtenteils auf der Auswertung meiner Beobachtungsprotokolle ritueller Anlässe und sozioreligiöser Praktiken in zwölf verschiedenen afrikanisch-christlichen Kirchen der Region (siehe auch Kirsch 2008a).[2]

Im Folgenden werde ich zunächst methodologische Überlegungen zur oben erwähnten heuristischen Symmetrisierung von sozialer und spiritueller *agency* anstellen (Abschn. 2). Anschließend werde ich einige Grundzüge des religiösen Feldes in meinem Untersuchungsgebiet vorstellen, wobei besondere Aufmerksamkeit auf die pneumatologischen Vorstellungen und Praktiken afrikanisch-christlicher Kirchen gelegt wird (Abschn. 3). Im letzten Schritt der Analyse werde ich anhand meiner empirischen Befunde unterschiedliche Modalitäten der sozialräumlichen Konstituierung pfingstlerischer Gemeinschaft herausarbeiten: (a) die pneumatologische „Logistik des Geistes" setzt darauf, dass der Heilige Geist durch die physische Bewegung menschlicher Geistmedien verbreitet und auf andere Menschen übertragen wird, (b) die Idee der „Selbstvervielfältigung" bedeutet, dass sich der Heilige Geist gleichzeitig an verschiedenen Orten manifestieren kann und (c) die „spirituelle Skalierung" stellt eine Form der Mobilität des Heiligen Geistes dar, in der sich die Morphologie und damit der Radius der spirituellen Durchdringung in sozialräumlicher Hinsicht erweitert (Abschn. 4).

2 Präliminarien zur Symmetrisierung von sozialer und spiritueller *agency*

In methodologischer Hinsicht stellt der vorliegende Beitrag den Versuch dar, die in pfingstlerischen Gemeinschaften des subsaharischen Afrikas phänomenologisch in Trancen und Geistbesessenheiten auftretenden Manifestationen des Heiligen Geistes (*muya usalala*) für die ethnologische Untersuchung ihrer sozioreligiösen Wirkmächtigkeit zugänglich zu machen.

Nehmen wir das Beispiel eines Rituals, das nicht nur im gegenwärtigen Afrika, sondern weltweit von Abermillionen von Christen praktiziert wird und das einen nachge-

2 Qualitative Befragungen und teilnehmende Beobachtungen wurden durchgeführt bei folgenden afrikanisch-christlichen Kirchen im Umfeld der Ortschaft Sinazeze: *African Apostolic Faith Mission, Apostles of Jesus, African Church, Church Service of Christ, Full Gospel Church of Central Africa, Foundation Church of Jerusalem in Zambia, African Apostles of John Maranke, Zion Church, St. Moses, God's Holy Spirit Church of Zambia, Spirit Apostolic Church, Spiritual Church of Kabwe und Pentecostal Word of God Ministry*.

rade paradigmatischen Status in pfingstlerischen Theologien hat: die Taufe im Heiligen Geist durch ganzkörperliches Untertauchen im Wasser eines Flusses oder Teichs.[3] In den von mir untersuchten pfingstlerischen Gemeinschaften in Sambia (Kirsch 1998, 2008a) gehörte zu den Vorbereitungen zu diesem Ritual: das Gebet eines Kirchenältesten, mit dem das Flusswasser geheiligt (das heißt: spirituell „aufgeladen") wird; das Herbeirufen von *muya usalala* durch den Gesang bestimmter Kirchenlieder; die schriftliche Registrierung der Taufkandidaten durch den Kirchensekretär; und die spirituelle „Reinigung" der zu Taufenden durch die Austreibung von Dämonen.

In allen von mir beobachteten Fällen bedeuteten die taufvorbereitenden Exorzismen, dass sich die Taufkandidaten hintereinander am Flussufer aufreihten und die erste Person in der Reihe von einem hüfttief im Fluss stehenden Kirchenältesten mit energetischen, weit ausholenden Armbewegungen mit demjenigen Flusswasser bespritzt wurde, das sich, als Effekt der vorhergehenden Gebete und Gesänge, in der Wahrnehmung der Ritualteilnehmer zuvor in „heiliges Wasser" verwandelt hatte. Zeigt ein Täufling im körperlichen Kontakt mit dem Wasser Anzeichen einer Besessenheit durch Dämonen (z. B. Konvulsionen und bewusstloses Zusammenbrechen), so wird er von den Assistenten der Kirchenleitung zur Seite gebracht, um Platz für die exorzistische Prüfung des nächsten Taufkandidaten zu machen. Bleiben Anzeichen einer dämonischen Besessenheit aus, wird er in der Flussmitte durch dreifaches ganzkörperliches Untertauchen getauft.

In diesem Ritual gibt es mehrere Aspekte, anhand deren sich das methodologische Argument dieses Beitrags illustrieren lässt. Erstens kann festgehalten werden, dass sich *muya usalala* und Dämonen (*muya mubi*) hier in einer Form manifestieren, die der sinnlichen Wahrnehmung sowohl der Täuflinge und der anderen kirchlichen Teilnehmer des Rituals als auch des teilnehmend beobachtenden Ethnographen zugänglich ist. Ähnlich wie der Wind, auf dessen Existenz nur *ex posteriori* mit Blick auf seine wahrnehmbaren Wirkungen in der Welt der materiellen Objekte geschlossen werden kann, legt das körperliche Zusammenbrechen eines exorzierten Täuflings Zeugnis davon ab, dass die entsprechende Person von der faktischen Gegebenheit und der realen Wirkmächtigkeit spiritueller Kräfte ausgeht oder diese zumindest kommuniziert. Dieser Aspekt wird in meinen nachfolgenden Ausführungen methodologisch gewendet, denn ich werde meine Analyse nicht nur auf verbalisierte Aussagen über *muya usalala* stützen, sondern auch Beobachtungsprotokolle heranziehen, um aus den phänomenologisch wahrnehmbaren Erscheinungsbildern und –formen von spirituellen Manifestationen Rückschlüsse darauf zu ziehen, um welche Art von spiritueller *agency* es sich im Erleben der Geistbesessenen handelt.

Vor diesem Hintergrund fällt in der Betrachtung des Verlaufs des Rituals zweitens auf, dass die „Übertragung" von *muya usalala* auf die Täuflinge einer eigentümlich selektiven Systematik folgt: Die zu Taufenden werden über eine gewisse räumliche Distanz hinweg mit „heiligen Wasser" bespritzt. Da dieser Vorgang in hektisch ausholenden Gesten ausgeführt wird, kommt aber nicht nur die erste Person in der Reihe, sondern auch die dahinter wartenden Taufkandidaten und unbeteiligte Beisteher in körperlichen Kontakt mit dem Wasser. Interessant ist nun, dass in den von mir ethnographisch erfassten Fällen

3 Die weltweit in vielen christlichen Glaubensgemeinschaften durchgeführte Ganzkörpertaufe geht auf das biblische Evangelium des Johannes zurück.

bei *keiner* dieser anderen Personen Anzeichen einer Dämonenbesessenheit zu beobachten waren. Auch wenn sich im weiteren Verlauf des Rituals beispielsweise herausstellte, dass die zweite Person in der Reihe der Täuflinge von Dämonen besessen ist, führte der (versehentliche) Erstkontakt mit dem „heiligen Wasser" bei ihr zu keinem Zusammenbruch. In anderen Worten: Auch wenn „heiliges Wasser" als generalisiertes Medium für die Übertragung von *muya usalala* auf Menschen genutzt wird und alle Ritualteilnehmer grundsätzlich von der Existenz und Wirkmächtigkeit dieser spirituellen Entität ausgehen, realisiert sich dessen Wirkmächtigkeit de facto immer nur bei der ersten Person in der Reihe der Taufkandidaten. In einer für die klassische Religionssoziologie und -ethnologie überraschenden Wendung des Verhältnisses von „Spiritualität" und „Bürokratie" folgt die Selektivität der Wirkmächtigkeit von *muya usalala* der vom Kirchensekretär zuvor festgelegten sozialräumlichen Ordnung der individualisierenden Sequenzierung in Form einer Linie (zu einer Untersuchung von bürokratischer Praktiken in pfingstlerisch-charismatischen Kirchen siehe auch Kirsch 2008a, S. 183–242, 2009).

Drittens muss hervorgehoben werden, dass diese Art des Taufrituals in meinem Untersuchungsgebiet in der Regel an kleineren Flüssen abgehalten wird. Dies impliziert, dass die Gebete der Kirchenältesten, anhand deren das Flusswasser eine Spiritualisierung erfährt, über fließendem Wasser abgehalten werden. Auffällig ist, dass keiner meiner sambischen Gesprächspartner die Vorstellung äußerte, dass sich die spiritualisierende Wirkung dieser Gebete auf den Fluss in seiner Gesamtheit (von der Quelle bis zur Mündung) erstreckt. Vielmehr lässt sich beobachten, dass diese Wirkung durch eine spezifische räumliche Begrenztheit gekennzeichnet ist. Während sich die Ritualpraxis jeweils auf einen bestimmten räumlichen Abschnitt des Flusses konzentriert, dessen „heiliges Wasser" nur von Kirchenältesten, deren Helfer und den Täuflingen betreten werden darf, werden nur ein paar Dutzend Meter stromaufwärts und –abwärts von den Bewohnern angrenzender Ortschaften all jene Verrichtungen ausgeführt, die für ihr alltägliches Leben am Fluss charakteristisch sind, beispielsweise Körperpflege und die Reinigung von Kleidungsstücken. Da die Spiritualisierung des Wassers also nur in einem räumlich begrenzten Areal des fließenden Flusses wirkmächtig wird, zeichnet sich diese Form der weltlichen Manifestation von *muya usalala* in paradoxer Weise durch essentielle Immobilität in einem Medium essentieller Mobilität aus. In diesem Vermögen von *muya usalala*, in einer Sphäre der Mobilität immobil zu verharren, werden Ideen von göttlicher Kontinuität im Kontext weltlichen Wandels zum Ausdruck gebracht und den Ritualteilnehmern implizit die Botschaft vermittelt, dass es *muya usalala* möglich macht, zwei Mal in den gleichen Fluss zu steigen und das eben nicht nur in einer metaphorischen Inversion des Sinnspruchs des griechischen Philosophen Heraklit (πάντα ῥεῖ).

Wie an diesem ethnographischen Fall exemplarisch ausgeführt wurde, kann festgehalten werden, dass sich in solchen Taufritualen, wie auch in vielen anderen Aspekten der religiösen Praxis pfingstlerischer Gemeinschaften in Sambia, spezifische Interpretationen des Wirkens von *muya usalala* beobachten lassen, die in dieser Praxis implizit eingelagert sind und auf die mittels teilnehmender Beobachtung der situierten körperlichen Praktiken in diesen Gemeinschaften rückgeschlossen werden kann. In methodischer Hinsicht greifen meine nachfolgenden Überlegungen sowohl auf derartige Beobachtungsdaten als auch auf die von meinen sambischen Gesprächspartnern versprachlichten Thematisierungen von *muya usalala* zurück, um die Spezifik dieser Interpretationen herauszuarbeiten

und Einblicke in das emische Verständnis der Wesenshaftigkeit dieser Entität zu erhalten. In diesem Sinne untersuche ich das Pfingstchristentum also „not just as something people believe but also as something people *do*“ (Robbins 2010, S. 163, Hervorhebung T.G.K.). Analog zur Analyse im oben ausgeführten Beispiel gilt mein Interesse insbesondere der Frage, wie menschliche Körper durch diese spirituelle Entität mobilisiert werden (vgl. Gordon 2012, S. 7) und welches Raumverhalten darin zum Ausdruck kommt.

3 Eine Ethnographie des Heiligen Geistes

Es war Anfang des zwanzigsten Jahrhunderts, als die im Süden des kolonialen Nordrhodesiens (heute Sambia) missionierenden Vertreter der britischen *Primitive Methodist Missionary Society* (siehe Luig 1997) den englischen Begriff „Holy Spirit“ in ihrer Übertragung der Bibel in die Vernakulärsprache Chitonga als *muya usalala* übersetzten, was wörtlich „sauberer Geist“ heißt. Heutzutage ist *muya usalala* besonders in der religiösen Praxis derjenigen kirchlichen Gemeinschaften von Bedeutung, die Harold Turner (1967) „prophet-healing churches“ genannt hat, also pfingstlerische Religionsgemeinschaften afrikanischen Ursprungs, die institutionell von den „historic mission churches“ (vgl. Maxwell 2006) unabhängig sind und bei denen die Diagnose und Therapie menschlichen Leidens eine „pivotal role with regard to doctrine, pastoral praxis and the recruitment of members“ (Schoffeleers 1991, S. 2) spielt. In diesen Kirchen wird der Versuch unternommen, sich die „life-transforming power of the Holy Spirit“ (Hammond-Tooke 1986, S. 157) anzueignen, wobei eine „polyvalent metaphor of healing“ (Comaroff 1985, S. 197) zum Tragen kommt und darauf abgezielt wird, körperliche Erkrankungen, soziale und mentale Verhaltensauffälligkeiten, aber auch ökonomische und allgemeine persönliche Misserfolge zu behandeln. Hexerei und die damit oft einhergehenden Geistbesessenheiten durch Dämonen (*muya mubi*) gelten in diesen Gemeinschaften als eines der Hauptprobleme menschlichen Zusammenlebens; einige Kirchen engagieren sich daher in Exorzismen und bieten Schutz vor den Aktivitäten von Hexern (Kirsch 2008a, S. 62–64).

Im Prozess der heilerischen Behandlung wird die Ursache eines Leidens oder Unglücks in der Regel anhand einer „mediumistic divination“ (Devisch 1985; Peek 1991) bestimmt, was im Verständnis pfingstlerischer Gemeinschaften voraussetzt, dass die Aussagen des Wahrsagers von *muya usalala* inspiriert sind. Die Therapie wird durch Gebete, Handauflegen und den Gesang bestimmter Lieder vollzogen, denen spiritualisierende Wirkungen zugeschrieben werden; manche Kirchen bieten auch herbalistische Behandlungen an, die Ähnlichkeiten mit denjenigen „traditioneller“ Herbalisten (*bang'anga*) aufweisen. In allen mir bekannten pfingstlerischen Kirchen im südlichen Sambia wird davon ausgegangen, dass die erfolgreiche Heilung eines Patienten ausschließlich mit Hilfe der Wirkmächtigkeit von *muya usalala* erreicht werden kann.

Wie sich hier andeutet, ist religiöse Autorität in diesen Kirchen mit der pneumatologischen Vorstellung verknüpft, dass ausgewählte Menschen in einem privilegierten Kontakt zu *muya usalala* stehen, der ihnen beim Erwerb außergewöhnlicher Wissensbestände und Fähigkeiten verhilft (siehe auch Kirsch 1998, S. 64–65). Gleichzeitig muss jedoch festgehalten werden, dass es in meinem Untersuchungsgebiet kein allgemein anerkanntes und überzeitlich gültiges Klassifikationssystem des Pantheons spiritueller Entitäten gibt.

Vielmehr kommt es bei der Interpretation, um welche spezifische Art von Geistwesen es sich bei *muya usalala* handelt, zu gravierenden Unterschieden, wobei, jenseits der Idee, dass *muya usalala* für das göttlich Gute steht, weder Einigkeit darüber herrscht, in welchen Erscheinungsformen sich diese spirituelle Entität konkret manifestiert, noch welche programmatischen Botschaften sie den Menschen vermitteln möchte. Angesichts der Dynamiken des pluralen und hochgradig kompetitiven religiösen Feldes in meinem Untersuchungsgebiet, sind viele Interaktionen in pfingstlerischen Gemeinschaften daher mehr oder weniger explizit mit der Frage befasst, wie der „wahre" *muya usalala* in autoritativer Weise identifiziert werden kann (siehe z. B. Kirsch 2002).

Versucht man, grundsätzliche klassifikatorische Parameter zu bestimmen, die im südlichen Sambia bei der Unterscheidung spiritueller Entitäten zur Anwendung kommen, so fällt auf, dass *muya usalala* die Eigenschaft zugeschrieben wird, in essentieller Weise „ungebunden" und „flüchtig" zu sein. Wie mir von meinen sambischen Gesprächspartnern wiederholt erklärt wurde, sei es nämlich nicht möglich, diese Bewegungsfreiheit einzuschränken und *muya usalala* in irgendeiner Form dauerhaft zu „speichern" oder „einzulagern".

Dies markiert einen deutlichen Unterschied dazu, wie andere Geistwesen beschrieben werden, deren räumliche Einlagerung in bestimmten Gegenständen als möglich erachtet und betrieben wird. So heißt es, dass spezifische in der Hexerei verwendete Schadenszauber wie *insengo*, *chifunda* und *chinaile*, die die materielle Form von Hörnern, Röhrchen und Nadeln haben, von Dämonen bewohnt sind, die, wenn die Schadenszauber unter dem Strohdach oder auf den alltäglichen Wegstrecken des avisierten Opfers platziert werden, zu Krankheit und Tod führen. Viele „traditionelle" Herbalisten (*bang'anga*; sing.: *mung'anga*) sind wiederum im Besitz von Paraphernalien, die sie als „Behältnis" für ihre spirituellen Assistenten bezeichnen. Ein in der Ortschaft Sinazeze im Gwembe-Tal lebender *mung'anga* machte während seiner Therapiesitzungen im Jahr 1999 beispielsweise Gebrauch von zwei Kalebassen, die beide eine Öffnung an der oberen Seite hatten, und von denen die eine (nach seiner Aussage: männliche) mit einem Stück tierischen Fell, die andere (nach seiner Aussage: weibliche) mit einer Glasperlenkette geschmückt war. Während der krankheitsdiagnostischen Wahrsagung trat er mit zwei Geistwesen ins Gespräch, von denen er sagte, dass sie sich in den Kalebassen aufhalten, um diese zu veranlassen, das Gehöft des Patienten in einer spirituellen Reise aufzusuchen und dort die Ursache der Erkrankung auszumachen. Im Fall von Hexern gilt solch eine materielle Einlagerung von spirituellen Entitäten allerdings nicht nur als möglich, sondern auch als notwendig, denn im südlichen Sambia wird weithin davon ausgegangen, dass sich ungebundene Dämonen gegen ihre eigenen Herren wenden.

Im Unterschied dazu war es für meine christlichen Gesprächspartner in Sambia undenkbar, dass die Bewegungsfreiheit von *muya usalala* durch Menschenhand eingeschränkt werden könnte. Sicherlich stellen Kirchengebäude und bestimmte Gegenstände der kirchlichen Praxis (wie Bibeln oder der zur liturgischen Bekleidung vieler pfingstlerischer Kirchenältesten gehörende Mosesstab) privilegierte Orte oder Objekte dar, mittels deren ein unmittelbarer Kontakt zu *muya usalala* gesucht werden kann. Doch dies bedeutet nicht, dass der Heilige Geist dort dauerhaft verortet ist. Vielmehr gehört es in der Vorstellung und Wahrnehmung meiner sambischen Gesprächspartner zu den elementaren

Charakteristika von *muya usalala*, in fortwährender Bewegung zu sein und sich nur okkasionell und temporär in den Lebenswelten ausgewählter Menschen zu materialisieren.

Der letztgenannte Punkt ist auch dafür bedeutsam, wie sich *muya usalala* ins Verhältnis zu seinen Geistmedien setzt und was dies wiederum für die Etablierung und Stabilisierung von kirchlicher Autorität bedeutet. Grundsätzlich wird in den pfingstlerischen Kirchen in meinem Untersuchungsgebiet davon ausgegangen, dass *muya usalala* eine absolut eigenständige Wahl darin trifft, in welchem spezifischen menschlichen Körper er sich in Form von Geistbesessenheit manifestiert, um in der Welt der Menschen temporär durch göttliche Rede und Tat aktiv zu werden. Genauso eigenständig verfährt er, wenn er, aus Gründen, die dem menschlichen Verstand oftmals unzugänglich sind, den privilegierten Kontakt zu einem Geistmedium wieder abbricht, den entsprechenden Körper verlässt und gegebenenfalls nie wieder aufsucht. Diese unbändige Mobilität von *muya usalala* führt dazu, dass die Mitglieder pfingstlerischer Kirche keine finale Sicherheit darin haben (können), in welchem Menschen sich *muya usalala* manifestieren wird. Vielmehr sind sie immer wieder damit beschäftigt, in der eigenen Gemeinschaft (oder gegebenenfalls in anderen Kirchen) die „wahrhaften" Geistmedien auszumachen, denen auf Grundlage dieser Zuschreibung eine kirchliche Position religiöser Autorität zugestanden werden kann.

Besonders wichtig für meine Argumentation in diesem Beitrag ist der Umstand, dass *muya usalala* in der Vorstellung und lebensweltlichen Wahrnehmung meiner christlichen Gesprächspartner in Sambia durch eine variable Gestalt gekennzeichnet ist, das heißt, dass die Morphologie von *muya usalala*, im Unterschied zu den meisten säkularen Entitäten, nicht durch eine (relativ unveränderliche) räumliche Gebundenheit charakterisiert ist, sondern changierender Natur ist. Man geht also davon aus, dass *muya usalala* seine Gestalt und Lage im Raum verändern kann, wodurch auch seine räumliche Skalierung eine Veränderung erfährt: bei Gelegenheit konzentriert *muya usalala* die Wirkmächtigkeit seines Wesens auf einen kleinen Punkt im Raum, manchmal nimmt er aber auch einen räumlich weit ausgreifenden Umfang an.

Dieser veränderlichen Morphologie von *muya usalala* anhand des oben erörterten methodologischen Zugriffs analytisch Rechnung zu tragen, verspricht meines Erachtens interessante neue Erkenntnisse in der Religionsethnologie und -soziologie. Die geläufige pfingstlerische Vorstellung, dass der Heilige Geist in ein menschliches Medium eindringt und sich in die räumliche Form eines menschlichen Körpers begibt, wird durch die Fokussierung auf die veränderliche Morphologie von *muya usalala* nämlich in einer wichtigen Weise ergänzt. Sie erlaubt, die verschiedenen Gestalten und die Gestaltwechsel von *muya usalala* zum Ausgangspunkt für die Untersuchung der Konstituierung pfingstlerischer Gemeinschaften zu nehmen und in dieser Weise unterschiedliche Modi der religiösen Vergemeinschaftung herauszuarbeiten, die nicht (nur) formal-institutioneller oder imaginierter Natur sind, sondern auf sozialräumlichen Verflechtungen beruhen, die durch die veränderliche Gestalt einer spirituellen Entität erwirkt werden.

4 Morphologie und Raumverhalten

Vor dem Hintergrund der methodologischen Überlegungen und der ethnographischen Beschreibung einiger zentraler Aspekte der Vorstellungen und Wahrnehmungen in Bezug

auf die Wesenhaftigkeit von *muya usalala* sollen im Folgenden drei Modi des Zusammenhangs zwischen einerseits der Morphologie und dem Raumverhalten dieser spirituellen Entität und andererseits den sozialräumlichen Formen pfingstlerischer Vergemeinschaftung vorgestellt werden.

4.1 Die Logistik des Geistes

In den meisten pfingstlerischen Kirchen im subsaharischen Afrika wird der Heilige Geist mit der Wildnis assoziiert, also mit mehr oder weniger entlegenen und in einiger räumlichen Entfernung von menschlichen Besiedlungen abgesonderten Regionen. Phasen der meditierenden Seklusion in diesen Regionen stellen daher einen wichtigen Bestandteil der religiösen Praxis in diesen Kirchen dar, insbesondere für Kirchenälteste und prospektive Kirchenführer, die ihren Kontakt mit dem Heiligen Geist stärken wollen.

In meinem Untersuchungsgebiet im südlichen Sambia heißt es zudem, dass die Rückkehrer solcher meditativen Aufenthalte in der Wildnis über wahrlich außergewöhnliche spirituelle Kräfte verfügen. Manche meiner Gesprächspartner verglichen diese Personen sogar mit einer „Batterie", die sich in der Einsamkeit spirituell aufgeladen habe und anschließend durch Aktivitäten in den Bereichen der Divination, der Prophezeiung, des Heilens und des Hexenfindens zum Wohle der Gemeinschaft eingesetzt werden könne, wobei sich die spirituelle „Batterie" allmählich entlade. Zusammengenommen umfasst die Logistik des Geistes also zwei aufeinander folgende Stufen: Erstens, das „Importieren" von *muya usalala* aus der Wildnis in den Sozialraum der kirchlichen Gemeinschaft (siehe auch Kirsch 2008b); zweitens, die interpersonale Übertragung der Wirkkraft dieser spirituellen Entität von den zurückkehrenden Kirchenältesten auf die daheim gebliebenen Kirchenmitglieder durch beispielsweise Handauflegen, Gebete, Predigten und Gesänge.

Die interpersonale Übertragung von spirituellen Kräften wird aber nicht nur während der sonntäglichen Gottesdienste oder im Rahmen anderer Rituale, wie dem oben beschriebenen Taufritual, durchgeführt, sondern stellt auch eine wichtige Motivation für die Besuchsreisen von Kirchenältesten vom Hauptquartier zu hierarchisch untergeordneten Gemeinden ihrer Kirche dar. Grob gesprochen folgt die institutionelle Ausformung religiöser Autorität in den von mir untersuchten pfingstlerischen Gemeinschaften nämlich dem von Edward Shils (1958) beschriebenen Modell eines sozialräumlich ausgreifenden „dispersal of charisma". Die meisten Kirchenältesten, die ich im Laufe der Jahre kennengelernt habe, erhielten ihre privilegierte Assoziation zum Heiligen Geist durch einen Akt der Vermittlung von Seiten eines Kirchenführers, der solch eine Assoziation schon früher erreicht hatte. Die in pfingstlerischen Kirchen für die Ausübung religiöser Autorität notwendige Spiritualisierung folgt also einer Logik der fortlaufenden Verknüpfung interpersonaler Übertragungen und kulminiert in einer Netzwerkstruktur.

Diese Logik möchte ich kurz anhand eines konkreten ethnographischen Beispiels verdeutlichen. Während meiner Feldforschung im südlichen Sambia im Jahr 1999 wurde ich Zeuge von Bemühungen der Kirchenleitung der *Spirit Apostolic Church* (SAC), ihre in den vorhergehenden Jahren zunehmend fragil gewordene Autorität über die Gemeinden wiederherzustellen. Die Kirchenleitung betonte, dass die autoritätsfundierende Spiritualität der Gemeindeleiter einen Effekt der Besuchsreisen von Vertretern der Kirchenleitung darstellt, da sie die jeweiligen Gemeindeleiter in einen privilegierten Kontakt mit dem

Heiligen Geist bringen. Den Besuchen der Gemeindeleiter im Hauptquartier der Kirche wurden hingegen keine spiritualisierenden Effekte zugeschrieben. Insgesamt wurde also das Bild eines unidirektionalen Flusses spiritueller Kräfte in einer Abwärtsbewegung innerhalb der kirchlichen Hierarchie gezeichnet, die einen genealogischen Charakter hatte und von Ursprungsgedanken geleitet war. In der konkreten kirchlichen Praxis hatten die Gemeindeleiter jedoch Wege und Mittel gefunden, diese Konstellation für ihre eigene Autorisierung in den Gemeinden zu instrumentalisierten. Kam nämlich ein Vertreter der Kirchenleitung zu Besuch, so wurde der interpersonale Kontakt zwischen ihm und den Gemeindemitgliedern auf ein Minimum beschränkt, wodurch die Kirchenleitung mit einer ganz besonderen Aura versehen wurde und sich die Gemeindeleiter gleichzeitig als obligatorische Passagepunkte im Kontakt zum spirituellen Ursprung darstellten. In physischer Abwesenheit von Vertretern der Kirchenleitung nahmen die Gemeindeleiter die autoritätsfundierende Spiritualität wiederum für sich selbst in Anspruch, ohne die Beziehung zur Kirchenleitung hervorzuheben.

Fasst man die Grundzüge dieses Modus des Zusammenhangs zwischen der Morphologie des Heiligen Geistes und der sozialräumlichen Form pfingstlerischer Vergemeinschaftung zusammen, so fällt zum einen auf, dass die Mobilität des Heiligen Geistes hier immer in Abhängigkeit von Akten menschlicher Mobilität steht: die Rückkehr von der Wildnis in die Kirche und die Besuchsreisen der Kirchenleitung zu den Gemeinden. Zum anderen handelt es sich bei der Logistik des Geistes um eine netzwerkbildende Praxis der pfingstlerischen Vergemeinschaftung (siehe auch Robbins 2004, S. 125), bei der sich die Verbreitung des Heiligen Geistes an den physischen Bewegungen und interpersonalen Kontakten menschlicher Körper ausrichtet und sich somit eine spirituelle Parallelisierung des sich kirchlich entfaltenden Sozialraums vollzieht. Die Verbreitung des Heiligen Geistes beruht auf der „dissemination of an aspect of the born-again person – the Spirit – that can be detached from one person and re-embedded in another“ (Coleman 2000, S. 186). Die Spezifizität dieses Modus wird deutlich, wenn man sie mit anderem Formen des Raumverhaltens des Heiligen Geistes, der „Selbstvervielfältigung“ und der „Spirituellen Skalierung“, vergleicht.

4.2 Selbstvervielfältigung

Um die Eigenschaften des zweiten Modus zu erörtern, möchte ich nochmals auf meine einleitenden Bemerkungen zu diesem Beitrag zurückkommen. Als ich die im Rahmen von Taufritualen durchgeführten exorzistischen Praktiken beschrieb, erwähnte ich, dass hier die Kraft des Heiligen Geistes mittels „heiligem Wasser“ übertragen wird. Diese Übertragung wird jedoch nicht bei all jenen Personen wirksam, die körperlich vom „heiligen Wasser“ berührt werden, sondern immer nur bei der ersten Person unter den am Flussufer in einer Linie aufgereihten Täuflinge. Während der Gottesdienste pfingstlerischer Kirchen lässt sich nun ein Modus der Diffusion des Heiligen Geistes beobachten, der sich substanziell von diesem sozialräumlich linearen Prinzip unterscheidet und dessen Logik mit dem Begriff „Selbstvervielfältigung“ erfasst werden kann.

Die wöchentlichen Sonntagsgottesdienste der pfingstlerischen Kirchen in meinem Untersuchungsgebietes dauern zwei bis vier Stunden und umfassen in der Regel mehrere Arten des Gebets, eine Reihe von Predigten, Gesang und Tanz, die Kollekte, Bekannt-

machungen des Kirchensekretärs, Wahrsagungen und Heilungsrituale sowie kurze Reden von Gemeindemitgliedern, in denen Gott (*leza*) für bestimmte heilsame lebensweltliche Erfahrungen gedankt wird. Für die Anwesenden verspricht die Teilnahme an den Gottesdiensten einen Zugewinn an religiösem Wissen, ihren christlichen Verpflichtungen nachzukommen und einen gewissen Unterhaltungswert. Eine weitere, besonders gewichtige Motivation besteht darin, in Vermittlung des Heiligen Geistes die Immanenz Gottes zu erfahren. Die meisten Aktivitäten während eines Gottesdienstes zielen folglich darauf ab, die Anwesenden auf einen Kontakt mit dem Heiligen Geist vorzubereiten oder diesen praktisch zu erwirken.

Mit Blick auf die „emergent quality" (Bauman 1977) der Geschehnisse während eines Gottesdienstes (vgl. Kirsch 2002) ist es aufschlussreich herauszuarbeiten, wie diese Kontaktmomente mit dem Heiligen Geist einsetzen und welche Entwicklung sie in den entsprechenden rituellen Interaktionen nehmen. In allen Gottesdiensten pfingstlerischer Gemeinschaften, die ich im Laufe meiner Feldforschungen beobachten konnte, trat *muya usalala* zunächst in Form einer Geistbesessenheit eines Kirchenältesten in Erscheinung, während das Geistmedium betete, tanzte oder sang. Als sinnlich wahrnehmbare Anzeichen einer Besessenheit durch den Heiligen Geist galten in der Regel schwankende Körperbewegungen, suchende Handbewegungen, Glossolalie, seufzende oder stöhnende Laute, das abrupte Aufrufen der Namen biblischer Figuren und geistige Abwesenheit mit halbgeschlossenen Augen oder flackernden Augenlidern.

In den meisten Fällen zeigen sich solche Symptome nach dem ersten Erscheinen von *muya usalala* auch bei einigen anderen Kirchenältesten, was gelegentlich zu einer Atmosphäre kollektiver Efferveszenz führt, bei der ungestüm getanzt wird und das Kirchengebäude von einer gellenden Kakophonie glossolalischer Stimmen erfüllt ist. In dieser spiritualisierten Atmosphäre springt der Heilige Geist schließlich auch auf Laienmitglieder über, ein Prozess, der im Verständnis pfingstlerischer Kirchen nur *ex negativo* bestimmt werden kann, indem aus den Symptomen der sich manifestierenden dämonischen Geistbesessenheiten auf die Wirkkraft des Heiligen Geistes rückgeschlossen wird.

Bilanzierend kann also festgehalten werden, dass eine gelungene rituelle Interaktion während der Gottesdienste dazu führt, dass sich die Manifestationen des Heiligen Geistes sozialräumlich multiplizieren: ausgehend von einem Kirchenältesten, dann auch andere Kirchenälteste erfassend und schließlich auf die Laienmitglieder überspringend. In diesem Prozess manifestiert sich *muya usalala* nicht in einem zusammenhängenden räumlichen Areal, sondern in verteilter Form, hier und da im rituellen Raum, wobei die Zwischenräume von seiner spirituellen Wirkkraft unbeeinflusst bleiben. In anderen Worten: von den versammelten Gottesdienstteilnehmern werden sukzessive nur ausgewählte, im rituellen Raum verteilte Personen vom Heiligen Geist besessen; bei anderen Personen, die sich neben geistbesessenen Personen aufhalten, stellt sich keine Spiritualisierung ein.

Diese Logik der Selbstvervielfältigung des Heiligen Geistes (vgl. Coleman 2000, S. 185) ist nicht nur für die rituellen Interaktionen während der sonntäglichen Gottesdienste kennzeichnend, sondern auch für die Art und Weise, wie räumlich voneinander entfernte Gemeinden miteinander interagieren. In pfingstlerischen Kirchen ist es nämlich üblich, dass Gemeindemitglieder die Mitglieder anderer Gemeinden ihrer Kirche mit Gebeten bedenken, um ihnen spirituelle Kraft zukommen zu lassen. Im Verständnis der pfingstlerischen Kirchen bilden solche Gebete allerdings nicht nur fromme Wünsche ab,

sondern entfalten eine spirituelle Wirkmächtigkeit, die auch in großer räumlicher Distanz von denjenigen Personen wahrgenommen und in Form einer Geistbesessenheit durch *muya usalala* körperlich erfahren werden kann, denen die Gebete galten. Ähnlich wie bei den Gottesdiensten können Gebete für andere Kirchgemeinden daher zu einer Selbstvervielfältigung des Heiligen Geistes führen.

Im Unterschied zur oben erläuterten „Logistik des Geistes" zeichnet sich das eben beschriebene Raumverhalten des Heiligen Geistes dadurch aus, dass bei der „Selbstvervielfältigung" sozialräumliche Punkte miteinander in Beziehung gesetzt werden, ohne dass es zu einer Bewegung des Heiligen Geistes oder eines Mediums des Heiligen Geistes zwischen diesen Punkten kommt. Während es bei der „Logistik des Geistes" also um die Herstellung physischer und räumlich ununterbrochener Raumverbindungen geht, macht sich der Heilige Geist im zweiten Modus auf wundersame Weise zur gleichen Zeit an verschiedenen Orten präsent.

Diese Form des spirituellen Raumverhaltens ist in meinem Untersuchungsgebiet im südlichen Sambia insbesondere für pfingstlerische Gemeinschaften charakteristisch, deren Mitglieder sozialräumlich verteilt leben. Mit Blick auf die wechselreiche Geschichte des afrikanischen Christentums in dieser Region lässt dieses spirituelle Raumverhalten auch verstehen, wie es zu den potenziell subversiven Effekten pfingstlerischer Gemeinschaften auf die Geographien anderer religiöser Traditionen, darunter nicht-pfingstlerischer Christen, kommt. Indem von der Fähigkeit des Heiligen Geistes zur Selbstvervielfältigung ausgegangen wird, kann seine Wirkkraft an räumlich getrennten Orten in Anspruch genommen werden, auch wenn (sogar: gerade wenn) die dazwischen liegenden Areale von Mitgliedern anderer Religionsgemeinschaften bewohnt werden.

4.3 Spirituelle Skalierung

Um den dritten Modus des Raumverhaltens von *muya usalala* zu diskutieren, müssen zunächst einige Aspekte der Morphologie seiner Erscheinungsformen in den Blick genommen werden. Ein Vergleich mit den anderen beiden Modi macht nämlich deutlich, dass jeder Modus des Raumverhaltens mit einer spezifischen spirituellen Gestalt assoziiert ist.

Wie oben erläutert, stehen im ersten Modus („Logistik des Geistes") die sozialräumlichen Bewegungen von *muya usalala* in Abhängigkeit der Bewegungen seiner menschlichen Geistmedien. Das bedeutet in gewissem Sinne auch, dass es die morphologische Ausprägung des Heiligen Geistes in diesem Modus erlaubt, die Kirchenältesten auf ihrem Weg von der Wildnis zum Sozialraum der Kirche zu begleiten, der in der Regel auf der Ladefläche eines Lastwagens zurückgelegt wird. Auch bei der spirituellen Behandlung von Patienten durch Handauflegen und der Übertragung von *muya usalala* durch das Bespritzen von Täuflingen mit „heiligem Wasser", ist die Gestalt des Heiligen Geistes durch eine gewisse räumliche Gebundenheit und nahweltliche Kompaktheit charakterisiert.

Im zweiten Modus seines Raumverhaltens („Selbstvervielfältigung") hat *muya usalala* ebenfalls eine räumlich gebundene Morphologie, unterscheidet sich von seinen menschlichen Geistmedien aber unter anderem darin, dass der Heilige Geist nicht in Einzahl, sondern in mehrzähligen Manifestationen in Erscheinung tritt. In sozialräumlicher Hinsicht zeichnet sich hier also eine Dynamik ab, bei der *muya usalala* seine Wirkkraft zunächst

in einem Geistmedium entfaltet und dann sukzessive auf andere Menschen überspringt, die sich in nicht unerheblichem räumlichem Abstand voneinander aufhalten können. Da diese zeitgleich stattfindenden Manifestationen selbstidentisch sind, das heißt, sich nicht in ihrer spirituellen Wesenhaftigkeit, sondern ausschließlich im Ort des körperlichen Kontakts mit den Menschen unterscheiden, kommt in der Selbstvervielfältigung des Heiligen Geistes eine spirituelle Morphologie zum Ausdruck, die durch Verteilung und Streuung gekennzeichnet ist. Im Unterschied zur „Logistik des Geistes" werden die Orte dieser Manifestationen jedoch nicht mittels räumlicher Bewegungen menschlicher Geistmedien erschlossen. Vielmehr handelt es sich hier um sozialräumlich verteilte Instanzen von selbstidentischen Bewegungen aus der Transzendenz in die Immanenz.

Der dritte Modus des Raumverhaltens von *muya usalala* ist durch eine Morphologie gekennzeichnet, die ich „Spirituelle Skalierung" nennen möchte. In den pfingstlerischen Kirchen meines Untersuchungsgebietes tritt dieser Modus gelegentlich während der sonntäglichen Gottesdienste und anderer gemeinschaftlicher Rituale auf. In solchen Interaktionskontexten können die kollektiven Bemühungen, *muya usalala* herbeizurufen, nämlich eine solche Effektivität erreichen, dass jede Person, die den Ort des rituellen Geschehens betritt, automatisch von der Wirkkraft des Heiligen Geistes erfasst wird. Ähnlich wie im Modus der Selbstvervielfältigung manifestiert sich *muya usalala* zunächst in einem der Kirchenältesten. Im Unterschied zu diesem anderen Modus, springen die Manifestationen des Heiligen Geistes anschließend aber nicht selektiv auf weitere, im Raum verteilte Personen über. Vielmehr beginnt *muya usalala*, den rituellen Sozialraum vollständig mit seiner Wesenhaftigkeit zu durchdringen. Mit Blick auf seine Morphologie bedeutet das, dass eine sozialräumliche Expansion des Heiligen Geistes zu beobachten ist: von einer klar gebunden, sich auf den Körper des Geistmediums begrenzenden Manifestation hin zur Ausweitung seines spirituellen Seins, das in diesem Zuge beginnt, den gesamten Sozialraum des Rituals und alle darin enthaltenen menschlichen und nicht-menschlichen Entitäten zu durchdringen. Es kann aber auch passieren, dass die Effektivität der Bemühungen der Gemeinschaft, die Wirkkraft von *muya usalala* im Sozialraum zu halten, nachlässt, sodass sich der Heilige Geist zurückzieht, was dann als eine Kontraktion seiner Morphologie zum Ausdruck kommt.

Abstrahierend gesprochen bezeichnet der Modus der „Spirituelle Skalierung" also eine oszillierende Bewegung der Morphologie des Heiligen Geistes zwischen Makro- und Mikroskala, die mit einer spirituellen Durchdringung des Sozialraums in verschiedenen (lokalen, regionalen, transregionalen) Größenordnungen einher geht.

5 Fazit: Die Konstituierung soziospiritueller Gemeinschaften

Seit Max Webers bahnbrechenden Arbeiten zu Charisma als einem auf Außergewöhnlichkeit beruhenden Typus der Herrschaft (z. B. Weber 1972) wurden Fälle der religiösen Vergemeinschaftung, die auf spirituelle Mächte referieren, in soziologischer Hinsicht in der Regel als Beziehungskonstellation zwischen „charismatischem Führer" und „Gefolgschaft" beschrieben. Neuere Untersuchungen zum Zusammenhang von Pfingstbewegungen und Globalisierung, auf die in der Einleitung zu diesem Beitrag eingegangen wurde, erweitern diesen Ansatz und betonen vor allem die mobilitätsbedingten, massenmedialen

und organisationalen Möglichkeitsbedingungen sowie die Rolle von Imaginationen bei der Konstituierung solcher Gemeinschaften.

Bei der Konzeptualisierung der sozialräumlichen Dimensionen pfingstlerischer Vergemeinschaftung wurde einerseits auf Victor Turners (1989) Begriff der „Liminalität" zurückgegriffen (z. B. Rudolph 1997), um zu argumentieren, dass transnationale religiöse Aktivität „cuts across conventional political and cultural divisions. Yet such a space is neither homogeneous nor neutral in its constitution. As a realm of possibilities, it juxtaposes fragmented, dynamic and often competing versions of global consciousness and practice" (Coleman 2000, S. 5). Andererseits wurde in neueren Forschungen zu diesem Thema ersichtlich, dass vereinfachende „Zentrum/Peripherie"-Modelle der Komplexität des empirischen Gegenstands nicht gerecht werden, denn:

> „Once global channels are open, the flow of religious phenomena – symbols, ideas, practices, moods, motivations – is at least bidirectional, more likely multidirectional. We can think of this either in a kind of world-as-neural-network image in which religious manifestations can issue from any node and proceed in any direction or in a kind of postmodern free-floating-signifier image in which religious impulses are decentered and float like dandelion seeds in the breeze of the cultural imaginary" (Csordas 2009b, S. 4).

Nimmt man diejenigen Entitäten in den Blick, die in der bisherigen Forschung zu pfingstlerischen Modalitäten translokaler Vergemeinschaftung für deren „fluid culture" (Coleman 2000, S. 59) verantwortlich gemacht werden, so fällt auf, dass wichtige Erkenntnisse über die Mobilität religiöser „actors, objects, technology, and ideas" (Levitt 2013, S. 160) gewonnen werden konnten, die „at different rates and rhythms, across the different levels and scopes of the social field in which they are embedded" (Levitt 2013, S. 160) auf die Reise gehen. Der gleichsam wichtigen Feststellung, dass Götter und Geister selbst sozial mobil sein können (ibid., S. 164), wurde jedoch fast keine Beachtung geschenkt. In diesem Beitrag habe ich versucht, ein alternatives Beschreibungsmodell für den Zusammenhang von Religionspraxis und sozialräumlicher Vergemeinschaftung zu entwickeln, das seinen Ausgangspunkt in der großen Bedeutung pneumatologischer Grundannahmen für die Religionsausübung in pfingstlerischen Kirchen nimmt. Am ethnographischen Beispiel pfingstlerischer Gemeinschaften im südlichen Sambia ging ich von der Prämisse aus, dass es die Methodik der teilnehmenden Beobachtung ermöglicht, die von den entsprechenden Akteuren als solche empfundene und erfahrene Wirkmächtigkeit des Heiligen Geistes (*muya usalala*) als einen impliziten Aspekt der praktischen Ausgestaltung ihrer Lebenswelten zu erfassen und einer interpretierenden Analyse zuzuführen, die neuere Ansätze des „ontological turns" in der Ethnologie aufgreift.

Diese Analyse geht im ersten Schritt davon aus, dass man aus den phänomenologisch zugänglichen Reaktionen von sozialen Akteuren auf die von ihnen ontologisch vorausgesetzten Kräfte spiritueller Entitäten rückschließend Einblicke darin bekommen kann, welche spezifischen Eigenschaften diesen Entitäten zugeschrieben werden. Im zweiten Schritt lässt sich auf dieser Grundlage herausarbeiten, in welcher Weise und in welchen Modalitäten es zur Ausformung religiöser Gemeinschaften kommt, die sich eben im Zusammenspiel von Menschen und Geistern konstituieren. Letztere wurden hier als „soziospirituelle Gemeinschaften" bezeichnet, wobei besonders die Frage nach der Rolle

der Morphologie des Heiligen Geistes bei der Konstituierung solcher Gemeinschaften im Zentrum der Aufmerksamkeit stand.

Mittels des oben genannten Zugriffs konnten drei unterschiedliche Morphologien des Heiligen Geistes unterschieden werden, die mit signifikanten Unterschieden im Raumverhalten dieser spirituellen Entität einhergehen: „Logistik des Geistes", „Selbstvervielfältigung" und „Spirituelle Skalierung". In jedem dieser Modi des spirituellen Raumverhaltens vollzieht sich die Konstituierung soziospiritueller Gemeinschaften in einer anderen Art und Weise und mit einem anderen Ergebnis.

In der „Logistik des Geistes" expandiert die soziospirituelle Gemeinschaft in der Logik eines *Netzwerkes*, denn das Raumverhalten des Heiligen Geistes verläuft hier parallel zum Raumverhalten seiner menschlichen Geistmedien, sodass die Reisetätigkeiten und körperlichen Interaktionen zwischen Menschen bestimmend werden für den konkreten sozialräumlichen Radius der darin eingebetteten oder vermittelten Kräfte des Heiligen Geistes. Im Modus der „Selbstvervielfältigung" des Heiligen Geistes, der sowohl in der Nahwelt ritueller Praxis als auch über längere räumliche Distanzen hinweg wirkmächtig werden kann, ist die Form der soziospirituellen Vergemeinschaftung durch eine *Streuung* charakterisiert, in der nicht die durchgängige sozialräumliche Verbindung, wie dies in der „Logistik des Geistes" der Fall ist, zählt, sondern autonome Enklaven der Spiritualisierung miteinander in Beziehung stehen. Und schließlich stellt der Modus der „Spirituellen Skalierung" eine spirituelle *Durchdringung* des Sozialraums dar, die durch expandierende und kontrahierende Gestaltwandel des Heiligen Geistes erwirkt wird und im entsprechenden Sozialraum einen totalitären Charakter hat, das heißt, keinen Ausnahmezustand zulässt.

Dass diese drei Modi in formallogischer Hinsicht nicht miteinander kompatibel sind und teils sogar im Widerspruch zueinander stehen, muss an dieser Stelle nicht irritieren. Zum einem ist nämlich grundsätzlich festzuhalten, dass tatsächliche „religious practice involves a repertoire of beliefs and practices that may be mutually contradictory" (Smilde 2013, S. 63). Zum anderen herrscht in meinem Untersuchungsgebiet im südlichen Sambia ja keine Einigkeit darüber, welche konkreten Eigenschaften dem Heiligen Geist zuzuschreiben sind. Die Existenz der unterschiedlichen Modi spiegelt daher die für dieses religiöse Feld charakteristische kontroverse Vielstimmigkeit wider. Zugleich muss aber auch betont werden, dass alle drei Modi zu unterschiedlichen Zeitpunkten in der religiösen Praxis ein und derselben Kirche auftreten können. Die Vielgestaltigkeit des Heiligen Geistes gilt als Zeichen für die essentielle Differenz zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen und für die Beschränktheit der Möglichkeit einer menschlichen Erkenntnis des Göttlichen.

Im vorliegenden Beitrag habe ich das Konzept der soziospirituellen Gemeinschaften exemplarisch entwickelt. Das weiterführende analytische Potenzial dieses Konzeptes besteht darin, ein Beschreibungsmodell für die sozialräumlichen Dimensionen pfingstlerischer Vergemeinschaftung bereit zu stellen, das vereinfachende „Zentrum/Peripherie"-Modelle vermeidet, keinen vorschnellen Zugriff auf (wenn ausschließlich verwendet: wiederum reduktionistische) Netzwerkmodelle vornimmt und sich den unscharfen Begriffs- und Konzeptwelten der sogenannten *flows* entzieht. Vielmehr kann in dem hier vorgestellten Beschreibungsmodell die pneumatologischen Grundlagen des Weltbezugs pfingstlerischer Kirchen zum Ausgangspunkt für die Untersuchung ihrer

spezifischen Sozialräumlichkeit genommen und unter anderem herausgearbeitet werden, welche soziospirituellen Formationen durch pfingstlerische Praktiken etabliert und lebensweltlich ins Verhältnis zur Sozialität anderer Religionsformen gesetzt werden, bei denen die Idee der Immanenz spiritueller Entitäten eine weniger zentrale Rolle spielt. Das Konzept verspricht also eine Umschreibung jener konventionellen Religionsgeographien zu ermöglichen, bei denen die kultur- und sozialwissenschaftliche Erklärungen der sozialräumlichen Diffusion pfingstlerischer Ideen und Institutionen genau den Aspekt außer Acht lassen, der in den gelebten Erfahrungswelten und Erwartungshorizonten der entsprechenden Akteure das *primum movens* darstellt: *pneuma*.

Danksagung: Für die finanzielle Unterstützung meiner Feldforschungen danke ich der Freien Universität Berlin, dem Deutschen Akademischen Austauschdienst und der Deutschen Forschungsgemeinschaft.

Literatur

Adogame, Afe. Hrsg. 2011. *Who is afraid of the Holy Ghost? Pentecostalism and globalization in Africa and beyond*. Trenton: Africa World Press.

Anderson, Allan. 2004. *An introduction to Pentecostalism: Global charismatic Christianity*. Cambridge: Cambridge University Press.

Anderson, Allan, Michael Bergunder, André Droogers und Cornelis van der Laan. Hrsg. 2010. *Studying global Pentecostalism*. Berkeley: University of California Press.

Anderson, Benedict. 1988. *Die Erfindung der Nation: Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts*. Frankfurt a. M.: Campus.

Bauman, Richard. 1977. *Verbal art as performance*. Waveland: Prospect Heights.

Bender, Courtney, Wendy Cadge, Peggy Levitt und David Smilde. Hrsg. 2013a. *Religion on the edge: De-centering and re-centering the sociology of religion*. Oxford: Oxford University Press.

Bender, Courtney, Wendy Cadge, Peggy Levitt und David Smilde. 2013b. Introduction. In *Religion on the edge: De-centering and re-centering the sociology of religion,* Hrsg. Courtney Bender, Wendy Cadge, Peggy Levitt und David Smilde, 1–20. Oxford: Oxford University Press.

Callon, Michel. 1986. Some elements of a sociology of translation: domestication of the scallops and the fishermen of St. Brieuc Bay. In *Power, action and belief. A new sociology of knowledge?* Hrsg. John Law, 196–233. London: Routledge.

Coleman, Simon. 2000. *The globalisation of charismatic Christianity*. Cambridge: Cambridge University Press.

Colson, Elizabeth. 1960. *The social organisation of the Gwembe Tonga*. Manchester: Manchester University Press.

Colson, Elizabeth. 1971. *The social consequences of resettlement*. Manchester: Manchester University Press.

Comaroff, Jean. 1985. *Body of power, spirit of resistance: The culture and history of a South African people*. Chicago: University of Chicago Press.

Corten, André, und Ruth Marshall-Fratani. Hrsg. 2001. *Between Babel an Pentecost: Transnational Pentecostalism in Latin America and Africa*. Bloomington: Indiana University Press.

Cox, Harvey. 1996. *Fire from heaven: The rise of Pentecostal spirituality and the reshaping of religion in the twenty-first century*. London: Cassell.

Csordas, Thomas J. Hrsg. 2009a. *Transnational transcendence: Essays of religion and globalization*. Berkeley: University of California Press.

Csordas, Thomas J. 2009b. Modalities of transnational transcendence. In *Transnational transcendence: Essays of religion and globalization,* Hrsg. Thomas J. Csordas, 1–29. Berkeley: University of California Press.

Dempster, Murray, Klaus Byron und Peterson Douglas. 1999. *The globalization of Pentecostalism: a religion made to travel*. Oxford: Regnum.

Devisch, René. 1985. Perspectives on divination in contemporary sub-Saharan Africa. In *Theoretical explorations in African religions,* Hrsg. Wim van Binsbergen und M. Schoffeleers, 50–83. London: Routledge.

Droogers, André. 2001. Globalization and Pentecostal success. In *Between Babel an Pentecost: Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America,* Hrsg. André Corten und Ruth Marshall-Fratani, 41–61. Bloomington: Indiana University Press.

Gordon, David M. 2012. *Invisible agents: Spirits in a central African History.* Athens: Ohio University Press.

Hackett, Rosalind. 1998. Charismatic/Pentecostal appropriation of media technologies in Nigeria and Ghana. *Journal of Religion in Africa* 28:258–277.

Hammond-Tooke, William David. 1986. The aetiology of spirit in southern Africa. *African Studies* 45:157–170.

Henare, Amiria, Martin Holbraad und Sari Wastell. Hrsg. 2006. *Thinking through things: Theorising artefacts ethnographically*. London: Routledge.

Holbraad, Martin. 2012. *Truth in motion: The recursive anthropology of Cuban divination*. Chicago: The University of Chicago Press.

Hollenweger, Walter J. 1997. *Pentecostalism: Origins and developments worldwide.* Peabody: Hendrickson.

Hunt, Stephen. 2010. Sociology of religion. In *Studying global Pentecostalism,* Hrsg. Allan Anderson, Michael Bergunder, André Droogers und Cornelis van der Laan, 179–201. Berkeley: University of California Press.

Jenkins, Philip. 2002. *The next christendom: The coming of global Christianity*. Oxford: Oxford University Press.

Keane, Webb. 1997. From fetishism to sincerity: On agency, the speaking subject, and their historicity in the context of religious conversion. *Comparative Studies in Society and History* 39:674–693.

Kirsch, Thomas G. 1998. *Lieder der Macht. Religiöse Autorität und Performance in einer afrikanisch-christlichen Kirche Zambias*. Münster: Lit-Verlag.

Kirsch, Thomas G. 2002. Performance and the negotiation of charismatic authority in an African indigenous church of Zambia. *Paideuma* 48:57–76.

Kirsch, Thomas G. 2007. Ways of reading as religious power in print globalization. *American Ethnologist* 34:509–520.

Kirsch, Thomas G. 2008a. *Spirits and letters. Reading, writing and charisma in African Christianity.* Oxford: Berghahn Books.

Kirsch, Thomas G. 2008b. Religious logistics. African Christians, spirituality and transportation. In *On the margins of religion,* Hrsg. João de Pina-Cabral und Frances Pine, 61–80. Oxford: Berghahn.

Kirsch, Thomas G. 2009. Constitutionally divine: Legal hermeneutics in African Pentecostal *Christianity*. In *Permutations of order: Religion and law as contested sovereignties,* Hrsg. Thomas G. Kirsch und Bertram Turner, 165–184. Aldershot: Ashgate.

Latour, Bruno. 1986. The powers of association. In *Power, action and belief. A new sociology of knowledge?* Hrsg. John Law, 264–280. London: Routledge.

Latour, Bruno. 1996. *Der Berliner Schlüssel. Erkundungen eines Liebhabers der Wissenschaften*. Berlin: Akademie Verlag.

Latour, Bruno. 2002. *Wir sind nie modern gewesen: Versuch einer symmetrischen Anthropologie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Levitt, Peggy. 2013. Religion on the move: Mapping global cultural production and consumption. In *Religion on the edge: De-centering and re-centering the sociology of religion,* Hrsg. Courtney Bender, Wendy Cadge, Peggy Levitt und David Smilde, 159–176. Oxford: Oxford University Press.

Luig, Ulrich. 1997. *Conversion as a social process. A history of missionary Christianity among the valley Tonga, Zambia*. Münster: Lit-Verlag.

Marshall-Fratani, Ruth. 2001. Mediating the global and local in Nigerian Pentecostalism. In *Between Babel and Pentecost: Transnational Pentecostalism in Latin America and Africa,* Hrsg. André Corten und Ruth Marshall-Fratani, 80–105. Bloomington: Indiana University Press.

Martin, David. 1990. *Tongues of fire: The explosion of Protestantism in Latin America*. Oxford: Blackwell.

Martin, David. 2002. *Pentecostalism: The world their parish*. Oxford: Blackwell.

Matory, J. Lorand. 2009. The many who dance in me: Afro-atlantic ontology and the problem with transnationalism. In *Transnational transcendence: Essays of religion and globalization,* Hrsg. Thomas J. Csordas, 231–262. Berkeley: University of California Press.

Maxwell, David. 2006. *African gifts of the spirit: Pentecostalism and the rise of a Zimbabwean transnational religious movement*. Oxford: James Currey.

Maxwell, David. 2012. What makes a Christian? Perspectives from studies of pneumatic *Christianity*. *Africa* 82:479–91.

Meyer, Birgit. 2010. Pentecostalism and globalization. In *Studying global Pentecostalism,* Hrsg. Allan Anderson und Edmond Tang. 113–130. Berkeley: University of California Press.

Meyer, John W., und Ronald L. Jepperson. 2000. The 'actors' of modern society: Cultural rationalization and the ongoing expansion of social agency. *Sociological Theory* 18:100–120.

Peek, Philip M. Hrsg. 1991. *African divination systems. Ways of knowing*. Bloomington: Indiana University Press.

Poewe, Karla. Hrsg. 1994. *Charismatic Christianity as a global culture*. Columbia: University of South Carolina Press.

Robbins, Joel. 2004. The globalization of Pentecostal and charismatic Christianity. *Annual Review of Anthropology* 33:117–143.

Robbins, Joel. 2009. Is the trans- in transnational the trans- in transcendent? On alterity and the sacred in the age of globalization. In *Transnational transcendence: Essays of religion and globalization,* Hrsg. Thomas J. Csordas, 55–71. Berkeley: University of California Press.

Robbins, Joel. 2010. Anthropology of religion. In *Studying global Pentecostalism,* Hrsg. Allan Anderson und Edmond Tang, 156–178. Berkeley: University of California Press.

Robbins, Joel, und Matthew Engelke. 2010. Global Christianity, global critique. *Special Issue of South Atlantic Quarterly* 109: 623–631.

Rudolph, Susanne Hoeber. 1997. Introduction: Religion, states and transnational civil society. In *Transnational religion and fading states,* Hrsg. Susanne Rudolph und James Piscatori, 1–24. Boulder: Westview.

Schoffeleers, Matthew. 1991. Ritual healing and political acquiescence: The case of the Zionist Churches in Southern Africa. *Africa* 60:1–25.

Scudder, Thayer. 1962. *The ecology of the Gwembe Tonga*. Manchester: Manchester University Press.

Shils, Edward. 1958. The concentration and dispersion of charisma. *World Politics* 11:1–19.

Smilde, David. 1998. Letting God govern: Supernatural agency in the Venezuelan Pentecostal approach to social change. *Sociology of Religion* 59:287–303.

Smilde, David. 2007. *Reason to believe. Cultural agency in Latin American evangelicalism*. Berkeley: University of California Press.

Smilde, David. 2013. Beyond the strong program in the sociology of religion. In *Religion on the edge: De-centering and re-centering the sociology of religion,* Hrsg. Courtney Bender, Wendy Cadge, Peggy Levitt und David Smilde, 43–66. Oxford: Oxford University Press.

Thomas, William I., und Dorothy Thomas. 1928. *The child in America*. New York: Alfred Knopf.
Turner, Harold W. 1967. A typology for African religious movements. *Journal of Religion in Africa* 1:1–34.
Turner, Victor. 1989. *Das Ritual – Struktur und Anti-Struktur*. Frankfurt a. M.: Campus.
Viveiros de Castro, Eduardo. 1998. Cosmological deixis and amerindian perspectivism. *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 4:469–488.
Walls, Andrew Finlay. 1996. *The missionary movement in Christian history: Studies in the transmission of faith*. Maryknoll: Orbis Books.
Wuthnow, Robert. 2009. *Boundless faith: The global outreach of American churches*. Berkeley: University of California Press.
Weber, Max. 1972. *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*. Tübingen: Mohr.
Westerlund, David. Hrsg. 2009. *Global Pentecostalism: Encounters with other religious traditions*. London: I.B. Tauris.

Thomas G. Kirsch, 1966, Prof. Dr., Lehrstuhl für Ethnologie und Kulturanthropologie an der Universität Konstanz. Forschungsgebiete: Religionsethnologie und die Anthropologie des Christentums, Politische Anthropologie, Kriminalitätsprävention und Sicherheit. Veröffentlichungen: Spirits and Letters. Reading, Writing and Charisma in African Christianity. Oxford 2008; Domesticating Vigilantism in Africa. Oxford 2010 (mit T. Grätz).

Köln Z Soziol (2013) 65:333–357
DOI 10.1007/s11577-013-0229-2

Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie

Religion als religiös-ethnische Gemeinschaft. Das Beispiel der Parsi Zoroastrier in Indien

Dorothea Lüddeckens · Rafael Walthert

Zusammenfassung: Dieser Beitrag widmet sich der Charakterisierung einer Sozialform von Religion, die durch die Verknüpfung ethnischer und religiöser Grenzziehung gekennzeichnet ist. Dabei wird insbesondere auch die Frage nach ihrem Bestehen unter den Bedingungen moderner Gesellschaft gestellt. Als Fallbeispiel dienen die *Parsi Zoroastrier* Mumbais, die eine wichtige Rolle in der Modernisierung Indiens spielten und deren religiös-ethnische Tradition nun mit den Bedingungen der Moderne konfrontiert ist. In einem Modus erhöhter gemeinschaftlicher Konflikte und Reflexivität zeigen sich „zentripetale" Tendenzen der Bestätigung der bestehenden ethnischen und religiös-rituellen Praxis. Deren Analyse weist auf die Spezifität der hier untersuchten Sozialform hin: Zugehörigkeit ist von individuellen Entscheidungen weitgehend entkoppelt, kollektive Akteure fehlen, die die Gemeinschaft durch Entscheidungen verändern könnten und der bestätigende Bezug auf die gemeinschaftliche Tradition stellt in einer symbolisch deregulierten Situation den erfolgreichsten Weg zu gemeinschaftlichem Einfluss dar. Gekoppelt an Ethnizität ist religiöse Gemeinschaft unempfindlich gegenüber Entscheidungen individueller und kollektiver Akteure und kann ihre traditionelle Praxis bei gleichzeitiger Öffnung für Dissens wahren.

Schlüsselwörter: Ethnizität · Organisation · Religion · Gemeinschaft · Indien · Zoroastrismus

Religion as religio-ethnic community. The case of the Parsi Zoroastrians in India

Abstract: This paper analyzes a form of religion characterized by a combination of religious and ethnic boundary-making. It discusses the typical properties of this form of religion and asks about its persistence under modern conditions. As an example, the community of the Parsi Zoroastrians in Mumbai is studied, an ethno-religious community that played a major role in the modernization of India and is also overproportionally confronted with the consequences of modernity. Despite the conflicts and challenges the traditional religious and ethnic boundaries of the community in question were facing in the recent past, it did not dissolve or change, but "centripetal" tendencies prevailed and the communal tradition was affirmed. The analysis of these developments allows

© Springer Fachmedien Wiesbaden 2013

D. Lüddeckens (✉) · R. Walthert
Religionswissenschaftliches Seminar, Universität Zürich,
Kantonsschulstrasse 1, 8001 Zürich, Schweiz
E-Mail: dorothea.lueddeckens@uzh.ch

R. Walthert
E-Mail: rafael.walthert@uzh.ch

understanding of the coupling of religion and ethnicity: The membership to such a religious community is primordialized and therefore beyond the reach of individual decisions. Further, because the boundaries are drawn by ethnic practice and not formal organization, institutions implementing collectively binding decisions are missing. This impossibility to cross or change the communal boundaries by individual or collective decision results in a form of community that is by and large impervious to changes occurring in the society surrounding it. The traditional ethnic and ritual practice remains the only legitimate communal point of reference and renders it stable even under conditions of modernity.

Keywords: Ethnicity · Organization · Religion · Community · India · Zoroastrianism

1 Einleitung

Die religionssoziologische Beschäftigung mit Sozialformen der Religion in modernen Gesellschaften konzentriert sich meist auf „Kirchen", „Sekten" oder „spirituelle Bewegungen".[1] Der vorliegende Beitrag analysiert demgegenüber eine Form von Religion, die durch die Kopplung an Ethnizität, hier verstanden als Referenz auf Abstammung, bestimmt ist. Beiden Dimensionen dieser Gemeinschaftsform, Religion und Ethnizität, wurde angesichts von Rationalisierung, struktureller Differenzierung und kultureller Vielfalt in klassischen Modernisierungstheorien ein Verlust an Plausibilität und Relevanz vorhergesagt (vgl. z. B. Bruce 2002). Doch genauso wie in der Religionssoziologie Zweifel an der säkularisierungstheoretischen Annahme eines Verschwindens von Religion unter modernen Bedingungen laut geworden sind, ist bezweifelt worden, dass ethnische Bindungen an Relevanz verlieren (vgl. Imhof 1997). Dass entsprechende Gemeinschaften auch unter modernen Bedingungen beständig sind, zeigt beispielsweise ihre Bedeutung in Migrationszusammenhängen westlicher Gesellschaften.

In unserem Beitrag analysieren wir diese Form von ethnisch-religiöser Gemeinschaft anhand eines Fallbeispiels, nämlich der Parsi Zoroastrier. Das soziale und religiöse Zentrum der Parsi Zoroastrier[2] liegt in Mumbai (Indien), einem Kontext zunehmender Modernisierung (vgl. Kaviraj 2000). Die Gemeinschaft, deren Angehörige seit der Kolonialzeit ein hohes Bildungsniveau aufweisen und fast alle Teil der indischen Mittel- bis Oberschicht sind, hat großen Anteil an der modernen Wirtschaft. Sie ist somit an der Modernisierung Indiens selbst in hohem Maße beteiligt (vgl. Kulke 1974) und ausgesprochen stark von ihr betroffen. Für die hier diskutierte Thematik sind die Parsi Zoroastrier deshalb von besonderem Interesse, weil in jüngerer Zeit Konflikte sowohl um die ethnischen als auch die religiösen Grundunterscheidungen der Gemeinschaft und deren Beziehung zueinander beobachtet werden können.

Wir beginnen mit einigen begrifflichen Klärungen zum Zusammenhang zwischen Religion und Ethnizität (Abschn. 2), den wir am Beispiel der Parsi Zorastrier näher erläutern (Abschn. 3). Vor diesem Hintergrund gehen wir sodann auf zwei zeitgenössische Konflikte ein, im Rahmen derer das Bestehen der Gemeinschaft grundsätzlich in

1 Vgl. die entsprechenden Klassiker Weber (1972), Troeltsch (1919) und darauf Bezug nehmende Literatur wie Swatos (1981), sowie den Beitrag von Krech et al. in diesem Band.

2 Im Folgenden sind mit den männlichen Bezeichnungen weibliche Personen eingeschlossen.

Frage gestellt wird (Abschn. 4) und anhand derer wir Bedingungen und Dynamiken der Reproduktion ethnisch-religiöser Gemeinschaft unter Bedingungen der Moderne identifizieren (Abschn. 5).

2 Ethnisch-religiöse Gemeinschaft

Ethnizität lässt sich mit Levine (1999, S. 167) als eine „method of classifying people (both self and other) that uses origin (socially constructed) as its primary reference" bezeichnen oder in den Worten Webers (1972, S. 237) als „Glauben an eine Abstammungsgemeinsamkeit". Die von Levine betonte soziale Konstruiertheit verweist darauf, dass sowohl die Tatsache, dass eine Unterscheidung nach „origin", was hier als Abstammung übersetzt und spezifiziert werden soll, bedeutsam wird, als auch dass das, was unter „origin" verstanden, auf der emischen Ebene festgelegt wird. Wissenschaftler sollten der Deutung „Abstammung" keinen „objektiveren" Gehalt als anderen Deutungen zusprechen. Auch die Referenzen auf „biologische Verwandtschaft" sind, so Parsons (1975, S. 74), ihrerseits als Deutungen zu fassen (vgl. auch Weber 1972; Banton 2008, S. 1269).

Im Anschluss an Mitchell (1974, S. 15–16) und Wimmer (2008, S. 975) ist zwischen einem strukturellen und einem kulturellen Moment von Ethnizität zu unterscheiden. Das strukturelle Moment besteht aus den Beziehungen, die Akteure z. B. über Rituale, ökonomischen Tausch oder politische Präferenzen knüpfen. Mit dem kulturellen Moment wird Ethnizität in ihrer kategorialen, semantischen Dimension gefasst, d. h. auf die im untersuchten Kontext bestehenden Symbole und Deutungen verwiesen, mit denen Einheiten und Differenzen wiedergegeben oder produziert werden. Die Strukturierung des Handelns ist von Symbolen oder Deutungen begleitet, mit welchen in den Handlungen sich abzeichnende Muster aufgegriffen und von den Akteuren selbst beobachtet werden (vgl. Mitchell 1974, S. 28–29).

Ethnizität kann vor allem als praktische, nicht verbalisierte, sondern durch einen Habitus, also „einverleibte, zur Natur gewordene[n] (…) Geschichte" (Bourdieu 1993, S. 105) bestehen oder stärker diskursiv thematisiert werden, wobei das kulturelle Moment an Prominenz gewinnt. Kulturelle Deutungen von Ethnizität sind nicht bloße Interpretationen einer strukturellen Grenze, sondern beeinflussen deren Vollzug. Ethnizität lediglich als Container zu verstehen, in dem beliebiger „cultural stuff" (Barth 1969, S. 15) angehäuft werden kann (vgl. z. B. Nagel 1994, S. 162), vernachlässigt diesen Einfluss des „Füllmaterials" auf die Grenzen selbst (vgl. dazu auch Brubaker 2013).

Die Theoriebildung zur Ethnizität wird dadurch erschwert, dass in unterschiedlichen Zusammenhängen ethnische Grenzen jeweils anders gezogen werden oder mit verschiedenen Variablen verknüpft sind (vgl. Banton 2008, S. 1284). Im US-amerikanischen Kontext geht es meist um Unterscheidungen der „race", die an ethnosomatischen Unterschieden, insbesondere der Hautfarbe, ausgerichtet sind. Im englischen Kontext dagegen geht es bei der wissenschaftlichen Thematisierung von Ethnizität vor allem um Fragen der Gemeinschaftsbildung und Integration im Zusammenhang von Migration. In Indien wiederum ist Forschung zu Ethnizität stark an die Diskussion der Kategorie der Kaste gekoppelt (vgl. Banton 2008, S. 1272).

Folgt man der eben erwähnten, hier nicht geteilten Konzeption Barths, wird Ethnizität als Oberbegriff des „boundary makings“ konzipiert und Religion wiederum als ein möglicher Aspekt davon gesehen. Da die Unterscheidung in verschiedene Arten der Grenzziehung jedoch zur Differenziertheit des Blicks auf Grenzziehung überhaupt beiträgt, sollen hier Ethnizität und Religion als zwei verschiedene Arten der Gemeinschaftskonstruktion aufgefasst werden (vgl. Ruane und Todd 2011, S. 2). Ethnizität wird hier zudem nicht als Sammelbegriff für alle möglichen gemeinschaftlichen Grenzziehungen verwendet, wie es im Anschluss an Barth oft gemacht wird, sondern als in ihrer Semantik über Abstammung argumentierende Grenzziehung. Es bleibt jedoch eine empirische Frage, wie im Feld diese Abstammung konzipiert wird, ob z. B. patri- oder matrilinear.

In den Beziehungen zwischen religiöser und ethnischer Definition der Gemeinschaft dürften, Wimmers Modell von Ethnizität folgend, insbesondere die folgenden Aspekte entscheidend sein: Während Ethnizität nicht unbedingt mit Gruppenbildung verknüpft sein muss (vgl. Brubaker 2002), besteht bei Religion über die Bereitstellung von geteilten Glaubensvorstellungen und Ritualen ein hohes Potenzial für Gemeinschaftsbildung und Einbindung der Individuen („groupness“). Werden ethnische Grenzziehungen durch weitere Unterscheidungen, wie Religion, gestützt, können sie gegen Innen und Aussen an Bindungskraft gewinnen. Die Praxis ethnischer Unterscheidungen kann einen Anknüpfungspunkt für die Reproduktion religiöser Unterscheidungen bieten. Diese können wiederum durch die Verbindung mit Vorstellungen von Abstammung „primordialisiert“, d. h. an askriptive Merkmale gekoppelt und der Möglichkeit individueller Entscheidung enthoben werden.

Ob Ethnizität und Religion sich auch unter Bedingungen von Modernisierung wechselseitig stabilisieren, hängt indessen, wie unsere Analyse der Parsi Zoroastrer zeigt, von spezifischen Bedingungen ab.

3 Die Parsen und ihr Zoroastrismus

Am Anfang der Tradition des Zoroastrismus steht Zarathustra, dessen Lebenszeit vermutlich im Zeitraum um 1000 v. Chr. anzusetzen ist.[3] Auf ihn werden die autoritativen Rituale und Texte zurückgeführt und die Verkündigung von Ahura Mazda, dem weisen Schöpfer und der guten Macht, dem – aus Webers Sicht bekanntlich eine rationale Lösung des Theodizee-Problems – eine negative, böse und destruktive Macht dualistisch gegenübersteht. Die zeitgenössischen Zoroastrier verstehen ihre Religion als Monotheismus mit einer starken ethischen Ausrichtung. Eine besonders große Rolle spielt die rituelle Praxis, welche durch den Dualismus von rein und unrein geprägt ist. Seit dem 6. Jh. n. Chr. wanderten die meisten Zoroastrier von Persien nach Indien aus, wo sie als „Parsi“, entsprechend ihrer Herkunft, bezeichnet wurden. Während sie in Persien im Zuge der Islamisierung zum Teil diskriminiert und als religiöse Gruppe marginalisiert wurden, gelang es ihnen sich in Indien gerade auch wirtschaftlich zu behaupten (vgl. Palsetia 2001; Stausberg 2002b, S. 18–34). Seit dem Ende des 18. Jh. gab es weitere umfangrei-

3 Auch seine geographische Verortung ist unsicher, möglicherweise handelte es sich um den zentralasiatischen Raum (vgl. Stausberg 2002a, S. 29–31).

chere Einwanderungen von Zoroastriern, die nun, wiederum ihrer Herkunft entsprechend, als „Iranis“ bezeichnet wurden, worauf der Sammelbegriff „Parsi/Irani Zoroastrians“ zurückzuführen ist. Häufig wird die Spezifizierung zwischen Iranis und Parsis heute fallengelassen und nur von „Parsis“ oder „Parsi Zoroastrians“ gesprochen (diese Redeweise übernimmt auch der vorliegende Beitrag, gelegentlich, wie im Alltag üblich, durch „Parsi“ oder deutsch „Parsen“ abgekürzt), wobei Parsi auf die ethnische Identität, Zoroastrians auf die religiöse verweisen soll. Ein Großteil der Parsis/Iranis lebt in Mumbai, insgesamt circa 60 000, mit seit einigen Jahrzehnten rückläufigen Zahlen.[4] Viele junge und gut ausgebildete Parsen emigrieren in den Westen oder die Golfstaaten, die Geburtenraten sind niedrig und sogenannte Mischehen nehmen zu.[5] Letzteres ist insofern von Relevanz, als die Zugehörigkeit über Ethnizität und Patriliniarität läuft. Nur Kinder, deren Väter Parsi/Irani sind, werden von orthodoxer Seite als Parsi/Irani anerkannt. Die hohe Emigrationsrate führt zu zahlreichen deutlich liberaler geprägten Zentren in der „Diaspora“ und einer starken internationalen Vernetzung der Gemeinschaft (vgl. Hinnells 2005). Weltweit wird die Anzahl von Zoroastriern zwischen 140 000 und 200 000 geschätzt.

3.1 Religiöser Alltag

In der emischen Literatur und in Gesprächen mit indischen Zoroastriern über ihre Religion begegnet man in leicht verschiedenen Varianten häufig den „seven pillars of Zoroastrianism“. In der ersten Säule wird die Ethik („righteousness“) thematisiert. Eine zweite Säule bezieht sich mit dem Hinweis auf Ehen innerhalb der eigenen Religion insbesondere auf die ethnische Komponente. Die übrigen beziehen sich auf Rituale und umfassen das Initiationsritual (*navjote*, vgl. dazu auch Snoek 2004), die rituell gerahmte Bestattungsform *dokhmenashini* (vgl. Lüddeckens und Karanjia 2011), die religiös-rituelle Kleidung in Form eines bestimmten Unterhemdes und einer gewobenen Gürtelschnur („*sudreh-kushti*“),[6] die Tempel und Tempelfeuer sowie allgemein die Rituale, Gebete oder die avestische Gebetssprache. Religiöse Identität wird hier gekennzeichnet durch Ethik, Heirat innerhalb der eigenen Ethnie und rituelle Praxis. Wenn das „Parsi-Sein“ von orthodoxer Seite angemahnt und der Verlust an Religiösität beklagt wird, meint dies dementsprechend den Mangel an rituellem Engagement und ethischer Haltung. Die Klage über einen Mangel an „faith“ ist dagegen kaum zu finden. Auch in der religiösen Kindererziehung wird mehrheitlich auf die rituelle Praxis abgehoben, sehr viel weniger auf

4 Viele Parsis/Iranis leben in Wohnsiedlungen, die von „trusts“ verwaltet werden. Die Wohnungen der meist durch Mauern und bewachte Eingänge abgegrenzten „colonies“ sind für Mumbaier Verhältnisse sehr günstig und großzügig, die unmittelbare Umgebung ist gepflegt und häufig mit sozialen Einrichtungen ausgestattet, wie Kindergärten und Gemeinschaftsräume. Einige Kolonien verfügen zudem über einen Feuertempel. Da der Wohnraum hier fast immer Parsis vorbehalten bleibt, besteht das Bewusstsein „unter sich“ zu sein und die Wohnsiedlungen tragen beträchtlich zur sozialen wie auch religiösen Sozialisation bei (vgl. Stausberg 2002b, S. 48–51).

5 Vgl. Parzor „The Unesco Parsi-Zoroastrian Project“, http://www.unescoparzor.com/index.php?option=com_content&view=article&id=11&Itemid=62#2001 (Zugegriffen: 12. 04. 2013).

6 Diese Kleidung sollte nach orthodoxer Ansicht von jedem Zoroastrier getragen werden, sobald das Inititationsritual im Alter von circa neun Jahren vollzogen wurde.

Glaubensvorstellungen. Im Übrigen betrafen die für die Gemeinschaft in Indien wesentlichen Konflikte der letzten 200 Jahre vor allem die rituelle Praxis, weder Glaubensvorstellungen noch ethische Normen waren die Ausgangspunkte der Auseinandersetzungen.

Das von Laien und Priestern heutzutage am häufigsten praktizierte Ritual ist das Reinigungsritual *padyab-kushti*, eine Kombination von Rezitationen mit bestimmten Körperhaltungen, Bewegungen und Gesten.[7] Hierfür bedarf es der religiös-rituellen Kleidung, aber weder Finanzen noch irgendeiner institutionalisierten Infrastruktur oder Priestern. Dies gilt ebenso für andere religiöse bzw. rituelle Praktiken im Haushalt, wie z. B. das Unterhalten eines kleinen Altars, bestehend aus einer Öllampe, Bildern Zarathustras und weiterer religiös verehrter Personen sowie verstorbener Familienmitglieder oder z. B. auch das Anbringen von Mustern aus farbiger Kreide an den Türschwellen. Die privaten Praktiken werden zwar aufgrund der meist dichten Wohnverhältnisse von der Nachbarschaft beobachtet, jedoch in der Regel ohne weitere religiöse oder soziale Konsequenzen.

Tempelbesuche, ob täglich, zu bestimmten familiären Anlässen, zu Neujahr oder den jährlichen Totentagen (*muktad*), finden gewissermassen im halb-öffentlichen Raum statt,[8] während sie im Rahmen von Initiationen, Hochzeiten oder Bestattungen Anlässe darstellen, die einer sehr hohen sozialen Kontrolle unterliegen. In all diesen Fällen bedarf es einer komplexen Infrastruktur, da das Unterhalten der Tempel eine Priesterschaft benötigt. Zentrum eines Tempels ist ein in aufwendigen Zeremonien von Priestern geweihtes Feuer,[9] das zu jeder rituellen Tageszeit ebenfalls von Priestern mit Holz „gespeist" werden muss. Die meisten heute in Tempeln von Priestern durchgeführten Rituale werden für das Wohlergehen von Verstorbenen oder für das Gedenken an sie von Angehörigen finanziert.[10]

Eine spezielle Infrastruktur benötigen die Todesrituale (vgl. Lüddeckens und Karanjia 2011). Da Leichen den Inbegriff ritueller Unreinheit darstellen, muss bei ihrer Bestattung besonders Sorge getragen werden, dass durch sie keine Elemente verunreinigt werden. Dies soll durch die *dokhmenashini* genannte Luftbestattung gewährleistet sein, bei der die Körper durch Sonne, Wetter und Tiere schliesslich zu Knochenstaub werden sollen. In Indien wird diese Praxis bis heute auf einem abgegrenzten Bestattungsgrund (*doongerwadi*) in sogenannten *dakhmas* durchgeführt. Diese nach oben hin offenen Rundbauten sind für Raubvögel, insbesondere Geier zugänglich, welche bis in die jüngere Vergangenheit für eine rasche Vernichtung der Leichen sorgten. In Mumbai befindet sich die-

7 Das *pādyāb-kusti*-Ritual ist aufs engste mit dem Tragen des *sudreh* und dem Binden des *kushti* verbunden. Für viele ist es, oft in Zusammenhang mit dem Rezitieren der *obligatory prayers*, das einzige tägliche Ritual, das sie als Zoroastrier praktizieren. Nur noch sehr wenige Laien praktizieren es zu jeder liturgischen Tageszeit, vor jeder Mahlzeit und nach jedem Gang zur Toilette, für viele ist es hingegen immer noch selbstverständliche Praxis nach jedem Bad oder jeder Dusche.

8 Viele Rituale könnten prinzipiell von den Priestern auch in Privaträumen durchgeführt werden. Die Voraussetzungen, vor allem bezüglich der rituellen Reinheit dieser Räume, sind heute jedoch in der Regel nicht mehr gegeben.

9 Je nach Grad der Weihe sind mehrere Priester bis zu einem Jahr mit den entsprechenden Zeremonien befasst.

10 So z. B. das drei Stunden dauernde *yasna*, das von mindestens zwei Priestern ausgeführt werden muss.

ses Gelände auf dem prominenten Malabar Hill und besitzt für die Parsen einen hohen rituellen und ästhetischen Wert und große Relevanz für ihr Selbstverständnis (vgl. Lüddeckens und Karanjia 2011, S. 65–70).[11] Diese Bestattungsmethode ist, wie alle anderen von Priestern durchgeführten zoroastrischen Rituale auch, nur für Parsi/Irani Zoroastrier möglich. Da es in Mumbai eine Vielzahl von Tempeln, aber nur ein Bestattungsgelände gibt, ist der Zugang zu den entsprechenden Ritualen der einzige Ort, an dem zentralisiert und öffentlich über Zugehörigkeit/Nicht-Zugehörigkeit entschieden wird. Entsprechend ist dies der Ansatzpunkt für Diskussionen, in denen beispielsweise die Zulassung zum Ritual für Frauen, die sich ausserhalb der Gemeinschaft verheiraten, in Frage gestellt wird. Grundsätzlich erfährt *dokhmenashini* unter den in Indien lebenden Zoroastriern eine hohe Akzeptanz, in Mumbai optieren über 90 % von ihnen für diese Bestattungsform (vgl. Mistry und Cama 2004).

Religiöse Praxis im Kontext anderer Religionen ist auch unter praktizierenden Zoroastriern durchaus üblich und im indischen Kontext nichts Ungewöhnliches. So finden sich auf zoroastrischen Hausaltären z. B. auch Bilder des Sai Baba von Shirdi oder Ganeshastatuen. Ebenso werden nicht-zoroastrische Astrologen konsultiert, „Gurus“ verehrt, religiöse Orte und Tempel anderer Religionsgemeinschaften besucht (vgl. Stausberg 2004, S. 716) und es wird an hinduistischen Festen wie Holi und Diwali aktiv teilgenommen.

3.2 Sozialform religiös-ethnischer Gemeinschaft

Die Sozialform der Parsi Zoroastrier kann als religiös-ethnische Gemeinschaft bezeichnet werden. Sozialformen von Religion werden dabei als Konfiguration von Individuum, Gemeinschaft und Gesellschaft verstanden, die eine Religion in ihrem Bestand und Wandel ausmachen und von ihr geprägt werden (vgl. zu den Sozialformen des Religiösen auch Krech et al. in diesem Bd.). Im Fall der Parsi Zoroastrier ist diese Konfiguration entscheidend durch die wechselseitige Verschränkung ethnischer und religiöser Gemeinschaft geprägt. Dies zeigt sich an Mustern individueller Zugehörigkeit, kollektiver Organisationsbildung und gesellschaftlichen Rahmungen.

3.2.1 Individuelle Zugehörigkeit

Individuen sind im Parsi Zoroastrismus über eine ethnische und eine religiöse Dimension in die Gemeinschaft eingebunden. Diese werden nicht nur in der Forscherperspektive,

11 Vgl. jüngst auch die Stellungnahme zum „Doongerwadi Vulture Project“ von Mehli Colah, dem Chief Executive des *Bombay Parsi Punchayet* (BPP): „We regard the Doongerwadi complex as a ‚sacred grove‘ both in religious and conservation terms and so we intend to maintain the sanctity, as such.“ (The BPP Review 2012, Vol.3, Issue 9). Die *trustees* des BPP bilden eine demokratisch gewählte Vertretung der Parsen Mumbais (das allgemeine Wahlrecht besteht seit 2008). Offiziell kommen ihnen keine Entscheidungsbefugnisse in religiösen Angelegenheiten zu. Der BPP ist für die Verwaltung der zahlreichen Stiftungen und Liegenschaften verantwortlich. Hierzu zählen neben den Bestattungsanlagen auch Wohnsiedlungen. Vgl. für den BPP: Palsetia (2001, v. a. S. 66–104) und Hinnells (2005, S. 70–77).

sondern auch in innergemeinschaftlichen Diskussionen voneinander getrennt, was sich in der Unterscheidung zwischen „Parsi“ und „Zoroastrier“ ausdrückt.[12]

In der ersten Dimension, der Ethnizität, wird die Bindung des Individuums an seine Gemeinschaft als primordiale, jenseits von Entscheidung bestehende Fixierung gesehen: „[…] the fragility of social constructions […] can be concealed by ascribing the structure in question to the opposite realm, to nature“ (Eisenstadt und Giesen 1995, S. 79). Das individuelle Wollen wird hinter ein gemeinschaftliches Sein gestellt, sowohl was die Zuordnung von Parsen als auch von Nicht-Parsen angeht. Die zweite Dimension, diejenige der Religion, entscheidet sich über das Durchlaufen des Initiationsrituals *navjote* und geht nicht einher mit der Notwendigkeit weiterer Bestätigung wie z. B. das Bezeugen von Glaubensvorstellungen oder regelmässige Ritualteilnahme.

Faktisch sind Ethnizität und Religion notwendige, aber jeweils nicht hinreichende Bedingungen für die Zugehörigkeit von Individuen zur Gemeinschaft der Parsi Zoroastrier. Während modernisierungstheoretisch mit Luhmann (2002, S. 292) zu erwarten wäre, dass sich die Bindungen von Individuen an religiöse Traditionen in *commitment* verwandeln oder mit Berger (1980) ein Imperativ zur Wahl entsteht, erschwert die Kombination von Ethnizität und Religion individuelles Entscheiden: Das individuelle Wollen, wie es z. B. in einer Konversion artikuliert wird, ist für die Zugehörigkeit zur Gemeinschaft unerheblich. Wer die ethnische Zugehörigkeit besitzt und einmal die *navjote* durchlaufen hat, bleibt Mitglied der Gemeinschaft.

Damit ist das Individuum von Entscheidungen über Zugehörigkeit entbunden. Da die religiöse Dimension rituell eingelöst wird, besitzen Fragen des Glaubens bestimmter Lehrinhalte nicht diejenige Relevanz, die ihnen in „Überzeugungsgemeinschaften“ zukommt. Dies erklärt auch die oben erwähnte selektive Teilnahme an anderen religiösen Traditionen: Individuen können nicht-zoroastrische religiöse Überzeugungen teilen oder Ritualen nachgehen; denn solange dies nicht mit einer expliziten religiösen Konversion einhergeht, ist dadurch die Zugehörigkeit zur Gemeinschaft der Parsi Zoroastrier nicht gefährdet.

3.2.2 Gemeinschaft und die Grenzen formaler Organisation

Die Kriterien der Zugehörigkeit zur Gemeinschaft werden, abgesehen vom im Kindesalter durchlaufenen Initiationsritual, als askriptiv gehandelt und decken sich nicht mit einer formalen Mitgliedschaft. Abgesehen von explizite Konversion in eine andere religiöse Tradition sind Austritte aus dieser Gemeinschaft kaum möglich.[13] Der einzige formalisierte Maßstab der Zugehörigkeit ist die Möglichkeit des Bezugs von Leistungen der Stiftungen (z. B. die Miete einer Wohnung in nur für Parsis/Iranis vorgesehen Wohn-

12 Die Differenzierung dieser zwei Dimensionen wurde das erste Mal Anfang des 20. Jahrhunderts expliziert (vgl. Davar 2005, S. 111) – bezeichnenderweise vor dem Hintergrund einer innergemeinschaftlichen Auseinandersetzung um Konversion.

13 In der Vergangenheit hat die Konversion einzelner Personen immer wieder zu gemeinschaftsübergreifendem Widerstand geführt (vgl. Palsetia 2006; zu Konversion bei den Parsen allgemein Dhalla 1999). Auch wenn genauere Zahlen fehlen, sind solche Wegkonversionen in Indien wohl eher selten.

siedlungen, der Besuch von Feuertempeln oder die Bestattung auf dem *doongerwadi*), die sich aber nicht an Mitgliedschaftslisten, sondern z. B. im Fall der Bestattungen an der ad hoc Bezeugung in Formularen orientiert.

Ein gemeinschaftlicher Akteur, der kollektiv verbindliche religiöse Entscheidungen durchsetzen könnte, findet sich nicht. Die bestehenden Organisationen, allen voran der BPP, dienen dem operativen Geschäft, das das Ziel hat, gemeinschaftliche Praktiken zu ermöglichen oder aufrechtzuerhalten, von den Ritualen bis hin zu den Wohnkolonien.

Der Primat der Gemeinschaft zeigt sich auf der Ebene der Deutungsmuster: Sowohl die Deutung der rituellen als auch der diskursiv-konfliktiven Praxis dreht sich um die Unterscheidung zwischen Reinheit und Unreinheit. Die Unterscheidung wird dabei auf den Zustand der gemeinschaftlichen Rituale oder die ethnische Reinheit angewandt; der Zustand des Individuums als „rein" oder „unrein" wird nicht als Ziel gemeinschaftlicher Praxis thematisiert, während z. B. die Erlösung der Individuen Hauptthema und Ziel einer christlichen Religionsgemeinschaft sein kann.

Die Grenzen religiöser Gemeinschaft werden bei den Parsen weder über formale Mitgliedschaft bestimmt, noch findet sich überhaupt eine Organisation, die dem Typus „Kirche" vergleichbar wäre, die rituelle Praxis reglementieren und gleichzeitig religiöse Lehrmeinungen zentral festlegen könnte. Damit bleibt eine doppelte Schließung (vgl. Luhmann 1998, S. 78) im Sinne einer Verknüpfung von Strukturen und ihrer Reflexion aus.

3.2.3 Gesellschaftliche Rahmenbedingungen

Die bei den Parsen beobachtete Kombination von Religion und Ethnizität kann auf breitere gesellschaftliche Entwicklungen seit der Kolonialzeit zurückgeführt werden. Hier wurde die Religionszugehörigkeit, die sich zuvor jeweils über Praxis und soziale Interaktion innerhalb einer Gemeinschaft aktualisiert hatte, über staatliche Institutionen zu einer gesellschaftlich relevanten Zuschreibung und weitgehend als primordiale Eigenschaft (vgl. Giesen 1999, S. 32 ff.) bestimmt (vgl. Hansen 1999; Randeria 1996, S. 338–340; Randeria 2002, S. 296; Sarkar 2002, S. 225). Die Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft ist nicht Gegenstand individueller Entscheidung, sondern durch Herkunft bestimmt.[14] Programmatisch wurde dies in einem der einflussreichsten Texte des Hindunationalismus 1923 formuliert: „[…] a Hindu is a descendant of Hindu parents, claims to have the blood of the ancient Sindhu and the race that sprang from them in his veins […]" (Savarkar 2008, S. 378 f.). Dass bis heute so selbstverständlich und erfolgreich auf eine primordiale Definition von Religion zurückgegriffen wird, zeigt, wie rezipierfähig im indischen Kontext solche Konstruktionen sind. Der *Supreme Court* nahm 1977 zu zwei bundesstaatlichen Gesetzen, die Konversionen verbieten oder eine behördliche Erlaubnis hierfür verlangen, im Hinblick auf Art. 25 der indischen Verfassung, der die

14 Religiöse Diversität gehört einerseits zum Selbstverständnis indischer Kultur und Nation, wird andererseits jedoch in zunehmenden Masse von verschiedenen Seiten auch problematisiert. So werden zum Beispiel Konversionen zum Christentum als Bedrohung der hinduistischen Bevölkerung thematisiert und Muslimen von Hindunationalisten ihre Zugehörigkeit zur indischen Kultur und Nation abgesprochen.

Religionsfreiheit garantiert,[15] folgendermaßen Stellung: „… for what the Article grants is not the right to convert another person to one's own religion, but to transmit or spread one's own religion by an exposition of its tenets" (zitiert in: Das 2004, S. 60, Fn. 67).[16] Konversionen, die in Indien durchaus in beträchtlichem Umfang stattfinden (Joshi et al. 2003, S. 22), können in diesem Kontext erfolgreich als Gefahr für nationale Sicherheit und „interreligious harmony" problematisiert werden (Misra 2011, S. 367; vgl. auch Kim 2003). Von orthodoxen Parsen wird mit Verweis auf diese Werte, vor allem aber mit dem Argument der Tradition, jegliche Konversion vom oder zum Zoroastrismus abgelehnt.

Der trotz Gegenbewegungen weitgehend säkularistische Staat Indien überlässt die Ebene von Kultur und Religion den Gemeinschaften (vgl. Nandi 2004; Béteille 1997). Die Verknüpfung zwischen ethnischer und religiöser Grenzziehung wird von der Gesellschaft garantiert, was sich in der Möglichkeit eines religionsspezifischen Zivilrechts äussert, das z. B. die innergemeinschaftlichen Ehen regelt. Die hier beobachtete Sozialform der Parsi Zoroastrier kann damit auf gesellschaftlichen Rückhalt zählen.

4 Konflikt

Nach diesen Ausführungen zum religiös-rituellen Alltag der Zoroastrier wenden wir uns der Frage zu, welche Konfliktdynamik für die ethnisch-religiöse Gemeinschaftsform unter den Bedingungen von Modernisierung charakteristisch ist. In Konflikten erhalten die Grundlagen eines sozialen Zusammenhangs eine „frightening prominence" (Turner 1974, S. 35); in dramatischer Weise werden in öffentlichen Auseinandersetzungen Werte und Strukturen der Gemeinschaft reflektiert und verändert (vgl. Alexander 2006). Die historische Forschung hat gezeigt, dass sich innergemeinschaftliche Auseinandersetzungen bei den Parsen schon in früheren Phasen des Modernisierungsprozesses Indiens finden, so z. B. im *Parsi Punchayet Case* von 1906 (vgl. Sharafi 2007). In der jüngeren Vergangenheit der Gemeinschaft der Parsen wurden vor allem zwei Konflikte virulent: Eine Auseinandersetzung um die Todesrituale und eine um die Definition der Gruppengrenzen.

Im Folgenden stellen wir beide Konflikte und die sich dabei beobachtbaren Dynamiken genauer dar. Wir stützen uns auf eine diskursanalytische Rekonstruktion der zwei genannten Konflikte, deren primäres Datenmaterial die Diskursbeiträge in den gemeinschaftlichen Printmedien darstellten und die zusätzlich auf teilstandardisierte Interviews mit den wichtigsten Exponenten der Diskussionen aufbaut (vgl. zum diskursanalytischen Vorgehen: Diaz-Bone 2006; Foucault 1981).[17]

15 http://www.indiankanoon.org/doc/631708/ (Zugegriffen: 10.04.2013).

16 Vgl. die Schlussfolgerung von Jenkins (2008, S. 127): „In much contemporary legal and governmental language about conversion in India, the right to convert others is curtailed, and the right to convert oneself is the subject of indifference." Im Bundesstaat Orissa wurde 1967 das erste Gesetz mit Konversionsrestriktionen eingeführt.

17 Der Übersichtlichkeit zuliebe wird im Folgenden auf Quellennachweise verzichtet; für ausführliche Referenzen und Rekonstruktionen der beiden Kontroversen vgl. Walthert (2010).

4.1 Probleme

Die erste Diskussion betraf die oben geschilderten Todesrituale. Ab den 1990er Jahren wurden in Mumbai, wie in ganz Indien, die Geier immer seltener und verschwanden ab dem Jahr 2000 gänzlich vom *doongerwadi*. Da aufgrund ritueller Reinheitsvorschriften den Parsen jedoch weder durch Betreten noch über Bildaufnahmen die *dakhmas* zugänglich waren, entbrannten nun Spekulationen und Diskussionen: Geruchsbelästigung und Eindrücke aus den umliegenden Hochhäusern wurden von denjenigen Parsen als Argumente angeführt, die die Situation als unrein und unhaltbar bezeichneten. Zur Lösung des Problems kamen in der öffentlichen Diskussion Vorschläge wie die Einführung von Kremation oder die Aufzucht von Geiern. Vorschläge, die von Kreisen, die die Situation als unproblematisch und sämtliche Eingriffe als religiös inakzeptabel bezeichneten, indessen harsch abgewiesen wurden.

Die zweite Diskussion drehte sich um die Aushandlung der Gemeinschaftsgrenzen. Ausgehend von demographischen Projektionen wird der Gemeinschaft der Parsen ein dramatischer Rückgang an Mitgliedern vorhergesagt, verursacht durch die geringe Fertilität und die patrilineare Definition der Gemeinschaft, kombiniert mit einer hohen Zahl an Ausheiraten (30 %). Vertreter dieser Problemdefinition wiesen auf dieses düstere Szenario hin und forderten Veränderungen. Daraufhin entbrannten vor allem über Vorschläge, die die Patrilinearität zu Gunsten der Möglichkeit des Beitritts zur Gemeinschaft durch Konversion oder Adoption aufheben wollten, intensive Debatten. Konservative Kreise lehnten jegliche Aufweichung der Grenzen ab oder forderten sogar die „Rückkehr" zur Unilinealität. Dieser Konflikt ist in gewisser Weise typisch für die Herausforderung ethnischer Grenzziehungen in modernen Gesellschaften. Vor allem in urbanen Kontexten wie in Mumbai wird die für ethnisch-religiöse Gemeinschaften zentrale Zuschreibung von askriptiven Merkmalen durch die individuelle Mobilität, z. B. im Hinblick auf Beruf, persönliche Beziehungen und religiöse Entscheidungen herausgefordert (vgl. Berreman 1978; Ali 2002). Die Lebensverläufe der Individuen richten sich in vielen Bereichen nicht mehr an den Gemeinschaftsgrenzen aus, was zu Ausheiraten führt, während gleichzeitig die Fertilität bei der für Parsen typischen hohen Bildung und starkem beruflichem Engagement gering ist.

Beide Themen wurden in den gemeinschaftlichen Printmedien verhandelt, die Lesermeinungen verschiedenster Ausrichtung bereitwillig abdruckten. Dies ermöglichte eine offene Diskussion mit einem breiten Teilnehmerfeld hinsichtlich der Meinung und gemeinschaftlichen Rolle der Teilnehmenden. Die Beiträge hatten sowohl die Durchsetzung der eigenen Meinung auf der Ebene der öffentlichen Meinung zum Ziel als auch die Beeinflussung derjenigen Akteure, die zur Umsetzung der Massnahmen hätten beitragen können.

Beide Konflikte gingen mit einer zunehmenden Polarisierung einher, auf deren einen Seite die Situation als Problem definiert und entsprechende Eingriffe gefordert wurden, während auf der anderen Seite die Problemdefinition verneint und jegliche Eingriffe abgelehnt wurden. Die Auseinandersetzungen sind bis heute nicht beigelegt, die Streitfragen werden in unregelmässigen Abständen bis in die Gegenwart hinein immer wieder aufgegriffen. Das vorläufige Resultat der Diskussionen besteht im einen Fall in dem aktuell geplanten, jedoch umstrittenen, Versuch gezielt Geier zu züchten und in oder über

dakhmas installierten Volieren zu halten,[18] im anderen in der Konsolidierung des Status Quo und dem expliziten Verzicht auf einschneidende Veränderungen an der gegenwärtigen Praxis.

Das Resultat der hier analysierten Auseinandersetzung war die Bestätigung der bestehenden Praxis religiös-ethnischer Grenzziehungen und die Beibehaltung der Todesrituale in ihrer bisherigen Form. Die Problemdefinitionen, mit denen zu Eingriffen in den Ist-Zustand aufgerufen wurde, scheiterten auf der diskursiven wie auch auf der praktischen Ebene. Dieses Resultat kann aus der hier gewählten Perspektive einer konstruktivistischen Soziologie sozialer Probleme als „Stabilität" bezeichnet werden. Diese Perspektive sieht die Problemdefinitionen als Aktivität der Wahrnehmung und Definition von Problemlagen durch die Akteure im beobachteten Zusammenhang und nicht als Resultat „objektiver" Bedingungen (vgl. Blumer 1971, S. 300; Spector und Kitsuse 2001, S. 73). Aus einer objektivistischen Herangehensweise könnte diese Stabilität zwar angezweifelt werden, indem mittels demographischer Projektionen auf einen durch das Ausbleiben von Maßnahmen herbeigeführten Kollaps der Gemeinschaft hingewiesen wird. Durch eine solche Diagnose des Scheiterns anhand der Demographie wird aber ein externer Maßtab an den Untersuchungsgegenstand herangetragen – denn wie die sich im Diskurs durchsetzende öffentliche Meinung und Interviews zeigen, wird innerhalb der Gemeinschaft das Ende der Gemeinschaft nicht an Zahlen, sondern an der Aufrechterhaltung der bestehenden Grenzziehungen festgemacht. Um diese Entwicklung zu verstehen sollen nun die wichtigsten Deutungsmuster und Akteure sowie die Strukturen der Durchsetzung von Meinungen diskutiert werden.

4.2 Deutungsmuster

Die öffentlichen Auseinandersetzungen gingen mit verstärkter Kommunikation über religiöse Deutungen einher. Die für den Zoroastrismus als typisch geltende Semantik ist die dualistische Unterscheidung zwischen Reinheit und Unreinheit, die auch in den hier beobachteten Diskussionen eine beherrschende Rolle einnahm und sowohl auf die rituelle Situation bezogen wurde, als auch auf die ethnische Reinheit der Gemeinschaft.[19]

Entlang der Unterscheidung *parsis*/*juddins* (Parsen/Nicht-Parsen) wurde zwar die Frage nach der Zugehörigkeit zur Gemeinschaft ausgiebig diskutiert, jedoch nicht auf die jeweilige Gegnerschaft bezogen; der Status der Diskussionsteilnehmer als Parsi Zoroastrier wurde nicht angezweifelt. Die Praxis der Diskussion um die Gemeinschaftsgrenzen reproduzierte dadurch, dass die Teilnahme daran für alle Parsen offen war und Nicht-Parsen sich nicht daran beteiligten, unhinterfragt die Gemeinschaftsgrenzen.

18 Geplant ist ein „Memorandum of Understanding" zwischen dem BPP und der NGO „Bombay Natural History Society" (BNHS), welches dem BNHS die Verantwortung für die Installation und Unterhaltung von Geiervolieren auf dem *doongerwadi* übergibt. (The BPP Review 2012, Vol.3, Issue 9). Vgl. auch das „Project Proposal for a Satellite Breeding Centre at Doongerwadi" der BNHS (The BPP Review 2012, Vol.3, Issue 9).

19 Entlang des genannten zentralen Deutungsmusters Reinheit/Unreinheit wurden verschiedene Diskursstrategien realisiert, die sich als Personalisierung, Moralisierung und Emotionalisierung der Thematik zusammenfassen lassen (vgl. Walthert 2010, S. 98 ff.).

Zur Differenzierung der Positionen innerhalb der Gemeinschaft etablierten sich die Kennzeichnungen „orthodox“ und „liberal“, die sich einigermassen konsensual als Fremd- und Selbstbezeichnung einspielten.[20] Entlang der so aufgebauten Spannung fanden nun die Auseinandersetzungen um Maßnahmen statt, wobei die liberalen Akteure, im Gegensatz zu den orthodoxen, die Problemdefinitionen betonten und Maßnahmen als unumgänglich sahen.

4.3 Akteure

4.3.1 Priester

Die wichtigste soziale Differenzierung innerhalb der Gemeinschaft ist die Unterscheidung in Laien und Priester.[21] Im Anschluss an Weber (1972, S. 259) können letztere als Funktionäre eines „organisierten stetigen Betriebs der Beeinflussung der Götter“ oder der Durchführung der Rituale gesehen werden. Im Gegensatz zu Webers Bestimmung führen zoroastrische Priester allerdings als mehr oder weniger unabhängige Anbieter gegen Entlohnung Rituale durch oder arbeiten als Angestellte von Tempeln, die wiederum keiner Dachorganisation, sondern in den meisten Fällen privaten *trusts* unterstehen. Das „unmittelbare eigene Interesse“ der Priester steht deshalb nicht, wie in Webers Typus, hinter demjenigen einer Institution zurück. Das geringe Prestige[22] sowie die ausbleibende Kontrolle oder der nicht vorhandene Rückhalt durch eine Institution führt bei den zoroastrischen Priestern nicht zu der einflussreichen, mit symbolischer Macht ausgestatteten Rolle, wie sie in der Religionssoziologie Webers (1972) und im Anschluss daran auch bei Bourdieu (2000) für Priester vorgesehen ist.

Da die Priesterschaft bei den Parsen nur im Kontext einzelner Tempel formal organisiert ist, ist auch keine Monopolisierung und dadurch erfolgende zentralisierte Steuerung und Verknappung der Heilsgüter möglich. Für die religiöse Nachfrage von orthodoxer wie auch liberaler Seite fanden sich stets priesterliche Anbieter, die auf beiden Seiten als Referenzen und Repräsentanten der rituellen Tradition fungierten und dafür von niemandem zur Rechenschaft gezogen werden konnten.[23] Im Fall einer Entlassung durch den einen Tempel konnten sie eine Anstellung bei einem anderen suchen, wobei sich ein akuter Priestermangel günstig für sie auswirkte.

20 Vgl. eine Liste der Positionen beider Seiten in Walthert (2010, S. 122).

21 Das zoroastrische Priesteramt ist an patrilineare Abstammung gekoppelt.

22 Eine Ursache für das relativ geringe Prestige der Priester hängt mit dem Bildungsgefälle zwischen Priestern und Laien zusammen. Im Verhältnis zu vielen Laien besitzen die meisten Priester relativ niedrige säkulare Bildungsabschlüsse und verfügen auch über geringere Einkommen (vgl. Stausberg 2004a, S. 108). Hinzu kommt, dass ihre priesterliche Ausbildung vor allem eine Ritualausbildung darstellt und relativ wenig theologische Bildung beinhaltet. Damit weisen gebildete Laien hier zum Teil eine höhere Kompetenz als viele Priester auf.

23 Entsprechende Versuche fanden sich, als eine orthodoxe Mehrheit den BPP und damit den zentralen Trust der Gemeinschaft steuerte. Diese schlugen jedoch aufgrund der aufgebrachten öffentlichen Meinung und erfolgreichen gerichtlichen Klagen fehl (vgl. Times of India 12.03.2001).

Trotz ihres exklusiven Zugangs zu bestimmten Ritualhandlungen befanden sich die Priester in den öffentlichen Diskussionen jedoch nicht in einer privilegierten Position. Sie hatten weder das notwendige Prestige, mit dem sich Deutungshoheit hätte beanspruchen lassen, noch die entsprechenden Kanäle oder Mittel der Durchsetzung. Ihren religiösen Deutungen wurde keine besondere Plausibilität zugeschrieben. Auch als acht als *dasturs* („Hohepriester“) angesehene Vertreter der Priesterschaft eine gemeinsame Resolution gegen die Ausheirat veröffentlichten, wurde dies in der Öffentlichkeit von orthodoxer und liberaler Seite als Kompetenzüberschreitung gewertet.

4.3.2 Trusts

Eine weitere Ursache für die Machtlosigkeit der Priester liegt darin, dass das Priestertum die Ressourcen und Infrastrukturen, die zur Aufrechterhaltung des rituellen Betriebs notwendig sind, nicht selbst kontrollieren kann, sondern von den Stiftungen, die die Tempel unterhalten, abhängig ist. Es besteht keine „doppelte Schliessung“ der religiösen Tradition durch die Vereinigung der Kontrolle ihrer organisatorischen und ihrer semantischen oder rituellen Seite in einem kollektiven Akteur.

Für die Organisation der operativen Ebene des Zoroastrismus sind in Indien die Stiftungen zuständig, die die religiösen Infrastrukturen verwalten. Als Verwalter des Bestattungsgeländes in Mumbai fungiert der BPP als bedeutendste dieser Stiftungen. Da er damit die Hoheit über die einzige Möglichkeit für eine zoroastrische Bestattung für Mumbais Parsen kontrolliert, kann diese Institution eine Praxis des Ein- und Ausschließens in zentralisierter Weise steuern. Auch deshalb wurden die Stiftungsräte des BPP bei beiden hier angesprochenen Debatten zum wichtigsten Adressaten von Appellen der verschiedenen Konfliktparteien.

Das Ausbleiben der doppelten Schließung führt jedoch auch dazu, dass den Stiftungsräten, die in den meisten Fällen Laien sind, die Kontrolle über die religiösen Mittel fehlt, mit denen sie administrative Entscheidungen mit religiösen Implikationen hätten rechtfertigen können. Zugleich sind sie den Vorgaben der Stiftung (*trust deed*) verpflichtet, die bei vermuteten Abweichungen von Gemeinschaftsmitgliedern eingeklagt werden können, z. B. wenn es um die Frage der Zulassung ausgeheirateter Frauen zum Bestattungsritual geht.

Durch die anhaltende Thematisierung der religiösen Verantwortung des BPP wandelten sich die Qualifikationen der Stiftungsräte: Während traditionell eher gesellschaftlich bewährte Technokraten (Juristen, Mediziner, Politiker) aus den Reihen der Gemeinschaft *trustees* wurden, wurden in der Zeit der hier beobachteten religiösen Konflikte zunehmend Personen gewählt, die zwar nicht Priester waren, aber als „religious scholars“ Kompetenzen in Religionsgeschichte und zoroastrischer Theologie aufwiesen.

4.3.3 Bewegungsorganisationen

Wie dieser Wandel des Stiftungsrats zeigt, ist eine zunehmende Relevanz des Laienintellektualismus (Bourdieu 2000, S. 13; Weber 1972, S. 278) auszumachen. Auf beiden Konfliktseiten konnten Laien mit religionskundlichen Kenntnissen einen Status als religiöse Experten behaupten. Über die Unwägbarkeit individueller Karrieren hinaus wurden man-

che von ihnen dadurch bedeutsam, dass sie neue Bewegungsorganisationen gründeten, die Ressourcen, Kompetenzen und Interessen bündelten und insbesondere versuchten, auf den BPP Einfluss zu nehmen.[24] Organisationen auf orthodoxer wie auch auf liberaler Seite konnten das konfliktive Engagement aufrechterhalten und orthodoxen Bewegungsorganisationen gelang es, ihr Engagement für religiöse Themen mit zunehmender Konfliktdauer auch in die Stiftungen hineinzutragen.

4.4 Strukturen der Durchsetzung

Die Öffentlichkeit stellte den Raum für die konfliktive Thematisierung der zwei Problemkreise Bestattung und Gruppengrenzen dar. Das Fehlen von Deutungshoheiten innerhalb der Gemeinschaft und die Niederschwelligkeit der aktiven Beteiligung an den Diskussionen führte zu einer offenen Ausgangslage. Die Frage stellt sich, wie mit dieser Ausgangslage Meinungen und Entscheidungen durchgesetzt werden konnten, wobei es von besonderem Interesse ist, den Erfolg der orthodoxen Positionen zu verstehen.

4.4.1 Tradition

Werden gemeinschaftliche Zusammenhänge durch Entwicklungen der Modernisierung herausgefordert, ist eine Idealisierung der „small scale society" (Berreman 1978, S. 77), in diesem Fall der Gemeinschaft und ihrer Traditionen, zu erwarten (vgl. auch Bruce 2002). Bei den Parsen trifft diese Erwartung zu. Gemeinschaft und Tradition gewannen gerade im Rahmen ihrer Problematisierung an explizierter Relevanz und blieben der entscheidende Maßstab für den Umgang mit Herausforderungen. Sämtliche Akteure, orthodoxe wie liberale, waren dazu veranlasst, sich selbst und ihre Vorschläge in der Tradition zu verankern. Der Rückgriff auf nicht-gemeinschaftliche, d. h. von der gesellschaftlichen Umwelt bereitgestellte Mittel wie Recht, Geld oder wissenschaftliche Wahrheit waren für die Anerkennung des jeweiligen Engagements für Tradition und Gemeinschaft abträglich und spielten in den Auseinandersetzungen damit keine entscheidende Rolle, obwohl die Parsen reichlich darüber verfügten. So fanden sich in den Printmedien beispielsweise kaum wissenschaftlich-empirisch argumentierende Aussagen bezüglich der Leichenzersetzung in den Türmen, obwohl sich gerade auf der liberalen Seite zahlreiche Ärzte engagierten.

4.4.2 Praxis

Als entscheidend in diesem Kampf um die gemeinschaftliche Tradition erwies sich, dass die gemeinschaftliche Praxis auch während der öffentlichen Diskussionen die ethnischen und religiösen Unterscheidungen reproduzierte.

In Anlehnung an Wimmers (2008, S. 980) Modell von Ethnizität kann von einer hohen sozialen Schließung der ethnisch-religiösen Grenzziehungen gesprochen werden, die sich

24 Dies gilt in besonderen Maße für „Zoroastrian Studies" und die „World Alliance of Parsi and Irani Zarthoshtis" (WAPIZ) auf (neo)orthodoxer Seite und die „Association for Revival of Zoroastrianism" (ARZ) auf liberaler Seite (vgl. Walthert 2010, S. 140 ff.).

durch Auseinandersetzungen auf der Deutungsebene nicht ohne weiteres ausser Kraft setzen lässt. Die ethnischen Unterscheidungen, insofern sie den Zugang zu den von den Stiftungen bereitgestellten Leistungen betreffen, bestimmten weiterhin das Handeln der Parsen, genauso wurden die Rituale weiterhin in der bisherigen Form durchgeführt. Auch liberale Parsen, die diese Grenzziehungen herausforderten, reproduzierten diese, indem sie Leistungen beanspruchten, für die diese Grenzen bedeutsam sind. Sie profitierten weiterhin von den Infrastrukturen der Stiftungen, insbesondere den religiösen Infrastrukturen und partizipierten an religiösen Ritualen, denen die von ihnen kritisierten Unterscheidungen zwischen Innen/Außen, Reinheit/Unreinheit zugrunde liegen.

Selbst die diskursive Praxis der öffentlichen Diskussionen reproduzierte in ihrem Vollzug stillschweigend die angestammte Unterscheidung zwischen Parsen und Nicht-Parsen, indem nur Personen sich an den Diskussionen beteiligten, die als Gemeinschaftsmitglieder anerkannt waren. Konvertiten oder Kinder ausgeheirateter Parsinnen kamen nicht zu Wort.

Auf diese ungebrochene Handlungsrelevanz der praktischen Unterscheidungen wurde von der orthodoxen Seite im Diskurs um die Kategorien von Ethnizität und Religion ausgiebig hingewiesen, so beispielsweise, als ein dezidierter Befürworter von Kremation seinen Vater ebenfalls mittels *dokhmenashini* bestatten liess. Damit stellt die Faktizität der Praxis eine beständige Referenz für diejenige Konfliktseite dar, die sich für eine Bewahrung des Status Quo ausspricht. Im Rückgriff auf die weiter oben eingeführte Unterscheidung zwischen einer strukturell-praktischen und einer kulturell-semantischen Seite von Ethnizität, kann von einer geringen Irritierbarkeit der ersteren durch letztere gesprochen werden.

4.4.3 Skandalierung

Die liberalen Herausforderer, die die etablierten ethnischen und religiösen Grenzziehungen angesichts ihrer Problemdeutungen verändern wollten, mussten die bestehende Praxis religiöser und ethnischer Grenzziehungen problematisieren. Dabei erwies es sich als schwierig, einerseits den Wandel von Tradition zu fordern und andererseits gleichzeitig nicht als Gegner dieser Tradition zu erscheinen.

Die orthodoxe Seite konnte sich dagegen als Hüterin der bestehenden Tradition verorten und dies als Ausgangspunkt verwenden, um die Forderungen und das Vorgehen der Gegenseite als Verstöße gegen die rituell-religiöse Praxis der Gemeinschaft zu verurteilen: Beispiele dafür sind das Gerücht, eine Geierexpertin habe die Türme betreten, das das Projekt der Geierzucht nachhaltig delegitimierte, oder der Vorwurf an liberale Akteure in Konversionen von *juddins* in den Zoroastrismus involviert zu sein.[25] Damit gelang es den selbsternannten Orthodoxen diejenigen, die den aktuellen Zustand problematisierten und Veränderungen als notwendig erachteten, des Verstoßes gegen die gemeinschaftliche Tradition zu bezichtigen.

Durch das Fehlen einer ausdifferenzierten Theologie bestand keine Möglichkeit, Deutungen durch exegetisch abgesicherte Referenzen auf einen Kanon religiöser Schriften

25 Vgl. für das erste Beispiel die Jam-e-Jamshed vom 17.09.2000, für das zweite die Ausgabe vom 18.03.2007.

zu legitimieren. Damit stand der liberalen Seite kein Vokabular zur Verfügung, mit dem die gemeinschaftliche Praxis symbolisch hätte ausgehebelt werden können. Gleichzeitig konnten sie keine alternative Praxis etablieren, die als Verweis auf die Umsetzbarkeit des eigenen, alternativen Gemeinschafts- oder Ritualentwurfes hätte dienen können.

4.4.4 Organisation

Formale Organisation wurde über Bewegungsorganisationen relevant. In Kombination mit der Etablierung eigener printmedialer Kanäle gelang es insbesondere den konservativen Bewegungen, in der Öffentlichkeit dauerhaft präsent zu sein und die liberale Seite, wie oben beschrieben, anhaltend zu skandalieren. Die damit erfolgende Durchsetzung der konservativen Akteure zeigte sich im Scheitern der liberalen Pläne, an den Wahlen der *trustees* des BPP, die von der orthodoxen Seite gewonnen wurden, und an der zunehmenden orthodoxen Dominanz in der Öffentlichkeit. Das Ausbleiben einer zentralen Autorität, einer Organisation, die die religiöse Tradition als Ganze hätte vertreten können, ermöglichte einerseits die konfliktive Deregulierung religiöser Deutungen und stellte andererseits auch die Rahmenbedingung für die beobachtete Stabilität dar.

Wie bereits diskutiert, ist der Zoroastrismus der Parsen nicht doppelt geschlossen und auch der Priesterschaft wird lediglich im Ritualvollzug, nicht aber in Fragen religiöser Deutungen eine besondere Expertise zugeschrieben. Im Unterschied zu den christlichen Kirchen findet sich keine umfassende Systematisierung und Rationalisierung von Dogma und Kultur, die, gemäß Weber, „[…] nicht nur nach Art der Fertigkeit, Gegenstand des Unterrichts sind“ (Weber 1972, S. 692). Das Fehlen einer zentralisierten Systematik erleichtert einerseits die Herausforderung der Priesterschaft durch Laienintellektualismus in verschiedenen religiösen Strömungen, was die hier beobachtete konfliktive Deregulierung religiöser Deutungen in der Öffentlichkeit ermöglichte.

Andererseits trug die Abwesenheit eines Akteurs, der kollektiv verbindliche Entscheidungen hinsichtlich der religiösen Tradition treffen konnte, auch zur Stabilisierung der Situation bei. Im Unterschied zum Christentum existieren im Zoroastrismus nämlich auch keine kirchenähnlichen Verbände mit enger Verknüpfung organisatorischer und religiöser Kompetenzen. Der Zoroastrismus verfügt damit nicht über ein doppelt geschlossenes Zentrum, das als Adressat von Forderungen dienen könnte und die Kompetenz hätte, religiöse Entscheidungen zu treffen, die es über eine zentralisierte anstaltsmässige Verwaltung von Heilsgütern auch gegen Widerstände durchsetzen könnte. Auch der wichtigste *trust* der Gemeinschaft, der die Bestattungsrituale verwaltet, konnte keine religiöse Legitimität für irgendwelche Eingriffe in die bestehende Praxis beanspruchen. So ist zu erklären, dass auch eine zwischenzeitlich bestehende liberale Mehrheit im wichtigsten Stiftungsrat letztlich keine Entscheidungen in Richtung Wandel treffen konnte.

4.4.5 Zugehörigkeit

Warum aber blieb trotz der grundsätzlichen Meinungsverschiedenheiten und der gleichzeitigen Bewahrung der bestehenden Verhältnisse ein „Schisma“ aus?

Die Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft individuellen Entscheidungen zu überlassen, wie es im Fall von Mitgliedschaftsorganisationen getan wird, bringt ein Aus-

trittsrisiko mit sich. Wo Zugehörigkeit zur Disposition steht und an instabile Strukturen wie an einen individuellen Glauben geknüpft wird, können innere Konflikte und Skandale zu Entfremdung und daran anschließende entsprechende Austrittsentscheidungen führen. Die Sichtbarkeit eines organisationellen Zentrums, das eine zwar religiös abgesicherte, letztlich aber von Menschen gesteuerte Entscheidungsinstanz darstellt und grundsätzliche Entscheidungen über die Tradition hinweg treffen kann, führt dabei gerade in Phasen erhöhter Konfliktivität zu einer Wahrnehmung von Kontingenz und zu einer möglichen Delegitimierung von Zugehörigkeit bei den Mitgliedern der Gemeinschaft.

Eine ethnische Gemeinschaft, wie diejenige der Parsen, funktioniert typischerweise nicht als „Gemeinschaft des Geistes" (Tönnies 1991, S. 13). Konsens in den Überzeugungen ist kein konstitutives Merkmal dieser Gemeinschaftsform, weshalb ein entsprechender Dissens Gemeinschaft und Zugehörigkeit auch nicht in Frage stellt. Neben Ethnizität ist die Gemeinschaft der Parsen auch auf der religiösen Seite durch Praxis gekennzeichnet, nicht durch Glaubensüberzeugungen. Ritueller Vollzug ist durch standardisiertes Sprechen und Handeln gekennzeichnet und damit unempfindlich gegenüber den Intentionen und Interpretationen, die den Ritualteilnehmern vorschweben mögen.

Unterschiedliche Interpretationen auch der grundlegendsten Semantiken stellen damit keinen Grund für eine Abspaltung dar. Weder Austritte noch „Exkommunikationen" aus der religiösen Gemeinschaft sind möglich, da Zugehörigkeit qua ethnischer Gemeinschaft primordialisiert und damit als eine unveräußerliche Eigenschaft von Individuen konzipiert wird.

5 Zur Stabilität ethnisch-religiöser Gemeinschaft

Die ethnische Schließung der Grenzen einer Religionsgemeinschaft stellt, das sollte bis hierher deutlich geworden sein, ein funktionales Äquivalent zu formaler Organisation dar. In der Reaktion auf Modernisierungsprozesse sind allerdings zwei entscheidende Unterschiede festzustellen: Erstens werden durch Primordialisierung der Gemeinschaftsgrenzen auch die religiösen Entscheidungen individueller Akteure bezüglich der Gruppengrenzen (z. B. Konversion oder Austritt) hinfällig. Von den Angehörigen der Gemeinschaft wird Zugehörigkeit gegenseitig als askriptives Merkmal anerkannt und kann so auch den Parsen mit anderen Interpretationen des Zoroastrismus nicht abgesprochen werden. Zweitens fehlt ein Akteur, der kollektiv verbindliche Entscheidungen über die die Gruppe konstituierenden Unterscheidungen treffen kann. Eine Praxis, die nicht per Beschluss geändert werden kann, bestimmt wiederum den Vollzug der Gemeinschaft in einer durch innere und äußere Herausforderungen schwer irritierbaren Weise.

Damit gibt es weder auf der Ebene individueller noch kollektiver Akteure Spielräume für die Redefinition der Gemeinschaftsgrenzen. Die Dimension der Ethnizität scheint, wenn sie, wie im vorliegenden Fall, mit einer hohen sozialen Schließung verbunden ist, also zur *Stabilisierung* der religiös-ethnischen Grenzziehungen beizutragen. Diese Nicht-Irritierbarkeit geht mit einer geringen Fähigkeit einher, auf Variationen in der Umwelt selektiv einzugehen und diese in die eigenen Strukturen einzubauen (vgl. in diesem Zusammenhang Luhmann 1998). Das Ausbleiben der Entscheidungskompetenzen, das in der hier eingenommenen konstruktivistischen Perspektive als stabilisierend bezeichnet

wird, könnte aus einer anderen Sichtweise als Schlechtanpassung angesichts demographischer Probleme gesehen werden.

Die religiöse Dimension der Gemeinschaft scheint demgegenüber zur *Destabilisierung* der bestehenden Praxis beizutragen. Die Veränderungen in den Umweltbedingungen der Rituale und die demographische Entwicklung der Gemeinschaft wurden durch die liberalen Akteure unter religiösen Vorzeichen problematisiert, wobei die Herausforderung religiöser und ethnischer Praxis über religiöse Argumentationen verlief. So wurde beispielsweise die Ersetzung von über Abstammung verlaufender Zugehörigkeit durch religiöse Unterscheidungen gefordert, wobei z. B. Konversion als Lösung demographischer Probleme der Gemeinschaft vorgeschlagen wurde. Zudem wurde versucht, die ethnischen Einschränkungen als rassistisch und inkompatibel mit dem Verkündigungscharakter von Religion zu skandalieren.[26] Über die Mobilität ihrer Deutungsmuster, der durch die geringe theologische Organisierung und Regulierung bei den Parsen besonderes Potenzial zukommt, stellt Religion einen Ausgangspunkt für einen möglichen Wandel dar. Das auf westlich-christlichen Vorstellungen von Religionszugehörigkeit referierende Verständnis von Konversion bestätigt auch mit Blick auf die Parsen die säkularisierungstheoretische Erwartung, dass kulturelle Diversität und die damit verbundene Diversität von Deutungsmustern Gemeinschaftsgrenzen herausfordert (Bruce 2002, S. 19).

Während die Glaubensdimension von Religion zwar die ethnische Grenzziehung hinterfragen kann, reproduziert die praktische Dimension, insbesondere das Ritual, jedoch die ethnische Definition der Gemeinschaft. Über rituelle Ein- und Ausschließung entlang dieser Grenzen und damit deren Realisierung im Handeln der Einzelnen sind religiöse Rituale ein Faktor, der die von Wimmer (2008) als zentrale Variable identifizierte „groupness“ von Ethnizität erhöht. Die als angestammt geltenden Gruppengrenzen erhalten im Rahmen dieser Rituale Relevanz für die Alltagspraxis. Gerade die Ritualen zugeschriebene Traditionalität lässt sie auf der diskursiven Ebene zu einem Bezugspunkt werden.

6 Schluss

Modernisierungs- und säkularisierungstheoretische Theorien über Religion in modernen Gesellschaften prognostizieren eine Abnahme insbesondere ihrer gemeinschaftlichen Formen. Dabei werden zumeist Gemeinschaftsformen wie Kirche, Sekte oder Bewegung diskutiert, in denen Zugehörigkeit über individuelle Entscheidung und organisatorische Grenzziehung bestimmt wird. In diesem Beitrag haben wir dagegen am Beispiel der Parsi Zoroastrier in Mumbai die Sozialform ethnisch-religiöser Gemeinschaft untersucht. Diese über den Glauben an gemeinsame Abstammung definierte Form von Religion ist von den Folgen der Modernisierung in besonderem Maße betroffen. Gesteigerte Mobilität (Ausheirat), Veränderungen der sozialen und natürlichen Umwelt (Infragestellung ritueller Praxis) und zunehmende Reflexivität (Bildungsniveau, Massenmedien, Öffentlichkeit) führen zu einer radikalen Infragestellung der bestehenden Gemeinschaft. Von den Akteuren wird diese Situation tatsächlich vielfach als Krise wahrgenommen, sodass

26 Dies beispielsweise mit dem Slogan „Zarathustra was not a racist“ der Befürworter von Konversion (vgl. Jam-e-Jamshed 24. 12. 2006).

bislang Selbstverständliches wie Ritual und ethnische Grenzen, durch eine Vielzahl von konkurrierenden Interpretationen als kontingente menschliche Setzung thematisiert werden. Gerade für ethnisch-religiöse Gemeinschaften, so könnte man mit Luhmann (2002, S. 311) formulieren, stellt sich die Thematisierung von Religion als kontingente „Kultur" als Schub der Säkularisierung dar.

Die hier dargestellten Beobachtungen bei den Parsi Zoroastriern legen indessen nahe, dass die Form religiös-ethnischer Vergemeinschaftung auch unter modernen Bedingungen stabilisiert werden kann. Ausgangspunkt unseres Arguments ist die Überlegung, dass Religion ein Vokabular zur Verfügung stellt, mit dem Ethnizität Bedeutung verliehen werden kann (vgl. Wimmer 2008, S. 983), und zwar sowohl affirmativ als auch kritisch. Eine Kritik an Ethnizität wird vor allem dann wahrscheinlich, wenn Akteure in Kontexten kultureller Diversität universalisierende oder individualisierende Interpretationen der religiösen Tradition formulieren, mit denen die primordiale Festlegung von auch religiös definierten Grenzen hinterfragt werden kann. Religion wird damit zum Ausgangspunkt des Widerspruchs gegen ihre ethnische Einschränkung. Entscheidend für den Erfolg solcher Reinterpretationen ist aber, ob entsprechende Deutungsmuster durch eine theologische Tradition und einen kollektiven Akteur, der verbindliche Entscheidungen treffen kann, gestützt werden können oder nicht. Ethnische Grenzziehungen als solche können auch ohne formale Organisationsstrukturen bestehen, da über die Primordialisierung der Zugehörigkeit die Gemeinschaftsgrenzen von Entscheidungen und Überzeugungen unabhängig gemacht sind. Zwar gibt es Organisationen, die für die Aufrechterhaltung spezifischer gemeinschaftlicher Praktiken zuständig sind, sie können die religiös-ethnische Grenzziehung in Ermangelung eines privilegierten Zugangs zu religiösen Symbolen aber nicht durch autoritative Entscheidung beeinflussen. Dies stabilisiert die implizite, praktische Rekonstruktion von Gemeinschaft.

Hinzu kommt, dass die religiöse Dimension der Gemeinschaft über Rituale die ethnisch-religiöse Grenzziehung in die Praxis umsetzt und damit zur sozialen Schließung der Gemeinschaft beiträgt. Rituelle Kommunikation ist hochgradig standardisiert und deshalb kein Medium von Widerspruch und Konflikt, sondern vollzieht die ethnischen Grenzen über Mechanismen der Ein- und Ausschließung. Insbesondere wenn keine ausdifferenzierte Theologie besteht, die es schafft, die hochmobile Menge religiöser Werte autoritativ zu verwalten, stellt die rituelle Praxis den einzigen festen Referenzpunkt für Argumentationen dar. Neben der strukturellen Fortsetzung bestehender Praxis findet sich daher auch auf der semantischen Ebene eine Dominanz jener Deutungen, die diese Praxis bestätigen. In Phasen symbolischer Deregulierung bietet diese explizite Bestätigung des Bestehenden und die Skandalierung der Gegenseite anhand ihrer „Verstöße" die erfolgsversprechendste Diskursstrategie.

Die durch Modernisierung ausgelösten Konflikte gehen daher gerade bei ethnisch-religiösen Gemeinschaften mit „zentripetalen Tendenzen" einher. Differenzierungen, wie diejenige zwischen Religion und Ethnizität, werden auf gemeinschaftliche Einheit hin gedacht und gewinnen durch die, im Gegensatz zum Alltag, im Konflikt *explizit gemachte* Betonung an Bedeutung. Die rituelle und primordiale Verfasstheit löst Gemeinschaftszugehörigkeit von individuellem Entscheiden ab. Die Hürden für Alternativen und „Schismen" sind aus einer solchen Konfiguration heraus hoch: Alternativen würden prekäre

Bindungen und die Notwendigkeit der Etablierung neuer umfassender Institutionen erfordern.

Angesichts der Vielfalt von Fällen und Formen ethnisch-religiöser Gemeinschaften sind generalisierende Aussagen über die Wechselwirkungen zwischen Ethnizität und Religion schwierig. Dennoch möchten wir zumindest ausblickartig die Tragfähigkeit unseres begrifflichen Rahmens anhand des wohl prominentesten Beispiels ethnisch-religiöser Gemeinschaft beleuchten, nämlich des Judentums. In ihm gilt das primordiale Merkmal einer jüdischen Mutter als hinreichende Bedingung für Zugehörigkeit. Notwendig ist die Abstammung für die Zugehörigkeit allerdings nicht, Konversionen (*giyyur*)[27] sind möglich und Konvertiten werden als vollwertige Mitglieder der Gemeinschaft akzeptiert. Ob Konversionen allerdings forciert oder hochangesetzt werden und inwieweit die Ernsthaftigkeit der individuellen Entscheidung unter Beweis gestellt werden muss, kann (insbesondere in Israel) z. B. davon abhängen, ob vom Judentum als Nation oder als Religion ausgegangen wird. Wie sehr Konversionen vor allem im orthodoxen Judentum problematisiert werden können, zeigen verschiedene Fälle in Israel, in welchen z. B. die Gültigkeit von Konversionen mit dem Verweis auf eine fehlende religiöse Praxis in Frage gestellt wurde. Auch innerhalb des Judentums ist es nicht zu einem „Schisma" gekommen, das mit denjenigen innerhalb des Christentums zu vergleichen wäre. Große Differenzen im Hinblick auf Überzeugungen und rituelle Praxis haben zwar zu einander zum Teil heftig kritisierenden und bekämpfenden Ausrichtungen mit eigenen Organisationsformen, wie orthodoxen, ultra-orthodoxen oder auch liberalen Gemeinden und Bewegungsorganisationen geführt. Ein Ausschluss von als z. B. zu liberal angesehener Gemeinschaftsmitglieder kann, im Fall ethnischer Zugehörigkeit, auf der Ebene der Zugehörigkeit zur Gemeinschaft jedoch nicht erfolgen. Auf institutioneller Ebene, wie z. B. hinsichtlich der Aufnahme in bestimmte Bildungseinrichtungen, oder auf ritueller Ebene ist Exklusion möglich. Diese Exklusion geschieht aber über die Argumentation unzulässiger Praxis, nicht aufgrund inakzeptabler Überzeugungen.[28] Dem entspricht, dass es zwar im Judentum, im Gegensatz zum Zoroastrismus, eine sehr ausdifferenzierte Theologie gibt, aber „the yardstick of religious practice is generally accepted as the measure of religiosity, among observant and non-observant alike", wie Sharot (1990, S. 66) jedenfalls für Israel bemerkt.

Ethnisch-religiöse Grenzziehung geht wie im hier betrachteten Zoroastrismus auch im Judentum mit dem Ausbleiben einer umfassenden Mitgliedschaftsorganisation einher. Die ethnische und rituell-religiöse Praxis ermöglicht eine Gemeinschaft, die einem hohen Maß von Dissens Platz gibt, in ihrem Vollzug ihm gegenüber aber weitgehend unempfindlich ist. Wie die Beständigkeit dieser Form von Religion unter den Bedingungen ihrer Infragestellung zeigt, dürfte Ethnizität auch im Kontext moderner Gesellschaften weiter-

27 Der Begriff „Konversion" ist in diesem Kontext insofern problematisch, als er, entwickelt im Rahmen christlicher Theologie, häufig mit einem innerpsychologischen Transformationsprozess assoziiert wird, der auf Glauben und Bekenntnis abzielt. Diese Perspektive findet sich auch bei modernen jüdischen Theologen, ist aber, vor allem im orthodoxen Umfeld, keine Mehrheitsauffassung (vgl. hierfür Sagi und Zohar 2007).

28 So z. B. im Fall jüdischer Frauen, die mit von der Tradition Männern vorbehaltenen rituellen Kleidern an der Klagemauer beten wollten (Sered 1997).

hin einen Anknüpfungspunkt für die Konstitution religiöser Gemeinschaften darstellen. Wie nicht zuletzt die in modernisierungs- oder säkularisierungstheoretischer Perspektive überraschende Relevanz von Religion bei Einwanderern zeigt, stellt die Konzeption einer geteilten Herkunft und eine daran ausgerichtete Praxis einen Bezugspunkt dar, an den sich religiöse Gemeinschaftsbildung anschließen kann, selbst wenn das individuelle *commitment* gering und die Differenzen groß sind.

Literatur

Alexander, Jeffrey C. 2006. Cultural pragmatics: Social performance between ritual and strategy. In *Social performance. symbolic action, cultural pragmatics, and ritual,* Hrsg. Jeffrey C. Alexander, Bernhard Giesen und Jason L. Mast, 29–90. Cambridge: Cambridge University Press.

Ali, Syed. 2002. Collective and elective ethnicity: Caste among urban muslims in India. *Sociological Forum* 17:593–620.

Banton, Michael. 2008. The sociology of ethnic relations. *Ethnic and Racial Studies* 31:1267–1285.

Barth, Fredrik. 1969. Introduction. In *Ethnic groups and boundaries. The social organization of culture difference,* Hrsg. Fredrik Barth, 9–38. Bergen: George Allen & Unwin.

Berger, Peter L. 1980. *Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft*. Frankfurt a. M.: Fischer.

Berreman, Gerald D. 1978. Scale and social relations: Thoughts and three examples. In *Scale and social organization,* Hrsg. Fredrik Barth, 41–77. Oslo: Universitetsforlaget.

Béteille, André. 1997. Der Konflikt von Normen und Werten in der heutigen indischen Gesellschaft. In *Die Grenzen der Gemeinschaft. Konflikt und Vermittlung in pluralistischen Gesellschaften. Ein Bericht der Bertelsmann Stiftung an den Club of Rome,* Hrsg. Peter L. Berger, 447–488. Gütersloh: Verlag Bertelsmann Stiftung.

Blumer, Herbert. 1971. Social problems as collective behavior. *Social Problems* 18:298–306.

Bourdieu, Pierre. 1993. *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Bourdieu, Pierre. 2000. Eine Interpretation der Religion nach Max Weber. 1971. In *Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens,* Hrsg. Pierre Bourdieu, 11–37. Konstanz: Universitätsverlag.

Brubaker, Rogers. 2002. Ethnicity without groups. *European Journal of Sociology* 43:163–189.

Bruce, Steve. 2002. *God is dead. Secularization in the west* (*Religion in the modern world*). Malden: Blackwell Publishers.

Das, Ira. 2004. *Staat und Religion in Indien. Eine rechtswissenschaftliche Untersuchung* (Jus Ecclesiasticum. Beiträge zum evangelischen Kirchenrecht und zum Staatskirchenrecht, Bd. 76). Tübingen: Mohr Siebeck.

Davar, Dinshaw D. 2005. The Parsi Punchayet Case, Suit No. 689 of 1906. In *Judgments. Petit vs Jeejeebhoy 1908, Saklat vs Bella 1925*. Hrsg. Judgment. Parsiana Publications. Reprint of Original Judgments with Explanatory Articles and Supplementary Judgments, 1–142. Bombay: Parsiana Publications.

Dhalla, Homi B. 1999. Contra conversion: The case of the Zoroastrians of India. In *Religious Conversion: Contemporary practices and controversies,* Hrsg. Christopher Lamb und M. Darrol Bryant, 115–135. London: Cassell.

Diaz-Bone, Rainer. 2006. Zur Methodologisierung der Foucaultschen Diskursanalyse. Forum Qualitative Sozialforschung 7,1. http://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/view/71/146 (Zugegriffen: 01. Aug. 2012).

Eisenstadt, Shmuel Noah, und Bernhard Giesen. 1995. The construction of collective identity. *Archives Européennes de Sociologie* 36:72–102.

Foucault, Michel. 1981. *Archäologie des Wissens*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Giesen, Bernhard. 1999. *Kollektive Identität. Die Intellektuellen und die Nation 2*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Hansen, Thomas Blom. 1999. *The saffron wave. Democracy and Hindu Nationalism in modern India*. Princeton: Princeton University Press.

Hinnells, John R. 2005. *The Zoroastrian diaspora. Religion and migration*. Oxford: Oxford University Press.

Imhof, Kurt. 1997. Gemeinschaft in der Gesellschaft: Modernisierung und Ethnizität. In *Differenz und Integration. Die Zukunft moderner Gesellschaften. Verhandlungen des 28. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Dresden 1996,* Hrsg. Stefan Hradil, 861–875. Frankfurt a. M.: Campus.

Joshi, A. P., M. D. Srinivas und J. K. Bajaj. 2003. *Religious demography of India*. Chennai: Centre for Policy.

Jenkins, Laura Dudley. 2008. Legal limits on religious conversion in India. *Law and Contemporary Problems* 71:109–127.

Kaviraj, Sudipta. 2000. Modernity and politics in India. *Daedalus* 129:137–162.

Kim, Sebastian C. H. 2003. *In search of identity. Debates on religious conversion in India*. New Delhi: Oxford University Press.

Kulke, Eckehard. 1974. *The Parsees in India. A minority as agent of social change* (Arnold-Bergstraesser-Institut, Studien zu Entwicklung und Politik 3), München: Weltforum Verlag.

Levine, Hal B. 1999. Reconstructing ethnicity. *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 5:165–180.

Lüddeckens, Dorothea, und Ramiyar Karanjia. 2011. *Days of transition. The Parsi death rituals*. Göttingen: Wallstein.

Luhmann, Niklas. 1998. *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Luhmann, Niklas. 2002. *Die Religion der Gesellschaft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Misra, Amalendu. 2011. The missionary position: Christianity and politics of religious conversion in India. *Nationalism and Ethnic Politics* 17:361–381.

Mistry, Rumy, und Shernaz Cama. 2004. *Oral traditions. Unesco Parzor report on questionnaire – 1(a)*. Reet-Rivaj: UNESCO Parzor.

Mitchell, J. C. 1974. Perceptions of ethnicity and ethnic behaviour: An empirical exploration. In *Urban ethnicity,* Hrsg. Abner Cohen, 1–35. London: Tavistock Publications.

Nagel, Joane. 1994. Constructing ethnicity: Creating and recreating ethnic identity and culture. *Social Problems* 41:152–176.

Nandi, Proshanta. 2004. Visions of nationhood and religiosity among early freedom fighters in India. In *Sociology of religion in India*. Hrsg. Rowena Robinson, 37–53. New Delhi: Sage Publications.

Palsetia, Jesse. 2001. *The Parsis of India. Preservation of identity in Bombay City*, Leiden: Brill.

Palsetia, Jesse S. 2006. Parsi and Hindu. Traditional and nontraditional responses to christian conversion in Bombay, 1839–45. *Journal of the American Academy of Religion* 74:615–645.

Parsons, Talcott. 1975. Some theoretical considerations on the nature and trends of change of ethnicity. In *Ethnicity. Theory and experience*. Hrsg. Nathan Glazer und Daniel P. Moynihan, 53–83. Cambridge: Harvard University Press.

Randeria, Shalini. 1996. Hindu-„Fundamentalismus“: Zum Verhältnis von Religion, Geschichte und Identität im modernen Indien. In *Kulturen und Innovationen. Festschrift für Wolfgang Rudolph,* Hrsg. Georg Elwert, Jürgen Jensen und Ivan R. Kortt, 333–361. Berlin: Duncker & Humblot.

Randeria, Shalini. 2002. Entangled histories of uneven modernities: Civil society, caste solidarities and legal pluralism in post-colonial India. In *Unraveling ties. From social cohesion to new practises of connectedness,* Hrsg. Yehuda Elkana, Ivan Krastev, Elísio Macamo und Shalini Randeria, 284–311. Frankfurt a. M.: Campus.

Ruane, Joseph, und Jennifer Todd. 2011. Ethnicity and religion: Redefining the research agenda. In *Ethnicity and religion – intersections and comparisons,* Hrsg. Joseph Ruane und Jennifer Todd, 1–8. New York: Routledge.

Sagi, Avi, und Zvi Zohar. 2007. *Transforming identity. The ritual transition from gentile to Jew – structure and meaning*. London: Continuum.

Sarkar, Sumit. 2002. *Beyond nationalist frames. Postmodernism, Hindu fundamentalism, history*. Bloomington: Indiana University Press.

Savarkar, Vinayak Damodar. 2008. Hindutva. In *Hinduism. A Reader,* Hrsg. Deepak Sarma, 376–390. Malden: Blackwell Publishing.

Sered, Susan. 1997. Women and religious change in Israel: Rebellion or revolution. *Sociology of Religion* 58:1–24.

Sharafi, Mitra. 2007. Judging conversion to Zoroastrianism. Behind the scenes of the Parsi Panchayat case. 1908. In *Parsis in India and the diaspora,* Hrsg. John R. Hinnells und Alan Williams, 159–180. London: Routledge.

Sharot, Stephen. 1990. Israel: Sociological analyses of religion in the Jewish State. *Sociological Analysis* 51:563–576.

Snoek, Jan A.M. 2004. ‚Initiations' in theory, and in Zoroastrianism. In *Zoroastrian rituals in context,* Hrsg. Michael Stausberg, 77–98. Leiden: Brill.

Spector, Malcolm, und John I. Kitsuse. 2001. *Constructing social problems. With a new introduction by John I. Kitsuse*. New Brunswick: Transaction Publishers.

Stausberg, Michael. 2002a. *Die Religion Zarathushtras. Geschichte – Gegenwart – Rituale, Bd. 1*. Stuttgart: Kohlhammer.

Stausberg, Michael. 2002b. *Die Religion Zarathushtras. Geschichte – Gegenwart – Rituale, Bd. 2*. Stuttgart: Kohlhammer.

Stausberg, Michael. 2004. Monday-Nights at the Banaji, Fridays at the Aslaji: Ritual efficacy and transformation in Bombay City. In *Zoroastrian Rituals in Context,* Hrsg. Michael Stausberg, 653–718. Leiden: Brill.

Swatos, William H., Jr. 1981. Church-sect and cult: Bringing mysticism back. *Sociological Analysis* 42:17–26.

Tönnies, Ferdinand. 1991. *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie. 3., unveränd. Aufl. des Neudrucks der 8. Aufl. von 1935*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Troeltsch, Ernst. 1919. *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*. Tübingen: J. C. B. Mohr.

Turner, Victor. 1974. *Dramas, fields, and metaphors. Symbolic action in human society*. Ithaca: Cornell University Press.

Walthert, Rafael. 2010. *Reflexive Gemeinschaft. Religion, Tradition und Konflikt bei den Parsi Zoroastriern in Indien*. Würzburg: Ergon.

Weber, Max. 1972. *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der verstehenden Soziologie. 1920*. Tübingen: J.C.B. Mohr.

Wimmer, Andreas. 2008. The making and unmaking of ethnic boundaries: A multilevel process theory. *American Journal of Sociology* 113:970–1022.

Dorothea Lüddeckens, 1966, Prof. Dr., Religionswissenschaftliches Seminar der Universität Zürich. Forschungsgebiete: Religionswissenschaft in sozialwissenschaftlicher Ausrichtung, qualitativ-empirische Religionsforschung, Ritual Studies, Religion und Medizin, Konzepte und Praxis im Umgang mit Sterben und Tod, zeitgenössischer Zoroastrismus. Veröffentlichungen: Days of Transition. The Parsi Death Rituals (mit R. Karanjia), Göttingen 2011; Fluide Religion. Neue religiöse Bewegungen im Wandel. Theoretische und empirische Systematisierungen (Reihe Sozialtheorie). Bielefeld 2010 (Hrsg. mit R. Walthert); Religion und Medizin in der europäischen Moderne. In: M. Stausberg (Hrsg.), Studienbuch Religionswissenschaft. Berlin 2012.

Rafael Walthert, 1978, Prof. Dr., Religionswissenschaftliches Seminar der Universität Zürich. Forschungsgebiete: Religionssoziologie, Neue religiöse Bewegungen, Ritualtheorie. Veröffentlichungen: Reflexive Gemeinschaft. Religion, Tradition und Konflikt bei den Parsi Zoroastriern in Indien. Würzburg 2010; Fluide Religion. Neue religiöse Bewegungen im Wandel. Theoretische und empirische Systematisierungen (Reihe Sozialtheorie). Bielefeld 2010 (Hrsg. mit D. Lüddeckens); Emotion, Ritual, and the Individual: The Production of Community in Evangelicalism. Journal of Religion in Europe 6, 2013.

Köln Z Soziol (2013) 65:359–381
DOI 10.1007/s11577-013-0230-9

Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie

Ideen und Interessen. Zum Verhältnis von Religion und wirtschaftlicher Entwicklung

Christoph Deutschmann

Zusammenfassung: Webers religionssoziologische Studien konzentrieren sich auf die Frage der Genese des modernen Kapitalismus, können jedoch zur Klärung der Relevanz der Religionen für die heutige wirtschaftliche Entwicklung nur wenig beitragen. Der Aufsatz kommentiert die neueren Versuche, einer Antwort auf die bei Weber offen gebliebenen Fragen näher zu kommen. Sieht man von a-priori-Konstruktionen kultur- oder auch interessentheoretischer Provenienz ab, findet sich auch in den neueren Ansätzen der von Weber aufgewiesene zirkuläre Zusammenhang zwischen Ideen und Interessen wieder, freilich mit deutlich stärkerer Betonung der Interessen. Es wäre jedoch verkürzt, so die These des Beitrags, dieses Ergebnis als Bestätigung der Weber'schen Säkularisierungs- und Entzauberungsthesen zu deuten. Im Kern ist es vielmehr auf die Transformation der Wirtschaft selbst in eine Instanz zurückzuführen, die „Werte" reklamiert, „Visionen" verkündet und ihrerseits religiöse Züge anzunehmen scheint. Diese Einschätzung wird durch eine an Marx und Polanyi anschließende Deutung des Kapitalismus als eines Systems entgrenzter Märkte vertieft. Die Entgrenzung der Märkte lässt ein historisch neues Potenzial gesellschaftlicher Unsicherheiten entstehen, das nach sinnhafter Bewältigung verlangt und religionsähnliche Symbolismen entstehen lässt, wenngleich die Analogie zwischen Kapitalismus und Religion auch ihre Grenzen hat.

Schlüsselwörter: Werte · Institutionen · Säkularisierung · Märkte · Entgrenzung · Kontingenz

Ideas and interests. On religion and economic development

Abstract: While concentrating on the rise of modern capitalism, Weber's seminal studies have little to say about the impact of religions on contemporary economic development. The paper comments about recent approaches to find an answer to the questions Weber left open. If one disregards a priori constructions of culturalist and rational-choice-theories, these approaches end up again in restating the circular relationship between ideas and interests showed already by Weber, albeit clearly with a higher emphasis on interests. However, the author argues that it would be premature to interpret this result simply as a confirmation of Weber's "disenchantment" thesis. Rather, it goes back to the transformation of the economy itself into an entity that preaches

© Springer Fachmedien Wiesbaden 2013

C. Deutschmann (✉)
Institut für Soziologie, Eberhard Karls Universität Tübingen,
Wilhelmstr. 36, 72074 Tübingen, Deutschland
E-Mail: christoph.deutschmann@uni-tuebingen.de

"values", proclaims "visions" and in this sense develops an affinity to religious movements. The author deepens this view by referring to Marx' and Polanyi's interpretation of capitalism as a system of disembedded markets. The disembedding of markets gives rise to a historically new potential of social uncertainty which the actors need to cope with, thereby developing symbolisms showing striking affinities with religious forms. Nevertheless, the analogies between capitalism and religion are limited.

Keywords: Values · Institutions · Secularization · Markets · Disembedding · Contingency

1 Einleitung

Mit den Stichworten „Religion" und „wirtschaftliche Entwicklung" wird ein traditionsreicher Forschungszusammenhang bezeichnet, der noch immer stark durch die Auseinandersetzung mit den Arbeiten Max Webers beeinflusst ist (siehe die Literaturübersicht bei Kaesler 2006 sowie Swatos und Kaelber 2005; Eisenstadt 2006). Zugleich treten jedoch die Grenzen der Perspektiven Webers ungeachtet ihrer Reichhaltigkeit immer deutlicher hervor. Weber konzentrierte sich bekanntlich auf die Frage der Charakteristika und Entstehungsbedingungen des „spezifisch gearteten ‚Rationalismus' der okzidentalen Kultur" und stieß auf die Religion und die Eigenlogik religiöser Weltbilder als wichtigen ursächlichen Faktor. Aber er hielt diesen Erklärungsansatz nicht für den einzig möglichen, sondern betrachtete die umgekehrte Analyseperspektive, die Erklärung der religiösen Weltbilder aus den aus der alltäglichen Lebensführung erwachsenden Interessen, als ebenso möglich und legitim. Mit seiner Untersuchung der Wahlverwandtschaft zwischen asketischem Protestantismus und kapitalistischem Geist versuchte Weber, eine für die Genese des modernen Kapitalismus kritische historische Übergangssituation zu erfassen.[1] Aber Weber schrieb dem Protestantismus allein eine „Geburtshelferfunktion" für den modernen Kapitalismus zu. Der „siegreiche Kapitalismus" benötige, seit er „auf mechanischer Grundlage" ruhe, die religiöse Stütze nicht mehr (Weber 1978, S. 204). Für Weber hat die protestantische Ethik einen ungewollt selbstannihilierenden Effekt: Indem sie die Gläubigen praktisch zur alleinigen Instanz ihrer eigenen Erlösungsgewissheit macht, bereitet sie die völlige Eliminierung der transzendenten Dimension des Glaubens vor (Schluchter 1976). Die wertrationale Fundierung zweckrationalen Handelns in der protestantischen Berufsethik, so stellt auch Habermas fest, erfüllt nur „die *Start*bedingungen für die kapitalistische Gesellschaft; sie bringt den Kapitalismus auf den Weg, ohne die Bedingungen ihrer eigenen Stabilisierung sichern zu können" (Habermas 1981, Bd. 1, S. 314).

So differenziert Weber die religionsgeschichtlichen Hintergründe der Entstehung des Kapitalismus auch analysiert hat, zur Klärung der Rolle der Religion im entwickelten Kapitalismus kann seine rationalistische Geschichtsdeutung nur wenig beitragen. Webers Analyse der Spannungsverhältnisse zwischen Welt und Religion und die daraus folgende negative Einschätzung der Relevanz der Religion für die moderne wirtschaftliche Entwicklung hinterlässt offene Fragen, insbesondere die nach dem Verhältnis von „Ideen" und „Interessen", die bis in die neuere Zeit immer wieder Klärungsversuche provoziert

1 Ob triftig oder nicht, sei hier völlig offengelassen. Bekanntlich ist die vielzitierte „Weber-These" auf scharfe Kritik gestoßen; vgl. z. B. Samuelsson (1993).

hat (z. B. Kalberg 2000; Schulz-Schaeffer 2010; Schimank 2010). Für Weber wurzeln religiöse Weltbilder und Erlösungsvorstellungen in den Interessenlagen sozialer Schichten; erst via interessenbestimmter Handlungen werden Ideen zur sozialen Realität. Umgekehrt aber werden Interessen durch Weltbilder gerahmt, deren Leistung darin besteht, die Kontingenz der Welt in einem letzten Sinn aufzulösen. Interessen entwickeln sich in einem gesellschaftlichen Kontext, der durch selbst nicht rational zu begründende Werte strukturiert ist. Ideen und Interessen scheinen (nicht nur bei Weber) so unauflöslich miteinander verquickt, dass manche Autoren die Unterscheidung als solche für problematisch halten (Münnich 2011). Die meisten Interpreten lesen aus den Analysen Webers letztlich doch ein Plädoyer für einen Primat der „Ideen" heraus und berufen sich auf die bekannten Sätze: „Interessen (materielle und ideelle), nicht: Ideen beherrschen unmittelbar das Handeln der Menschen. Aber: Die Weltbilder, welche durch ‚Ideen' geschaffen wurden, haben sehr oft als Weichensteller die Bahnen bestimmt, in denen die Dynamik der Interessen das Handeln fortbewegte. Nach dem Weltbild richtete es sich ja: ‚wovon' und ‚wozu' man ‚erlöst' sein wollte und – nicht zu vergessen – konnte" (Weber 1978, S. 252). Aber welches sind dann die „Ideen", die jenseits der profanen „Interessen" das wirtschaftliche Handeln im entwickelten Kapitalismus bestimmen und welche Bedeutung haben die Religionen?

In diesem Aufsatz greife ich diese und andere bei Weber offengebliebene Fragen auf, um das Verhältnis von „Religion" und „Wirtschaft" im entwickelten Kapitalismus soziologisch zu begreifen. Dazu skizziere ich in Abschn. 2 die neueren Versuche, das auf Weber zurückgehende Begriffspaar von Ideen und Interessen zu klären. Im Überblick lassen sich sechs Ansätze unterscheiden: a) Kulturdeterministische Konzeptionen gesellschaftlicher Modernisierung, b) Religionsökonomische Rational-Choice-Modelle, c) Ökonomische Institutionentheorien, d) Wirtschaftssoziologische Konzeptionen „sozialer Einbettung" der Wirtschaft, e) Differenzierungstheoretische Ansätze und f) schließlich die These einer Entdifferenzierung zwischen Religion und Wirtschaft. Ein Teil dieser Versuche läuft darauf hinaus, den von Weber beschriebenen Zirkel wechselseitiger Bedingtheit von Ideen und Interessen durch konzeptuelle Vorentscheidungen in der einen oder anderen Richtung kurzzuschließen und damit die Komplexität der Weber'schen Fragestellung von vornherein zu unterlaufen. Ein anderer Teil bemüht sich mit Weber zwar um eine historisch offene Analyse des Verhältnisses von Ideen und Interessen, gelangt aber wiederum nur zu dem Befund ihrer gegenseitigen Bedingtheit, wobei die Tendenz erkennbar ist, Interessen, nicht Werten den höheren Erklärungswert für die wirtschaftliche Entwicklung zuzuschreiben.[2]

Es wäre indessen kurzschlüssig, diese Diskussionslage einfach als Bestätigung der Weber'schen Entzauberungsthese zu deuten. Vielmehr, so meine in Abschn. 3 vertretene These, ist die „Wirtschaft" selbst zu einer Instanz geworden, die „Werte" reklamiert, „Visionen" verkündet, nicht nur materielle, sondern spirituelle Erfüllungen verspricht und in diesem Sinn selbst „religiöse" Züge annimmt. Der moderne Kapitalismus lässt sich

2 Robert Wuthnow stellt in einem Literaturüberblick zum Verhältnis von Wirtschaft und Religion daher fest: „Were a comprehensive survey of the field conducted, sociology-of-religion studies would undoubtedly have treated religion more often as a dependent variable in relation to economic conditions than an independent variable" (Wuthnow 1994, S. 622; 2005, S. 618).

soziologisch als funktional spezialisiertes Subsystem zweckrationalen Handelns im Sinne der Differenzierungstheorie nicht angemessen begreifen. Konstitutiv für ihn ist vielmehr das von Marx und Polanyi in den Blick gerückte historische Phänomen der Entgrenzung der Märkte. Diese Entgrenzung lässt ein historisch neuartiges Potenzial gesellschaftlicher Unsicherheiten entstehen, dem Webers rationalistische Sicht des Kapitalismus ebenso wenig gerecht wird wie das gängige Verständnis der Ökonomie als rationale Verfügung über knappe Mittel. Bedeutsam erscheinen vor allem die Entgrenzung kollektiver Identitäten durch den universalen Markt und die durch den Kapitalismus ermöglichte private Verfügung über die kreativen Potenziale freier Lohnarbeit. Damit wird der Markt zur Quelle existenzieller gesellschaftlicher Kontingenzen, die nach sinnhafter Bewältigung verlangen und spezifische Symbolismen entstehen lassen, deren Struktur Übereinstimmungen, aber auch Differenzen mit religiösen Sinnformen aufweist.

2 Ideen und Interessen im modernen Kapitalismus: ein Überblick

(a) Am eindeutigsten scheint Webers These von religiös fundierten Ideen als Weichenstellern auch für die wirtschaftliche Entwicklung von Talcott Parsons und den an ihn anschließenden modernisierungstheoretischen Ansätzen in der Soziologie aufgenommen worden zu sein. In seiner „Theorie gesellschaftlicher Modernisierung“ betont Parsons die Führungsrolle der Kultur und religiöser Werte (als deren Kern) für die wirtschaftliche Entwicklung. Erst die Traditionen des Christentums und des Protestantismus hätten die Prinzipien der individuellen Freiheit, des Leistungswettbewerbs sowie jene universalistische Ethik begründet, ohne die der moderne Kapitalismus nicht bestehen könnte. Die Nähe zu Weber ist freilich trügerisch, denn im Gegensatz zu Weber argumentiert Parsons nicht historisch, sondern führt den gesellschaftlichen Vorrang „letztlich religiös“ (Parsons 1985, S. 18) begründeter gesellschaftlicher Werte per begrifflicher Vorentscheidung mit dem bekannten *AGIL*-Schema ein. Dieser Ansatz war wegweisend für die strukturfunktionalistisch orientierten Modernisierungstheorien und wurde von Autoren wie Bellah, Eisenstadt, Smelser, Alexander und Münch weiterentwickelt. Auch Habermas’ (1981) These von der Schlüsselrolle der kommunikativen Rationalisierung der Lebenswelt für gesellschaftliche Modernisierung ist stark durch den Parsons’ schen Kulturdeterminismus beeinflusst.

Das Problem dieser Ansätze liegt in ihrer nur asymmetrischen Berücksichtigung der Weber’schen Fragestellung. Während die Rahmung sozialer Interessen durch Ideen hervorgehoben wird, bleibt die gegenläufige Untersuchung der Fundierung von Ideen in sozialen und ökonomischen Interessen unterbelichtet. Wo Versuche einer solchen Analyse unternommen werden, etwa mit der Parsons’schen Deutung der amerikanischen „Gegenkulturen“ der 1970er Jahre als säkularisierte Abkömmlinge der protestantischen Ethik (Parsons 1999) oder mit Habermas’ Interpretation von Jugend- und Protestbewegungen als Träger des Widerstandes gegen die Kolonialisierung der Lebenswelt (Habermas 1981, Bd. 2, S. 575 f.), können sie den Charakter bloßer Illustrationen für vorgegebene konzeptuelle Schemata kaum verhehlen. Je ernsthafter die These einer religiösen und institutionellen Fundierung der modernen wirtschaftlichen Entwicklung empirisch und historisch gewendet wird, wie etwa in Eisenstadts (2000, 2006) Konzeption „multipler

Modernitäten“ oder auch in Landes’ (1998) historischer Untersuchung der Reichtumsunterschiede zwischen den Nationen, desto deutlicher stoßen die Autoren auf das Problem zirkulärer Rückkoppelung zwischen Ideen und Interessen. Rührt die Legitimität z. B. privater Eigentumsrechte daher, dass sie letztlich religiös verankerte Kulturwerte (etwa den intrinsischen Wert individueller Freiheit) verkörpern, sodass der wirtschaftliche Erfolg als „Ergebnis“ der Bindung der Gesellschaft an diese Werte zu begreifen wäre? Oder sind Eigentumsrechte wertvoll, *weil* sie wirtschaftliche Entwicklung fördern und die Interessen spezifischer sozialer Klassen und Schichten begünstigen? „Es scheint“, so hatte Weber dieses Problem auf den Punkt gebracht, „kein Mittel zum Austrag schon der allerersten Frage zu geben: von woher im einzelnen Fall der ethische Wert eines Handelns bestimmt werden soll: ob vom „Erfolg“ oder von einem, irgendwie ethisch zu bestimmenden, „Eigenwert“ dieses Tuns an sich“ (Weber 1978, S. 552).

(b) Auch die religionsökonomischen Ansätze (Azzi und Ehrenberg 1975; Iannaccone 1998; Barro und McCleary 2006) können als Versuch verstanden werden, den gordischen Knoten des Ideen-Interessen-Dilemmas durch eine konzeptuelle Vorentscheidung zu durchtrennen, diesmal freilich nicht zugunsten der Ideen, sondern der Interessen. Ausgangspunkt ist hier das als Axiom verstandene Konzept rationaler individueller Wahlentscheidungen, mit dem die Autoren auf eine umfassende Erklärung menschlichen Verhaltens abzielen und die Religion nur als eines unter vielen anderen möglichen Anwendungsfeldern behandeln. Religiöse Heilsgewissheit wird hier als ein „Produkt“ verstanden, das den Kunden „Nutzen“ stiftet und „Kosten“ direkter und indirekter Art verursacht. Richtschnur für die Kundenentscheidungen sei das subjektive Gleichgewicht zwischen irdischem, aber realistischem Konsum im Diesseits und höherem, aber nur erstrebtem und ungewissem Konsum im Jenseits. Mit diesem Ansatz wird z. B. erklärt, warum das religiöse Engagement negativ mit dem Einkommen und Vermögen, dagegen positiv mit dem Alter korreliert, oder warum zeitintensive religiöse Aktivitäten bei Arbeitslosigkeit zunehmen. Ebenso kann abgeleitet werden, warum Konkurrenz am religiösen Markt das Geschäft belebt und die Glaubensgemeinschaften aufblühen lässt, Monopole dagegen sie verkümmern lassen (vgl. dazu in diesem Band auch den Beitrag von Stolz).

Die Kosten dieser konzeptuellen Vorentscheidung sind freilich noch gravierender als im Fall des Kulturdeterminismus. Nicht nur fällt auch dieser Ansatz weit hinter die Komplexität der Weber’schen Fragestellungen zurück, sondern mit der Ausblendung des Problems grundlegender Ungewissheit von Handlungssituationen (oder seiner Umdefinition in ein Problem rationaler Wahl) wird auch ein konstitutiver Aspekt des religiösen Phänomens selbst verfehlt.

(c) Ähnliche Einwände lassen sich, wie es scheint, gegen den „ökonomischen Institutionalismus“ (Hayek, North, Buchanan, Williamson) erheben. Für die Verfechter dieser Position liegt der Schlüssel für erfolgreiche wirtschaftlicher Entwicklung in institutionell garantierten privaten Eigentumsrechten und unpersönlich strukturierten Marktbeziehungen. Institutionen ermöglichen nicht nur rationales Wirtschaftshandeln, sondern gehen ihrerseits schon aus einem rationalen Interessenkalkül der Akteure hervor, insofern sie z. B. darauf ausgerichtet sind, Transaktionskosten zu senken und den latenten Opportunismus der Beteiligten zu begrenzen (Williamson 1985). Die Rechtfertigung von Institutionen wird damit letztlich in ihrer wirtschaftlichen Erfolgsträchtigkeit selbst gesehen;

somit scheint hier eine geschlossene wahlhandlungstheoretische Ableitung wirtschaftlicher Institutionen nach dem Vorbild des Rational-Choice-Ansatzes vorzuliegen.

Dennoch kommt der religiöse Horizont von Institutionen in der Institutionenökonomie wieder in den Blick, freilich in einer eher unbeabsichtigten Weise. Institutionen können zwar, wie die Verfechter des Ansatzes betonen, die Spielregeln des Marktes definieren. Aber die durch den Markt vollzogene Synthese egoistischer individueller Handlungen kann durch den ökonomischen Institutionenbegriff nicht erklärt werden. Dazu bleibt der Rückgriff auf das einschlägige neoklassische Konzept eines emergenten Gleichgewichts rationaler Wahlhandlungen unumgänglich. Damit aber kommt, wie Joseph Vogl in seiner Rekapitulation der Debatte über diese auf Adam Smith und andere Autoren des 18. Jahrhunderts zurückgehende Doktrin gezeigt hat, die Religion durch eine andere Tür wieder ins Spiel. Vogl bezeichnet das Smith'sche Theorem der unsichtbaren Hand als „moderne Oikodizee" (Vogl 2010, S. 33), als ökonomische Rechtfertigung der bürgerlichen Marktgesellschaft und erinnert damit an seine theologischen Fundamente. Die Idee des selbstregulierenden Marktes sei aus den deistischen Prämissen der Smith'schen Lehre abgeleitet: Indem die individuellen Egoismen unbeabsichtigt zum Wohle aller zusammenwirkten, verwirklichten sie den göttlichen Weltplan (Vogl 2010, S. 39 f.; ähnlich bereits Rüstow 2001; Koslowski 1998; Priddat 2007). Die unsichtbare Hand kann zwar, wie Walras sowie Debreu und Arrow es später versuchten, mathematisch simuliert werden. Möglich ist dies jedoch nur unter realitätsfernen analytischen Annahmen, die einer Immunisierung des Modells gegen empirische Kritik gleichkommen. „Realiter" ist das Funktionieren der Märkte, wie vor allem Hayek (1945) betonte, aufgrund der Begrenztheit des Wissens der Marktteilnehmer unbeobachtbar; es beruht auf Glauben, nicht auf rationaler Voraussicht. Märkte stellen nach Hayek ein „Entdeckungsverfahren" dar, dessen Ergebnisse und Möglichkeiten durch keinen menschlichen Entwurf antizipiert, sondern nur in der Praxis des Wettbewerbs erschlossen werden können. Die Preisbildung an Märkten müsse als ein „marvel" (Hayek 1945, S. 527) betrachtet und, obwohl rational nicht nachvollziehbar, in „demütiger Ehrfurcht" (Hayek zit. nach Fleischmann 2010, S. 179) akzeptiert werden.

Die Kehrseite der Aufwertung der Marktinteressen als gesellschaftlicher Integrationsinstanz gegenüber den Institutionen besteht, so zeigt sich hier, in einer Sakralisierung des Marktwettbewerbs selbst. Die aus dem Rahmen der Ideen gelösten Interessen erscheinen als ein alles bestimmender, rational nicht mehr nachvollziehbarer Wirkungszusammenhang. Dem Marktwettbewerb wird ein integrierendes Potenzial zugeschrieben, das er letztlich nicht tragen kann, mit der Folge seiner ideologisch-theologischen Überhöhung. „Der Schöpfergott weist – in die Immanenz der Geschichte eingeholt – fort als kulturelle Evolution, seine Vernunft offenbart sich den Menschen in der spontanen Ordnung des Marktes" (Bröckling 2007, S. 101).

(d) Die neueren wirtschaftssoziologischen Theorien „sozialer Einbettung der Wirtschaft" (Granovetter 1985; Beckert 1997) sind in der Auseinandersetzung mit der ökonomischen Neoklassik entstanden. Sie versuchen, zu einer realitätsnäheren Konzeptualisierung wirtschaftlichen Handelns zu gelangen, indem sie die Unsicherheit betonen, mit der die Marktakteure faktisch konfrontiert sind und die Bedeutung sozialer Netzwerke, Organisationskulturen, Institutionen, Normen, Konventionen bei der Reduktion dieser Unsicherheit herausarbeiten. Handlungsfähig seien die Akteure nur deshalb, weil die Märkte faktisch eben nicht anonym funktionierten, sondern in soziale Strukturen ver-

schiedener Art und Reichweite „eingebettet“ seien, die Vertrauen begründeten, Kooperation ermöglichten und kognitive Komplexität reduzierten. Mit den in diesen Strukturen inkorporierten kollektiven Identitäten kommen auch die „Ideen“ wieder ins Spiel. Auch religiöse Normen und Vergemeinschaftungen können bei der sozialen Einbettung wirtschaftlichen Handelns eine Rolle spielen.

Bereits Max Weber hatte in seiner Untersuchung über die protestantischen Sekten in den USA beobachtet, welche Bedeutung die Frage „To what church do you belong?“ für die Anbahnung von Geschäftsbeziehungen hatte (Weber 1978, S. 208).[3] Die neuere Forschung hat sich vor allem mit der Frage der Bedeutung von Netzwerken und Sozialkapital als unterstützenden Faktoren für Unternehmensgründungen befasst und berücksichtigt auch religiöse Zugehörigkeiten. Der Einfluss religiöser Identitäten auf die Gründungsbereitschaft ist freilich schwer gegen andere Milieueinflüsse abzugrenzen und stellt sich bei verschiedenen Denominationen sehr unterschiedlich dar (Light 1987; Audretsch et al. 2007; Drakopoulou Dodd und Gotsis 2007). Granovetter (2005) macht in diesem Zusammenhang auf einen zentralen Aspekt aufmerksam: So wichtig das aus der eigenen Familie oder Gruppe mitgebrachte „Sozialkapital“ für angehende Unternehmerinnen und Unternehmer ist, so sehr muss ihnen daran gelegen sein, sich gegen exzessive Ansprüche der eigenen Gruppe abzugrenzen. Entscheidend ist die Fähigkeit zur „balance between coupling and decoupling“ (Granovetter 2005, S. 174). Unternehmer müssen in der Lage sein, vertrauensgestützte Beziehungen mit Kooperationspartnern auch außerhalb der eigenen Gemeinschaft aufzubauen, ohne den Rückhalt der eigenen Gruppe zu verlieren (Aldrich 2005; Berghoff 2004). Bei der Entwicklung solcher Kompetenzen können religiöse Identitäten hilfreich sein. In vielen Fällen erweisen sie sich jedoch auch als Hindernis, vor allem dort, wo die religiöse Ethik einen Primat karitativer oder verwandtschaftlicher Verpflichtungen gegenüber vertraglichen Abmachungen mit Fremden vorschreibt (Graf 2004b; McCleary 2007).

Auch die Konzepte sozialer Einbettung sind mit dem Problem latenter oder manifester Rückkoppelung zwischen Werten und wirtschaftlichen Interessen konfrontiert, wie sich am deutlichsten in „mafiösen“, wirtschaftskriminellen Strukturen der Einbettung (Arlacchi 1989) zeigt. Auch Netzwerke und Institutionen können nicht als „letzter“ Ankerpunkt wirtschaftlichen Handelns betrachtet werden. Ihre Achillesferse ist ihr meist national, sektoral oder lokal begrenzter Charakter, der innovativen Akteuren die Möglichkeit gibt, sie für eigene Ziele zu instrumentalisieren. Weil der globale Markt immer auch andere Möglichkeiten bietet, geraten Netzwerke und Institutionen ihrerseits unter den Druck der Marktkonkurrenz und werden nach ihrer jeweiligen Kosten-Nutzen-Bilanz bewertet; die Williamson’sche Idee der „Institutionenkonkurrenz“ ist insofern nicht aus der Luft gegriffen. Wenn jemand einer religiösen Gemeinschaft beitritt oder die Konfessionszugehörigkeit wechselt, kann das latente Motiv besserer wirtschaftlicher oder beruflicher Chancen maßgeblich sein. Ein Beispiel sind die zahlreichen Konversionen jüdischer Künstler,

3 Berghoff stellt fest: „Die angelsächsischen Freikirchen (Nonkonformisten) wie Quäker oder Methodisten fungierten nicht nur als landesweite Heiratsmärkte, sondern gaben auch den Rahmen für viele kommerzielle Transaktionen ihrer Mitglieder ab. In diesen überschaubaren Gruppen vertraute man sich gegenseitig, half sich mit Krediten und tauschte wichtige Informationen aus“ (Berghoff 2004, S. 176).

Freiberufler und Geschäftsleute zum Christentum im 19. Jahrhundert; die an ihrem Judentum festhaltende Familie Rothschild stellte hier eher eine Ausnahme dar (Ferguson 1998). Gerade dort, wo religiös inspirierte Geschäftsmodelle als erfolgsträchtig gelten, entsteht auch ein Anreiz, sie in kontextunabhängig anwendbare Managementrezepte zu transformieren und sie damit ihres religiösen Gehalts zu entkleiden (Drakopoulou Dodd und Gotsis 2007). Umgekehrt können ursprünglich erfolgreiche, „starke" Unternehmens- und Organisationskulturen „verknöchern", sich in ein Hemmnis der wirtschaftlichen Entwicklung verwandeln oder sogar zum Untergang des Unternehmens führen (Kotthoff 2010).

Märkte sind immer zugleich lokal *und* global, eingebettet *und* anonym. Es wäre verkürzt, die Analyse von Markttransaktionen auf die Interaktionsbeziehungen zwischen den Beteiligten zu beschränken. In einer Kette von Transaktionen zwischen den Akteuren A-B-C-D-E-F-G-H mögen die Beziehungen A-B „eingebettet" sein, auch die zwischen F und G, nicht aber die zwischen A und G oder C und H. An den jeweils wahrnehmbaren Transaktionen sind stets „Dritte", „Vierte" usw. in unerkennbarer Zahl beteiligt – Teilnehmer, die im Gegensatz zur Mauss'schen „Gabe" (Mauss 1990) nicht als konkretes Kollektiv adressiert werden, sondern anonym bleiben. Insofern behält die Theorie unpersönlicher Märkte einen zutreffenden Kern. Die lokalen sozialen Einbettungen der Märkte sind ihrerseits in das umfassendere Feld des globalen Marktes „eingebettet". Sie stehen daher auf unsicherem Grund, sind dem reflektierenden Vergleich mit anderen Möglichkeiten ausgesetzt und können daher nur relative und temporäre Sicherheit bieten (Deutschmann 2009a, 2012b).

(e) Die fünfte mögliche Reaktion auf die Ideen-Interessen-Problematik stellen „Theorien gesellschaftlicher Differenzierung" dar. Sie besteht darin, dass das Problem selbst beiseitegeschoben wird und weder „Ideen" noch „Interessen" als relevante Kategorien betrachtet werden. Am markantesten ist diese Position zweifellos von Luhmann (1988) formuliert worden. In Luhmanns Theorie der Wirtschaft als autopoietischem System kommen weder Interessen vor (die nicht dem sozialen, sondern dem personalen System zuzurechnen wären), noch Ideen im Sinn gesellschaftlicher Werte. Werte seien, wie Luhmann den Verfechtern der Wirtschaftsethik entgegenhält, im Kontext einer modernen Wirtschaft und Gesellschaft viel zu abstrakt, um ein bestimmtes Handeln zu selegieren: „Werte sind also nichts anderes als eine hochmobile Gesichtspunktmenge. Sie gleichen nicht, wie einst die Ideen, den Fixsternen, sondern eher Ballons, deren Hüllen man aufbewahrt, um sie bei Gelegenheit aufzublasen, besonders bei Festlichkeiten" (Luhmann 1998, S. 342). Faktisch werden Entscheidungen in ausdifferenzierten Funktionssystemen gemäß den systemspezifischen „Codes" getroffen, im Wirtschaftssystem also nach dem Kriterium von Preisen und Zahlungen. Wer in diesem Rahmen unverzichtbare ethische Prinzipien geltend mache, beschwöre, wie Luhmann argumentiert, Kooperationsblockaden herauf, die dann unter der Hand auf andere Weise gelöst werden müssen, mit den praktischen Folgen von Ressentiment oder Heuchelei (Luhmann 1993). Was die moderne Wirtschaft konstituiert, sind weder Werte noch Interessen, sondern ist das symbolisch generalisierte Kommunikationsmedium Geld. Durch den ihm eigenen Code der Zahlung begründet Geld einen funktional auf das Problem der Knappheit bezogenen Kommunikationszusammenhang, der dank seiner selbstreferentiellen Geschlossenheit in der Lage ist, ein hohes Maß gesellschaftlicher Komplexität zu verarbeiten.

Thomas Schwinn (2010) hat eine Deutung der Weber'schen Position vorgelegt, die den differenzierungstheoretischen Ansatz aufnimmt und damit dicht an die Luhmann'sche Sichtweise heranführt (ähnlich Schimank 2010). Die erwerbswirtschaftliche Erzielung von Gewinn folge auch bei Weber nicht einer rein zweckrationalen Logik, sondern stütze sich auf ein eigenes wertrationales Fundament: „Die These der *Protestantischen Ethik* besagt, dass die Ökonomie erst zu einer, wenn auch fremdkonstituierten Wertsphäre werden musste, damit sie sich zu einer eigenständigen Ordnung ausdifferenzieren konnte, die dann wiederum jeglicher fremder Wertfundierung entbehren kann" (Schwinn 2010, S. 203). Auch kapitalistische Wirtschaftsinteressen können erst in einem durch Werte strukturierten sozialen Raum zum Tragen kommen. Diese Werte seien freilich nicht mit einem religiösen Identitätskern der Gesellschaft zu verwechseln, ebenso wenig mit „sozialer Einbettung" im Sinn der Wirtschaftssoziologie. Ihre Bedeutung bestehe vielmehr darin, einen Raum „legitimer Indifferenz" (Schwinn 2010, S. 218) für das funktional ausdifferenzierte Marktsystem herzustellen. Die kapitalistische Erwerbswirtschaft stelle eine autonomisierte Wertsphäre neben den Sphären der Politik, Wissenschaft, Kunst usw. dar.

Diese Deutung wendet Webers Konzept des modernen Polytheismus der Werte (konsequenter vielleicht, als Weber selbst es intendierte) auch auf die moderne Wirtschaft an. Luhmann wie Schwinn entwerfen das Modell einer säkularen, durch einen Pluralismus der Systeme oder Werte strukturierten Gesellschaft, in der religiöse Überzeugungen keine Rolle mehr für die wirtschaftliche Entwicklung spielen (vgl. aber auch Schwinn in diesem Band). Aufgrund seiner gedanklichen Geschlossenheit ist dieser Ansatz bis heute in der soziologischen Theoriebildung sehr einflussreich. Die Kohärenz ist jedoch erkauft durch zwei gravierende Defizite, die hier nur knapp benannt werden können: zum einen wird zwar die Legitimität der sozialen Indifferenz von Markttransaktionen abgeleitet, ihr faktisches Zustandekommen jedoch noch nicht erklärt. Dafür ist, wie Schwinn (2010, S. 219) in Anknüpfung an die Wirtschaftssoziologie selbst betont, die Berücksichtigung der lokalen sozialen Einbettungen der Wirtschaft und der sich aus ihr ergebenden Handlungskonstellationen unabdingbar. Unbeantwortet bleibt zum anderen die Frage nach der Einheit der ausdifferenzierten Wertsphären, mit anderen Worten: nach dem Gesellschaftsbegriff. Luhmann (1998) hatte sich mit dieser Frage zwar in seinem letzten großen Werk über die „Gesellschaft der Gesellschaft" intensiv auseinandergesetzt, ohne letztlich über eine Explikation der in der Frage selbst angelegten Paradoxien hinauszukommen. Aber handelt es sich bei dem Problem der Selbstbeobachtung der Gesellschaft nicht um nur eine andere Formulierung der Paradoxien des religiösen Glaubens selbst?

(f) Ein letztes für unsere Fragestellung relevantes Szenario ist das einer „Entdifferenzierung zwischen Wirtschaft und Religion", einer wechselseitigen Angleichung wirtschaftlicher und religiöser Handlungsstrukturen und –orientierungen. Man kann hier noch nicht von einer ausformulierten theoretischen Position sprechen, sondern eher von einem Komplex konvergierender Befunde in der wirtschafts- wie der religionssoziologischen Forschung. Die zentrale These lautet hier, dass die aus den Wirtschaftswissenschaften stammenden und von der Soziologie lange Zeit kritiklos übernommenen utilitaristischen oder rationalistischen Konzeptionen der Wirtschaft an der Wirklichkeit des Wirtschaftslebens vorbeigehen. Auch die Weber'sche Sicht der kapitalistischen Wirtschaft als einer Sphäre nüchterner Rechenhaftigkeit, die für charismatische Führung keinen Raum biete,

wird als korrekturbedürftig betrachtet (Kraemer 2008). Die neuere Managementliteratur und –forschung bietet im Gegenteil eine Fülle von Belegen dafür, dass gerade die Wirtschaft charismatische Unternehmerpersönlichkeiten, von Henry Ford bis Bill Gates oder Steve Jobs, hervorbringt und benötigt. Sie verbreiten Vertrauen, verkünden „Botschaften", schaffen jenen Glauben an die Zukunft, ohne die Innovationen und wirtschaftliches Wachstum nicht zustande kommen können. Bereits Schumpeter hatte sich gegen das Bild des Unternehmers als rationalem Gewinnmaximierer distanziert. Die Haupttugenden des Unternehmers seien nicht Rechenhaftigkeit, sondern Kreativität, Intuition und ein visionärer Blick, der ihn die Erfolgschancen des Neuen erkennen lässt. Er ist kein rationaler Homo oeconomicus, auch kein Hedonist; was ihn treibt, ist vielmehr „der Traum und der Wille, ein privates Reich zu gründen" (Schumpeter). Nach dem postfordistischen Umbruch in der Wirtschaft in den späten 1970er Jahren avancierte das „unternehmerische Selbst" zu einem allgemeinen, in den Medien und unzähligen Traktaten der Beratungsindustrie propagierten Leitbild für Arbeitsrollen im entwickelten Kapitalismus (Bröckling 2007). Auch abhängig Beschäftigte wurden zu „Arbeitskraft-Unternehmern" erklärt; mit der „Subjektivierung der Arbeit" gewannen Prinzipien wie Flexibilität, Selbstdisziplinierung und Selbstoptimierung an Bedeutung und wurden auch durch entsprechende Organisationskonzepte festgeschrieben.

Das Leitbild des „unternehmerischen Selbst", wie Bröckling es herausgearbeitet hat, läuft in mehrfacher Hinsicht auf eine Annäherung an religiöse Handlungsorientierungen hinaus: Zum einen unterliegen „unternehmerische" Arbeitsrollen nicht dem Prinzip der funktionalen Differenzierung. Für die Akteure stellen sie nicht nur eine Aktivität unter anderen dar, sondern beanspruchen Priorität über alle anderen Rollen und fordern das Engagement der ganzen Person. Zum anderen werden mit der Erwerbsarbeit primär nicht materielle, sondern postmaterielle Ziele verfolgt, an oberster Stelle die viel zitierte „Selbstverwirklichung". Selbstverwirklichung wird schließlich nicht verstanden als Anwendung schon erworbener individueller Dispositionen und Qualifikationen, sondern als umfassende Selbstentwicklung in einem Raum unbegrenzter Möglichkeiten; „Kreativität", „Empowerment" und „Qualität" sind die maßgeblichen Stichworte (Bröckling 2007, S. 152 f.). Gerade in seiner nie zu schließenden Kluft zur Realität liegt die Pointe des Leitbildes. Man könnte von einer „Transzendenz im Diesseits" sprechen. Der von Weber beschriebene kapitalistische Geist rastloser Berufstätigkeit hat seinen Indizcharakter für jenseitige Erlösung verloren und ist zu einer sich selbst tragenden Struktur geworden.

Parallele Befunde liegen auch aus der Sphäre des Konsums vor. In der heutigen Konsumsoziologie besteht Einigkeit darüber, der moderne Erlebniskonsum über seine materiellen Seiten hinaus symbolische Funktionen erfüllt, soziale Identitäten stiftet und imaginäre Welten eröffnet (Campbell 1987; Ullrich 2006; Beckert 2011). Was die Konsumenten interessiert, ist häufig nicht so sehr das Produkt selbst, als die Imaginationen und Träume, die sich mit ihm verbinden und die durch die Werbung mit ihm verknüpft werden.[4] Die Warenästhetik weckt Sehnsüchte nach jugendlicher Reinheit, Schönheit, Unsterblichkeit, nie versiegender Potenz; sie verspricht nicht nur Komfort, sondern spi-

4 Als aktuelles Beispiel sei an die kultartige Inszenierung des Verkaufsbeginns für das „iPhone5" von Apple im September 2012 erinnert.

rituelle Erfahrungen (Ullrich 2006). Zwar kommt es nach jedem Kauf zur Desillusionierung, aber sie ist nur der Boden, auf dem sogleich neue Träume entstehen. Weil der Konsum Wünsche weckt und zu erfüllen verspricht, die in früherer Zeit an die Religion adressiert wurden, wird er von manchen Autoren als „Ersatzreligion" interpretiert, die religiöse Funktionen der Kommunikation und Sinnstiftung übernommen habe, so von Norbert Bolz (2002, S. 98)[5] und Jochen Hirschle (2012).

Die Nähe zwischen Konsumismus und Religion ist ein Thema auch in der Religionssoziologie, in der eine Angleichung religiöser Deutungsangebote an die Welt des kommerziellen Konsums beobachtet wird. Das zeigt sich nicht nur in den „neuen" oder „populären" Religionen wie New Age, Esoterik oder Okkultismus (Knoblauch 2009), deren Angebote sich von dem kommerziellen Wellness-Markt oft kaum mehr unterscheiden. Auch die etablierten Kirchen versuchen die Resonanz auf ihre Verkündigung zu steigern, indem sie z. B. auf Elemente der Popkultur zurückgreifen. Während Konsumsoziologen eine fortschreitende Moralisierung, Ästhetisierung und Spiritualisierung des Konsums beobachten, sprechen Religionssoziologen von einem Trend zur Kommerzialisierung der Religion. Mit der fortschreitenden Pluralisierung der Religionen und der Subjektivierung des religiösen Glaubens habe sich, so der von Thomas Luckmann schon in den 1960er Jahren formulierte Befund, ein „Markt" der Religionen entwickelt, der auch die etablierten Bekenntnisse zu Anpassungen ihrer Selbstpräsentation zwingt. Indem sie sich in der Konkurrenz profilieren und um „Kunden" werben müssen, bringen sie ihre Glaubensangebote unwillkürlich in ein konsumaffines Format. Die Folge ist, wie Bryan Turner feststellt, dass „all forms of religion are now overlaid with consumerism and that many forms of religion have been commodified" (Turner 2011, S. xii). Mit der fortschreitenden Privatisierung und Spiritualisierung des religiösen Glaubens erodiere die für das religiöse Weltbild konstitutive Dichotomie zwischen Transzendenz und Immanenz. Das „Jenseits" der Religionen und die Unendlichkeit der Optionen der Konsumwelt gleichen sich immer mehr an. Mit der Spiritualisierung der Ökonomie scheint so eine Kommerzialisierung der Religion einherzugehen.

Zusammenfassend kann festgehalten werden: Die Versuche, den von Weber beschriebenen Zirkel von Ideen und Interessen durch kategoriale Priorisierung einer der beiden Seiten kurzzuschließen oder ihm durch die Wahl eines anderen kategorialen Rahmens gänzlich auszuweichen, sind unterkomplex angelegt und werden der Differenziertheit der Weber'schen Fragestellung nicht gerecht. Die empirisch und historisch argumentierenden Autoren dagegen sehen sich mit eben diesem Zirkel konfrontiert. Auch für die wirtschaftlichen Akteure im modernen Kapitalismus bleibt die „soziale Einbettung" ihres Handelns in Institutionen, soziale Normen und Netzwerke unabdingbar, und damit verschwinden auch religiös geprägte Ethiken als diese Einbettungen strukturierender Faktor keineswegs von der Bildfläche. Aber zugleich machen sich die durch den modernen Kapitalismus

5 „Nicht die Kirchen, sondern die Konsumtempel sind der Ort moderner Religiosität […] Das Ideal des Marketing ist die religiöse Ikonenverehrung. Heute kehren die Warenhäuser wieder an ihren Ursprung zurück. Die Pariser Passagen waren die ersten Kathedralen des Konsums. Und die Einkaufszentren der Gegenwart verwandeln sich in Schauplätze einer Wiederverzauberung der Welt, nach der wir uns gerade deshalb sehnen, weil jede Spur von Magie, Charisma und Zauber aus unserem aufgeklärten Alltag getilgt ist" (Bolz 2002, S. 115–116).

freigesetzten ökonomischen Interessen in umfassender Weise geltend, und sie führen rückwirkend sogar zu einer Unterhöhlung und Funktionalisierung jener sozialen Institutionen und Wertordnungen, auf deren Boden sie ursprünglich erwuchsen. Der moderne Kapitalismus scheint sich nicht nur von religiöser Einhegung emanzipiert zu haben, sondern seinerseits das religiöse Leben einer Marktlogik zu unterwerfen, die dessen Charakter tiefgreifend verändert (Zinser 1997).

Es wäre freilich kurzschlüssig, in diesem Befund einfach nur eine Bestätigung der Weber'schen Entzauberungsdiagnosen zu erblicken. Viel eher könnte er, wie der genauere Blick zeigt, mit einer latenten wertrationalen Aufladung wirtschaftlicher Interessen selbst zu tun haben. Mindestens werden die Interessen, wie in den differenzierungstheoretischen Ansätzen, zu einer Wertsphäre eigener Art oder zu einem Systemcode erhöht. Oder sie gewinnen selbst unverkennbar religiöse Züge in dem Sinne, dass Erwartungen oder Rollenmuster als verbindlich oder verpflichtend betrachtet werden, obwohl (oder gerade weil) sie rational nicht begründbar sind. Besonders klar zeigte sich dies bei Hayeks „Wunder" des Marktes, aber auch bei den „Herausforderungen" des unternehmerischen Selbst oder bei der Magie des Erlebniskonsums. Die kapitalistische Wirtschaft verdrängt die Religion nicht, so könnte man es pointieren, sondern wird zu ihrem Konkurrenten oder setzt sich gar an ihre Stelle. Diese These ist nicht neu, sondern ist von verschiedenen Autoren (Gross 1994; Hörisch 1996; Nelson 2001; Wagner 1985; Cox 2002; Baecker 2003; Priddat 2013; Fleischmann 2010) in vielen Varianten entwickelt worden, allerdings in primär theologischer oder geistesgeschichtlicher Perspektive. Eine soziologische Explikation steht noch weitgehend aus; sie soll im Folgenden skizziert werden (Deutschmann 2001, 2008, 2009a, 2012b; Paul 2012).

3 Kapitalismus und Religion

Im Verhältnis zwischen Soziologie und Wirtschaftswissenschaften herrschte bis vor einiger Zeit der sogenannte „Parsonsianische Kompromiß" (Beckert 2002) vor, der eine klare Arbeitsteilung zwischen beiden Disziplinen vorsah: Die Wirtschaft wurde als ein Subsystem der Gesellschaft konzipiert, das durch spezifische Austauschbeziehungen mit den anderen Teilsystemen der Gesellschaft (Politik, Recht, Wissenschaft, Familie usw.) verbunden ist. Während die Soziologie sich für die Analyse der nichtwirtschaftlichen Teilsysteme zuständig betrachtete, wurde der Kompetenzanspruch der ökonomischen Theorie für das Wirtschaftssystem weitgehend akzeptiert. Die soziologischen Konzeptualisierungen des Wirtschaftssystems, wie sie etwa von Parsons, Smelser oder Luhmann entwickelt wurden, lehnten sich weitgehend an das herrschende Verständnis des Wirtschaftens als rationaler Verfügung über knappe Mittel an und bemühten sich lediglich um eine soziologische Reformulierung dieses Ansatzes. Bis heute dominiert in der Soziologie die (letztlich auch auf Weber zurückgehende) differenzierungstheoretische Auffassung der Wirtschaft als eines auf die Kommunikation von Knappheitsrelationen oder auf zweckrationales ökonomisches Handeln spezialisierten Teilsystems der Gesellschaft. Es können, wie die obige Diskussion des Beitrages von Schwinn deutlich gemacht hat, durchaus auch „Werte" ins Spiel kommen, jedoch allein die Funktionswerte des ökonomischen Teilsystems.

Würde man es bei dieser Position belassen, so wäre der Gedanke zweifellos abwegig, die Wirtschaft könne zu einem Konkurrenten der Religion werden. Aus der Sicht der neueren Wirtschaftssoziologie jedoch kann das differenzierungstheoretische Modell der Wirtschaft nicht befriedigen. Der moderne Kapitalismus ist „Wirtschaft" weder im neoklassischen Sinn, noch im originär historischen Sinn als einer in den Rahmen des „ganzen Hauses" („Oikos") eingefügten sozialen Ordnung materieller Reproduktionstätigkeiten (vgl. Weber 1972, S. 214). Konstitutiv für ihn ist vielmehr die von Polanyi (1978) als „Große Transformation" beschriebene, historisch um die Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert lokalisierte „Entgrenzung der Märkte". Die Märkte werden, wie Polanyi gezeigt hat, universal in einem doppelten Sinne: zum einen greifen sie über den angestammten Bereich der Produkte und Dienstleistungen hinaus auf die Produktionsvoraussetzungen (d. h. den Boden, die produzierten Produktionsmittel, die Arbeitskraft) und schließlich auf das Geld als marktkonstituierendes Medium selbst über. Neben Produktmärkten entwickeln sich Boden-, Arbeits-, Kapital- und Finanzmärkte. Zum anderen vollendet sich die im Kapitalismus als „Weltsystem" (Wallerstein) schon immer angelegte räumliche Globalisierung der Märkte. Im negativen Sinn bedeutet die Entgrenzung der Märkte die Auflösung traditionaler, agrarisch basierter Herrschaftsordnungen, mit der Folge, dass die gesamte Bevölkerung in direkte oder indirekte Abhängigkeit vom Markt gerät. Ein solches System entgrenzter Märkte deckt sich nicht länger mit konventioneller „Ökonomie", die nur noch in der Form privater und öffentlicher Haushalte erhalten bleibt. Es stellt auch nicht nur ein funktional ausdifferenziertes Teilsystem der Gesellschaft im Sinn der Systemtheorie dar,[6] sondern unterwirft, wie Polanyi formuliert, „die Gesellschaftssubstanz schlechthin den Gesetzen des Marktes" (Polanyi 1978, S. 106). Geld wächst über seine ökonomische Tauschmittelfunktion hinaus und vermittelt als „Kapital" (Marx) oder „allgemeines Mittel" (Simmel) den gesamten gesellschaftlichen Reproduktionskreislauf. Als entgrenztes System erzeugt der moderne Kapitalismus historisch neuartige Phänomene sozialer Ungewissheit. Diese Ungewissheiten ergeben sich, wie ich im Folgenden argumentiere, aus der Entgrenzung historisch gewachsener kollektiver Identitäten (i) sowie aus der Verfügungsmacht des in Kapital transformierten Geldes über die kreativen Potenziale gesellschaftlicher Arbeit (ii). Die sinnhafte Bewältigung dieser Unsicherheiten verlangt nach religionsanalogen Symbolismen, die sich dem rationalistischen Bild der Wirtschaft nicht fügen und den Kapitalismus in der Tat zu einem Konkurrenten der historischen Religionen werden lassen.

(i) Die entgrenzenden Wirkungen des universalen Marktes lassen sich in verschiedenen Dimensionen beschreiben. Sie betreffen zunächst das Mensch-Natur-Verhältnis: Bodenständige Reproduktionsweisen werden zurückgedrängt; mit der zunehmenden Abhängigkeit der gesamten Bevölkerung vom Markt wächst Geld zu einer den gesamten kollektiven Lebensprozess vermittelnden und repräsentierenden Instanz heran. Die

6 Die Beziehung zwischen Geld und den anderen Kommunikationsmedien ist asymmetrisch: Nur Geld, nicht Macht, Recht, Wahrheit, erst recht nicht Liebe sind strikt universal. Geld wird für die Operationen aller anderen Systeme benötigt; Politik, Wissenschaft (in einem gewissen Sinn selbst die Liebe) müssen stets „finanziert" werden – eine Abhängigkeit, die im umgekehrten Sinn nicht gilt. Zur Kritik an der differenzierungstheoretischen Sicht der Wirtschaft vgl. Deutschmann (2009b), Schimank (2009) und Paul (2012).

Entgrenzung erstreckt sich ferner auf die gesamte innere Ordnung territorial verfasster Gesellschaften, indem sie die Individuen aus ständischen, ethnischen und familiären sozialen Identitäten freisetzt (Simmel 1989, S. 375 f.) und den Bewährungsproben des Marktes aussetzt. Sie greift schließlich über die Grenzen von Staaten, Nationen und selbst Zivilisationen hinaus, lässt globale Handelsbeziehungen, Kommunikationsstrukturen, produktionslogistische Verkettungen und Migrationsbewegungen entstehen. Nicht nur nationale Identitäten geraten dadurch unter Druck, sondern auch historisch gewachsene religiöse Zugehörigkeiten. Die historischen Religionen büßen stärker denn je ihr Monopol über ihr angestammtes Territorium ein und müssen sich mit den Herausforderungen der Pluralisierung, Subjektivierung und Entkonfessionalisierung auseinandersetzen (Graf 2004a). Eine andere Herausforderung liegt in der Entstehung fundamentalistischer Bewegungen, die sich als Versuch interpretieren lassen, die Religion auf das Niveau des globalen Marktes zu heben und eine „ortlose", kulturell entwurzelte Form von Religiosität zu schaffen (Roy 2011).

Der globale Markt zerstört jedoch nicht nur kollektive Identitäten. Er lässt auch eine neue, universale Form kollektiver Identität entstehen (Münch 2011), die Übereinstimmungen mit religiösen und nationalen Identitäten aufweist, zugleich aber auch wesentliche Differenzen. Das Spezifikum religiöser Identitäten kann man mit Durkheim (1981) in dem singulären Charakter des sich durch den gemeinsamen Glauben konstituierenden Kollektivs erblicken. Anders als primordiale, ethnische oder politische Identitäten beziehen sich religiöse Identitäten nicht auf eine unter anderen vergleichbaren Gemeinschaften, sondern definieren „die" Gemeinschaft schlechthin und mit ihr die „letzten" Kriterien für Inklusion und Exklusion. Auch nationale Identitäten können diesen Charakter annehmen, wenn sie sich aus einer göttlichen Mission ableiten und die Nation in diesem Sinn einen „einzigartigen", auserwählten Charakter annimmt (vgl. Brubaker 2012). Erst recht aber trifft das Kriterium der Einzigartigkeit auf den globalen Markt als Sozialzusammenhang zu. Bereits G. H. Mead (1973, S. 328) hatte deshalb die Wirtschaft und das Geld als einen universalen gesellschaftlichen Nexus beschrieben und dessen Parallelen mit der Religion hervorgehoben. Der wirtschaftliche Austausch eigne sich sogar besser als die Religion als Mittel, eine universale Einheit herzustellen, denn er könne „selbst Gemeinschaften, die sich durchaus feindlich gegenüberstehen, immer enger miteinander verbinden" (Mead 1973, S. 329). Wenn Religion die umfassendste, nur im Singular existierende Form gesellschaftlicher Identität darstellt, dann bildet Geld, nicht die traditionelle Religion, die der heutigen Weltgesellschaft angemessenste Repräsentation dieser Identität.

In der Struktur dieser Identität lassen sich freilich wesentliche Unterschiede gegenüber historischen religiösen Identitäten feststellen. Geld als „das Abstrakteste und ‚Unpersönlichste', was es im Menschenleben gibt" (Weber 1978, S. 544) schließt niemanden a priori ein oder aus und unterläuft die Inklusions-Exklusionslogik politischer oder religiöser Identitäten. Es integriert gerade durch Differenz und transzendiert so die Unterschiede der Religionen, Kulturen, Nationen und Geschlechter, selbst die von Arm und Reich, wie das Scheitern der marxistischen Versuche, eine „Klassenidentität" zu konstruieren, zeigt. Selbst Kriminelle, Terroristen und Fundamentalisten sind auf Geld angewiesen. Georg Simmel hatte deshalb eine „psychologische Formähnlichkeit" (Simmel 1989, S. 306) zwischen Geld und Religion beobachtet, die auch die traditionelle Feindseligkeit der Kirchen gegen das Geld erkläre. Der Markt konstituiert keine „Solidarität" im

Durkheim'schen Sinne, ist aber keineswegs völlig moralfrei. Im Unterschied zu reinen Gewaltverhältnissen konstituiert er sich durch die reziproke Respektierung der Eigentumsrechte der Akteure und wirkt in diesem Sinn „zivilisierend" (Hirschman 1977). Die Moral der Märkte reduziert sich jedoch auf das Minimum der formalen Tauschgerechtigkeit, der „iustitia commutativa" (Nutzinger und Hecker 2008), die mit krassen materialen Ungleichheiten und Ungerechtigkeiten einhergehen kann.

Auch eine solche Ordnung bedarf, um sozial wirkmächtig zu werden, der Legitimation. Diese muss, wie in der Religion, durch eine geeignete Lehre sowie durch einen ihr gewidmeten „Kultusbetrieb" sichergestellt werden. Die ökonomische Theorie mit ihrem Kernstück des emergenten Gleichgewichts rationaler individueller Wahlhandlungen erfüllt nicht selbst die Funktion einer religiösen Doktrin, wie Nelson (2001) argumentiert; wohl aber ähnelt ihr Status dem einer ökonomischen „Theologie", d. h. einer obersten Reflexions- und Legitimationsinstanz des entgrenzten Marktes. Für den oben beschriebenen Theodizeecharakter der Gleichgewichtsökonomie spricht der tautologische, selbstbegründende Charakter des Kerntheorems: Freie Märkte bewirken das wirtschaftliche Optimum und das wirtschaftliche Optimum wiederum ist das, was freie Märkte bewirken. Es geht darum, Märkte und Geld als ihr Medium als allgemeinste soziale Koordinationsinstanz zu legitimieren. Das setzt voraus, dass Geld selbst als ähnlich transzendent und unverfügbar inszeniert wird wie Gott (Deutschmann 2008, 2012a, b; Paul 2012). Für die Theodizeefunktion der Wirtschaftstheorie spricht darüber hinaus die feste Verankerung der ökonomischen Profession in den wirtschafts- und sozialpolitischen Entscheidungsstrukturen, die Thema neuerer Analysen der „Performativität" der ökonomischen Theorie (Callon 1998) und ihres Charakters als „Regierungstechnik" (Bröckling 2007; Foucault 2004) ist.

Eine so abstrakte Lehre wie die neoklassische Gleichgewichtsdoktrin, die in ihrer Weltferne der Theologie vom „deus absconditus" fast gleichkommt, kann freilich die Legitimität des Kapitalismus allein noch nicht sicherstellen. Auf sich allein gestellt, liefe die menschenferne Logik der Märkte auf eine „krasse Utopie" (Polanyi 1978, S. 19) hinaus. In der Realität wird sie, wie schon betont, erst dadurch tragfähig, dass die durch soziale „Einbettungen" des Wirtschaftslebens auf regionaler und lokaler Ebene gefiltert wird. Institutionen, Normen, Konventionen, Netzwerke mildern die krassesten materialen Ungerechtigkeiten des Marktes, begründen Vertrauen und Berechenbarkeit in den Transaktionen zwischen den Marktteilnehmern. Auf dieser Ebene bleiben auch religiöse Traditionen wirkmächtig, wie z. B. von Manow (2008) für den Bereich der Sozialpolitik gezeigt worden ist. Insofern trägt die Religion des Kapitalismus sich nicht selbst, sondern bleibt auf die Symbiose mit den historischen Religionen angewiesen.[7]

(ii) Eine weitere Dimension der durch den modernen Kapitalismus in die Gesellschaft hineingetragenen Kontingenz ergibt sich aus der Ausweitung des Geldnexus von den Produktionsergebnissen auf die Produktionsbedingungen, insbesondere die freie Arbeitskraft, die Geld in Kapital verwandelt. Damit entsteht, wie ich abschließend zeigen möchte, eine neue, irdisch-historische Dimension von Kontingenz, die zwar nicht alle Dimensionen religiöser Transzendenz abdeckt, aber doch gerade ihre lebenspraktisch wichtigen, auf das

7 Es drängt sich hier die Parallele mit Webers Analyse der prophetischen Religionen auf, die mit ihrer systematisierten Ethik die Gläubigen überforderten und zu Konzessionen an die lokale Volksreligiosität genötigt waren (Weber 1972, S. 284).

irdische Wohlergehen der Gläubigen bezogenen. Nicht nur als Vehikel der Entgrenzung kollektiver Identitäten, sondern als Medium der Bewältigung dieser Kontingenz wächst das in Kapital transformierte Geld zu einem machtvollen Konkurrenten der Religionen heran.

Im modernen Kapitalismus besteht der Gegenpart des Geldes am Markt nicht länger nur in einer beobachtbaren Menge an Gütern und Dienstleistungen. Er umfasst nicht nur das, was durch den Einsatz der gegebenen Arbeitskräfte, Produktionsmittel, Technologien hergestellt worden ist, sondern auch das, was hergestellt werden könnte. Der wirtschaftliche Prozess erhält damit eine „imaginäre" Dimension (Beckert 2011). Die Arbeitskraft ist nicht jener ordinäre „Produktionsfaktor" neben anderen, als der er in der Betriebswirtschaftslehre noch heute behandelt wird. Sie ist vielmehr mit „kreativen" Fähigkeiten ausgestattet, die sich in großen Erfindungen, unternehmerischen Ideen bis hin zu den unzähligen kleinen Einfällen der Beschäftigten in der industriellen Praxis materialisieren. Dieses Potenzial ist als Ganzes unbeobachtbar; eine abschließende Definition dessen, was organisierte Arbeit leisten kann (die nicht nur alle vergangenen, sondern auch alle zukünftigen Erfindungen enthalten müsste) ist unmöglich. Der industrielle Kapitalismus macht Geld zu einem privaten Anrecht auf dieses Vermögen (dem eine komplementäre „Schuld" auf der Seite der Arbeiter gegenübersteht) und verwandelt es dadurch selbst in ein „Vermögen": in Geldvermögen oder Kapital. Der mit der Kapitalform verknüpfte Eigentumsanspruch auf die lebendige Arbeit ist definitiv niemals einzulösen, sondern nur als nie abschließbarer „Prozess". Der Widerspruch zwischen dem quantitativ fixierten Charakter jeder Geldsumme und der Unbestimmbarkeit der kreativen Potenziale der Arbeit kann nur dynamisch aufgehoben werden: nicht durch den einzelnen Gewinn, sondern nur durch die „rastlose Bewegung des Gewinnens" (Marx 1988, S. 168).

Die Entwicklung des modernen Kapitalismus ging deshalb einher mit einer historisch völlig singulären „Wachstumsexplosion" der Wirtschaft. Innerhalb des Zeitraums vom Ende des 18. Jahrhunderts bis zur Gegenwart wuchs die Wirtschaftsleistung in der ganzen Welt um ein Vielfaches stärker als in der gesamten früheren Geschichte (Maddison 2001). Dynamik, nicht stationäre Reproduktion wurde zum „Normalzustand" der Wirtschaft. Kapitalistische Dynamik entwickelt sich aus der Konkurrenz der Unternehmen, die sie drängt, die kreativen Potenziale organisierter Arbeit in immer neuer Weise auszuschöpfen. Ihr Prinzip ist nicht allein „Rationalisierung", wie Max Weber meinte, sondern *Innovation* (Baumol 2002; Freeman und Louca 2001). Die neuere wirtschaftshistorische und wirtschaftssoziologische Forschung betont mit Schumpeter den irregulären, durch Unsicherheiten, Entwicklungssprünge und industrielle „Revolutionen" geprägten Charakter des innovativen Prozesses. Was ihn trägt, sind nicht nur inkrementelle Verbesserungen, sondern „radikale" Innovationen, die auf grundlegenden Erfindungen basieren und diskontinuierlich auftreten (Freeman und Louca 2001). Vorangetrieben wird der innovative Prozess durch revolutionäre Utopien, Visionen, Paradigmen, die über die Experten hinaus breite Kreise in der Gesellschaft mobilisieren: von den Utopien grenzenloser Mobilität zu Lande, zu Wasser und in der Luft, der Vision weltweiter Kommunikation bis hin zum Traum ewiger Jugend und Gesundheit. Verkörpert werden diese Utopien durch charismatische Unternehmer- oder Erfinderpersönlichkeiten, die, religiösen Propheten vergleichbar, dem Aufbruch zum Neuen hin die Richtung weisen (Dosi 1982; Sturken et al. 2004). Stößt die Vision auf Resonanz, so verwandelt sie sich in einen „Mythos" (Deutschmann 2008, S. 98 f., 2009a), d. h. einen nach dem Muster einer self-fulfilling prophecy funk-

tionierenden Prozess: Ursprünglich phantastisch anmutende Ideen (wie es z. B. die Idee des Flugzeugs noch vor gut hundert Jahren war) können zu einem realistischen Projekt werden, wenn nur genügend kompetente und zahlungsfähige Akteure an die Erfindung „glauben" und in sie investieren. Der „Glaube" mobilisiert kollektive Kräfte und kann dann buchstäblich „Berge versetzen". Rationales Wirtschaftshandeln im Sinne Webers wird erst dann möglich, wenn sich ein Mythos so verfestigt und institutionalisiert hat, dass eine berechenbare Umwelt entsteht; freilich mit der Folge sinkender Profitabilität. Es schlägt dann die Stunde der Berater als der „Priester" des normalen Kultusbetriebes. Der Mythenzyklus und die durch ihn vorangetriebene „schöpferische Zerstörung" erfasst nicht nur die Wirtschaft, von der Produktion, Technologie, Organisation bis zum Konsum, sondern die gesamte Gesellschaft (McCraw 1997; Freeman und Louca 2001, S. 139 f.). Anders als die historischen Religionen mit ihren immer gleichen Ritualen drängt die kapitalistische Dynamik auf eine beständige Neuinszenierung des skizzierten Ablaufmusters. Kapitalistische Innovationsmythen müssen immer neu erzeugt, kommuniziert, realisiert werden. Der Aufbruch in das „gelobte Land" (der vielleicht das Urbild solcher Mobilisierungen darstellt), muss immer wieder stattfinden, denn gerade der Erfolg eines Mythos bedeutet Sklerose, Stagnation und Niedergang, ein Zustand, aus dem nur neue Utopien heraushelfen können.

Das in Kapital verwandelte Geld ist somit weit mehr als jenes rationale Rechenmittel, als das Weber (1972, S. 45) es behandelt. Indem es die kreativen Potenziale freier Arbeit kontrolliert, wird es zum Träger eines Heilsversprechens, wie es kaum stärker sein könnte: Private Verfügung *„über das Können der Menschheit"*. Wie religiöse Chiffren bringt es unbestimmbare Kontingenz in eine sinnhaft zugängliche Form, allerdings mit zwei gewichtigen Unterschieden, die Priddat (2013, S. 76 f.) herausgearbeitet hat: Erstens wird die himmlische Transzendenz gleichsam auf die Erde herabgeholt und in die Offenheit irdischer Geschichte transformiert. Der durch das Kapital geschaffene Sinnhorizont unendlichen Fortschritts transzendiert zwar das individuelle Leben, aber nicht mehr die menschliche Geschichte selbst. Das bedeutet zugleich, dass das individuelle Leben gerade aufgrund seiner Begrenztheit eine neue Intensität erhält: Die irdische Zeit ist „nicht mehr nur die Frist von Geburt bis Tod, sondern bekommt eine Intensität mit eigener Entwicklungspotenz" (Priddat 2013, S. 78). Die Hoffnung auf den Himmel wird durch die Erwartung eines immer besseren Lebens im Diesseits ersetzt. Der zweite Unterschied besteht in dem nicht statischen, sondern verzeitlichten Modus der Repräsentation von Kontingenz. Das Absolute stellt sich nicht länger in fixen, der Reflexion entzogenen Chiffren und Ritualen dar. Geldvermögen ist zwar quantitativ fixiert, aber genau deshalb immer zuwenig da, d. h. es wird seinem inneren Anspruch auf Repräsentation von Reichtum schlechthin nicht gerecht. Es muss investiert werden und wachsen, und Investitionen benötigen Orientierung durch immer neue Technik-, Organisations- und Konsummythen. Erst die Bewegung eröffnet den Zugriff auf das Absolute, nicht als Ziel, sondern als unendlicher Prozess. Die auf die Erde herabgeholte Transzendenz wird als permanente Herausforderung zur Umwälzung der irdischen Existenzformen der Menschen inszeniert. Nicht nur verspricht der industrielle Kapitalismus eine zuverlässige technische Beherrschung der alltäglichen Risiken, sondern er eröffnet auch immer neue „Optionen" des Lebens (Gross 1994), und mit den Optionen wachsen wiederum die zu kontrollierenden Risiken. So entwickelt sich eine von Weber nicht gesehene „Wiederverzauberung" der

Wirtschaft, die religiöse Erlösungshoffnungen in den Schatten stellt und den Schöpfergott als eine blasse Surrogatfigur erscheinen lässt.

Aufgrund der Unterschiede im Modus der Kontingenzbewältigung kann der Kapitalismus nicht einfach an die Stelle der historischen Religionen treten. Substituiert werden in der Tat die auch in den Religionen immer angelegten irdischen Heilsversprechen und sie werden nicht nur substituiert, sondern durch die Diesseitsverlagerung der Sinnhorizonte entscheidend gesteigert. Gleichwohl kann die kapitalistische Fokussierung auf die Unerschöpflichkeit „irdischer" Möglichkeiten nicht das gesamte Spektrum menschlicher Kontingenzerfahrungen abdecken. Bedingung des individuellen wie kollektiven Wachstums bleibt die Begrenztheit des individuellen Lebens; nur vor ihrem Hintergrund kann sich die Dynamik individueller und kollektiver „Selbstverwirklichung" entfalten. Die Realität des Todes bleibt durch die kapitalistischen Utopien (abgesehen nur von Spekulationen über die biotechnische Abschaffbarkeit des Todes) unberührt. Die andere Grenze liegt in dem dynamischen Charakter kapitalistischer Chiffren und Rituale. Das Absolute wird nicht kommunikativ, durch Gebet und Opfer, in den Blick genommen, sondern im Gestus progressiver, jedoch nie zum Ziel kommender Eroberung und Bemächtigung. Anders als religiöse Rituale haben die Innovationsmythen, in denen sich die kapitalistische Utopie absoluten Reichtums verdichtet, nur temporär Bestand und können daher nicht wirklich Entlastung vermitteln. Das „Repräsentationsrisiko" (Luhmann) religiöser Rituale wird durch die Dynamisierung zwar vermindert, um den Preis aber, dass die Gesellschaft in einen krisenhaften Prozess permanenter Umwälzungen mit unbekanntem Ziel getrieben wird. Kreativität ist nicht länger freie Tätigkeit, sondern ein alles beherrschender sozialer Imperativ. Einem Gedanken Paul Tillichs folgend, könnte man den Kapitalismus nicht als Religion, sondern als eine Erscheinungsweise des „Dämonischen" begreifen (ausführlicher Tillich 1988; Yip 2010; Deutschmann 2012b).

4 Zusammenfassung

Max Weber hatte in der Eigenlogik religiöser Wertbilder die zentrale „Weichenstellung" für die historische *Genese* des modernen Kapitalismus erblickt. Fragt man dagegen nach der Bedeutung der Religion für die Entwicklung des fortgeschrittenen Kapitalismus, so fällt die Antwort heute eher ernüchternd aus. So heterogen sich das Spektrum der im ersten Abschnitt diskutierten Konzepte und Analysen darstellt, in der Summe zeichnet sich ab, dass religiöse Werte und Gemeinschaftsbildungen eher als eine abhängige Variable der wirtschaftlichen Entwicklung denn eine sie bestimmende Kraft gesehen werden. Wie ich zu zeigen versuchte, wäre es jedoch verkürzt, diesen Befund einfach nur säkularisierungstheoretisch zu deuten. Die Dominanz der modernen „Wirtschaft" über die alltägliche Lebensführung erklärt sich vielmehr daraus, dass der industrielle Kapitalismus längst nicht mehr nur „Wirtschaft" ist. Er bedient nicht nur profane Interessen, sondern lässt im Prozess „schöpferischer Zerstörung" eine innerweltliche Dimension von Kontingenz entstehen. Die Notwendigkeit sinnhafter Bewältigung der durch ihn selbst geschaffenen Kontingenz lässt den Kapitalismus quasi-religiöse Züge annehmen und zu einem Konkurrenten der historischen Religionen werden. Die Entgrenzung der Märkte unterhöhlt gewachsene kollektive Identitäten und lässt eine universale Selbstbeschreibung

der Gesellschaft entstehen. Indem es die unermesslichen Potenziale gesellschaftlicher Arbeitskraft kontrolliert, wird das in Kapital verwandelte Geld zu einer Instanz sozialer Kontingenzbewältigung, die die Heilsversprechen der Religionen gerade dadurch überbietet, dass sie sie auf die Erde herabholt. Die historisch schon immer virulente Rivalität zwischen Geld und Religion spitzt sich damit zu, mit der Folge, dass die Religionen in die Defensive geraten. Damit wird keine vollständige „funktionale Äquivalenz" zwischen Kapitalismus und Religion behauptet, ebenso wenig ein unvermeidliches „Absterben" der Religionen aufgrund der kapitalistischen Konkurrenz, die Kontingenzen nur um den Preis der Erzeugung immer neuer Krisen und Unsicherheiten bewältigen kann.

Literatur

Aldrich, Howard E. 2005. Entrepreneurship. In *The handbook of economic sociology,* 2. Aufl., Hrsg. Neil J. Smelser und Richard Swedberg, 451–477. Princeton: Princeton University Press.

Arlacchi, Pino. 1989. *Mafiose Ethik und der Geist des Kapitalismus*. Frankfurt a. M.: Cooperative.

Audretsch, David B., Werner Bönte, und Jagannada Pawan Tamvada. 2007. *Religion and entrepreneurship, Jena economic research papers 2007-075*. Jena: Friedrich-Schiller-University, Max Planck-Institute of Economics.

Azzi, Corry, und Robert D. Ehrenberg. 1975. Household allocation of time and church attendance. *Journal of Political Economy* 83:27–56.

Baecker, Dirk. Hrsg. 2003. *Kapitalismus als Religion*. Berlin: Kadmos.

Barro, Robert J., und Rachel McCleary. 2006. Religion and economy. *Journal of Economic Perspectives* 20:49–72.

Baumol, William J. 2002. *The free market innovation machine: Analyzing the growth miracle of capitalism*. Princeton: Princeton University Press.

Beckert, Jens. 1997. *Grenzen des Marktes. Die sozialen Voraussetzungen wirtschaftlicher Effizienz*. Frankfurt a. M.: Campus.

Beckert, Jens. 2002. Interpenetration vs. Einbettung. Talcott Parsons im Licht der neuen Wirtschaftssoziologie. *Berliner Journal für Soziologie* 12:467–483.

Beckert, Jens. 2011. The transcending power of goods: Imaginative value in the economy. In *The worth of goods. Value and pricing in the economy,* Hrsg. Jens Beckert und Patrik Aspers, 106–130. Oxford: Oxford University Press.

Berghoff, Hartmut. 2004. *Moderne Unternehmensgeschichte*. Paderborn: UTB.

Bolz, Norbert. 2002. *Das konsumistische Manifest*. München: Fink.

Bröckling, Ulrich. 2007. *Das unternehmerische Selbst. Soziologie einer Subjektivierungsform*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Brubaker, Rogers. 2012. Religion and nationalism: Four approaches. *Nation and Nationalism* 18:2–20.

Callon, Michel, Hrsg. 1998. *The laws of the market*. Oxford: Blackwell.

Campbell, Colin. 1987. *The romantic ethic and the spirit of modern consumierism*. Milton Keynes: Blackwell.

Cox, Harvey. 2002. Mammon and the culture of the market: A socio-theological critique. In *Meaning and modernity: Religion, polity, self*, Hrsg. Richard Madsen, Ann Swidler, et al., 124–135. Berkeley: University of California Press.

Deutschmann, Christoph. 2001. *Die Verheißung des absoluten Reichtums. Zur religiösen Natur des Kapitalismus*. 2. Aufl. Frankfurt a. M.: Campus.

Deutschmann, Christoph. 2008. *Kapitalistische Dynamik. Eine gesellschaftstheoretische Perspektive*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Deutschmann, Christoph. 2009a. *Soziologie kapitalistischer Dynamik, Working Paper 09/5*. Köln: Max Planck-Institut für Gesellschaftsforschung.

Deutschmann, Christoph. 2009b. Geld als universales Inklusionsmedium moderner Gesellschaften. In *Inklusion und Exklusion. Analysen zur Sozialstruktur und Ungleichheit,* Hrsg. Rudolf Stichweh und Paul Windolf, 223–240. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Deutschmann, Christoph. 2012a. Der Glaube der Finanzmärkte. Manifeste und latente Performativität in der Wirtschaft. In *Soziologie der Finanzmärkte,* Hrsg. Herbert Kalthoff und Uwe Vormbusch, 131–150. Bielefeld: Transcript.

Deutschmann, Christoph. 2012b. *Capitalism, religion and the idea of the demonic, Discussion Paper 12/2*. Köln: Max-Planck-Institut für Gesellschaftsforschung.

Dodd Drakopoulou, Sahra, und George Gotsis. 2007. An examination of the inter-relationships between entrepreneurship and religion. *International Journal of Entrepreneurship and Innovation* 8:93–104.

Dosi, Giovanni. 1982. Technological paradigms and technological trajectories. *Research Policy* 11:147–162.

Durkheim, Emilé. 1981. *Die elementaren Formen religiösen Lebens. 1912*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Eisenstadt, Shmuel N. 2000. *Die Vielfalt der Moderne*. Weilerswist: Velbrück.

Eisenstadt, Shmuel N. 2006. *Theorie und Moderne. Soziologische Essays*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Ferguson, Niall. 1998. *The world's banker. The history of the house of Rothschild*. London: Weidenfeld & Nicholson.

Fleischmann, Christoph. 2010. *Gewinn in alle Ewigkeit. Kapitalismus als Religion*. Zürich: Rotpunktverlag.

Foucault, Michel. 2004. *Geschichte der Gouvernementalität II. Die Geburt der Biopolitik.* Vorlesung am Collège de France 1977–1978. Frankfurt a. M: Suhrkamp.

Freeman, Chris, und Francisco Louca. 2001. *As time goes by. From the industrial revolutions to the information revolution*. Oxford: Oxford University Press.

Graf, Friedrich Wilhelm. 2004a. *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*. München: Beck.

Graf, Friedrich Wilhelm. 2004b. Beeinflussen religiöse Weltbilder den ökonomischen Habitus? In *Wirtschaftsgeschichte als Kulturgeschichte. Dimensionen eines Perspektivenwechsels,* Hrsg. Hartmut Berghoff und Jakob Vogel, 241–264. Frankfurt a. M.: Campus.

Granovetter, Mark. 1985. Economic action and social structure. The problem of embeddededness. *American Journal of Sociology* 91:481–510.

Granovetter, Mark. 2005. The economic sociology of firms and entrepreneurs. In *New developments in economic sociology*, Vol. II, Hrsg. Richard Swedberg, 160–197. Cheltenham: Elgar.

Gross, Peter. 1994. *Die Multioptionsgesellschaft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Habermas, Jürgen. 1981. *Theorie des kommunikativen Handelns.* 2 Bände. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

von Hayek, Friedrich A. 1945. The use of knowledge in society. *The American Economic Review* 35:519–530.

Hörisch, Jochen. 1996. *Kopf oder Zahl. Zur Poesie des Geldes*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Hirschle, Jochen. 2012. *Die Entstehung des transzendenten Kapitalismus*. Konstanz: Universitätsverlag Konstanz.

Hirschman, Albert O. 1977. *The passions and the interests. Political arguments for capitalism before its triumph*. Princeton: Princeton University Press.

Iannaccone, Lawrence R. 1998. Introduction to the economics of religion. *Journal of Economic Literature* 36:1465–1496.

Kaesler, Dirk. 2006. *Vorwort des Herausgebers zu Max Weber: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*. 2. Aufl., Hrsg. Dirk Kaesler, 57–59. München: Beck.

Kalberg, Stephen. 2000. Max Weber über den Ursprung außerweltlicher Erlösungsreligionen. *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 8:45–70.

Knoblauch, Hubert. 2009. *Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft*. Frankfurt a. M.: Campus.

Koslowski, Peter. 1998. *Ethik des Kapitalismus*. 6. Aufl. Tübingen: Mohr.

Kotthoff, Hermann. 2010. „Betriebliche Sozialordnung" als Basis ökonomischer Leistungsfähigkeit. In *Wirtschaftssoziologie. Sonderheft 49 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie,* Hrsg. Jens Beckert und Christoph Deutschmann. 428–446. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Kraemer, Klaus. 2008. Charisma im ökonomischen Feld. In *Die Gesellschaft der Unternehmen – Die Unternehmen der Gesellschaft. Gesellschaftstheoretische Zugänge zum Wirtschaftsgeschehen,* Hrsg. Andrea Maurer und Uwe Schimank, 63–77. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Landes, David S. 1998. *The wealth and poverty of nations*. London: Norton.

Light, Ivan. 1987. Unternehmer und Unternehmertum ethnischer Gruppen. In *Soziologie wirtschaftlichen Handelns, Sonderheft 28 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie,* Hrsg. Klaus Heinemann, 193–215. Opladen: Westdeutscher Verlag.

Luhmann, Niklas. 1988. *Die Wirtschaft der Gesellschaft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Luhmann, Niklas. 1993. Wirtschaftsethik – als Ethik? In *Wirtschaftsethik und Theorie der Gesellschaft,* Hrsg. Josef Wieland, 134–147. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Luhmann, Niklas. 1998. *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Maddison, Angus. 2001. *The world economy. A millenial perspective*. Paris: OECD Development Centre Studies.

Manow, Philip. 2008. *Religion und Sozialstaat. Die konfessionellen Grundlagen europäischer Wohlfahrtsstaatsregime*. Frankfurt a. M.: Campus.

Marx, Karl. 1988. *Das Kapital*. Bd. 1, MEW 23. Berlin: Dietz.

Mauss, Marcel. 1990. *Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften. 1924*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

McCleary, Rachel. 2007. Salvation, damnation and economic incentives. *Journal of Contemporary Religion* 22:49–74.

McCraw, Thomas K. Hrsg. 1997. *Creating modern capitalism. How entrepreneurs, companies and countries triumphed in the industrial revolutions*. Cambridge: Harvard University Press.

Mead, George H. 1973. *Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviourismus. 1934*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Münch, Richard. 2011. *Das Regime des Freihandels. Entwicklung und Ungleichheit in der Weltgesellschaft*. Frankfurt a. M.: Campus.

Münnich, Sascha. 2011. Ideen und Interessen. Soziologische Kritik einer problematischen Unterscheidung. *Zeitschrift für Soziologie* 40:371–387.

Nelson, Robert H. 2001. *Economics as religion. From Samuelson to Chicago and beyond*. University Park: Pennsylvania State University Press.

Nutzinger, Hans G., und Christian Hecker. 2008. Gerechtigkeit in der Ökonomie: Ein unlösbarer Widerspruch? *Leviathan* 36:543–575.

Parsons, Talcott. 1999. Religion in postindustrial America. The problem of secularization. In *The Talcott Parsons reader,* Hrsg. Bryan S. Turner, 300–320. Oxford: Blackwell.

Parsons, Talcott. 1985. *Das System moderner Gesellschaften*. Weinheim: Juventa.

Paul, Axel. 2012. *Die Gesellschaft des Geldes. Entwurf einer monetären Theorie der Moderne*. 2. Aufl. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Polanyi, Karl. 1978. *The great transformation. Politische und ökonomische Ursprünge von Gesellschaften und Wirtschaftssystemen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Priddat, Birger. 2007. Ökonomie und Religion. Vom Mittelalter bis Adam Smith. In *Ökonomie und Religion. Studien zur Entwicklung der ökonomischen Theorie XXI,* Schriften des Vereins für Sozialpolitik, 79–96. Berlin: Duncker & Humblot.

Priddat, Birger. 2013. Benign order and heaven on earth – Kapitalismus als Religion? Über theologische Ressourcen in der Entwicklung der modernen Ökonomie. In *Kapitalismus – eine Religion in der Krise I. Grundprobleme von Risiko, Vertrauen und Schuld,* Hrsg. Georg Pfleiderer und Peter Seele, 25–136. Baden-Baden: Nomos.

Roy, Olivier. 2011. *Heilige Einfalt. Über die politischen Gefahren entwurzelter Religionen*. München: Pantheon.

Rüstow, Alexander. 2001. Die Paradoxie der Rationalisierung. Münster: LIT.

Samuelsson, Kurt G. 1993. *Religion and economic action: The protestant ethic, the rise of capitalism and the abuses of scholarship*. Toronto: University of Toronto Press.

Schimank, Uwe. 2009. Die Moderne: eine funktional differenzierte kapitalistische Gesellschaft. *Berliner Journal für Soziologie* 19:327–351.

Schimank, Uwe. 2010. Max Webers Rationalisierungsthese – differenzierungstheoretisch und wirtschaftssoziologisch gelesen. In *Wirtschaftssoziologie nach Max Weber,* Hrsg. Andrea Maurer, 226–247. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Schluchter, Wolfgang. 1976. Die Paradoxie der Rationalisierung. Zum Verhältnis von ‚Ethik' und ‚Welt' bei Max Weber. *Zeitschrift für Soziologie* 5:256–284.

Schulz-Schaeffer, Ingo. 2010. Eigengesetzlichkeit, Spannungsverhältnis, Wahlverwandtschaft und Kausalität. Zum Verhältnis von Religion und Wirtschaft bei Max Weber. In *Wirtschaftssoziologie nach Max Weber,* Hrsg. Andrea Maurer, 248–278. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Schwinn, Thomas. 2010. Wirtschaftssoziologie als Gesellschaftstheorie? Kritische Anfragen aus einer Weber'schen Perspektive. In *Wirtschaftssoziologie nach Max Weber,* Hrsg. Andrea Maurer, 199–225. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Simmel, Georg. 1989. *Philosophie des Geldes*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Sturken, Marita, Douglas Thomas und Sandra Ball-Rokeach. Hrsg. 2004. *Technological visions. The hopes and fears that shape new technologies*. Philadelphia: Temple University Press.

Swatos, William H. Jr., und Lutz Kaelber, Hrsg. 2005. *The protestant ethics turns 100. Essays on the centenary of Weber's thesis*. London: Paradigm Publishers.

Tillich, Paul. 1988. Das Dämonische. Ein Beitrag zur Sinndeutung der Geschichte. In *Religiöse Schriften,* Hrsg. Robert P. Scharlemann, 99–124. Berlin: De Gruyter.

Turner, Bryan S. 2011. *Religion and modern society. Citizenship, secularization and the state*. Cambridge: Cambridge University Press.

Ullrich, Wolfgang. 2006. *Haben wollen. Wie funktioniert die Konsumkultur?* Frankfurt a. M.: Fischer.

Vogl, Joseph. 2010. *Das Gespenst des Kapitals*. Zürich: Diaphanes.

Wagner, Falk. 1985. *Geld oder Gott? Zur Geldbestimmtheit der kulturellen und religiösen Lebenswelt*. Stuttgart: Klett-Cotta.

Weber, Max. 1972. *Wirtschaft und Gesellschaft*. 5. Aufl. Tübingen: Mohr.

Weber, Max. 1978. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Bd. 1, 7. Aufl. Tübingen: Mohr.

Williamson, Oliver. 1985. *The economic institutions of capitalism. Firms, markets, relational contracting*. New York: Free Press.

Wuthnow, Robert. 1994. Religion and economic life. In *The handbook of economic sociology,* Hrsg. Neil J. Smelser und Richard Swedberg, 620–646. Princeton: Princeton University Press.

Wuthnow, Robert. 2005. New directions in the study of religion and economic life. In *The handbook of economic sociology*. 2. Aufl., Hrsg. Neil J. Smelser und Richard Swedberg, 603–626. Princeton: Princeton University Press.

Yip, Francis Ching-Wah. 2010. *Capitalism as a religion? A study of Paul Tillich's interpretation of modernity*. Cambridge: Harvard University Press.

Zinser, Hartmut. 1997. *Der Markt der Religionen*. München: Fink.

Christoph Deutschmann, 1946, Prof. Dr. (em.), Institut für Soziologie der Universität Tübingen. Forschungsgebiete: Arbeits- und Wirtschaftssoziologie. Neuere Veröffentlichungen: Kapitalistische Dynamik. Eine gesellschaftstheoretische Perspektive, Wiesbaden 2008; A pragmatist theory of capitalism, Socio-Economic Review 9, 2011; Capitalism, Religion and the Idea of the Demonic, MPIfG Discussion Paper 12, 2012.

Köln Z Soziol (2013) 65:383–408
DOI 10.1007/s11577-013-0231-8

Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie

The rise and transformation of German political Catholicism (1848–1914) and Turkish political Islam (1970–2011)

Ateş Altınordu

Abstract: While cultural assumptions of incommensurability lead to a dearth of cross-religious and cross-regional studies in the sociology of religion, such studies offer distinctive analytical opportunities for gaining empirically grounded general insights on religious politics. This article explores the rise and transformation of the German Center Party (1848–1914) and of Turkish Islamic parties (1970–2011) in comparative perspective. It is argued that the significant structural parallels in the trajectories of these religious parties stem from similarities in the policies of secularist actors and from common characteristics of the political structure in the two settings. The article concludes with a call for a relational approach that takes the political environment and interactions with secularist actors as constitutive of religious-political movements.

Keywords: Religious parties · Political Catholicism · Political Islam

Aufstieg und Transformation des politischen Katholizismus in Deutschland (1848–1914) und des politischen Islam in der Türkei (1970–2011)

Zusammenfassung: Aufgrund von Annahmen kultureller Inkommensurabilität gibt es gegenwärtig wenige religions- und regionenvergleichende Studien in der Religionssoziologie. Solche Studien besitzen indessen ein besonderes analytisches Potenzial, empirisch fundierte allgemeine Einsichten in die Dynamiken religiöser Politik zu gewinnen. Dieser Artikel untersucht den Aufstieg und die Transformation der deutschen Zentrumspartei (1848–1914) und türkischen islamischer Parteien (1970–2011) in komparativer Perspektive. Es wird argumentiert, dass es bedeutsame strukturelle Ähnlichkeiten in den Trajektorien dieser religiösen Parteien gibt. Diese Parallelen resultieren aus Ähnlichkeiten in den Politiken säkularistischer Akteure und gemeinsamen Merkmalen der politischen Struktur beider Settings. Der Artikel schließt mit einem Plädoyer für einen relationalen Ansatz, der politische Umwelten und Interaktionen mit säkularistischen Akteuren als konstitutiv für religiös-politische Bewegungen begreift.

Schlüsselwörter: Religiöse Parteien · Politischer Katholizismus · Politischer Islam

© Springer Fachmedien Wiesbaden 2013

A. Altınordu (✉)
Faculty of Arts & Social Sciences,
Sabanci University Orhanlı – Tuzla, 34956 Istanbul, Türkei
e-mail: atesaltinordu@sabanciuniv.edu

1 Introduction

Comparative-historical studies constitute a relatively small part of work in the contemporary sociology of religion (Gorski 2005). Studies that compare cases involving different world religions and geopolitical regions are even rarer. This is rather surprising, given that one of the most influential founding figures of the field, Max Weber, framed his larger project in the field as a comparative study of the economic ethics of world religions (Kippenberg 2005). This presentist and provincial focus is depriving the sociology of religion from distinctive analytical opportunities provided by cross-religious and cross-regional comparative studies (Altınordu 2013a).

Cross-religious and cross-regional studies on the one hand enable students of religion to identify general mechanisms and formulate theories with a wide scope of validity, since they examine cases from a broad range of contexts. As Charles Tilly points out, "universalizing comparisons" of this kind significantly contribute to our knowledge of the social world: "To show that the same sequence or conjunction of cause and effect recurs in widely separated settings reduces the intellectual need to erect separate frameworks for each setting [and] sharpens our sensitivity to other similarities and differences among settings" (Tilly 1984, p. 145).

On the other hand, these studies provide checks against the tendency to draw unwarranted theoretical generalizations based on findings from specific settings. This is a tendency widely familiar to sociologists of religion from both sides of the secularization debate: while classical secularization theorists developed their theses based on European history, with medieval Christendom as their historical point of departure, the proponents of the religious economies approach derived their model from the religious history of the U.S., with the post-revolutionary religious field as their paradigmatic point of reference. The problem was, of course, that both sides formulated their arguments as general theories of religious change (Davie 2003, pp. 68–70).

Cross-religious comparative analysts are also in a unique position to generate reflexivity against the universalization and naturalization of categories that have been derived from specific religious and historical traditions, in particular from the historical experience of Western Christianity (Asad 1993; Masuzawa 2005). Finally, these studies allow the analysts to pin down how exactly religion exercises causal influence, as the compared cases contain significant variation along the axes of doctrine, organizational structure, and religious discipline (Altınordu 2013a, p. 86).

The dearth of cross-religious and cross-regional studies despite these important benefits bespeaks of the deeply entrenched cultural assumptions that make their way into the thinking of social scientists. This is most apparent in the cases of Christian and Muslim politics. Although social scientists do not hesitate to draw conclusions on social revolutions by identifying elements common to the French, Russian, and Chinese cases, they rarely consider analyzing Western/Christian and Middle Eastern/Muslim politics through a common framework. Far from being a result of explicit analytical considerations, this presupposition of incommensurability is largely based on cultural assumptions of radical difference between the political theologies, historical traditions, and authority patterns of Western Christianity and Middle Eastern Islam. As a result, structural similarities in the

social activism, organizational forms, and political engagements of these religious traditions are left unexplored.[1]

In this article, I will identify parallel processes in the rise and transformation of political Catholicism in Germany (1848–1914) and political Islam in Turkey (1970–2011). In both cases, religious activists formed political parties that sought to defend religion against secularist political elites and state actors, and achieved electoral success based on the cultural and organizational capacity for mobilization built in the course of a preceding religious revival. Furthermore, while these parties were stigmatized as anti-system threats and excluded from political power in the initial phase of religious-political mobilization, they sought and eventually attained a normalized status in their respective polities. I will argue that these striking parallels between the trajectories of German political Catholicism and Turkish political Islam owe less to inherent similarities in these religious traditions and more to a similar pattern of interactions with secularist actors in comparable political contexts.

2 The rise of religious parties

Religious revivals are important phenomena in the histories of world religions. While certain social conditions may create a conducive environment for revivals, far from being spontaneous developments, they are the product of extensive planning and skillful organizational and symbolic work on the part of religious activists (Finke and Stark 1992, pp. 87–92). We can define revivals as more or less coordinated social projects that seek to invigorate the religious beliefs and reinforce the religious practices of the target population, increase the salience of religious norms in social life, strengthen the social influence of religious authorities, and intensify the web of religious organizations and associations. While sparks in popular religious enthusiasm may come and go, to the extent revivalists succeed in building up an effective organizational network, their activities will have long-term social effects (Mathews 1969).

The rise of religious parties in late nineteenth-century Germany and late-twentieth century Turkey was preceded by major religious revivals. In both settings, the perceived marginalization of religion and decline in religiosity, seen as manifest in a moral crisis in society, led religious actors to engage in revival activities for multiple decades. In the presence of favorable political conditions, these activities succeeded in increasing the salience of religion in the target populations and creating dense webs of religious organizations. While the rise of religious parties in these settings was not the direct outcome of the revivals, without the cultural and organizational capacity for political mobilization created by them, these parties would have likely failed in elections.[2]

1 Important exceptions include Riesebrodt (1993), Kalyvas (2000), Tepe (2008), Kuru (2009), and Davis and Robinson (2012).

2 For a more detailed analysis of these two cases, see Altınordu (2010).

2.1 The nineteenth-century Catholic revival and the rise of the Center Party

Throughout the first half of the nineteenth century, the German Catholic establishment had watched with worry the decline of religiosity and the erosion of clerical authority among the Catholic population. The revolutionary upheaval of 1848–49 only confirmed this sense of moral crisis. In the conference of German archbishops and bishops in Würzburg in 1848, the Catholic Church developed a plan to restore the influence of Catholicism and the authority of the Catholic clergy in Prussian territories. This was to be achieved through several methods, including people's missions, the establishment of new Catholic organizations, and the reassertion of clerical authority in increasingly secularized organizations and activities. This mid-century Catholic revival was largely carried out by the Jesuits, Redemptorists, and Franciscans with the support of the local clergy (Sperber 1984; Gross 2004).

Constitutional developments and the mid-century political constellation proved to be favorable to such efforts. The Prussian Constitution of 1850 guaranteed the autonomy of the church, restored clerical supervision in schools, and recognized the right of religious orders to settle in Prussian territories (Sperber 1984, p. 52). Furthermore, throughout the 1850s and the early 1860s, Prussian political authorities generally welcomed the activities of the Catholic revivalists whose sermons condemned revolutionary activities and preached obedience to traditional political authority (Sperber 1984, p. 47; Gross 2004, p. 42).

The main activity of the Catholic revival, the missions for the people (Volksmissionen), started in 1849 when the Jesuits resumed their activities in Prussian territories and continued until 1872 when Catholic orders were banned from the German Empire. The missions, which lasted from a few days up to 2 weeks and entailed masses, sermons, confessions, and exorcisms, were typically followed by the establishment of religious associations (Gross 2004, pp. 29–73). Throughout the 1850s and 1860s, missionaries formed hundreds of congregations in cities and Marianic sodalities in rural areas. Religious elements and clerical leadership were restored in secularized associations, while newly established miners' and journeymen's associations led by Catholic priests largely replaced secular mutual-benefit societies (Sperber 1984, pp. 74–90). These decades thus saw the remarkable rise of an "associational Catholicism" in German territories (Nipperdey 1998, pp. 24–38).

Through the missions for the people, the restoration of clerical authority in secularized associations, and the formation of a large number of new religious associations, the Catholic revival of the 1850s and 1860s created a strong religious identity, restored the social influence of religious authority, and built a dense web of religious organizations in the German Catholic milieu. Although the Center Party was not formed until the early 1870s, the religious revival of the 1850s and 1860s would prove crucial for the electoral success of this Catholic party, as it provided the cultural and organizational capacity required for successful political mobilization.

The political and cultural climate began to change for Catholicism in the second half of the 1860s. A number of historical events and political factors contributed to the rise of anti-Catholic sentiments in the German public sphere in this period, including the initial opposition of the Catholics to a Prussian-dominated kleindeutsch polity (Lill 1970, 1984),

the Austro-Prussian War of 1866 (Anderson 1986, p. 89n), the issuance of the Syllabus of Errors of 1864 and the promulgation of the Doctrine of Papal Infallibility in 1870 under Pius IX (Nipperdey 1998, pp. 9–13), and rising Polish nationalism in Upper Silesia and Posen (Smith 1995, pp. 174–175).

An equally important cause for this anti-Catholic reaction was the success of the revival which had dramatically increased the visibility of Catholicism in the public realm (Gross 2004, p. 11). One manifestation of this was the intense hostility of the Protestant and Liberal public towards the Jesuits, the main agents of the revival (Healy 2003). Another was the obsession of the Liberal press with stories of sexual licentiousness and cruelties committed by priests and nuns in monasteries and convents which had mushroomed in German territories during the revival. Following the circulation of such a "convent atrocity story" by Liberal newspapers, hundreds of Berlin residents gathered in August 1869 outside of a Dominican chapel and Franciscan orphanage in Moabit—depicted in the press as a monastery—and vandalized the buildings while the monks fled for their lives (Gross 2004, pp. 128–184; Borutta 2010, pp. 239–257).

These manifestations of popular anti-Catholicism were soon followed by official policies that sought to curtail the power of the Catholic Church in Prussia and in the recently founded German Empire. Beginning with the Pulpit Paragraph of 1871, a series of laws passed by the Prussian Landtag and the Reichstag criminalized the political speech and writing of the clergy, ended priests' role as school inspectors, banned Jesuits and most other religious orders from the territory of the Reich, imposed strict regulations on the training of priests, and sharply limited the autonomy of the church in clerical appointments and internal disciplinary procedures. Another set of laws passed in 1874 and 1875 increased the punishments for clergy who disobeyed these laws, including removal from office, seizure of endowments, imprisonment, the withholding of salaries, expulsion from German territory, and the annulment of citizenship (Anderson 1981, pp. 165–177; Morsey 2000). Throughout the Kulturkampf era, these laws were accompanied by administrative and police measures such as the intimidation of Catholic pilgrims by Prussian troops, the censoring of the Catholic press, the conviction of Catholic journalists, and the breaking of Catholic activists' public meetings (Blackbourn 1993, p. 231–250; Anderson 1981, p. 178; Smith 1995, p. 43).

While a dense web of religious organizations had already been formed in the course of the revival, explicitly political Catholic organizations—Political Clubs, Peasant Leagues, Christian Social Associations—proliferated after 1865 in response Liberals' and Protestant nationalists' increasing attacks on Catholicism. Between 1868 and 1870, these organizations organized major petition movements in support of the Pope and in defense of the confessional school system (Sperber 1984, pp. 184–186). With the formation of the Prussian Center Caucus in December 1870 and the German Center Party in March 1871, these political organizations focused their efforts on election campaigns for Center candidates.

The Catholic clergy widely suffered from the Kulturkampf laws.[3] Rather than curtailing the power of the Catholic hierarchy, however, these policies had the opposite effect

3 According to Ross (1998, p. 7), by the end of the 1870s, more than half of the Prussian bishops were in exile or in prison, about a quarter of the parishes were vacant, and more than a third of all religious orders and congregations had been shut down.

of increasing the solidarity of the Catholic population with the clergy and led to the consolidation of the Center Party as the political representative of German Catholics (Ross 1998). The Center received 57% of the Catholic vote in the Reichstag elections of 1871. In 1874, in the heat of the Kulturkampf, it increased this figure to an impressive 83% of the Catholic vote. The Center also increased the number of its seats in the Prussian Landtag from 52 in 1870 to 90 in 1873. In this period, Ludwig Windthorst became a legendary figure for German Catholics through his staunch and principled defense of their rights in the parliament (Anderson 1981). Thus, by mobilizing the Catholic constituency in response to Liberals' and the government's attacks on religious authority, institutions, and identity, religious-political activists succeeded in building a major Catholic party in Germany in the first half of the 1870s.

2.2 The Islamic revival and the rise of religious parties in Turkey

As in the case of German Catholicism, the story of the rise of religious parties in Turkey must be traced back to a preceding religious revival. The Islamic revival in Turkey was initiated by religious orders in the 1970s under the influence of international Islamic movements in the region and took off in the favorable political environment of the 1980s. The military regime of 1980–1983 endorsed a strand of religious nationalism dubbed "the Turkish-Islamic synthesis" as a counterforce against communism. In line with this policy, the junta added mandatory religion courses to public school curricula in 1980 and significantly increased the number of religious personnel employed by the Directorate of Religious Affairs, the state agency overseeing religious activities (Yavuz 2003, pp. 69–75).

The Motherland Party governments ruling the country from 1983 to 1991 were similarly supportive of the Islamic revival. In the decade following the elections of 1983, the Turkish state opened 124 new preacher schools, which in turn provided a crucial base for the Islamic revival. Nearly 30,000 new mosques were constructed between 1973 and 1999 (Yavuz 2003, p. 85). In conjunction with this expansion of the religious infrastructure, religious orders dramatically increased their activities in this period, setting up Quran courses, reading groups, charity foundations, women's, youth, and mutual-support associations, and student dormitories across the country (Yavuz 2003).

Despite the initially supportive policy of the military toward a controlled Islamization of Turkish society, the autonomous actions of the revivalists soon led to conflicts with secularist state institutions, especially the military and the high judiciary. This conflict unfolded most dramatically in the long controversy about the headscarf, the most visible sign of the Islamic revival in the public sphere. Following a decree of the Higher Education Council in 1986 which declared that university students must wear "modern clothing at all times," most university rectors banned the wearing of headscarves on campus. This led to disciplinary action against non-compliant female students and, in some cases, to their expulsion from the university.

These incidents gave rise to an extensive pro-headscarf movement which organized mass demonstrations, petition campaigns, boycotts, sit-ins, and hunger strikes across the country (Göle 1996; Aksoy 2005, pp. 162–188; Çınar 2005, pp. 53–98). Efforts of the Motherland Party in 1988 to resolve this conflict through new legislation were blocked by the President and the Constitutional Court. The 1989 decision of the Court stated that

the practice of wearing headscarves "creates an archaic appearance" and warned that its increasing popularity "is liable to have drawbacks for the republic and for the principles of reform and laicism" (E. 1989/1, K. 1989/12, 7 March 1989).[4]

The turn of the decade also saw a more aggressive policy on the part of public prosecutors and courts against the revivalists. In the first 7 months of 1987 alone, 128 religious activists—including members of political parties, journalists, writers, and members of Islamic orders—were tried in the Istanbul Security Court for "attempting to change the secular nature of the State" (Amnesty International Report 1988, pp. 216–217). A number of secularist associations established between 1987 and 1994 such as the Association for the Support of Modern Life, Atatürkist Thought Association, and the Association for Modern Education would in turn provide the organizational basis for anti-revivalist activitis in civil society.

While the first Islamic party in the "National Outlook" tradition had been established by Necmettin Erbakan in January 1970, the electoral record of the National Order Party and its successor National Salvation Party (NSP) never surpassed 12.3 % of the national vote. Erbakan's movement for the first time achieved significant electoral victories in the mid-1990s, building on the popular grievances, intense organizational network, and widespread mobilization engendered in the course of the heated conflicts with secularist state elites and civil society actors. The Welfare Party, the NSP's successor, came in second place in the local elections of 1994 and took control of the municipal governments of Istanbul, Ankara, and twenty-seven other provinces. The party won a plurality of the national vote in the parliamentary elections of 1995 and joined a coalition government with the True Path Party in 1997.

Following the striking success of the Welfare in these elections, secularist state actors and civil society organizations orchestrated a broad counter-mobilization against political Islam. As will be discussed in detail in the next section, this highly polarized period saw the direct interventions of the military and the high judiciary in the political process. The secularist front forced the Welfare-led coalition government to resign in 1997, which was followed by the dissolution of the party by the Constitutional Court in 1998. The Virtue Party, the Welfare's successor, was similarly banned in 2001 on grounds that it endangered the secular regime in Turkey. The electoral rise of the Islamic movement continued, however, when the Justice and Development Party (JDP), founded by the reformist wing of the banned Virtue, won a landslide victory in the parliamentary elections of 2002.

2.3 Religious revivals and religious parties

What insights do we gain from this parallel exploration of the rise of political Catholicism in Germany and political Islam in Turkey? How do these two cases shed light on each other, and more importantly, contribute to our theoretical knowledge on the rise of religious parties? The first parallel finding concerns the role of religious revivals. In Turkey, as in Germany, the cultural and organizational capacity necessary for the rise of a successful religious party was built up in the course of a preceding religious revival.

4 Retrieved from www.anayasa.gov.tr (website of the Constitutional Court of the Turkish Republic), accessed on May 24, 2013.

In the face of anticlerical/securalist counter-mobilization and state repression, religious-political activists were able to effectively mobilize the religious constituency based on the dense organizational web and strong religious identity constructed in the course of the revival. Without this cultural and organizational capacity, the efforts of religious activists to build a major political party in defense of religion would most likely have failed.

Although the presence of a religious revival was a precondition for successful politicization, the German and Turkish cases also show that religious parties are not a direct or natural outcome of religious revivals. The core period of the Catholic revival in Germany was the 1850s and 1860s, while the Center Party was not formed until 1870 and did not reach its electoral peak until 1874, 2 years after the main revival activity, the missions for the people, came to a halt. Similarly, despite the intense revival activities of Islamic religious orders throughout the 1970s and the 1980s, religious parties in Turkey did not achieve significant electoral success until the mid-1990s, as successful politicization only occurred in response to anti-revivalist social mobilization and state policies. In both settings, secularist policies not only created grievances that made the religious community more susceptible to political mobilization, but also increased the credibility of religious-political actors' claims to represent the interests of the religious constituency against social and political elites (Altınordu 2010, p. 524). Thus, despite important differences in religious traditions and geopolitical context, the comparative analysis of these two cases allows the exploration of common factors and dynamics that meaningfully explain the rise of electorally successful religious parties.

3 The transformation of religious parties

If the rise of religious parties is a central topic in the social science literature on religion and politics, an even more widely discussed question in this area concerns the transformation of these parties, in terms of both their ideology and their position within the polity. Religious parties often rise as parties of protest against the establishment (Kalyvas 2003, pp. 298–302), represent the emergence of a new political class (Anderson 1986; Kalyvas 1996), build alliances with alternative cultural and economic elites in society (Göle 1997; Öniş 1997), and mobilize previously marginalized constituencies (Yavuz 2003). They typically emerge in electoral authoritarian or semi-democratic contexts where non-elected actors play a central role in determining the boundaries of the political game. Given the combination of their anti-establishment character with these political settings, the relationship of religious parties to state actors in their initial phase of mobilization tends to involve conflict and repression. This confrontational dynamic is essential to the ability of religious parties to mobilize the religious constituency, as argued in the previous section.

Once religious parties begin to obtain significant results in the elections, however, a number of electoral and institutional concerns provide incentives for party leaders to pursue accommodation with state elites. The motivations for such turns in party ideology and behavior have been extensively discussed in the moderation literature: evading state repression, securing institutional survival, building coalitions with other parties, and expanding the voter base beyond the core religious constituency (Kalyvas 1996; Wickham 2004; Schwedler 2007; Berman 2008). Religious parties in Germany and Turkey

were no exception: following their successful political mobilization of the religious constituency, the leaders of these parties sought and—despite important setbacks along the way—succeeded in attaining a normalized status in their respective polities.

3.1 The political incorporation of the Center Party in Wilhelmine Germany

Seen as a threat to national integration and to the political establishment, the Center Party was targeted as an anti-system force by the Bismarck government and the Liberals in the 1870s. The Iron Chancellor saw the party as a representative of not only Catholic interests but also of Polish, Guelph, and other South German particularisms, and declared the party to be among "the enemies of the Reich". Liberals, on the other hand, based their political identity on anti-Catholicism beginning in the 1860s (Gross 2004). They considered the Catholic Church and the Center to be a threat against national unity, economic progress, and political modernity (Smith 1995; Gross 2004).

The period of confrontation between the Catholic Church and the Center on the one hand and the government on the other waned with the gradual dismantling of the Kulturkampf legislation in the 1880s. Bismarck's immediate strategic reason for terminating the Kulturkampf was to end his reliance on the Liberals in the Reichstag. Once this alliance came to an end in 1878–1879 over the issue of tariffs, Bismarck needed the Center's cooperation with the Conservatives in order to have majority support for government proposals in parliament (Bachem III, pp. 354–357).

In July 1879, Adalbert Falk, the Liberal Minister of Education and Religious Affairs who had served as the chief architect of the Kulturkampf legislation, was replaced with Robert von Puttkamer, a Conservative (Bachem III, p. 349). Ensuing negotiations between the Vatican and the Prussian government paved the way for the settlement of the Kulturkampf. Most Kulturkampf legislation at the Prussian and Reich levels was annulled through four "mitigating laws" passed between 1880 and 1883 and through two "peace legislations" passed in the Prussian Landtag on May 1886 and April 1887.[5] A declaration by Leo XIII on May 23, 1887 confirmed that a state of peace had been achieved between the Catholic Church and the German state (Weber 1970).

The consistent strength of the Center in the Reichstag continued to make the party a valuable potential ally for the government after the dismissal of Bismarck in 1890. In a Prussian cabinet meeting in 1897, Alfred von Tirpitz, the Naval Secretary and the architect of the Navy Program, readily admitted this point: "What we want to achieve can only be achieved with the help of the Center" (Smith 1995, p. 120). The end of the Kulturkampf was thus largely the outcome of a new constellation of political interests.

Once the Kulturkampf was settled, a dominant wing within the Center leadership pursued accommodation with the Reich government in order to avoid the possibility of a renewed marginalization in the polity and prevent the recurrence of an anti-Catholic wave. This policy entailed a de-emphasis on the Catholic identity of the party and the embrace

5 An important exception was the Jesuit Law. The second paragraph of the Jesuit Law—which allowed residency restrictions for German Jesuits and expelled foreign Jesuits—was repealed in March 1904, while the full repeal of this law did not come about until April 1917 (Healy 2003, pp. 211–226).

of a broader, conservative political identity in its place; consistent support for major government policies; and a closely related symbolic politics that sought to associate the party with the dominant idioms of nationhood (Ross 1976). While there was widespread resistance within the Center against this fundamental transformation of the party identity (Anderson 1988), the strategy of incorporation largely succeeded in normalizing the status of political Catholicism in the polity by the outbreak of the First World War (Loth 1984).

Center politicians' most important arena to prove the national allegiance of Catholics was the careful management of the symbolic meaning of state policies. Center support for virtually all major "national" policy proposals in the Wilhelmine era bespoke of Catholic politicians' deep concern "to prove that the Centre, like the Catholics it represented, was not 'hostile to the Reich' (reichsfeindlich)" (Blackbourn 1980, p. 36). From 1893 on, the Center Party supported most major legislative proposals by the government, including the German Civil Law of 1896, the tariff bills of 1901–1902, the Commercial Courts Law of 1904, and the finance reforms of the Bülow era (Morsey 1970, p. 51; Blackbourn 1980, p. 24). The policies that would most effectively demonstrate the Center's nationalist credentials were those related to the Reich's claim to world power, especially Tirpitz's ambitious navy program and the project of colonial expansion. The Center Party thus supported the navy bills of 1898 and 1890, the military bill of 1899, the military law of 1905, and the navy bill of 1906 (Berghahn 1971, pp. 551–553; Blackbourn 1980, p. 24). These were meant to signify in an undeniable way that the Center Party, and Catholics in general, were staunch supporters of German national aspirations (Morsey 1970, p. 51). In Blackbourn's (1980, p. 37) words, Center leaders "were determined to appear 'two hundred percent German.'"

The Center initially adopted a cautious but generally positive position towards German colonial activity. Catholic missions greatly expanded their scope of activity through German colonial expansion, received privileges from the colonial state, and often perceived and presented themselves as participants in a national project (Gründer 2004, pp. 214–219). The colonial administration and the colonial movement in turn acknowledged the missions as serving important functions in "educating the natives for work," instigating in them the disposition to submit to colonial authority, and reducing the influence of foreign missionaries in German colonial territories (Gründer 1982, p. 72; 2004, pp. 219–223). This cooperative relationship provided the Center leadership with a key opportunity to establish the party as a valuable partner to the government in the implementation of major national policies.

The importance of this consistent support for government policies was seen in the controversy over the "colonial scandals" which threatened to reverse the process of political incorporation. After the turn of the century, the government's frequent bypassing of the parliament in colonial affairs, the rising costs of the colonial venture in the face of the uprisings in South West Africa, colonial agencies' frequent abuses of the native population, and their mishandling of Catholic missionaries who defended the rights of indigenous people led to widespread discontent among the Center ranks in the middle of the first decade of the twentieth century (Epstein 1959). While two Center deputies, Herrmann Roeren and the young Matthias Erzberger stepped up their public criticism of the government's colonial policy in 1906–1907, the party leadership opposed their strong tone, fearing that these incidents would damage the party's relationship with the government (Cary 1996, pp. 31–32; Anderson 1988, p. 360). They were right: following the

government's failure to pass a proposal to allocate an additional sum for the suppression of the Hottentot uprising, Chancellor Bülow declared the dissolution of the Reichstag by imperial decree on December 13, 1907 (Bachem VI, pp. 360–368).

The ensuing campaign period for the "Hottentot elections" saw a resurgence of anti-Catholicism that was reminiscent of the Kulturkampf era. Government officials attacked the Center Party as an unpatriotic force unwilling to support national causes, while the Navy League joined the anti-Catholic agitation of the Protestant League (Bachem VI, pp. 394–404; Loth 1984, p. 121; Smith 1995, pp. 141–154). The elections in January/February 1907 resulted in the formation of a majority bloc by Conservative and Liberal parties in the Reichstag in accord with the government design (and thus widely known as the "Bülow bloc") (Bachem VI, pp. 409–410). The resurgence of anti-Catholic sentiments in civil society and government circles, and the exclusion of the Center from the parliamentary majority for the first time since 1890 represented a major setback for the accommodationist strategy of the party leadership.

Coalition-building was a major motive for Center leaders' increasing de-emphasis on the confessional identity of the party. In the aftermath of the Bülow bloc of 1907–1909, building an alliance with the Conservatives was of great importance to restore the key position of the Center in the Reichstag. However, Conservative politicians feared that forming an alliance with a party that was believed to represent ultramontane interests would alienate their constituency. Thus, the ability of the Center to build an alliance with the Conservatives depended on overcoming the party's exclusively confessional image.

Not surprisingly, the Center leadership made one of its most forceful declarations about the non-confessional nature of the Center in a meeting of the party committee on November 28, 1909, 2 days before the Reichstag assembled. Another reiteration of the political character of the party in October 1910 coincided with the silencing of the integralists within the party. In the course of the celebrations of the fortieth anniversary of the Center in 1911, leading Catholic politicians such as Karl Bachem and Count Hertling emphasized Conservatism—rather than allegiance to Catholicism—as the central political orientation of the party. These assurances preceding the Reichstag elections of 1912 once again aimed to alleviate the potential unease of Conservative leaders (Ross 1976, p. 37).

To the extent that Center leaders sought to make the party viable for coalition-building with Conservatives, the strategy of de-emphasizing the party's confessional identity was successful: the Center-Conservative alliance of 1909, dubbed the "Alliance of Knights and Saints," lasted until the First World War (Ross 1976, p. 36). However, to the extent that this move aimed to broaden the electoral base of the party, it largely failed. The interdenominational turn of the party—a move that barely went beyond rhetoric except in its support for interconfessional trade unions—largely met indifference on the part of Protestant voters for whom the deep-seated perception of the Center as the party of Catholics remained unchanged (Anderson 1988, p. 376).[6]

In their efforts to end the marginalization of their party in the polity and of the Catholic population within the Reich, Catholic politicians also embraced some of the dominant

6 The Center's Reichstag caucus already had eight Protestant members in the 1870s. However, Julius Bachem's proposal to offer some of the party's safe seats to Protestant candidates from the Christian Social Party did not materialize (Anderson 1988; Cary 1996, p. 34).

symbols of nationhood which they had once approached with skepticism. By the turn of the century, "the Center no longer opposed the vast array of patriotic propaganda—festivals, monument building—that saturated the German landscape" (Smith 1995, p. 146). On the eve of the First World War, Catholics widely participated in the rising tide of nationalism in Germany (Morsey 1970, pp. 63–64; Nipperdey 1988, p. 50; Smith 1995, p. 165). As Morsey (1970, p. 63) observed, "[f]or the German Catholics … the outbreak of this war offered the long longed-for opportunity for ultimate national rehabilitation."

The transformed role of the Center Party in Wilhelmine Germany could clearly be observed in its participation in all majority coalitions in the Reichstag between 1890 and 1914, with the exception of the Bülow bloc of 1907–1909 discussed earlier. Equally telling was the attainment of significant political positions by Center politicians in the Wilhelmine era: two Center politicians, Freiherr von Buol and Franz Graf von Ballestrem consecutively served as Presidents of the Reichstag from 1895 to 1906 (Bachem VI, pp. 2–4). The transformation of the Center from an opposition party to a "governmental party" was clearly observed by contemporaries, as a positive development by Center leaders and critically by the parties of the left.[7] While Catholics faced social discrimination and continued to be underrepresented among the elites in Wilhelmine Germany, and while the "Kulturkampf spirit" persisted to some extent in the Reich administration and in higher echelons of the Prussian bureaucracy (Weber 1970, p. 189), the political incorporation of Catholics into the German polity was largely achieved by the onset of the First World War.

3.2 The political incorporation of religious parties in Turkey

As in the case of political Catholicism in the German Empire, Islamic parties in Turkey initially rose as parties of religious defense and anti-system protest. Erbakan's National Outlook movement condemned the secularizing and Westernizing reforms of the early republican era, promoted an alternative national identity rooted in Ottoman history and Islamic culture, and sharply differentiated the movement's parties from all other "imitative" parties in the Turkish political field (Hale and Özbudun 2010, pp. 5–11). In the context of the heated headscarf controversy of the late 1980s and the widespread disillusionment of Turkish voters with established political parties in the mid-1990s, the religious identity and anti-system stance of the party were valuable assets, and the Welfare's votes consistently increased throughout this period (Çarkoğlu 1997). However, once participation in government became a real prospect in the mid-1990s, the party leadership began to experience the institutional pressures identified by moderation theory.[8]

The striking success of the Welfare in the local elections of 1994 showed the party leaders that they could soon participate in the national government. The party received a plurality of votes in the parliamentary elections of 1995 and thus had the mandate to

7 Expressing a common sentiment among the Social Democrats of the period, Rosa Luxemburg (1970, p. 816) remarked: "Earlier, the Center folks were enemies of the German government and friends of the people; today they are friends of the government and enemies of the people."

8 For a more extensive account of the political incorporation of Turkish religious parties, see the analysis in Altınordu (2013b).

form the government. However, Erbakan was initially unable to convince either of the two center-right parties to form a coalition with his party. These mainstream parties were not willing to be associated with an anti-system movement, especially given the pressure the military exerted to isolate the Welfare. In his political speeches and interviews in this six-month period, Erbakan repeatedly emphasized his party's commitment to democracy, pluralism, and secularism, and declared that Welfare would respect Turkey's membership in international organizations. The party leadership's turn toward moderation in this period is thus largely explained by their search for a coalition partner (Altınordu 2013b).

Once the initial government coalition collapsed and the Welfare finally joined a government coalition with the True Path Party in June 1996, the party leaders increasingly became concerned about the possibility of an intervention by the military on grounds that the party posed a threat against the republican regime. In an effort to avoid this prospect, Welfare leaders intensified their professions of allegiance to the sacred symbols of the republic. The Welfare convention in October 1996 was marked by Erbakan's repeated positive references to Atatürk in his speech before a large picture of the republic's founding father. In a dramatic turn in the political agenda of the party, Welfare declared its support for Turkey's accession to the EU, which it had traditionally dismissed as a Christian Club. With this sudden change in the party's position, Welfare leaders sought to assure state elites that the party would not seek to change the pro-Western foreign policy orientation of the Turkish state (Altınordu 2013b).

Despite these efforts of the party leadership to reach accommodation with state elites, on February 28, 1997, the military-dominated National Security Council issued a list of policy directives that targeted the sources of the Islamic revival. These directives required the government to shut down the middle schools of the preacher schools and curtail the activities of religious orders, Quran courses, and companies with Islamic credentials (Yavuz 2003, pp. 275–276). As a result of the pressure exerted by the military-led secularist front, Erbakan had to resign from his post as prime minister in June 1997, ending Welfare's one-year-long participation in government. In January 1998, the Constitutional Court dissolved Welfare Party on grounds of its "activities against the principles of the secular republic" and banned seven party leaders, including Erbakan, from political activity for 5 years (E. 1997/1, K. 1998/1, 16 January 1998).[9] The Virtue Party, which was founded as a successor to the Welfare and finished third in the elections of April 1999, was similarly banned in June 2001 (E. 1999/2, K. 2001/2, 22 June 2001).[10]

Why did these religious parties fail to avoid repression despite their efforts to reach accommodation with state elites? Two sets of reasons explain this failure. The first concerns the institutional power balance. In its short term in government, Welfare neither had a majority of the seats in parliament nor a strong hold on governmental power, given its participation in a fragile coalition. This made it difficult for the party to utilize legislative and executive means to forestall the military's and high judiciary's interventions in the political process.

The second set of reasons concerns symbolic politics. The credibility of the Welfare's and the Virtue's "signals of commitment" to the regime (Kalyvas 2000) were undercut by the abrupt manner in which party leaders changed their discourses, their continued

9 Retrieved from www.anayasa.gov.tr, accessed on May 24, 2013.

10 Retrieved from www.anayasa.gov.tr, accessed on May 24, 2013.

emphasis on religious identity in some occasions, and the anti-system discourses of undisciplined party members.

One of the most controversial incidents of this period, was the celebration of Jerusalem Night organized by the Welfare-controlled municipality of Sincan, a suburb of Ankara. During the event, the Consul General of Iran—who had been invited as the guest of honor—gave a speech, followed by the staging of an amateur jihad play against the pictures of Hamas and Hizbullah leaders in the background (Birand 2012, pp. 198–199). After the reporting of the event in the press, the military ran armored vehicles through Sincan on February 4, 1997, and subsequently stepped up the tone of its public warnings against "reactionary forces". Soon thereafter, the February 28 directives of the National Security Council unleashed the chain of events that culminated in the toppling of the Welfare-led coalition government and the judicial dissolution of the party. While the Virtue Party also adopted an accommodationist rhetoric and further moderated its party program, its close ties to the banned Erbakan and the controversy that involved the entry of a Virtue deputy into the parliament wearing a headscarf soon led to a similar outcome for this party (Birand 2012, pp. 292–297, 340).

The Justice and Development Party (JDP) was established in 2011 by the Virtue's reformist wing, which criticized the tactical blunders of the old-guard leadership and favored a more consistent course of accommodation. Tayyip Erdoğan, the leader of the party, denounced the political misuse of religion and declared that Islam was not a reference for the JDP. Party ideologues delineated the political identity of the JDP as Conservative Democracy (Tepe 2008, pp. 206–207), while Erdoğan's public speeches distanced the party from the National Outlook tradition of Erbakan and identified it instead with the mainstream conservative tradition in Turkish politics (Taşkın 2008).

The JDP fully supported Turkey's accession into the EU. Once the party won the elections of 2002 and formed the government, its adoption of the EU-mandated reform packages served not only the symbolic end of affirming the JDP's commitment to the pro-Western orientation of the republic but also the institutional end of reducing the scope of the military's political authority in the polity (Hale and Özbudun 2010, pp. 61–62, 87–88; Dağı 2005). In the elections of 2002 and 2007, the party nominated candidates who formerly belonged to center-right and center-left parties in order to further overcome the party's identification with political Islam (Altınordu 2013b).

The presidential election of 2007 saw the final major conflict between political Islam and secularist state institutions in Turkey. When the secularist front blocked the election of Abdullah Gül, the JDP's candidate, to presidency through a controversial Constitutional Court decision in May 2007, the JDP immediately called for new parliamentary elections. The party won a landslide victory in these elections, and Gül was elected president by the parliament in August 2007 (Çarkoğlu 2007). In a final attempt to remove the JDP from power, the chief public prosecutor filed a case with the Constitutional Court asking for the party's dissolution, but the court declared in July 2008 its decision not to ban the party (E. 2008/1, K. 2008/2, 30 July 2008).[11]

These events marked a watershed moment in the status of political Islam in Turkey. The constitutional amendments of 2010 (Arato 2010; Bâli 2012), changes in the admin-

11 Retrieved from www.anayasa.gov.tr, accessed on May 24, 2013.

istrative, judicial, and military personnel under the JDP governments, and the trials of military commanders charged with conspiracy against government (Aydınlı 2011) have significantly diminished the capacity of secularist state elites to oppose, constrain, or repress Islamic parties in Turkey (Tezcür 2012). Not only did the JDP attain a normalization of its status in the polity, but given the lack of major electoral challenges and state institutions that seek to contain its power, the party came to occupy a hegemonic position in the Turkish political field (Müftüler-Baç and Keyman 2012).

3.3 Limits of religious mobilization and the politics of accommodation

What conclusions can we derive about the trajectory of religious parties from this parallel exploration of the Center Party in Wilhelmine Germany and Turkish Islamic parties at the turn of the present century? The first concerns the limits of religious mobilization. While religious defense and anti-establishment rhetoric were crucial for the initial rise of these religious parties, once they achieved electoral success and became viable contenders for political power, these same factors posed obstacles to the furthering of their goals. At this juncture, religious parties in both settings saw the need to build coalitions with other parties and sought to overcome their political exclusion by pursuing accommodation with powerful state actors. Their main methods in these efforts included a de-emphasis on religious identity, the assumption of a broader political identity (Conservatism in the case of the Center and Conservative Democracy in the case of the JDP), and the adoption of policy positions that sought to demonstrate their commitment to the fundamental values of the polity and the dominant idioms of nationhood.

While German political Catholicism and Turkish political Islam achieved incorporation in the end, the process was far from smooth. Just as Catholicism seemed to have safely left behind the trauma of the Kulturkampf, the resurgence of anti-Catholicism on the eve of the Hottentot elections and the political exclusion of the Center during the Bülow bloc represented a much feared "return of the repressed." And despite their accommodationist efforts, the Welfare and its successor Virtue faced significant opposition from the military and were eventually banned by the Constitutional Court. In both cases, inconsistencies in the implementation of the policy of accommodation, largely caused by a lack of party discipline, led to these major setbacks.[12] These incidents showed religious-political leaders in both settings that a more skillful management of relations with state elites was required.

Some major differences between the cases also stand out. In Germany, the trajectory of the relationship between the Center and the Reich government was mostly dictated by shifting constellations of political interest. Bismarck's unlikely alliance with the Liberals in the 1870s was largely held together by the Kulturkampf (Sheehan 1978, p. 135). When differences over constitutional reform and economic policy led to the end of this alliance in the late 1870s and Bismarck sought to craft a new pro-government coalition in the Reichstag, his government ceased to pursue the Kulturkampf agenda. To the extent they needed the parliamentary support of the Center, later governments also refrained from playing the anti-Catholic card, with the notable exception of the period between

12 For a discussion of the key role of party discipline in similar processes in Belgium and Algeria, see Kalyvas (2000).

1907–1909 discussed earlier. The fact that the government chose to ignore the anti-Catholic agitation of civil society groups such as the Protestant League in the late 1880s and the 1890s (Smith 1995, pp. 119–127) demonstrates that it acted relatively independently from public opinion in pursuit of its interests.

In Turkey, it was never entirely in the interests of the secularist state institutions—the military and the high judiciary—to reach accommodation with political Islam. However, given the JDP's consistent policy of accommodation, these institutions' justification of their political interventions on grounds of protecting the secular regime became less credible. The steady improvement in the electoral record of the party, especially in the elections of 2007 called in the immediate aftermath of the presidential controversy, could be seen as a vote of public confidence for the JDP. Under these conditions, secularist state elites refrained from openly intervening in the political process, as such intervention would have led to a significant loss of institutional legitimacy. The mediation of the public sphere thus figured centrally in the evolving relationship between political Islam and the state in Turkey (Altınordu 2013b).

Other important dimensions of difference concern the religious composition of the populations and regime characteristics. Despite the striking success of the Center Party in mobilizing the Catholic electorate, the Catholics constituted roughly one-third of the German Empire's population. As noted earlier, the occasional efforts of Center leaders to extend the appeal of the party to the Protestant electorate, whether these were symbolic gestures or real attempts, did not succeed (Anderson 1988, p. 376). Thus, the Center could only hope for a "key" position in the Reichstag, not for a dominant one. Moreover, given that the German Empire was a constitutional monarchy with a weak parliament and no responsible government, even a dominant position in the Reichstag would not have endowed the Center with the capacity to initiate major institutional transformations in the polity.

By contrast, not only was the potential voter base of the Islamic parties much larger in the Sunni-majority Turkey, but the 10% electoral threshold also made it easier for parties with a plurality of the votes to achieve a majority in the parliament. Against these characteristics of the party constituency and the electoral system, the JDP won a majority of parliamentary seats and single-handedly controlled the government for two successive terms in the period under study. As described earlier, this allowed the JDP to introduce legislation and implement policies that curtailed the institutional capacity of the military and the high judiciary to constrain the party. Thus, while the Center Party had merely attained a normalized status in the polity by the outbreak of WWI, the Islamic political movement had become the hegemonic actor in Turkish politics by 2011.

4 Explaining the parallel trajectories

How can we make sense of the strikingly similar trajectories found in mid-nineteenth-to-early-twentieth-century political Catholicism in Germany and post-1970s political Islam in Turkey? The analysis in the previous sections suggests that these parallel trajectories stem from comparable characteristics of the political regimes and similar interactions with secularist actors, rather than from commonalities in Catholic and Muslim religious traditions per se. To be sure, in the periods under study, Catholicism in Germany and

Islam in Turkey were both well-established religions that played central roles in believers' life conduct, social relationships, and orientation to political life (Blaschke and Kuhlemann 1996; Mardin 2006). Moreover, in both settings, religious activists worked to expand the social influence of religion and sought to defend religious institutions and practices. Beyond these general similarities, however, the similar trajectories of religious parties in these two cases resulted from commonalities in the structure of their political environments and the strategies of the secularist actors with whom they interacted in their respective political fields.

4.1 Political structures

In what ways were the political structures of the German Empire and the Turkish Republic similar? In terms of formal regime characteristics, the German Empire was a constitutional monarchy. The Prussian King, designated as the German Emperor, controlled the army, bureaucracy, and diplomacy. The Chancellor of the Empire, appointed by the Emperor, was at the same time Minister of Foreign Affairs and Prussian Prime Minister, resulting in a very powerful executive position. Despite universal male suffrage, the power of the Reichstag was limited. The parliament could initiate legislation and defeat government bills, and the budget was subject to its approval. However, it did not elect the government and did not have the power to oust it. Ultimate sovereignty lied in the hands of the Emperor and the Federal Council (Bundesrat) which had the right to dissolve the Reichstag (Wehler 1973, pp. 61–62).

These significant limitations in parliamentary power notwithstanding, the electoral features of the German Reich did not compare poorly to other European countries in nineteenth century standards: the direct, secret, universal male suffrage adopted by the German Empire at the time of its inception was one of the most advanced in Europe (Anderson 2000, p. 5). Furthermore, the extensive investment of energy and resources into electoral campaigns, and the heated controversies that arose from them, make it unlikely that elections and Reichstag sessions had little impact on the workings of political power in the German Empire (Anderson 2000, p. 11).

The basic features of Turkey's political regime in the period under study were significantly different from those of the Kaiserreich, most clearly in its reliance on popular sovereignty and parliamentary government. After the transition to the multi-party system in 1946, governments were formed based on the results of competitive elections. At the same time, the democratic process was interrupted several times through coup d'etats and other forms of direct military intervention (1960, 1971, 1980, 1997). Moreover, the military exercised a regular influence over political decision-making through the National Security Council, a military-dominated state body established in the constitution of 1961. Following its foundation in 1961, the Constitutional Court similarly functioned as an institution of guardianship (Özbudun 2006) and dissolved 27 political parties on grounds of posing a threat against national unity and territorial integrity or violating the principle of secularism (Celep 2012).

Despite the basic differences in the regime types, religious-political actors in the German Empire and the Turkish Republic operated in a similar political environment characterized by a combination of competitive elections and a vital parliamentary life

with authoritarian constraints. Powerful state actors in both settings resorted to extra-parliamentary methods when elected politicians, including those belonging to religious parties, overstepped the symbolic and institutional boundaries of their respective regimes. In the German setting, this involved the dissolution of the Reichstag through imperial decree; in the Turkish setting, it entailed interventions by the military and party dissolutions by the Constitutional Court. Such intertwinements of democratic and authoritarian features created similar institutional environments in these two regimes, one a monarchy with competitive elections and a vital if institutionally weak parliament and the other an electoral democracy with strong institutions of guardianship.

4.2 Secularist actors

Equally important for the development of religious politics in Germany and Turkey were the positions of secularist actors in their respective political fields. Many students of religious politics explain it with reference to its own characteristics alone, whether they emphasize political theology, historical tradition, or the organizational structure of religious authority. This tendency is most readily visible in M. Rainer Lepsius's well-known account of the Center Party as the representative of the values of the Catholic social-moral milieu in the political sphere of the German Empire (Lepsius 1966). As the accounts of the rise and transformation of religious parties in this article show, however, religious-political movements develop by taking positions against other actors in the political field and by responding to their strategies. Thus, religious politics cannot be understood only with reference to itself; it must be explained in relational terms (Altınordu 2010, p. 540). The discourses and strategies of secularist actors in particular have a major influence on the trajectory of religious parties.

The front in the struggle against the Catholic Church and the Center Party in Germany in the second half of nineteenth century included a variety of groups, but the most prominent and ideologically committed among them were the Liberals. Liberal leaders in Germany mostly came from the educated elites, with professors and university-educated officials providing its most prominent spokesman at the national level (Sheehan 1978, p. 160). Liberal activists considered themselves to be the representatives of "reason, progress, and enlightenment" and were confident that they were on the side of history in the epic "confrontation between the forces of light and darkness" (Sheehan 1978, p. 16). These political leaders thus mostly established an educational tie with their constitutency (Sheehan 1978, p. 152).

Liberals' self-conception as enlightened reformers on the one hand, and their claim to represent the interests of the German nation on the other resulted in an ambivalent relationship to the masses. The idealized Volk whose interests the Liberals claimed to represent often did not correspond to the sentiments of the actual people. Thus, the idealized notion of the enlightened public frequently gave way to a "fear of the mob" (Sheehan 1978, p. 28). As Gould (1999, p. 77) points out, "[m]any liberal leaders mistrusted the people whom they claimed to represent". This mistrust was reciprocated by substantial groups in the German population who were skeptical about socially and culturally distant elites' imposition of reforms from above. In Sheehan's incisive words, "what seemed like liberty to liberals often seemed like compulsion to others." This was all the more the case

for Catholics who "did not see the laws limiting the power of the church as an emancipation from superstition but as willful interference with their sacred beliefs and institutions" (Sheehan 1978, p. 144).

The frustration felt by German Liberals in the face of the indifference and resistance of the masses also led to a "deep ambivalence" in their relationship to state power (Sheehan 1978, p. 39). On the one hand, given the emphasis on the limitation on state power in liberal doctrine, and given the historical experience of German Liberals with state repression and censorship, the state was the enemy to be confronted. On the other hand, in the hands of liberally inclined bureaucrats, the state could serve as the most important agent of social reform. Moreover, the state could potentially be a powerful ally against Liberals' perceived enemies such as the Catholic Church (Sheehan 1978, pp. 35–48).

There were a number of reasons why Liberals generally failed to mobilize the masses with the exception of the urban Protestant middle classes. Their relationship to religion was among the most important of these factors. Andrew Gould in particular has argued that the weakness of Liberal parties and their failure to achieve political reform in nineteenth-century Germany primarily stemmed from their inability to gain the support of religious organizations and the clergy. Despite the cultural identification of German Liberalism with Protestantism in this period, this was not only the case for Catholic clergy and organizations (with the exception of "German Catholics") but also for Protestant ones (with the exception of "Friends of Light") (Gould 1999, pp. 65–85).

As already mentioned, anti-Catholicism became an increasingly salient aspect of German Liberalism in the second half of the 1860s. The anti-Catholic discourse of the German Liberals depicted the Catholic Church as a medieval, anachronistic institution incompatible with the requirements of modernity. As a religion of superstition requiring blind obedience to authority, Catholicism was opposed to reason, science, freedom of conscience, and individual autonomy. By maintaining control over schools and imposing the political stance of the church on the laity, the clergy sought to control the social and political life of the faithful in all aspects. These absolute claims of the church, according to the Liberals, violated the legitimate prerogatives of the state and prevented the development of mature, responsible citizens. Catholicism was also inimical to industry and economic progress, as it emphasized contemplation in place of worldly activity. Last but not least, Catholics could not be trusted when it came to national questions, as their primary loyalty was to Rome and not to Berlin. Given that the second half of the nineteenth century was a period of nation-state formation for Germans, the "national unreliability" of Catholics became the central motif in this anti-Catholic discourse (Lill 1984, p. 32; Smith 1995; Morsey 2000; Anderson 2000, pp. 69–151; Gross 2004; Borutta 2010).

The resurgence of anti-Catholicism in the late nineteenth century served a number of key political interests. It provided an identity and a source of unity for German Liberals who had been in disarray after the failures of 1848–49 (Gross 2004, pp. 96–116). Anti-Catholicism also allowed the Liberals to tap into the anti-Catholic sentiments of Protestant middle classes and thus contributed to their political mobilization (Sheehan 1978, p. 167). Perhaps most importantly, it allowed the Liberals to become "junior partners" to Bismarck's government for most of the 1870s. The government's support for the Kulturkampf allowed the continuation of this alliance despite its resistance against the liberal agenda of constitutional reform and parliamentarization. In a calculus fateful for the pros-

pects of political reform in the German Empire, Liberals in this period had an "inclination to believe that the struggle against the state had to be deferred or subordinated to an alliance with the state against the liberals' enemies in society" (Sheehan 1978, p. 137).

Like the German Liberals, turn-of-the-twentieth-century Turkish modernizers mostly belonged to an educated elite. A majority of them had attended the Western-style schools established in the nineteenth century to train Ottoman military and civil officials, and saw themselves as enlightened reformers fighting against the anachronistic features of the Ottoman regime (Mardin 2006, pp. 57, 307–308). Many held "a view of history that revolved around the notion of an epic struggle between religion and science" (Hanioğlu 2011, p. 51) and saw Islam as a cause for the backwardness of Ottoman society and the weakness of the Ottoman state (Mardin 2006, pp. 202, 233).

There was significant continuity between this ideological background and the policies of the Kemalist faction that established its hegemony in the post-imperial polity (Hanioğlu 2011). Formulated by this group as the official ideology of the state during the single-party regime (1923–1946), Kemalism was based on the twin ideas of nation and civilization. The aim of Turkish nation, according to this ideology, was to reach "the level of contemporary civilizations," which in turn required the adoption of European institutions and practices. Reflecting the influence of nineteenth-century scientism on the Ottoman elites, Kemalists advocated that science should replace religion as the principle of action in worldly affairs. This would in turn lead to social progress and economic development (Parla and Davison 2004, pp. 100–125).

Although Kemalists refrained from attacking religion in their public discourses, the secularizing reforms of the early republican era—the abolition of the Caliphate (1924), the ban of Islamic orders and brotherhoods (1925), the replacement of shariah with a secular civil code adopted from Switzerland (1926), the gradual elimination of nearly all religious schools (after 1924), the adoption of the Gregorian calendar in place of the Islamic calendar (1926), the prohibition of the public use of the Arabic script (1928), etc.—made clear that progress for the republican founders entailed the limitation of the role of Islam in Turkish politics, society, and culture (Davison 1998, pp. 134–188). The new official historiography sought to give Turkish national identity a non-Islamic basis by locating the origins of the nation in the pre-Islamic Turkic tribes of Central Asia (Parla and Davison 2004, p. 78; Çınar 2005).

Given that religion was a pervasive social force and could serve a social integration role, however, early republican political elites also launched a project to construct a national and rational Islam freed from "foreign" and superstitious elements, to "Turkify Islam for the sake of religious enlightenment" (Berkes 1964, p. 484). With the foundation of the Directorate of Religious Affairs in 1924, religious functionaries became public employees and all mosques came under the administration of the state. This government agency also allowed the republican state to oversee religious sermons and issue religious publications. The Directorate was thus to serve the twin ends of subjecting religion to state control and molding an officially sanctioned version of Islam in conformity with the goals of the republican project (Davison 1998, pp. 134–188). All other forms of unauthorized public religion were branded as "reactionary" and "obscurantist" (Parla and Davison 2004, p. 114).

While "populism" was one of the six central principles of Kemalism singled out in the RPP programs of the single-party era, Kemalist elites were generally distrustful toward

the masses and feared the rise of resistance movements against the republican reforms in the periphery (Mardin 2006, p. 311). According to Şerif Mardin, the abandonment of Islam as a source of political legitimacy and the ensuing radical secularizing reforms in the early republican period resulted in "the cultural alienation of the periphery from the center" (Mardin 2006, pp. 303–314). For most people in the periphery, Islam constituted a deeply entrenched worldview and ethos—it allowed them to make sense of the world and offered a moral and aesthetic guide in their personal and social lives (cf. Geertz 1973). The secular republican ideology offered by Kemalist reformers was too shallow to provide a meaningful alternative (Mardin 1989, p. 25; 2006, p. 312).

Kemalist secularism was carried into the multi-party era by the military, the high judiciary, the civil service, and the RPP. This was not simply a function of ideological reproduction but also an outcome of organizational interests. Kemalists' emphasis on the privileged status of educated officials as modernizing agents and on the primacy of a strong state, along with the relatively good economic conditions provided to civil servants under the single-party regime, led the civil bureaucracy to adopt Kemalism as its political worldview (Heper 1985, pp. 67–75). The military, on the other hand, was invested in Kemalist secularism through its privileged position as the guardian of the republican regime (Parla and Davison 2004, p. 253; also see Heper 1985, p. 53). This status brought with it a high degree of institutional autonomy and budgetary discretion, minimal accountability to civilian governments, and a continuous influence in the political realm (Cizre-Sakallioğlu 1997).

The interlocking of institutional interests in a "Republican alliance" united by Kemalist ideology could clearly be observed in the military coup of 1960 and in the ensuing constitution (Belge 2006). The constitution of 1961 increased the independence of the judiciary, established a Constitutional Court with the right of constitutional review, introduced legal safeguards to protect the autonomy of civil bureaucracy vis-à-vis elected governments, and set up a National Security Council which provided a channel for continuous military influence on politics (Heper 1985, pp. 86–89; Özbudun 2006, pp. 217–218).

For Kemalist actors, the protection of the republican regime against reactionary threats provided a template which would be used against opposition groups. During the single-party era, The Progressive Republican Party was banned (1925) and the Free Republican Party was forced to dissolve itself (1930) on grounds that they fostered reactionarism and obscurantism (Parla and Davison 2004, p. 115; Toprak 1981, p. 74). The secular-religious conflicts at the turn of the twenty-first century, discussed in previous sections, exhibited significant continuity with this pattern. Constitutional Court decisions, public declarations by generals, and secularist politicians' discourses in this period framed Islamic political actors as reactionary threats against the secular regime. As in the earlier battles against "reactionary forces," secularist actors pursued particular political interests in the course of these struggles, they seeking to defend their institutional privileges in the polity and to justify their interventions in the political process with reference to the presence of a serious threat against the regime (Altınordu 2013b).

Kemalism as a political ideology has limited common ground with liberalism, especially as it subordinates individual rights and freedoms to the national interest and does not espouse political pluralism (Parla and Davison 2004). However, there are many important parallels between Turkish Kemalists and nineteenth-century German Liberals

in terms of their social backgrounds as educated elites, self-conceptions as enlighteners of their society and the true representatives of the national interest, ambivalent attitudes towards the masses, and willingness to use state power to impose reforms from above. These political actors were unable to mobilize the masses—with the exception of urban, educated middle classes—as the majority of the people viewed them as alien to their culture and their political projects as inimical to their interests.

This failure was directly related to these movements' attitude toward religion and relationship to religious organizations. German Liberals depicted Catholicism as a backward religion incompatible with modernity and opposed to German national interests, while Kemalists viewed Islam through a similar binary logic, opposing progress, civilization, and science to reaction, backwardness, and obscurantism. Both discourses significantly drew upon central themes from the enlightenment critique of religion, and in true radical enlightenment fashion, posited a dramatic struggle between the forces of darkness and light.[13] Attempts to construct (in Turkey) or build alliances with (Germany) rationalist and nationally oriented strands of religion also failed to change this picture, as these alternative currents did not take hold in the larger religious communities.

5 Conclusion

This article investigated the rise and transformation of religious parties through a comparative analysis of German Catholicism from 1848 to 1914 and Turkish Islam from 1970 to 2011. This analysis revealed significant parallels in the trajectories of the German Center Party and of Turkish Islamic parties despite the major differences in religious traditions, world-historical context, and geopolitical setting between the two cases. I argued that these structural similarities are explained to a large extent by these movements' comparable interactions with secularist actors against the background of similar political structures.

Beyond its substantive conclusions concerning religious parties, this article advanced two general suggestions for future studies on religion and politics. First, only when we study religious-political movements in a relational manner, that is, take their political environments and their interactions with other political actors as constitutive of these movements, will we be able to adequately explain their trajectories. Secondly, we can generate significant new knowledge about religious politics if we set aside culturally rooted assumptions of radical incommensurability between different religions—between Christianity and Islam in particular—and engage in systematic cross-religious and cross-regional research. It is possible to explore common factors and processes across such cases without either falsely universalizing culturally specific categories or obliterating the differences between particular religious traditions and historical contexts. The expansion

13 While the anti-Catholic discourse of German Liberals had direct historical roots in the Reformation and the Enlightenment (Borutta 2010), the Kemalist view on Islam drew heavily from popular materialist and positivist currents in nineteenth-century Europe imported by late-Ottoman intellectuals (Mardin 2006, pp. xv, 57; Parla and Davison, pp. 101–106; Hanioğlu 2011, pp. 48–67).

of our empirically grounded theoretical knowledge in the sociology of religion partly depends on reflexive comparative research in this vein.

References

Aksoy, Murat. 2005. *Başörtüsü – türban: Batılılaşma-modernleşme, laiklik ve örtünme.* Istanbul: Kitap Yayınevi.

Altınordu, Ateş. 2010. The politicization of religion: Political Catholicism and political Islam in comparative perspective. *Politics & Society* 38:517–551.

Altınordu, Ateş. 2013a. Toward a comparative-historical sociology of religious politics: The case for cross-religious and cross-regional comparisons. In *Religion on the edge: de-centering and re-centering the sociology of religion,* ed. Courtney Bender, Wendy Cadge, Peggy Levitt, and David Smilde, 67–91. New York: Oxford University Press.

Altınordu, Ateş. 2013b. *The political incorporation of religious anti-system parties: The case of Turkish political Islam (1994–2011)*. Article manuscript submitted for publication.

Amnesty International. 1988. *Report 1988*. London: Amnesty International.

Anderson, Margaret Lavinia. 1981. *Windthorst: A political biography*. New York: Oxford University Press.

Anderson, Margaret Lavinia. 1986. The Kulturkampf and the course of German history. *Central European History* 19:82–115.

Anderson, Margaret Lavinia. 1988. Interdenominationalism, clericalism, pluralism: The Zentrumsstreit and the Dilemma of Catholicism in Wilhelmine Germany. *Central European History* 21:350–378.

Anderson, Margaret Lavinia. 2000. *Practicing democracy: Elections and political culture in Imperial Germany*. Princeton: Princeton University Press.

Arato, Andrew. 2010. The constitutional reform proposal of the Turkish government: The return of majority imposition. *Constellations* 17:345–350.

Asad, Talal. 1993. *Genealogies of religion: Discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Aydınlı, Ersel. 2011. Ergenekon, new pacts, and the decline of the Turkish 'inner state'. *Turkish Studies* 12:227–39.

Bachem, Karl. 1927–1932. *Vorgeschichte, Geschichte und Politik der Zentrumspartei*. 9 vols. Köln: J.P. Bachem.

Bâli, Aslı Ü. 2012. The perils of judicial independence: Constitutional transition and the Turkish example. *Virginia Journal of International Law* 52:235–320.

Belge, Ceren. 2006. Friends of the court: The republican alliance and selective activism of the constitutional court of Turkey. *Law & Society Review* 40:653–692.

Berghahn, Volker R. 1971. *Der Tirpitz-Plan: Genesis und Verfall einer innenpolitischen Krisenstrategie unter Wilhelm II*. Düsseldorf: Droste.

Berkes, Niyazi. 1964. *The development of secularism in Turkey*. Montreal: McGill University Press.

Berman, Sheri. 2008. Taming extremist parties: Lessons from Europe. *Journal of Democracy* 19:5–18.

Birand, Mehmet Ali, and Reyhan Yıldız. 2012. *Son darbe: 28 Şubat*. İstanbul: Doğan Kitap.

Blackbourn, David. 1980. *Class, religion and local politics in Wilhelmine Germany: The Centre Party in Württemberg before 1914*. New Haven: Yale University Press.

Blackbourn, David. 1993. *Marpingen: Apparitions of the Virgin Mary in Bismarckian Germany*. New York: Oxford University Press.

Blaschke, Olaf, and Frank-Michel Kuhlemann, eds. 1996. *Religion im Kaiserreich: Milieus-Mentalitäten-Krisen*. Gütersloh: Kaiser/Gütersloher Verlagshaus.

Borutta, Manuel. 2010. *Antikatholizismus: Deutschland und Italien im Zeitalter der europäischen Kulturkämpfe*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Cary, Noel D. 1996. *The path to Christian Democracy: German Catholics and the party system from Windthorst to Adenauer*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Celep, Ödül. 2012. The political causes of party closures in Turkey. *Parliamentary Affairs*. Advance online publication. doi:10.1093/pa/gss041

Cizre-Sakallioğlu, Ümit. 1997. The anatomy of the Turkish military's political autonomy. *Comparative Politics* 29:151–166.

Çarkoğlu, Ali. 1997. The Turkish general election of 24 December 1995. *Electoral Studies* 16:86–95.

Çarkoğlu, Ali. 2007. A new electoral victory for the 'pro-Islamists' or the 'new centre-right'? The justice and development party phenomenon in the July 2007 parliamentary elections in Turkey. *South European Society and Politics* 12:501–19.

Çınar, Alev. 2005. *Modernity, Islam, and secularism in Turkey*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Dağı, İhsan D. 2005. Transformation of Islamic political identity in Turkey: Rethinking the West and Westernization. *Turkish Studies* 6:21–37.

Davie, Grace. 2003. The evolution of the sociology of religion: Theme and variations. In *Handbook of the sociology of religion,* ed. Michelle Dillon, 61–78. Cambridge, U.K.: Cambridge University Press.

Davis, Nancy J., and Robert V. Robinson. 2012. *Claiming society for God: Religious movements and social welfare*. Bloomington: Indiana University Press.

Davison, Andrew. 1998. *Secularism and revivalism in Turkey: A hermeneutic reconsideration*. New Haven: Yale University Press.

Epstein, Klaus. 1959. Erzberger and the German colonial scandals, 1905–1910. *The English Historical Review* 74:637–663.

Finke, Roger, and Rodney Stark. 1992. *The churching of America 1776–1990: Winners and losers in our religious economy*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

Geertz, Clifford. 1973. Religion as a cultural system. In *The interpretation of cultures,* ed. Clifford Geertz, 87–125 New York, NY: Basic Books.

Gorski, Philip S. 2005. The return of the repressed: Religion and the political unconscious of historical sociology. In *Remaking modernity: Politics, history, and sociology,* ed. Julia Adams, Elizabeth S. Clemens and Ann Shola Orloff, 161–189. Durham, NC: Duke University Press.

Gould, Andrew C. 1999. *Origins of liberal dominance: State, church, and party in nineteenth-century Europe*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Göle, Nilüfer. 1996. *The forbidden modern*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Göle, Nilüfer. 1997. Secularism and Islamism in Turkey: The making of elites and counter-elites. *The Middle East Journal* 51:46–58.

Gross, Michael B. 2004. *The war against Catholicism: Liberalism and the anti-Catholic imagination in nineteenth-century Germany*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Gründer, Horst. 1982. *Christliche Mission und deutscher Imperialismus: Eine politische Geschichte ihrer Beziehungen während der deutschen Kolonialzeit (1884–1914) unter besonderer Berücksichtigung Afrikas und Chinas*. Paderborn: Ferdinand Schöningh.

Gründer, Horst. 2004. Koloniale Mission und kirchenpolitische Entwicklung im Deutschen Reich. In *Christliche Heilsbotschaft und weltliche Macht: Studien zum Verhältnis von Mission und Kolonialismus,* ed. Franz-Joseph Post, Thomas Küster and Clemens Sorgenfrey, 209–226. Münster: LIT.

Hale, William, and Ergun Özbudun. 2010. *Islamism, democracy and liberalism in Turkey: The case of the AKP*. Abingdon: Routledge.

Hanioğlu, Şükrü. 2011. *Atatürk: An intellectual biography*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Healy, Róisín. 2003. *The Jesuit specter in imperial Germany*. Boston: Brill Academic Publishers.

Heper, Metin. 1985. *The state tradition in Turkey*. Beverley, North Humberside: The Eothen.
Kalyvas, Stathis N. 1996. *The rise of Christian Democracy in Europe*. Ithaca: Cornell University Press.
Kalyvas, Stathis N. 2000. Commitment problems in emerging democracies: The case of religious parties. *Comparative Politics* 32:379–398.
Kalyvas, Stathis N. 2003. Unsecular politics and religious mobilization. In *European Christian Democracy: Historical legacies and comparative perspectives,* ed. Thomas Albert Kselman and Joseph A. Buttigieg, 293–320. Notre Dame, IN: Notre Dame University Press.
Kippenberg, Hans G. 2005. Religious communities and the path to disenchantment: The origins, sources, and the theoretical core of the religion section. In *Max Weber's Economy and Society: A critical companion,* ed. Charles Camic, Philip S. Gorski and David M. Trubek, 164–182. Stanford, CA: Stanford University Press.
Kuru, Ahmet T. 2009. *Secularism and state policies toward religion: The United States, France, and Turkey*. Cambridge: Cambridge University Press.
Lepsius, M. Rainer. 1966. Parteiensystem und Sozialstruktur. Zum Problem der Demokratisierung der deutschen Gesellschaft. In *Wirtschaft, Geschichte und Wirtschaftsgeschichte. Festschrift zum 65. Geburtstag von Friedrich Lütge,* ed. Wilhelm Abel, 371–393. Stuttgart: G. Fischer.
Lill, Rudolf. 1970. Die deutschen Katholiken und Bismarcks Reichsgründung. In *Reichsgründung 1870/71: Tatsachen, Kontroversen, Interpretationen,* ed. Theodor Schieder and Ernst Deuerlein, 345–365. Stuttgart: Seewald.
Lill, Rudolf. 1984. Grossdeutsch und kleindeutsch im Spannungsfeld der Konfessionen. In *Probleme des Konfessionalismus in Deutschland seit 1800,* ed. Anton Rauscher, 29–47. München: Schöningh.
Loth, Wilfried. 1984. *Katholiken im Kaiserreich: Der politische Katholizismus in der Krise des wilhelminischen Deutschlands*. Düsseldorf: Droste.
Luxemburg, Rosa. 1970. Zur Verteidigung der Nationalität. In *Gesammelte Werke, Band 1, 1893 bis 1905,* 810–828. Berlin: Dietz.
Mardin, Şerif. 1989. *Religion and social change in modern Turkey: The case of Bediüzzaman Said Nursi*. Albany, NY: State University of New York Press.
Mardin, Şerif. 2006. *Religion, society, and modernity in Turkey*. Syracuse, NY: Syracuse University Press.
Masuzawa, Tomoko. 2005. *The invention of world religions*. Chicago: University of Chicago Press.
Mathews, Donald G. 1969. The second great awakening as an organizing process, 1730–1830: a hypothesis. *American Quarterly* 21:23–43.
Morsey, Rudolf. 1970. Die deutschen Katholiken und der Nationalstaat zwischen Kulturkampf und erstem Weltkrieg. *Historisches Jahrbuch* 90:31–64.
Morsey, Rudolf. 2000. Der Kulturkampf – Bismarcks Präventivkrieg gegen das Zentrum und die katholische Kirche. In *Das Staat-Kirche Verhältnis in Deutschland an der Schwelle zum 21. Jahrhundert: Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche 34,* ed. Burkhard Kämper and Hans-Werner Thönnes, 5–28. Münster: Aschendorff.
Müftüler-Baç, Meltem, and E. Fuat Keyman. 2012. The era of dominant-party politics. *Journal of Democracy* 23:85–99.
Nipperdey, Thomas. 1988. *Religion im Umbruch: Deutschland 1870–1918*. München: C.H. Beck.
Öniş, Ziya. 1997. The political economy of Islamic resurgence in Turkey: The rise of the Welfare Party in perspective. *Third World Quarterly* 18:743–766.
Özbudun, Ergun. 2006. Political origins of the Turkish Constitutional Court and the problem of democratic legitimacy. *European Public Law* 12:213–223.
Parla, Taha, and Andrew Davison. 2004. *Corporatist ideology in Kemalist Turkey: Progress or order?* Syracuse, NY: Syracuse University Press.
Riesebrodt, Martin. 1993. *Pious passion: The emergence of modern fundamentalism in the United States and Iran*. Berkeley: University of California Press.

Ross, Ronald J. 1976. *Beleaguered tower: The dilemma of political Catholicism in Wilhelmine Germany*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
Ross, Ronald J. 1998. *The failure of Bismarck's Kulturkampf: Catholicism and state power in imperial Germany, 1871–1887*. Washington, D.C.: Catholic University of America Press.
Schwedler, Jillian. 2007. *Faith in moderation: Islamist parties in Jordan and Yemen*. New York: Cambridge University Press.
Sheehan, James J. 1978. *German liberalism in the nineteenth century*. Chicago: University of Chicago Press.
Smith, Helmut Walser. 1995. *German nationalism and religious conflict: Culture, ideology, politics, 1870–1914*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
Sperber, Jonathan. 1984. *Popular Catholicism in nineteenth-century Germany*. Princeton: Princeton University Press.
Taşkın, Yüksel. 2008. AKP's move to 'conquer' the center-right: Its prospects and possible impacts on the democratization process. *Turkish Studies* 9:53–72.
Tepe, Sultan. 2008. *Beyond sacred and secular: Politics of religion in Israel and Turkey*. Stanford: Stanford University Press.
Tezcür, Murat Güneş. 2012. Trends and characteristics of the Turkish party system in light of the 2011 elections. *Turkish Studies* 13:117–134.
Tilly, Charles. 1984. *Big structures, large processes, huge comparisons*. New York: Russell Sage Foundation.
Toprak, Binnaz. 1981. *Islam and political development in Turkey*. Leiden: E.J. Brill.
Weber, Christoph. 1970. *Kirchliche Politik zwischen Rom, Berlin und Trier: Die Beilegung des preußischen Kulturkampfes 1876–1888*. Mainz: Matthias-Grünewald.
Wehler, Hans-Ulrich. 1973. *Das Deutsche Kaiserreich 1871–1918*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
Wickham, Carrie Rosefsky. 2004. The path to moderation: Strategy and learning in the formation of Egypt's Wasat Party. *Comparative Politics* 36:205–228.
Yavuz, M. Hakan. 2003. *Islamic political identity in Turkey*. New York: Oxford University Press.

Ateş Altınordu, 1979, Dr., Sabancı University, Istanbul. Forschungsgebiete: Historisch-komparative Soziologie, Religionssoziologie, politische Soziologie. Veröffentlichungen: After Secularization? Annual Review of Sociology 34, 2008 (mit Philip S. Gorski); The Politicization of Religion: Political Catholicism and Political Islam in Comparative Perspective. Politics and Society 38, 2010; Toward a Comparative-Historical Sociology of Religious Politics: The Case for Cross-Religious and Cross-Regional Comparisons. In: Bender, Cadge, Levitt und Smilde (Hrsg.): Religion on the Edge: De-Centering and Re-Centering the Sociology of Religion. New York: Oxford University Press 2013.

Köln Z Soziol (2013) 65:409–435
DOI 10.1007/s11577-013-0232-7

Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie

Islam in Europa – Integration durch Recht und ihre Grenzen

Christian Joppke

Zusammenfassung: Die Integration des Islam ist vor allem über unabhängige Rechtssysteme erfolgt. Dieser Artikel verfolgt Wegmarken und rekurrierende Konflikte in diesem Prozess, vergleicht einen individualrechtlichen und korporativen Pfad der Integration im Hinblick auf ihre Möglichkeiten und Grenzen, und weist auf durch selbstläufig rechtliche Integration evozierte Spannungen zwischen Recht und Politik hin. Es besticht die Elastizität liberaler Institutionen gegenüber einer Religion, die in nicht geringem Maß Irritation für diese sein muss.

Schlüsselwörter: Religion · Recht · Islam · Deutschland · Frankreich

Islam in Europe: legal integration and its limits

Abstract: The integration of Islam has largely occurred through independent legal systems. This article follows some waymarks and recurrent conflicts in this process, compares an individual rights and corporate recognition path of legal integration with respect to their possibilities and limits; and points to tensions between law and politics that result from extended legal integration. What stands out is the elasticity of legal institutions toward a religion that in no small measure must be an irritation to them.

Keywords: Religion · Law · Islam · Germany · France

© Springer Fachmedien Wiesbaden 2013

C. Joppke (✉)
Institut für Soziologie, Universität Bern, Fabrikstraße 8,
3000 Bern, Schweiz
E-Mail: christian.joppke@soz.unibe.ch

1 Einleitung

Die Integration des durch Einwanderer nach Europa importierten Islam wird gemeinhin als eine der großen gesellschaftspolitischen Herausforderungen unserer Zeit betrachtet. Christopher Caldwell (2009) spricht von nichts weniger als einer „Revolution in Europa", und einer die von ihm nicht begrüßt wird.[1] In der kaum noch überschaubaren Debatte über den Islam in Europa wird oft nicht deutlich unterschieden zwischen der Integration von Muslimen als sozialer Kategorie und der Integration von Islam als Religion, und von unleugbaren Defiziten der sozioökonomischen wird vorschnell auf Defizite der religiösen Integration geschlossen (über Probleme der Kategorisierung von „Muslimen" siehe Brubaker 2013). Die Integration des Islam qua Religion war aber durchaus erfolgreich, sogar im „christlichen" Europa, das oft im Vergleich zu den im Hinblick auf Religion „neutralen" Vereinigten Staaten von Amerika als neuen Religionen und dem Islam gegenüber unfreundlich eingestellt beschrieben wird (siehe Zolberg und Litt Woon 1999 oder Nussbaum 2012).

Diese Integration des Islam ist zu einem in der Soziologie bislang nicht genügend beachteten Maße über unabhängige Rechtssysteme erfolgt.[2] Das ist nicht zufällig so, weil liberale Verfassungen allesamt den religiösen Glauben als auch die individuelle und kollektive Praxis von Religion unter besonderen Schutz stellen. Deshalb bedurfte es überhaupt keiner besonderen „multikulturellen Anerkennung" (im Sinne von Taylor 1992 oder anderer Exponenten des Multikulturalismus wie Kymlicka 1995), um neue Religionen und ihre Mitglieder zu integrieren.

Dieser Beitrag verfolgt zunächst einige Wegmarken und rekurrierende Konflikte in diesem Prozess (Abschn. 2). In einem zweiten Schritt wird zwischen einem individualrechtlichen und einem korporativen Pfad der Integration unterschieden, und mit diesen Pfaden verbundene Möglichkeiten aber auch Limitierungen und Paradoxien der Integration durch Recht werden in den Blick genommen (Abschn. 3). Schließlich wird auf durch selbstläufig rechtliche Integration evozierte Konflikte mit dem demokratisch legitimierten (und deshalb für Populismus anfälligen) politischen System hingewiesen (Abschn. 4).

1 Der Titel von Caldwell's Islam-Buch, „Reflections on the Revolution in Europe", spielt natürlich an auf Edmund Burke's „Reflections on the Revolution in France", einem Klassiker der konservativen Ideengeschichte.

2 Die Bedeutung von „strong courts" für die Herausbildung von breit-gefächerten „citizenship rights for immigrants", welche auch „kulturelle und religiöse Rechte" beinhalten, wird zurückgewiesen von Koopmans, Michalowski, und Waibel (2012). Wichtiger seien dagegen die Einbindung von Immigranten in die Wählerschaft und die relative Schwäche rechts-populistischer Parteien. Das Problem dieser in vielen Hinsichten erhellenden Analyse ist die Qualifizierung von „Recht", was eher „Massnahme" (im Sinne von „policy") aufseiten einer pragmatischen Verwaltung genannt werden sollte, wie etwa die Einrichtung muslimischer Sektionen auf kommunalen Friedhöfen, das (von islamischer Doktrin geforderte) Begräbnis ohne Sarg oder die Einrichtung von konsultativen „Islamräten", welche oft Gerichte gar nicht involvieren.

2 Wegmarken und Konflikte

Das Jahr 1989 markiert nicht nur den Niedergang des Kommunismus, sondern auch den Eintritt des Islam in die westliche Politik. Vielleicht ist diese Zeitgleichheit nicht zufällig, sondern Erklärung dafür, dass der „Islam" genau in diesem Moment an Brisanz gewinnen konnte. In Großbritannien war das zentrale Ereignis die sogenannte „Rushdie-Affäre", in der Britische „Muslime" (vormals waren es bloß „Pakistanis", „Bangladeschis", „Asiaten", oder, eine britische Eigenheit„„Blacks") das Verbot von Salman Rushdies Novelle „Satanic Verses" forderten, da diese den Propheten Mohammed beleidigt hätte (immer noch umfassend informativ dazu ist Parekh 1990). Eine Kopie des Buchs wurde im Zentrum von Bradford verbrannt und der iranische Schiitenführer Khomeini setzte ein Kopfgeld auf den britisch-indischen Autor aus, der bis heute versteckt leben muss. In Frankreich war 1989 vor allem das Jahr der „Kopftuchaffäre", die durch den Ausschluss von drei kopftuchgewandeten Mittelschülerinnen aus einer Pariser Vorortschule eingeleitet wurde (siehe für eine frühe Einschätzungen etwa Thömmes 1993; aus der neueren Literatur etwa Bowen 2006 und Scott 2007; auch Joppke 2009, Kap. 2). Mit französischem „brio" mobilisierten „republikanische" Intellektuelle lautstark gegen eine sozialistische Regierung, die eher auf Kompromiss bedacht war.

Freiheit der Rede und Gleichheit der Frau avancierten daraufhin zu zentralen Werten „liberaler" Gesellschaften, die genau aus der Abgrenzung zur angeblichen Missachtung dieser Werte durch den Islam ihre Identität bezogen (über die „identitären" Implikationen der Auseinandersetzung mit dem Islam, siehe Joppke 2009). An dieser Frontstellung, die im Übrigen besonders im Hinblick auf „erotische" Werte spiegelbildlich auf muslimischer Seite geteilt wird (siehe Norris und Inglehart 2002), hat sich seit 1989 nicht viel verändert. Die sogenannte „Cartoon-Affäre" in Dänemark (Klausen 2009), bei der den Propheten Mohammed verunglimpfende Zeitungscartoons der Anstoß weltweiten, zum Teil blutigen Protestes wurden, hat die seit Rushdie wohlbekannten Positionen noch einmal durchgespielt, bei scheinbar vollständigem Unverständnis auf beiden Seiten. Was die „Erotik" betrifft, so haben sogenannte „Burka-Gesetze" in Frankreich und Belgien (siehe Joppke und Torpey 2013, Kap. 2), die den Gesichtsschleier aus der Öffentlichkeit vertreiben, eine neue Runde im Kampf um den weiblichen Körper eingeleitet, der diesmal mit einer noch weitergehenden Einschränkung persönlicher Freiheitsrechte einherging als bei den bisherigen Kopftuchverboten, die zumeist auf den Bereich der Schule beschränkt waren.

Im Schatten dieser Konfliktpunkte zwischen „Islam" und „Westen", an deren Brisanz sich im letzten Vierteljahrhundert scheinbar nichts verändert hat, hat sich doch sehr viel geändert, und dies sehr oft zugunsten des Islam. Moscheen sind weniger denn je ehemalige Lagerhallen im Industriebezirk als sichtbare Zweckbauten im Zentrum der Stadt, oft durch wohlwollende Bürgermeister und lokale Stadtverwaltungen unterstützt (siehe Cesari 2005). Wenn sich Moscheegemeinden mit dem öffentlichen Muezzin-Ruf zurückhalten, dann weniger weil dies nicht ihr „Recht" wäre, sondern um unnötigen Konflikt mit Anrainern zu vermeiden (Oebbecke 2008). Sogar in Frankreich, in dem sich der laizistische Staat aus allen religiösen Angelegenheiten strikt herauszuhalten hat, betreibt der Staat seit langem eine dem Islam gegenüber „kompensierende" Politik, um historische Benachteiligungen gegenüber der katholischen Mehrheitsreligion auszugleichen (Bas-

devant-Gaudemet, zitiert in Joppke 2009, S. 32). Dort wo es staatlich-subventionierte Glaubensunterweisung gibt, wie etwa in Deutschland, ist man sich über Parteigrenzen hinweg einig, dass dieses Privileg auch der muslimischen Religionsgemeinschaft zukommen muss. Das aus rituellen Gründen geforderte betäubungslose Schlachten ist zumeist durch Ausnahmeregelungen gewährt (besonders wo es bereits eine jüdische Ausnahme gab), auch wenn es hier oft und öfter zu Konflikten mit dem Tierschutz kommt (Lavi 2009). Schulexamen werden generell nicht an islamischen Feiertagen abgehalten und in den Kantinen ist zumeist eine Alternative zum Schweinefleisch im Angebot (besonders *Islamic Britain* ist in dieser Hinsicht weit vorausgeeilt; siehe Lewis 2012). Im Gegensatz zur staatlichen Schule oder zum Gerichtsaal, wo das Gebot der staatlichen Neutralität besonders für das staatliche Personal gilt, ist das Kopftuch am privaten Arbeitsplatz eine von Arbeitsgerichten streng geschützte Größe, selbst wenn es das Geschäftsinteresse beeinträchtigt (Schiek 2004).[3]

Wenn ein deutsches Gericht, wie vor kurzem das Landgericht in Köln, die von medizinischen Komplikationen gefolgte Beschneidung eines muslimischen Jungen als Körperverletzung einstuft, so überrascht eher, dass es nicht schon früher einen ähnlichen Konflikt zwischen dem Elternrecht auf religiöse Erziehung und dem „Recht des Kindes auf körperliche Unversehrtheit“ und „Selbstbestimmung“ gegeben hat.[4] Das an diesem medialen Großereignis eigentlich Bemerkenswerte ist nicht so sehr unser „religiös analphabetisches Alltagsbewusstsein“, wie ein liberales Wochenblatt meint,[5] sondern der Umstand, dass die Bundesregierung den Religiösen in Windeseile mit einem Gesetzesentwurf zur Hilfe eilte, um einen ähnlichen Strafbestand in Zukunft auszuschließen. Und dieselbe Bundeskanzlerin Merkel, die im Jahr zuvor „Multikulti“ als „absolut gescheitert“ abtat (siehe Koopmans 2013), hat just im selben Moment ein aus steuerlichen Mitteln finanziertes Programm zur Schaffung von Islamfakultäten an deutschen Universitäten angekündigt.

Wie sehr der Islam in der westlichen Gesellschaft angekommen ist, ist nicht zuletzt daran zu ersehen, dass niemand ernsthaft infrage stellt, dass der Islam gegenüber den historisch etablierten Religionen (Christentum und Judentum) gleich behandelt werden muss (siehe Muckel und Tillmanns 2008; eine juristische Aussenseiterposition, welche die Gleichbehandlung, insbesondere den gleichen Grundrechtsschutz des Islam in Verweis auf seine mangelnde „Liberalität“ infrage stellt, ist Schachtschneider 2010). Wenn man sich die zivilisationsprägende Kraft der historischen Religionen vor Augen hält, so

3 Dies ist selbst im laizistischen Frankreich der Fall, wie jüngst durch das Urteil des Cour de Cassation in der so genannten „Baby Loup“ Affäre bestätigt, in dem die Kündigung einer Kopftuch tragenden Angestellten in einer privaten Kinderkrippe rückgängig gemacht wurde (Chambre sociale de la Cour de cassation, Arrêts no. 536 et no. 537, 19 Mars 2013; nombre de pourvoi: F 11–28-845 et E 12–11.690). Dadurch regte sich freilich prompt die Forderung nach einer gesetzlichen Festschreibung von Laizität auch in der Privatwirtschaft.

4 Landgericht Köln, Urteil vom 7.5.2012, AZ: 151 Ns 169/11, Absatz II. In einer überzeugenden Analyse des „decline but not demise of multiculturalism“, hat der israelische Jurist Amnon Rubinstein (2007, S. 777) übrigens einen solchen Konflikt antizipiert.

5 „Hilfe, die glauben“, *Die Zeit* 19. Juli 2012, S. 1.

ist das ein geschichtlich einzigartiges, außerhalb des christlichen Okzidents völlig unbekanntes Ergebnis.

Es ist deshalb instruktiv, den Blick auf die beiden scheinbar permanenten und unlösbaren Konfliktpunkte zurückzuwenden: Freiheit der Meinung und Gleichheit der Geschlechter.[6] Hier treten nämlich grundlegende Unterschiede zwischen einer islamisch geprägten und einer liberalen Lebensordnung zutage, die auf dem Wege des Rechts nicht einfach aufgelöst oder zumindest vermittelt werden können; sie sind also Ausnahmen von der Regel der Integration durch Recht, und als solche von besonderem Interesse. Beginnen wir mit dem Problem der Freiheit der Meinung. Auch in westlichen Staaten gab es oder gibt es noch den Strafbestand der „Blasphemie", der Gotteslästerung. Allerdings werden solche Gesetze in der Regel nicht angewendet oder sie sind abgeschafft worden, wie z. B. in Großbritannien unter der ersten Blair-Regierung, übrigens als verspätete Antwort auf die Rushdie-Affäre. Im Zuge jener hatten die britischen Muslime das auf die christliche Religion beschränkt bestehende Blasphemie-Verbot völlig konsequent auf alle Religionen auszuweiten gesucht. Denn es gilt eben auch hier: alle Religionen müssen gleich behandelt werden. Dies stellte die britische Regierung vor die Alternative, entweder das Blasphemie-Verbot auf alle Religionen auszuweiten oder aber abzuschaffen. Als es dieses Gesetz noch gab, schützte es im Übrigen nicht länger die religiösen Wahrheiten, sondern lediglich die religiösen Gefühle der Gläubigen. Dies bedeutete eine radikale Subjektivierung und Anpassung der Gotteslästerung an die anthropozentrische Logik des liberalen Rechtsstaats (siehe Jones 1980, 1990).

Aber selbst ein subjektivierter Begriff der Gotteslästerung, welcher den Tatbestand der letzteren eigentlich aufhebt (siehe Jones 1980, S. 135), ist in einem liberalen Kontext problematisch. Zum einen ist nicht klar, warum gerade religiöse (und nicht etwa politische oder andere weltliche) Befindlichkeiten unter besonderen Schutz gestellt werden sollten. Vor allem aber entleert ein gesetzlich verordneter „Respekt vor dem Glauben" (Jones 1990) den Sinn von Meinungsfreiheit, die ja gerade dann vonnöten ist, wenn eine Äußerung provoziert, vielleicht sogar weh tut und das auch will. Salman Rushdie hat das in seiner Verteidigung der *Satanic Verses* prägnant zum Ausdruck gebracht: „Was ist Freiheit des Ausdrucks? Ohne die Freiheit zu beleidigen, hört sie auf zu existieren. Ohne die Freiheit alle Orthodoxie herauszufordern, ja sich über sie lustig zu machen, und das meint auch die religiöse Orthodoxie, hört diese Freiheit auf zu existieren. Sprache und

6 Dies ist zugegebenermaßen eine äußerst grobe inhaltliche Unterscheidung. Man kann darüber hinaus formal unterscheiden zwischen dem „Grad der Aufdringlichkeit" (*degree of obtrusiveness*) einer islamischen Forderung (*claim*), d. h. ihrem „Konfliktpotenzial" mit Institutionen und Kultur der Aufnahmegesellschaft (Carol und Koopmans 2013, S. 167). „Gleichheitsforderungen" (*parity claims*), die sich lediglich am christlichen Mehrheitsstandard orientieren (z. B. das Errichten von Gebetsstätten), sind weniger konfliktträchtig als „Ausnahmeforderungen" (*special rights*), wie etwa das Anbieten von religiös reinen (Halal) Speisen in öffentlichen Kantinen; und sogar innerhalb desselben „claims" (z. B. „Kopftuch") kann unterschieden werden, ob es sich um eine islamische Mehrheitspraxis (das „einfache" Kopftuch) oder Extrempraxis („Burka") handelt, wobei letztere natürlich konfliktträchtiger ist. Carol und Koopmans decken mit Hilfe eines so verfeinerten Begriffsrasters höchst unterschiedliche nationale Konfliktdynamiken in äußerst aufschlußreicher Weise auf.

Imagination können nicht eingesperrt werden, oder die Kunst stirbt, und mit ihr ein wenig von dem was uns menschlich macht“ (zitiert in Parekh 1990, S. 706).

Der Islam kennt den exakten Begriff der „Blasphemie“ zwar nicht; er kennt aber das sich Abwenden vom Islam zugunsten des Unglaubens oder eines anderen Glaubens (*riddah*) (siehe Parekh 1990, S. 698; auch Asad 2012, S. 288), das gemäß der klassischen Scharia unter Todesstrafe steht. Auf internationaler Ebene hat die Organisation Islamischer Staaten (OIS) seit langem gedrängt, die „Defamierung von Religion“ als eine menschenrechtsanaloge Freiheitsverletzung einzustufen. Diese (über den Menschenrechtsrat der Vereinten Nationen erfolgreich lancierte)[7] Forderung irritiert und wird von allen westlichen Mitgliedsstaaten der UN entschieden abgelehnt, weil das westliche Rechtsverständnis Menschen, aber nicht Religion (oder „Gott“) mit Rechten ausstattet. „Defamierung“ bezieht sich in der Regel auf eine lebende Person, deren Reputation geschädigt wird, aber nicht auf eine Idee oder auf einen Religionsstifter, der nicht mehr lebt. Letzteres aber wird vom OIS gefordert. Für den Generalsekretär der OIS geht es nicht darum, die Meinungsfreiheit und die „zivilisierte Kritik“ auszuschalten: „Das Ziel ist alle einzuladen, den Islam zu respektieren“.[8] Der OIS-Vertreter erwähnt nicht, dass diese „Einladung“ in den islamischen Staaten, die natürlich allesamt bereits die Blasphemie unter Strafe stellen, hauptsächlich die Verfolgung von christlichen und inner-islamischen Minderheiten (wie den Ahmadis) bedeutet und somit als „Instrument des politischen und sozialen Zwangs“ fungiert.[9]

Die Reibungen zwischen einer „liberalen“ und einer „islamischen“ Sichtweise werden deutlich in einer Auseinandersetzung über die dänische Cartoon-Krise zwischen dem amerikanischen Verfassungsjuristen Robert Post und der Anthropologin Saba Mahmood. Post unterscheidet zwischen rechtlichem Erfordernis und ethischer Angemessenheit. Weil die Meinungsfreiheit unabdingbar ist für den „Wert der demokratischen Legitimation“, dürften die besagten Cartoons aus rechtlicher Sicht nicht verboten werden (Post 2007, S. 77). Interessanterweise identifiziert Post in den „normativ hegemonialen“ Staaten Europas eine Tendenz, die Meinungsfreiheit durch „Zivilitätsnormen“ einzuschränken, welche die amerikanische Verfassungstradition nicht kennt (zu dieser europäischen Besonderheit siehe Whitman 2000). Solche Zivilitätsnormen sind etwa die alten Blasphemie-Vorschriften, die unweigerlich die „Sitten der dominanten Gruppen“ favorisierten (Post 2007, S. 82). Wenn europäische Staaten jetzt von ihnen Abschied nehmen, dann scheinen sie sich dem amerikanischen Ideal der Neutralität anzunähern. Diese intra-okzidentale Dynamik bestreitet Saba Mahmood in ihrer Replik (2007), die das gesamte „säkular-liberale Recht“ unter den Generalverdacht der „jüdisch-christlichen“ Imprägnierung stellt. Muslime hätten niemals die Chance, ob in Europa oder in Amerika, für ihre „religiösen Befindlichkeiten faires Gehör“ zu bekommen (Mahmood 2007, S. 2).

7 United Nations General Assembly, Resolution adopted by the General Assembly 62/154. Combating defamation of religion. UN General Assembly, 76th plenary meeting, 18 December 2007; UN Human Rights Council, Resolution 7/19. Combating defamation of religions. UN Human Rights Council, 40th meeting, 27 March 2008.

8 „A cautious gentleman“, *The Economist*, 3 April 2010, S. 55.

9 So ein Vertreter von *Human Rights Watch*, „The limits of freedom and faith“, *The Economist*, 3. April 2010, S. 54–55. Zur Christenverfolgung in islamischen Staaten siehe Breuer (2012).

Was aber sind die „religiösen Befindlichkeiten" der Muslime? Mahmood unterscheidet zwischen einem protestantischen Religionsverständnis, das Religion als „System von propositionellen Glaubensvorstellungen (beliefs) begreift, denen das Individuum zustimmt", und einem islamischen Verständnis, gemäß dem es keinen Unterschied zwischen Symbol und Wirklichkeit gibt (Mahmood 2009, S. 843). Der Westler kann einfach nicht verstehen, argumentiert Mahmood, dass „Hingabe und Kohabitation, Intimität mit dem Propheten" den Kern des islamischen Religionsverständnisses ausmacht (Mahmood 2009, S. 842). Die Empörung über die Beleidigung des Propheten in jenen Cartoons würde deshalb einen „Sinn von persönlichem Verlust" (Mahmood 2009, S. 845) zum Ausdruck bringen, der von der „semiotischen Ideologie" des „modernen" Religionsverständnisses nicht begriffen werden kann. Vom säkularen Recht, das intrinsisch „die kulturellen und religiösen Vorstellungen der Mehrheitsbevölkerung privilegiert" (Mahmood 2009, S. 857), könnten die Muslime nichts erwarten. Mahmood mag ein übermäßig exotisches Bild des Islam zeichnen (dies ist die Kritik von March 2012), sie gibt aber eine Ahnung von der Tiefe des Dissenses, der im islamischen Protest über die dänischen Cartoons zum Ausdruck kommt.[10]

Die Gleichheit der Geschlechter ist ein zweiter Bereich chronischen Dissenses. Hier aber ist die Konstellation umgekehrt. Wohingegen im Hinblick auf Meinungsfreiheit die muslimische Seite eine (von liberaler Seite als ungemäß zurückgewiesene) ethische Aufladung des Rechts forderte, so geht hier der Impuls, qua Recht, Moral einzufordern, von Kräften der Aufnahmegesellschaft aus. Sogar der „islamische Feminismus" zeichnet sicherlich ein Frauenbild, das mehr von „Komplementarität" als von prinzipieller Gleichheit von Mann und Frau spricht (z. B. Ramadan 2009, Kap. 13). Der typische Hinweis, dass Frauen im Islam „absolute Gleichheit vor Gott" besitzen (Ramadan 2001, S. 52) hat deshalb etwas Scholastisches an sich, weil er nicht die Gleichheit von Frau und Mann „untereinander" impliziert. In letzterer Hinsicht sind Frauen vor allem „Töchter", „Schwestern", „Ehefrauen" oder „Mütter" (Ramadan 2009, S. 211).

Das Paradox ist noch stärker sichtbar im notorischen Streit um das islamische Kopftuch. Sofern es „Pietät" zum Ausdruck bringt, ist es „untrennbar verknüpft" mit „männlicher Überlegenheit", wie es die sonst apologetisch disponierte Saba Mahmood (2005, S. 175) zugesteht, selbst wenn das Kopftuch typischerweise als „Wahl" und somit als von der liberalen Glaubensfreiheit gedeckt verteidigt wird. Auf die durch das Kopftuch symbolisierte Ungleichheit der Frau haben sich die westliche Kritik im Allgemeinen und

10 Siehe allerdings Nadia Marzouki's originelle Analyse des „Park 51" Konflikts in New York, in dem die Opponenten einer islamischen Moschee in der unmittelbaren Nähe von Ground Zero eine dem dänischen Cartoon-Konflikt sehr ähnliche „Verletzung moralischer Gefühle" gegen ein juristisch unanfechtbares Projekt ins Feld führten. Die Autorin meint, dass die strukturelle Symmetrie beider Konflikte, in denen die muslimische und nicht-muslimische Seite jeweils entgegengesetzte („moralische" vs. „legalistische") Positionen eingenommen hat, darauf hinweist, dass es sich hier lediglich um „Sprachspiele" aber nicht um inkompatible „Traditionen" oder „partikulare Subjektivitäten" handeln könne (Marzouki 2011, S. 859). Sie erwähnt aber an anderer Stelle, dass ein „liberaler Begriff des Schmerzes" nur auf „Individuen" und nicht auf „Blasphemie gegen einen Gott" bezogen werden könne (Marzouki 2011, S. 861), was dann doch auf substanzielle und nicht bloß formelle Positionsunterschiede in einem „Sprachspiel" hinweist.

die Kopftuchgesetze in Frankreich und Deutschland im Besonderen (Joppke 2009, Kap. 2 und 3; Joppke und Torpey 2013, Kap. 2) stets konzentriert.

Der kanadische Jurist Mohammed Fadel (2012) hat aber darauf hingewiesen, dass selbst eine Position wie die des einflussreichen islamischen Juristen Yusuf al-Qaradawi, der immerhin das gleiche Recht der Frau auf politische Partizipation zugesteht, die Frau aber gleichzeitig im Bereich der Familie dem Mann unterordnet, mit einem Liberalismus Rawls'scher Prägung kompatibel ist. Rawls argumentiert nämlich, dass die gleichen Rechte für Frauen (im Sinne von „citizenship") mit Ungleichheit in der Familie zusammengehen können, da die Familie nur teilweise dem Prinzip der Gerechtigkeit unterworfen ist (siehe Rawls 1999, S. 156–164). Aus Rawls'scher Sicht schießt somit die liberale Kritik an der Ungleichheit von Mann und Frau im Islam über das Ziel hinaus, da sie Gleichheit auch dort fordert, wo sie zumindest als staatlich betriebene Veranstaltung gar nicht hingehört oder nicht notwendig ist, im informellen Privatbereich der Menschen. Und wenn diese Gleichheit rechtlich verordnet wird, wie in den Kopftuchgesetzen, geht sie mit einer ethischen, Moralität verordnenden Erhöhung des Rechts einher, die im Fall der muslimischen Forderung nach umfassendem Glaubensschutz gerade zurückgewiesen wurde.[11]

3 Integration durch Recht: individualrechtlicher v. korporativer Pfad

Die beiden erwähnten notorischen Islamkonflikte verdecken eine ansonsten eher erfolgreiche Integration des Islam durch Recht. So kommt bereits die erste größere Studie über die rechtliche Integration des Islam in Europa zu dem optimistischen Schluss, dass die europäischen Rechtssysteme allesamt „die notwendigen Instrumente" besitzen, um „die meisten" der mit dieser Integration verbundenen „Probleme" zu lösen (Dassetto et al. 2007, S. 59). Dazu bedürfte es nicht einmal der rechtlichen „Innovation", sondern einfach der Anwendung „bereits bestehender Regeln". Die Autoren identifizieren weiterhin ein „Europäisches Modell der Beziehung zwischen Staat und Religion", das aus drei Elementen besteht: religiöse Freiheit, Autonomie religiöser Gemeinschaften, und Kooperation zwischen Staat und Religion. Das ist zweifach unorthodox. Erstens widerspricht es der landläufigen, besonders von amerikanischen Beobachtern gern vertretenen Sicht, dass Europa „christlich" sei und somit wenig Platz böte für neue, vor allem durch Immigration importierte Religionen von Minderheiten (besonders Nussbaum 2008, 2012).

Zweitens widerspricht die Behauptung eines einheitlichen „europäischen Modells" der gängigen Unterscheidung in „nationale Modelle", wie etwa dem der Staatskirche (England und Skandinavien), der strikten Trennung von Staat und Kirche (Frankreich und USA), und der öffentlichen Anerkennung mehrerer Religionen (Deutschland und

11 Zum Problem des legislativen Verordnens von Moralität im liberalen Staat ist immer noch instruktiv die vor einem halben Jahrhundert geführte Debatte zwischen Lord Patrick Devlin und dem berühmten Oxforder Rechtsphilosophen H. L. A. Hart über die damals erfolgte De-Kriminalisierung von Homosexualität in Grossbritannien. Nach einhelliger Meinung der Juristen wurde diese Debatte von Hart „gewonnen", was natürlich durch die De-Kriminalisierung seitens des Staats selbst bestätigt wurde (siehe Bassham 2012).

Österreich), welche wiederum unterschiedlich fähig seien, Minderheitenreligionen wie den Islam zu integrieren (so die zentrale Behauptung von Fetzer und Soper 2005; im Kern ähnlich, wenn auch differenzierter, Carol und Koopmans 2013). Dagegen betonen Dassetto et al. (2007), dass nationale Unterschiede sekundär sind gegenüber einer „allgemein" inklusiven, akkommodierenden Disposition des liberalen Staats gegenüber dem Islam (ähnlich Joppke und Torpey 2013).

Bei der rechtlichen Integration des Islam muss man zwischen zwei Pfaden unterscheiden: einem individuellen Rechts- und einem korporativen Anerkennungspfad. Beide Pfade zeichnen sich durch eine je eigene Logik und unterschiedliche Geschwindigkeiten aus. Diese Unterscheidung nimmt auf, dass Religion sowohl Individual- als auch Kollektivpraxis ist. Vor allem aber nimmt sie auf, dass die Anerkennung religiöser Freiheiten nicht ausreichend sein muss, der kollektiven Dimension von Religion zu genügen. Hier allerdings unterscheiden sich Europa und Amerika. In der *Free Exercise Clause* des *First Amendment* garantiert die amerikanische Verfassung maximale Religionsfreiheit, sowohl individuell als auch kollektiv, verweigert aber in der sogleich darauf folgenden *No Establishment Clause* der Religion als „Kirche" jegliche Kooperation mit dem oder öffentliche Anerkennung durch den Staat. Das ist anders in Europa.[12] Hier haben Staat und Kirche über die Jahrhunderte hinweg um die Vormacht gekämpft, und hier übernahm der Staat nur allmählich Funktionen, die vormals von der Kirche beansprucht wurden; von der Ausübung politischer Macht im frühen Mittelalter bis zu Erziehung und Wohlfahrt, aber auch Sinnstiftung und Identität, die erst spät, im Zeitalter des Nationalismus, vom Staat übernommen und der Kirche entzogen wurden (siehe Whitman 2008). In diesem langwierigen Prozess mussten Kompromisse geschlossen werden zwischen zwei Mächten, die auf gleicher Augenhöhe dasselbe Terrain für sich beanspruchten: Herrschaft, pastorale Fürsorge, Loyalität. Diese historischen Kompromisse sind naturgemäß asymmetrisch und nicht leicht auf neue Religionen auszuweiten. Es ist deshalb umso erstaunlicher, dass nichts weniger als vollständige „Gleichheit" das Maß der Integration ist und dies auch auf dem korporativen (nicht bloß dem individualrechtlichen) Pfad der Integration. Auch die in vielleicht stärkerem Maße „christlichen" Staaten Europas müssen sich an dieses Prinzip halten, weil sie qua liberale Staaten auf Neutralität und Agnostik in religiösen Belangen angelegt sind (siehe Huster 2002).

Die korporative Integration ist langsamer und uneinheitlicher als die individualrechtliche Integration, die sofort einsetzt und sich symmetrisch, also für alle Religionen gleich vollzieht. Dassetto et al. (2007) argumentieren deshalb, dass „Kooperation" zwischen Staat und organisierter Religion immer „selektiver und gradueller Natur" ist. Ja, sie sehen diese Kooperation sogar kontrolliert durch „die Werte, auf denen das politische System aufbaut und die den sozialen Frieden garantieren: Menschenwürde, demokratische Staatsbürgerschaft, Gewissensfreiheit, Freiheit und so weiter" (Dassetto et al. 2007, S. 36). Die korporative Integration müsse deshalb, gemäß der subtilen Formulierung der

12 Selbst in Frankreich, das formal gesehen ein den USA sehr ähnliches radikales Trennungsregime repräsentiert. Einer strikten Trennung aber hat stets die etatistische Tradition der „gallikanischen Kirche" entgegengewirkt, die jüngst in der staatlich betriebenen Formierung einer zentralen Muslimorganisation, des *Conseil Français du Culte Musulman* (CFCM), ihre Fortsetzung fand (siehe Bowen 2007, S. 1008).

Autoren, „nicht-diskriminierend“ (*undiscriminating*) aber auch nicht „unterschiedslos“ (*indiscriminate*) vonstattengehen.

Gemäß dieser Position, die im Übrigen vom deutschen Bundesverfassungsgericht liberal unterlaufen wurde,[13] stellt sich aber ein delikates Problem für den Islam. Kann dieser wirklich all die „Werte“ des liberal-demokratischen politischen Systems sich zu Eigen machen, wie etwa die Gewissensfreiheit? Letztere fordert ja das Recht, seine Religion aufgeben zu dürfen, was die islamische Scharia aller Schattierungen bis heute nicht gestattet. Es stellt sich ein weiteres Problem: Die korporative Integration erfordert eine kirchlich-zentralisierte Organisation aller Gläubigen,[14] die dem Islam von jeher fremd ist. Zumindest im mehrheitlichen *Sunni* Islam gibt es ja keine Priesterschaft mit dem formalen Mandat, für alle Gläubigen zu sprechen. Im Gegensatz zur individualrechtlichen muss deshalb die korporative Integration unvollendet bleiben, nicht wegen einer inhärent „christlichen“ Schlagseite der europäischen Staaten, sondern wegen der schieren Schwerkraft von Geschichte – die Leinwand kann niemals blank sein.

Nicht bloß Geschwindigkeit und Perfektibilität, sondern auch die ihnen eigenen Mechanismen und Operationsweisen unterscheiden die individualrechtliche von der korporativen Integration. Erstere erfolgt hauptsächlich über das Recht, während letztere sowohl rechtlich als auch politisch angetrieben sein kann. Zentraler Akteur bei der individualrechtlichen Integration sind Gerichte, besonders Verfassungsgerichte, die religiöse Freiheitsrechte schützen. Ein zentraler Akteur bei der korporativen Integration sind dagegen nationale Regierungen, die oftmals die organisatorische Formierung des Islam vorantreiben, im Interesse von öffentlicher Ordnung und der Effektivität staatlicher Politik (siehe besonders Laurence 2012).

Die hier behauptete Konvergenz im Hinblick auf (universal zu garantierende) religiöse Freiheit und (unweigerlich selektive) Kooperation schließt national unterschiedliche Konfliktdynamiken und Pfadabhängigkeiten natürlich nicht aus (wie etwa von Carol und Koopmans 2013 in den Blick gebracht), sondern sie ist ihnen logisch vorgeschaltet als Grundlage, auf der sich letztere entfalten. Ihr Wert müsste sich in einem „inter“-zivilisatorischen Vergleich der Beziehung von Staat und Religion erweisen, der hier natürlich nicht durchgeführt werden kann.

Der traditionellen Unterscheidung in nationale Modelle zusätzlich vorgelagert ist allerdings eine grundlegende Unterscheidung, welche die europäischen (und alle liberalen) Staaten in zwei Lager spaltet. Der liberale Staat hat nämlich zwei Möglichkeiten sich zu Religion zu verhalten, welche aus liberaler Sicht gleich legitim sind: sich entweder von Religion zu distanzieren oder aber Religion anzuerkennen. Die einzige Bedingung ist, dass sowohl Distanzierung als auch Anerkennung *gleich* gegenüber *allen* Religionen erfolgt. Frankreichs „laïcité“ und Deutschlands „offene Neutralität“ stehen für diese gegensätzlichen Möglichkeiten, und deshalb wird sich die folgende Diskussion auf diese beiden Fälle konzentrieren.

13 Im berühmten Urteil über den öffentlichen Körperschaftsstatus von Jehovas Zeugen, siehe unten.

14 Einige Staats- und Kirchenrechtler, wie z. B. Hans-Michael Heinig, freilich bestreiten dies. Zum Stand der Diskussion siehe vor allem Heinig und Walter (2007).

Beide liberal gleich möglichen Antworten auf Religion generieren aber spezifische Probleme und „Risiken" für den Islam. Das Distanzieren von Religion in Frankreich induziert das Risiko religiöser Freiheitseinschränkung (so auch Walter 2006, Kap. 6)[15], wofür die seit nunmehr zwei Jahrzehnten geführten Kopftuchkämpfe stehen. Umgekehrt aber stellt die Anerkennung von Religion in Deutschland die Frage, ob völlige Gleichheit des Islam als „Kirche" jemals realisiert werden kann; dafür steht die bis heute nicht erfolgte Anerkennung des Islam als Körperschaft des öffentlichen Rechts.

Die Möglichkeiten und Grenzen beider Integrationspfade sollen im Folgenden besonders anhand eines deutsch-französischen Vergleichs näher erläutert werden.[16]

3.1 Der individualrechtliche Integrationspfad

Im Allgemeinen haben Gerichte ihre Funktion, jene zu schützen „die sich auf politischem Wege nicht schützen können" (Ely 1980, S. 152), also Minderheiten in der Mehrheitsdemokratie, auch im Hinblick auf Muslime und den Islam erfüllt. Die Quelle dafür waren hauptsächlich religiöse Freiheitsrechte, aber auch elterliche Erziehungsrechte, die in liberalen Verfassungen und internationalen Konventionen (wie etwa der Europäischen Menschenrechtskonvention) fest verankert sind. Europas prominentester Muslim, Tariq Ramadan (2002, S. 121), bestätigt dies: „(E)uropäische Verfassungen und Rechtsordnungen respektieren den Islam als Religion und Muslime als Gläubige, die das gleiche Recht wie alle genießen, ihre Religion frei auszuüben".

Ein besonders aufschlussreiches und doch wenig bekanntes Beispiel liberaler Inklusion ist die Behandlung des Islam am privaten Arbeitsplatz, einem Bereich von dem man meinen könnte, dass der Imperativ der Profitmaximierung den religiösen Präferenzen der Beschäftigten enge Grenzen auferlegt. Dem ist aber nicht so. Besonders die EU-Direktive *Equal Treatment in Occupation and Employment*[17] erfordert von den nationalen Gesetzen der Mitgliedsstaaten „equal treatment without any discrimination based…on religion". Eine typische Muslimforderung ist in dieser Hinsicht die Arbeitsunterbrechung für das Gebet, das fünf Mal am Tag zu genau vorgeschriebener Zeit zu erfolgen hat, freitagsnachmittags sogar idealerweise in der Moschee. Nur Frankreich hat sich hier gesperrt, und Italien hat ähnliche Privilegien nur *anderen* religiösen Minderheiten gewährt; die große Mehrheit der europäischen Länder hat sich dagegen den Muslimen gegenüber flexibel gezeigt (ich beziehe mich hier und im Folgenden auf Dassetto et al. 2007, S. 49–52). In Österreich und Polen müssen individuelle und kollektive Arbeitsverträge die Möglichkeit gewähren, freitagsnachmittag von der Arbeit fern zu bleiben. Eine ähnliche Regelung

15 Das Risiko der Freiheitsbeschränkung ist natürlich weniger im Faktum der strikten Trennung begründet, welche ja auch die Vereinigten Staaten von Amerika ganz ähnlich kennen, sondern eher in der „übertrieben etatistische(n)" Implementierung dieser Trennung unter „republikanischen" Prämissen (Walter 2006, S. 162).

16 Es sei hier erwähnt, dass Frankreich und Deutschland, im Vergleich zu 13 weiteren OECD Ländern, am unteren Ende eines von Koopmans (2013) erstellten Index über „religiöse Rechte für Muslime" rangieren. An der Spitze stehen dagegen die Niederlande, Grossbritannien und, mit einigem Abstand, Kanada.

17 EU Directive 2000/78/CE.

existiert in den Niederlanden, deren höchstes Gericht entschieden hat, dass Angestellte an ihren religiösen Festtagen zu Hause bleiben dürfen. In Portugal sieht ein neues Gesetz über religiöse Freiheiten vor, dass Studenten, Schüler und Angestellte (mit flexiblen Arbeitszeiten) an ihren religiösen Festtagen und zu den „von ihrer Religion vorgeschriebenen Stunden" von Schule und Arbeitsplatz fernbleiben dürfen. In Großbritannien haben Gerichte längst ähnlich entschieden; außerdem „favorisiert" die 2003 *Employment Equality* (Religion and Belief) *Regulation*, welche die EU 2000 *Employment Directive* ins britische Recht umsetzt, die Möglichkeit des muslimischen Moscheebesuchs am Freitag und das Fernbleiben vom Arbeitsplatz an wichtigen muslimischen Festtagen. Ähnlich flexible Arrangements finden sich in Deutschland, Schweden, Nordirland und Spanien; in letzterem gibt es diesbezüglich eine formelle Vereinbarung zwischen Regierung und der Islamischen Kommission (welche Spaniens Muslime gegenüber dem Staat repräsentiert).

Offenbar sind einige dieser Regelungen spezifisch für den Islam, während andere für alle Religionen gelten. Der wichtige Punkt ist: Wenn der Islam, ähnlich dem orthodoxen Judaismus, „Orthopraxis" erfordert, also eine Einheit von Glaube und Ritual (so die Behauptung von Mahmood 2012, S. xv), und wenn deshalb der Islam nicht so leicht zu „privatisieren" ist wie der christliche Glaube, so gibt es keine prinzipiellen Hürden, das islamische Ritual selbst am Arbeitsplatz, zum Teil auch in der Schule, auszuüben.

Das Bild verdunkelt sich aber, wenn „Politik" die geräuschlose Inklusion durch Recht unterbricht. So kann man beobachten, dass Gerichte im Zuge öffentlicher Debatten über die Entstehung islamischer „Parallelgesellschaften" sich zunehmend weniger geneigt zeigen, Muslimen Ausnahmen von allgemeinen Gesetzen zu gewähren, welche aus ihrer Sicht mit ihren religiösen Pflichten kollidieren (Koenig 2010). Religiöse Freiheiten sind ja niemals absolut, sondern durch andere Verfassungsprinzipien begrenzt, wie etwa dem Schutz der öffentlichen Ordnung oder dem staatlichen Erziehungsauftrag. Sie sind auch begrenzt durch die Rechte und Interessen dritter Parteien. In der Hochzeit eines juristischen Multikulturalismus erklärte das Bundesverwaltungsgericht in einer berühmten Entscheidung,[18] dass ein muslimisches Mädchen vom gemeinsamen Schwimmunterricht fernbleiben dürfe, weil man es ihm nicht zumuten könne, nach „westlichem" Muster „emanzipiert" zu werden (Albers 1994, S. 987). Seitdem allerdings „Integration" das erklärte Ziel staatlicher Politik geworden ist, weisen Gerichte ähnliche Anträge auf Befreiung vom Curriculum routinemäßig zurück, weil es die Aufgabe der öffentlichen Schule sei, hinzuwirken auf die „Heranbildung verantwortlicher Staatsbürger, die gleichberechtigt und dem Ganzen gegenüber verantwortungsbewusst an den demokratischen Prozessen in einer pluralistischen Gesellschaft […] teilhaben können."[19]

Die Grenzen der Religionsfreiheit, und somit des individualrechtlichen Integrationspfades, sind besonders sichtbar im notorischen Streit um das islamische Kopftuch. Dieser Streit hat vor kurzem in den gesetzlichen Burka-Verboten in Frankreich und Belgien einen neuen Höhepunkt erreicht. In diesem ideologischen Minenfeld, wo die Bedeutung

18 BVerwG 6C 8/91, Entscheidung vom 25. August 1993.

19 Dies ist die zentrale Formel in einem Präzedenzurteil des Bundesverfassungsgerichts über die Verwehrung von Heimatunterricht seitens fundamentalistischer Christen (BVerfG, 1 BvR 436/03 vom 29.4.2003, Absatz 7).

des Kopftuchs wild oszilliert zwischen Symbol männlicher Unterdrückung und weiblicher Emanzipation im Islam, muss sorgfältig differenziert werden.

In Runde I der europäischen Kopftuchkämpfe waren das Thema Institutionen-spezifische Restriktionen des einfachen Kopftuchs (welches das Gesicht frei lässt), vor allem im Bereich der Schule. Zumeist geriet hier die religiöse Bekleidung des Lehrpersonals in Spannung zum Neutralitätsgebot des liberalen Staats. Nur Frankreich ging in seinem 2004 erlassenen gesetzlichen Verbot des Kopftuchs von Schülerinnen einen Schritt weiter. Dieses erste europäische Kopftuchgesetz löste im Übrigen eine fast durchweg liberale Praxis des Conseil d'Etat (Frankreichs höchstem Verwaltungsgericht) ab, der seit dem Jahr 1989 fast immer zugunsten von kopftuchtragenden Mädchen entschieden hatte (es sei denn das Kopftuch war als religiöses Werben zu verstehen, was fast nie der Fall war). Das Kopftuchgesetz von 2004 enthält eine neue Definition von staatlicher Neutralität, selbst innerhalb der traditionell expansiv-angelegten französischen Laizität, als Verpflichtung nicht allein aufseiten staatlicher Akteure (hier: Lehrer), sondern auch aufseiten der „Klienten" des Staates, in diesem Fall Schulkindern. Joan Scott hält dieses Gesetz für einen Ausdruck von „Rassismus" gegen Muslime und Islam, wofür es in Frankreich eine bis in die Kolonialzeit zurückreichende Tradition gäbe (Scott 2007, Kap. 2). Es ist aber plausibler, das Kopftuchsetz von 2004 in die lange Tradition eines „republikanischen" Staates zu stellen, der krampfhaft die Religion von sich fernzuhalten sucht, zunächst den Katholizismus im 19. Jahrhundert und jetzt eben den Islam. Stets war die öffentliche Schule als Stätte der Produktion von *citoyens* der Brennpunkt des jahrhundertealten Konflikts mit Religion, dem nach dem Wegfall der allgemeinen Wehrpflicht im Jahr 2001 sogar eine noch verstärkte Wichtigkeit zukommen musste (siehe Joppke 2009, Kap. 2).

Runde II der europäischen Kopftuchkämpfe ist der Ganzkörper- oder Gesichtsschleier („Burka"), der in den französischen und belgischen Burka-Gesetzen von 2010 und 2011 an allen öffentlichen Orten (also „auf der Straße") verboten worden ist. Dies bedeutet eine Polarisierung und Radikalisierung des Konflikts auf beiden Seiten. Auf der Seite des Islam ist nur die fundamentalistische *Salafi*-Sekte betroffen, deren Unwilligkeit, in die liberale Gesellschaft „integriert" zu werden, außer Zweifel steht. Auf der anderen Seite aber bedeutet dieses Verbot die denkbar radikalste Freiheitsbeschränkung, die sich ein „liberaler" Staat in der Gegenwart überhaupt erlaubt hätte: Bekleidungsvorschriften für Privatpersonen zu erlassen.

Wie kann solch ein Verbot innerhalb einer liberalen Ordnung gerechtfertigt werden? Wenn man sich diese Frage stellt, so zeigen sich „ex negativo" die beträchtlichen juristischen Hürden, die einem solchen Vorhaben entgegenstehen.[20] Natürlich behauptete die französische Regierung, dass dies kein Versuch sei, den „Islam" zu unterdrücken oder aus der französischen Gesellschaft zu entfernen (Gerin Rapport 2010, S. 618–621). Um eine solche Freiheitseinschränkung am französischen Verfassungsrecht und an der europäischen Menschenrechtskonvention vorbei zu schleusen, war es sogar notwendig zu behaupten, dass die Burka gar kein religiöses Symbol sei, weil es weder vom Koran noch von der Sunna gefordert wird, sondern dass diese ausschließlich ein politisches Symbol

20 Ich beziehe mich im Folgenden auf die innerhalb der so genannten „Burka-Kommission" vorgebrachten juristischen Argumente gegen ein totales Burka-Verbot in der Öffentlichkeit (Gerin Rapport 2010).

des Protests und des sektiererischen Ausschlusses sei (Gerin Rapport 2010, S. 273–78). Aber immer noch waren die verfassungsrechtlichen Hürden hoch gesteckt. Das Prinzip der Laizität, welche das Kopftuchgesetz von 2004 gerechtfertigt hatte, stand hier interessanterweise nicht zur Verfügung: die Laizität reguliert nämlich das Verhältnis zwischen Staat und Religion, aber nicht das zwischen Privatpersonen im öffentlichen Raum (Gerin Rapport 2010, S. 87–94).

Daher ging man schnell dazu über, ein Burka-Verbot im Rückgriff auf die menschliche Würde zu rechtfertigen. So sagte bereits Präsident Sarkozy in seiner Auftaktrede zur anti-Burka-Kampagne, dass der Gesichtsschleier ein „Zeichen der Unterordnung und der Erniedrigung der Frau" sei.[21] Diese Linie wurde auch durch den Umstand nahegelegt, dass die Gleichheit der Frau von Anfang an den französischen (und europäischen) Konflikt mit dem Islam angetrieben hatte. Allerdings mussten die parlamentarischen Befürworter eines Burka-Verbots schnell von den Verfassungsjuristen lernen, dass die „menschliche Würde" als rechtliches Prinzip eine subjektive, keine objektive Realität bedeutet (Gerin Rapport 2010, S. 114–5). Die Würde kann also nur von außen, durch eine dritte Partei, aber nicht von innen, durch die betreffende Person gegen sich selbst, verletzt werden. Als rechtliches Prinzip ist die menschliche Würde gleichzusetzen mit der menschlichen Freiheit. Dann aber erweist sich die „Würde" als Schutz „für" und nicht Waffe „gegen" die Burka. Die wenigen soziologischen Auskünfte, die wir über die Motive des Burka-Tragens besitzen, sagen nämlich zumeist, dass der Schleier auf die freie Wahl der Frau zurückgeht, und eben nicht durch ein archaisches Männermilieu aufgezwungen ist, wie seine Gegner oft behaupten, und somit im (aus der Sicht der Burka-Kommission) besten Fall eine Art „freiwilliger Sklaverei" konstituiert (Gerin Rapport 2010, S. 43).[22]

Nachdem so die menschliche Würde als Rechtfertigung für ein totales Burka-Verbot wegfiel, war die letzte Rettung das rechtliche Prinzip der „öffentlichen Ordnung". Auf dieser Grundlage könnte man die Burka als Bedrohung der Sicherheit verbieten. Hier aber trugen die Verfassungsjuristen den zunehmend irritierten Parlamentariern vor, dass auf solcher Grundlage nur ein Teilverbot, gültig für spezifische Zeiten und Orte, aber kein Generalverbot zu konstruieren war, wegen der mit letzterem einhergehenden Total-Überwachung, die nicht kommensurabel sei mit einer freiheitlichen Ordnung (Gerin Rapport 2010, S. 177–180).

Damit aber schien es rechtlich gesehen unmöglich, ein Burka-Gesetz zu verabschieden. Es waren so ein gehöriger politischer Wille und gewagtes „legal engineering" vonnöten, um es dennoch zu realisieren. Was den politischen Willen betrifft, so wurde ein Burka-Verbot von der großen Mehrheit der Franzosen begrüßt: es war also politisch opportun. Das „legal engineering" wurde von Juristen geliefert, die plötzlich argumentierten, dass „öffentliche Ordnung" nicht nur „Sicherheit", sondern auch eine Komponente der

21 *Libération*, 22. Juni 2009, www.liberation.fr/.

22 Diese und die folgenden Information sind, wenn nicht anders angemerkt, dem Abschlussbericht der sogenannten „Burka-Kommission" entnommen. Diese parlamentarische Kommission wurde im Sommer 2009 von Präsident Sarkozy eingesetzt, um Empfehlungen bezüglich der Burka für den Gesetzgeber zu erarbeiten. Ihr Abschlussbericht wurde im Januar 2010 vorgestellt (Gerin Rapport 2010).

„Moralität" beinhalte.[23] Man dürfe ja nicht nackt über die Straße laufen, warum also nicht das genaue Gegenteil von Nacktheit verbieten? Diese „nicht-materielle" Dimension der öffentlichen Ordnung war niemals „juristisch formalisiert" worden, wie es der Conseil d'Etat (2010) in seiner negativen Empfehlung gegen ein totales Burka-Verbot zurückhaltend formulierte. Aber hier war das juristische Fenster, das geöffnet werde könnte. „Die öffentliche Ordnung ruht auf dem minimalen Fundament der Reziprozität und der essentiellen Garantien des sozialen Lebens" (Conseil d'Etat 2010, S. 26), wie der Conseil d'Etat, wenn auch nicht eben sprachlich klar, das Argument formulierte, das gemacht werden konnte. „Die Republik wird mit dem unverdeckten Gesicht gelebt", so sagte es dann die Justizministerin bei der Vorstellung des Gesetzesentwurfs vor der Nationalversammlung.[24] Die Soziologin und vormaliges Mitglied des *Conseil Constitutionnel* (Frankreichs Verfassungsgericht), Dominique Schnapper, drückt die dem Gesetz schließlich zugrundeliegende Idee ungewollt komisch aus: „Frankreich ist das Land, in dem alle „bonjour" zueinander sagen" (Bowen 2011, S. 337). Das französische Burka-Gesetz ist „Affirmation des Rechtes auf gleiche Zugehörigkeit zum Gesellschaftskörper", wie der Conseil d'Etat, nicht ohne Ambiguität, die Aussicht auf ein solches Gesetz vorformulierte (Conseil d'Etat 2010, S. 27). Das Burka-Verbot ist tatsächlich eine aus liberaler Perspektive problematische „legal enforcement of morality" (Hart 1963, S. 1–6), über die allerdings das letzte juristische Wort noch nicht gesprochen ist (siehe Joppke und Torpey 2013, S. 45–46).

3.2 Der korporative Integrationspfad

Wenn wir uns vom individualrechtlichen zum korporativen Integrationspfad wenden, verschiebt sich naturgemäß die Einheit der Analyse von „Individuum" zu „Organisation". Der wichtigste Punkt ist hier: Die korporative Integration ist zwiespältig. Auf der einen Seite ist sie ein Erfordernis, das in der kollektiven Dimension der Religion begründet ist, und sie wird als solche von Muslimen selbst, also „von unten", gefordert. Auf der anderen Seite aber ist sie auch ein von nationalen Regierungen, also „von oben", betriebener Prozess und als solcher von Jonathan Laurence (2012) in seiner einschlägigen Studie über „Islamräte" in Europa beschrieben. Dies sind unterschiedliche Aspekte desselben Prozesses, die aber unterschiedliche Fragen aufwerfen. Aus dem ersten Aspekt erwächst die Frage, ob der Islam, wie jede neue Religion, jemals vollständige Gleichheit gegenüber den etablierten Religionen erreichen kann, die integraler Bestandteil der europäischen Staatenbildung gewesen sind und somit unvermeidlich gewisse Privilegien und Vorteile besitzen. Dies ist ganz ungeachtet der Tatsache, dass natürlich „Gleichheit" immer noch

23 Hervorzuheben ist hier die Sorbonne-Rechtsprofessorin Anne Levade, die noch vor der sogenannten „Burka-Kommission" ausgesagt hatte, dass ein totales Burkaverbot mit der französischen Rechtsordnung inkompatibel sei (Gerin Rapport 2010, S. 518–524). Ihre neue Position findet sich in Garraud Rapport (2010, S. 31). Ähnlich ihr Kollege Guy Carcassonne (Paris X), der allerdings von Anfang an in diese Richtung argumentiert hatte (Gerin Rapport 2010, S. 554–559).

24 Assemblée Nationale, *Compte rendu no. 75, Commission des lois constitutionnelles, de la législation et de l`administration générale de la République*, 6. Juli 2010, S. 2.

das Maß sein muss, das der liberale Staat an *alle* Religionen anlegen muss, ob alt oder neu.

Der zweite Aspekt der korporativen Integration ist das des Nationalisierens oder Domestizierens des Islam, „Institutionalisierung eines moderaten, Europa-freundlichen Islam", wie es zwei amerikanische Islam-Experten kritisch beschreiben (Yazbeck Haddad und Golson 2007). Dieses Unternehmen wird von Muslimen oft als Affront für die inhärent transnationale Ambition des Islam verstanden, der die „umma", die universale Gemeinschaft aller Gläubigen jenseits weltlicher Grenzen, versammeln will.

Jonathan Laurence (2012) hat die „von oben" betriebene korporative Integration im Begriff des „Neo-Korporatismus" zu fassen gesucht. Dies weist auf eine lange Tradition staatlicher Bemühungen hin, transnationale Bewegungen national einzuhegen und von diesen Bewegungen ausgehende Konflikte zu de-politisieren oder deren Forderungen zu mildern: „Wie Staaten einst agierten, um Juden und Arbeiter kollektiv zu integrieren, so versuchen die Regierungen heute, die Hauptrepräsentanten des Islam in Europa zu 'transformieren'" (Laurence 2012, S. 132). Zu Recht charakterisiert Laurence das Projekt der korporativen Integration als „Doppelbewegung" von „Freiheitsausdehnung" und „zunehmender staatlicher Kontrolle über Religion" (Laurence 2012, S. 6). Nur fällt natürlich auf staatlicher Seite dieses Projekt einseitig als eines der „Wiedererlangung nationalstaatlicher Souveränität", also im Sinne von „Kontrolle" aus (Laurence 2012, S. 25). Laurence spricht sogar ganz lapidar von einer „Priorisierung des nationalen Rechts vor den religiösen Texten" (Laurence 2012, S. 131). Teil dieses Prozesses ist in der Tat, dass der inkorporierte Islam das staatliche Verfassungsrecht zeremoniell anerkennen muss, etwa durch das Verfassen und Unterzeichnen einer Charta, die die Regeln dieses Anerkenntnis im Detail festschreibt.[25]

Die nonchalante Einforderung von „primärer Loyalität" (Laurence 2012, S. 174) zur Nation statt zur Religion ist aber sowohl juristisch als auch normativ kontrovers. Juristisch hat sie etwa das deutsche Bundesverfassungsgericht in seiner berühmten Zeugen-Jehovas- Entscheidung von 2000[26] zurückgewiesen; und normativ hat ihr etwa John Bowen (2010) eine plausible Präferenz für „sozialen Pragmatismus" entgegengehalten. Und Muslime selbst sehen es natürlich auch anders. In seiner wichtigen Ethnographie der islamischen Milli Görüs in Deutschland betont Werner Schiffauer, dass „Integration" in die deutsche Gesellschaft, jenes geradezu obsessiv betriebene Ziel der deutschen und europäischen Politik seit 2001, „eine Frage ist, die sich die Beteiligten relativ selten stellen" (Schiffauer 2010, S. 28). In einer ähnlich erhellenden Analyse der wechselseitigen Annäherung von staatlicher Verwaltung und Vorort-Islam in Frankreich charakterisiert John Bowen den von ihm beobachteten Habitus auf muslimischer Seite als „sozialen Pragmatismus" (Bowen 2010, S. 154). Dieser besteht darin, eine islamische Rechtfertigung für ein säkulares Gesetz zu finden, wie etwa für die zivile Heirat, zu der es in Frankreich keine religiöse Alternative gibt. Die doktrinären Mittel dazu existieren im Islam im so genannten „maqasid"-Ansatz, dem Königsweg des islamischen Reformismus, welcher die „Zwecke" hinter einer in den heiligen Texten festgelegten Verpflichtung auszuloten

25 Ein Beispiel ist die „Islamische Charta", die im Juli 2007 vom Zentralrat der Muslime in Deutschland verabschiedet wurde (http://www.zentralrat.de/3035.php).

26 BVerfGE 102, 370, vom 20. September 2000.

sucht, sodass man diese Verpflichtung flexibel (also nicht-wörtlich) einlösen kann. John Bowen illustriert das so: „Die zivile Heirat wird so von der Schrift vorgegeben, weil die betreffende wörtliche Passage über Heirat zum Zweck hat, aus der Heirat einen stabilen Vertrag zu machen" (Bowen 2010, S. 166). So verstandener Pragmatismus impliziert allerdings, dass Muslime „den öffentlichen Raum als islamisch, und eben nicht als Französisch, Europäisch, ‚modern' oder ‚liberal' definieren" (Bowen 2010, S. 155). Wenn „Integration" herauskommt, so geschieht das höchstens indirekt, also nicht „wegen" sondern „trotz" der von den Muslimen verfolgten Intentionen. Und sie kann scheitern, denn Muslime müssen ja so niemals aus ihrer Religion heraustreten und sie halten das säkulare Recht nur solange ein, als es ihre Religion erlaubt. Deshalb kann Tariq Ramadan offensiv verkünden: „Was der Islam dem Westen zu bieten hat, ist der Islam selbst", und wenn das nicht berücksichtigt werde, würde man nur "radikalen Widerstand und Auseinandersetzungen produzieren" (zitiert von Caldwell 2009, S. 244). Auf der anderen Seite aber entspricht dieser „soziale Pragmatismus" genau einem ethisch verdünnten, „politischen" Liberalismus, der die Möglichkeit eines „sich überlappenden Konsensus" über geteilte Regeln des „gerechten" Zusammenlebens postuliert, den man von innerhalb der von einer Person geglaubten Religion oder „umfassenden Doktrin" (*comprehensive doctrine*) erreichen könne (Rawls 1993).

Die von Laurence gradlinig deklarierte „primäre Loyalität" wird offensichtlich von den Muslimen abgelehnt (zumindest wenn man den Beobachtungen von Schiffauer 2010 und Bowen 2010 folgt), und sie wird auch vom politischen Liberalismus nicht gefordert. Für das Verständnis der integrationspolitischen Bedeutung des Rechts ist relevant, dass diese Forderung auch rechtlich anachronistisch ist. Das deutsche Bundesverfassungsgericht verwarf sie, als es den Zeugen Jehovas im Jahr 2000 den Status einer Körperschaft des öffentlichen Rechts im Prinzip zusprach.[27] Der organisierte Islam in Deutschland hat den öffentlich-rechtlichen Status, der den etablierten christlichen Kirchen, aber auch zwei Organisationen der jüdischen Gemeinschaft, in Deutschland seit jeher oder seit langer Zeit zukommt, bislang erfolglos eingefordert. In seiner Grundsatzentscheidung vom 20. September 2000 erklärte das Verfassungsgericht, dass man allenfalls formelle „Rechtstreue", aber keinesfalls eine tiefergehende „Loyalität" von der den öffentlich-rechtlichen Status beantragenden Organisation verlangen dürfte. Die Forderung nach Loyalität ginge zu weit, da sie „auf eine innere Disposition, auf eine Gesinnung, und nicht nur auf ein äußeres Verhalten" zielt.[28] Das Zeugen-Jehovas-Urteil muss den politischen Staat mit seinem Interesse an „Integration" in Kollision bringen mit den (im Kant'schen Sinne) liberalen Normen des Rechtssystems.

Der Abschied vom Loyalitätserfordernis, das bislang stets eine Möglichkeit gewesen war, dem organisierten Islam den Status einer Körperschaft des öffentlichen Rechts

27 BVerfGE 102, 370 (Körperschaftsstatus der Zeugen Jehovas), Entscheidung vom 20. September 2000. Der Status einer Körperschaft des öffentlichen Rechts bringt zahlreiche Privilegien mit sich, wie etwa die vom Staat durchgeführte Erhebung von Kirchensteuern, Mitwirkungsrechte im Rundfunkrat, Dienstherrenfähigkeit, und natürlich die vom Islam lang anvisierte Möglichkeit, auf staatliche Kosten religiöse Glaubensunterweisung als schulisches Pflichtfach anbieten zu können.

28 BVerfGE 102, 370 (Zitat Abschn. V.2.c).

zu verweigern, bringt aber interne Inkonsistenzen, welche das Ansinnen auf absolute Gleichheit in dieser Hinsicht als überzogen erscheinen lassen. Schon Artikel 4 des Grundgesetzes, der die Religionsfreiheit gewährt, beinhaltet ja ein kollektives Recht der Assoziierung, vorgängig und unabhängig vom Korporations-Artikel 140, der zusätzlich zur bereits gewährten kollektiven Religionsfreiheit noch die Möglichkeit des öffentlich-rechtlichen Status für Religionsgemeinschaften vorsieht. Wenn letzterer jetzt als „Mittel zur Entfaltung der Religionsfreiheit" begriffen wird, so die nunmehr klassische Formulierung des deutschen Verfassungsgerichts in seiner Zeugen-Jehovas-Entscheidung,[29] so gibt es ja keinen Unterschied mehr zwischen dem religiösen Freiheitsartikel (GG § 4) und dem institutionellen Kirchenartikel (GG § 140). Anders formuliert: Dies ist der Moment, wo das alte, Institutionen-zentrierte „Staatskirchenrecht" in ein neues, Individuum-zentriertes „Religionsverfassungsrecht" überführt wird (siehe dazu Heinig und Walter 2007 und Walter 2006). In letzterem rangieren das Individuum und seine religiösen Freiheiten vor allen historisch-institutionellen Gesichtspunkten, und das in perfekt-symmetrischer Weise, die keinen Unterschied kennt zwischen „alten" und „neuen" Religionen. Jetzt ergibt sich die paradoxe Möglichkeit, dass eine religiöse Gemeinschaft, nicht zufrieden mit dem einfachen Recht auf Assoziation gemäss GG Artikel 4, mit Hilfe von Artikel 140 „die Nähe zum Staat sucht", aber zugleich auch „die Grundlagen der staatlichen Existenz […] prinzipiell in Frage (stellt)"[30], wie das die Zeugen Jehovas immer ganz offen getan haben, und wie man es heute oft dem Islam unterstellt. Solange eben die betreffende religiöse Gruppe keine Fenster einschlägt oder Bomben wirft, gibt es nichts, was der Staat dagegen ausrichten kann.

Nach der Zeugen-Jehovas-Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts ist die Tür weit offen für den organisierten Islam, als „Körperschaft des öffentlichen Rechts" anerkannt zu werden. Wenn dieser Status trotzdem weiterhin verweigert wurde und wird, dann kann dies nur durch den formalen Hinweis auf die fehlende „Gewähr der Dauer" der den korporativ-öffentlichen Status beantragenden Organisation geschehen. Die „Gewähr der Dauer" ist definiert durch die Länge der Existenz dieser Organisation, die Zahl ihrer Mitglieder und den Grad ihrer Repräsentanz (Muckel und Tillmanns 2008, S. 253 f.). Dies aber sind Einwände, die mit der Zeit hinfällig werden müssen, weil es ja keinen Zweifel daran gibt, dass es auf Dauer Muslime in nicht geringer (und stets wachsender) Zahl in der deutschen Gesellschaft geben wird.

Die Sache ist komplizierter im Hinblick auf das Recht, gemäß GG § 7 den Islam als „Bekenntnisunterricht" an öffentlichen Schulen anzubieten. Dazu muss die dieses Recht einfordernde religiöse Gruppe als „religiöse Gemeinschaft" anerkannt sein, was ebenfalls über den Test der „Gewähr der Dauer" erfolgt. Obwohl politischer Konsens darüber besteht, dass das islamische Bekenntnis an deutschen Schulen gelehrt werden soll (wenn auch in der bloss instrumentellen Absicht, den Islam so unter staatliche Kontrolle zu bringen), so kann trotzdem die Loyalitätsfrage hier nicht so einfach abgewiesen werden wie bei der Vergabe des Körperschaftsstatus. GG § 7 fordert nämlich, dass die öffentli-

29 BVerfGE 102, 370, Abschn. III.2.

30 Die zitierten Passagen sind aus der vorherigen Ablehnung des Körperschaftsstatus für die Zeugen Jehovas durch das Bundesverwaltungsgericht (BVerwG 7 C 11.96, „Zeugen Jehovas" [1997], Par. 15).

che Erziehung „unter Aufsicht des Staats“ zu erfolgen habe. Das staatliche Erziehungsmandat, so meint jedenfalls eine (konservative) Verfassungsjuristin, erfordert es, dass die bloße „Rechtstreue“ einer religiösen Gruppe nicht ausreicht: ein „Gegenunterricht“ zum staatlichen Unterricht sei „nicht hinzunehmen“.[31]

Diese juristische Position wurde in einer Entscheidung des Hessischen Verwaltungsgerichtshofs aus dem Jahr 2005 bestätigt, das der Islamischen Religionsgemeinschaft Hessen (IRH) den Status einer Religionsgemeinschaft verweigerte. Das Gericht argumentierte dort, dass im Hinblick auf öffentliche Erziehung eine spezielle „Rechtstreue“ erforderlich sei, nämlich „Verfassungstreue“, und die IRH (die in der Meinung des Gerichts einem „traditionalistischen“ *Salafi*-Verständnis des Islam anhing) erfülle diese Voraussetzung nicht.[32]

Aufgrund einer Eigentümlichkeit des deutschen Grundgesetzes gibt es in Berlin, wie auch in Bremen, gemäß der sogenannten „Bremer Klausel“, keine „Aufsicht des Staats“ über den religiösen Bekenntnisunterricht. Prompt gewährte das Berliner Verwaltungsgericht im Jahre 1998 der Islamischen Föderation Berlin, (IFB, de facto die umstrittene islamische Organisation „Milli Görus“), das Recht, islamischen Bekenntnisunterricht in Berlins öffentlichen Schulen anzubieten.[33] Bald darauf bot die IFB solchen Unterricht auf staatliche Kosten immerhin 20 % der muslimischen Schulkinder in Berlin an. Auf den Protest des Berliner Senats, dass dieser Unterricht mit den staatlichen Erziehungszielen von „Autonomie“ und „Gleichheit“ nicht kompatibel sei, erwiderte das Gericht in einer späteren Entscheidung lediglich, dass die religiöse Glaubensunterweisung in Berlin (wegen der sogenannten „Bremer Klausel“) „alleinige Angelegenheit der Religionsgemeinschaften“ und „eine autonome, vom Staat grundsätzlich in keiner Weise zu beeinflussende Angelegenheit“ sei.[34] Das Bild an Berlins Schulen nach Einzug der IFB wurde von glaubwürdiger Quelle in folgenden Worten beschrieben: „Frauen werden im Islamunterricht auf die Rolle als Hausfrau reduziert, selbst Grundschüler werden schon zum Fasten im Ramadan verpflichtet. Plötzlich beobachten Lehrer mehr antisemitische Äußerungen auf den Schulhöfen, anders als früher tragen selbst junge Mädchen bereits Kopftücher, die Zahl der Eltern, die ihre Töchter vom Biologie- oder Sportunterricht abmelden wollen oder die Teilnahme an Klassenreise verbieten, nimmt zu. Allein im Bezirk Kreuzberg sind mittlerweile 70 Fälle dokumentiert.“[35]

31 Die Hamburger Verfassungsrechtlerin Christine Langenfeld, „Formale Treue zur Verfassung reicht nicht“ *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 15. November 2007.

32 Hessischer Verwaltungsgerichtshof, 7 UE 2223/04 (Islamischer Religionsunterricht), Urteil vom 14. September 2005 (Par. 76–98).

33 Dieses Urteil wurde im Jahr 2000 vom Bundesverwaltungsgericht bestätigt (BVerwG, 6 C 5/99, Islamischer Religionsunterricht in Berlin, Urteil vom 23. Februar 2000).

34 Verwaltungsgericht Berlin, VG 27 A 254.01, Entscheidung vom 25. Oktober 2001; Zitat S. 4.

35 „Merkwürdig und missionarisch“ *Frankfurter Rundschau*, 6. Juli 2004, S. 27. Siehe auch die ganz ähnliche Beschreibung „Islam in Berlin“ (Teil 12), *die tageszeitung* (*TAZ*), 1. Dezember 2004: „Es geht um Abmeldungen von Mädchen beim Sexualkunde- und beim Sportunterricht. Um Klassenfahrten, die mangels Beteiligung ausfallen. Um Kinder, die sich während des Ramadan vor Hunger nicht konzentrieren können. Um kopftuchtragende Mädchen, die andere als Schlampen beschimpfen. Und um deutsche Schüler, die keine Schinkenbrote mehr mit in

Insgesamt gilt: Der organisierte Islam in Deutschland ist nicht weit vom langgehegten Ziel entfernt, mit dem deutschen Staat bei der Erfüllung wichtiger öffentlicher Aufgaben zu „kooperieren“, insbesondere der vielleicht allerwichtigsten Aufgabe, die nächste Generation zu erziehen. Das deutsche Recht zwingt sogar den Staat zu dieser Kooperation, selbst wenn die betreffenden religiösen Organisationen den liberalen und säkularen Werten und Prinzipien dieses Staates gegenüber ablehnend eingestellt sind. Die Zeugen Jehovas, unterstützt durch das Bundesverfassungsgericht, stehen hierfür Modell. Insofern der Staat im Gegenzug auf „Integration“ besteht und seinem öffentlichen Erziehungsauftrag auch tatsächlich nachkommt, was er im Übrigen durch eben jene Auseinandersetzung mit dem Islam seit kurzem tut, gibt es ganz offensichtlich Grenzen der korporativen Integration. Diese Grenzen aufzudecken steht erst noch aus, da es zunehmend weniger plausibel für den Staat ist, sich hinter den bloß formalen Anerkennungskriterien zu verstecken, welche die eigentlichen, inhaltlichen Konfliktpunkte verdecken.

4 Spannung zwischen Recht und Politik

Die Integration des Islam ist ein wenig beachtetes Beispiel der Verrechtlichung von Politik. Ihr wichtigster Beobachter in Europa hat diesen Prozess treffend beschrieben: „Today judges legislate, parliaments adjudicate, and the boundaries separating law and politics—the legislative and judicial functions—are little more than academic constructions“ (Stone Sweet 2000, S. 130).

Es wurde schon vielfach angedeutet, dass die vorwiegend qua Recht erfolgte Integration des Islam in einem spannungsreichen Verhältnis zur Politik steht. Man kann dieses Verhältnis in einem Stufenmodell zusammenfassen. In Runde I, bei noch geringer Politisierung des Themas, mobilisieren unabhängige Gerichte (besonders Verfassungsgerichte) die religiösen Freiheitsklauseln liberaler Verfassungsstaaten meist zugunsten muslimischer Forderungen, die aber oft den öffentlichen Sensibilitäten weit vorauseilen oder ihnen widersprechen. Ein Beispiel sind die von 1989 bis 2004 durchweg liberalen Entscheidungen des französischen *Conseil d'Etat* über das Kopftuch von muslimischen Schülerinnen an öffentlichen Schulen (Joppke 2009, S. 37 ff.). Auch in Deutschland gab es für den Islam einen regelrechten „Marsch durch die Gerichte“ (Joppke und Torpey 2013, S. 59 ff.), der in Islam-freundlichen Urteilen des Bundesverfassungsgerichts zum Schächten[36] und zum Kopftuch[37] einen Höhepunkt erreichte.

die Schule nehmen wollen, weil das unter Klassenkameraden als unrein gilt.“ Allerdings wird konzediert: „Wie oft so etwas vorkommt, weiss man nicht. Aussagekräftige Zahlen fehlen“ (ibid.). Der kausale Zusammenhang mit dem Erscheinen der Islamischen Föderation (IFB) an Berliner Schulen ist auch deshalb schwer abschätzbar, weil die IFB Forschern den Zugang zum Unterricht untersagt hat (Mohr und Kiefer 2009, S. 15).

36 BVerfGE, 1 BvR 1783/99, Urteil vom 15. Januar 2002 (Schächten).

37 BVerfGE, 2 BvR 1436/02, Urteil vom 24. September 2003 (Ludin). Dass beide Urteile eher restriktive Konsequenzen zeitigten, ersteres über die prompt erfolgte Gegenmobilisierung der (wie auch immer prätendierten) „Tierschützer“, letzteres durch die von diesem Urteil ausgelöste Welle von gesetzlichen Kopftuchverboten auf Länderebene (siehe dazu Henkes und Kneip 2010), tut dem integrativen Tenor dieser Urteile keinen Abbruch. Die Innovation im Urteil zum

In Runde II wird die Integration des Islam verstärkt zum politischen Thema, und demokratisch legitimierte (also für Populismus anfällige) politische Kräfte suchen der selbstläufigen Integration durch Recht durch einschränkende Gesetzgebung entgegenzuwirken. So wurde der liberalen Entscheidungspraxis des *Conseil d'Etat* durch das gesetzliche Verbot von „ostentativen religiösen Symbolen" im Jahr 2004 ein Ende gesetzt, das von einer rechtskonservativen Regierung betrieben, aber auch von der sozialistischen Opposition unterstützt wurde. Die anvisierten Restriktionen müssen aber den rechtlichen Test bestehen, und deshalb konsultieren die Politiker Rechtsexperten oder schlüpfen selbst unter ihren Juristen-„Hut", um juristischen Widerspruch im Vorfeld auszuschalten. Ein geradezu textbuchartiges Beispiel dafür ist die parlamentarische „Burka-Kommission" in Frankreich, die fast ausschließlich ein Dialog zwischen Politikern und Verfassungsjuristen über die Grenzen des rechtlich möglichen im liberalen Verfassungsstaat, national und europäisch, war (siehe Gerin Rapport 2010). Wenn diese Kommission schließlich kein Votum für ein „allgemeines und totales" Burka-Verbot abgeben konnte (gegen die Intention aller ihrer parteiübergreifenden Mitglieder und auch ihres politischen Auftraggebers, Präsident Sarkozy), dann allein deshalb, weil ein solches Verbot der französischen Verfassung und dem europäischen Menschenrecht zu widersprechen schien. Man kann dann die trotzdem erfolgte Realisierung dieses Vorhabens als Aufstand der Politik gegen das „Diktat" des Verfassungsrechts verstehen (Joppke und Torpey 2013, S. 42 ff.).

In Runde III schließlich wirkt die Politik zurück auf das Rechtssystem. Richter und Gerichte üben jetzt zunehmend Zurückhaltung, auf dem Wege des Rechts einen gesellschaftspolitischen Konflikt einseitig und „undemokratisch" aufzulösen. Es müsse schließlich der Politik überlassen bleiben, wie man die Integration von Islam als Religion und von Muslimen als Minderheit zu bewerkstelligen hat, zumindest dürfe hier vonseiten des Rechts kein Störfeuer entfacht werden. So kann man beobachten, dass im Zuge der Umorientierung der Politik von einem De-facto-Multikulturalismus zur „zivilen Integration", die im letzten Jahrzehnt sich fast überall in Westeuropa vollzog (zuerst Joppke 2007; zuletzt Wallace Goodman 2012), Gerichte zunehmend von ihrer bisherigen Praxis abrückten, religiös motivierte Ausnahmen von allgemeinen Gesetzesvorschriften, besonders im sensiblen Bereich der schulischen Sozialisation, zu gewähren.

Ein eindrückliches Beispiel ist eine in jüngster Zeit restriktive Gerichtspraxis bezüglich religiöser Ausnahmen vom öffentlichen Schulkurrikulum, die bereits angedeutet wurde. Um nur eines der letzten Urteile zu erwähnen, das sich anschließt an eine Kette von im Kern identischen deutschen Verwaltungsgerichtsentscheiden (Joppke und Torpey 2013, S. 61 f.): Das Oberverwaltungsgericht Bremen entschied im Juni 2012, dass eine muslimische Grundschülerin am koedukativen Schwimmunterricht teilnehmen müsse. Der dieser Entscheidung zugrundeliegende Fall zeigt, dass eine zunehmend restriktive Gerichtspraxis mit einer Radikalisierung von muslimischen Forderungen „on the ground"

Schächten war es, eine subjektive (und nicht, wie bislang, objektive) Definition von Religion zu stipulieren, welche die institutionelle Anerkennung des Islam als „Kirche" erübrigt, um in den Genuss gleicher religiöser Freiheitsrechte zu kommen (siehe auch Lavi 2009, S. 78). Im Kopftuchurteil gestand das Gericht zu, mit Hilfe von Nilüfer Göle's (1996) Standardwerk über die „modernen" Motive des Kopftuchtragens, dass das Kopftuch aus vielen Motiven heraus getragen und nicht auf die Unterdrückung der Frau im Islam reduziert werden könnte.

zusammenfällt, welche sicherlich auch durch eine vormals laxe Haltung der Gerichte beflügelt wurde (Joppke und Torpey 2013, S. 59–61). Im Bremer Fall etwa handelt es sich um ein erst achtjähriges Mädchen in der 3. Grundschulklasse, wobei die sexuelle Schamgrenze offenbar weit in die vorpubertäre Lebensphase vorgeschoben wird. Weiterhin lehnten die Eltern des Mädchens das Kompromissangebot der Schule ab, das Mädchen in einem Ganzkörperbadeanzug („Burkini") am Schwimmunterricht teilnehmen zu lassen; dies würde zur „Stigmatisierung" ihrer Tochter führen.[38] Das Gericht lehnte das Ansinnen der Eltern auch im Hinblick auf die bereits erwähnte klassische Entscheidung des Bundesverwaltungsgerichts aus dem Jahr 1993[39] ab, welche ein Fernbleiben vom koedukativen Sportunterricht erst bei Einsetzen der „Religionsmündigkeit" (in jenem Fall im Alter von 12 und 13 Jahren) gestattete.[40] Interessanter als diese formale Kontinuität aber ist die neue Betonung des „Gewichts" des „staatlichen Erziehungsauftrags", der bei der früheren Richtentscheidung fast keine Rolle gespielt hatte. So erklärt das Gericht jetzt, dass ein scheinbar so triviales Schulfach wie der koedukative Sportunterricht dem Ziel diene, „die Grundwerte der Gleichberechtigung und Gleichbehandlung von Mann und Frau zu vermitteln", und „grundsätzlich darauf angelegt" sei, „die Kinder in einen respektvollen und natürlichen Umgang zwischen den Geschlechtern einzuüben", als auch „verfestigten Rollenmustern entgegenzuwirken".[41] Das Gericht inkorporiert so den „liberalen" Integrations- und Identitätsdiskurs, der im politischen System europäischer Gesellschaften im Zuge der Islamdebatte dominant geworden ist (Joppke 2010, Kap. 4). Das aber läuft auf eine Restriktion des religiösen Freiheitsrechts (und des elterlichen Erziehungsrechts) hinaus.

5 Schlussfolgerungen

Zumindest zwei Schlüsse können aus dieser Reflexion über die Integration des Islam durch Recht gezogen werden. Zunächst ist hinzuweisen auf die Gleichzeitigkeit zumeist gelungener Integration durch Recht und spezifischer Irritationen seitens des Islam gegenüber liberalen Prinzipien und Institutionen. Beide Aspekte werden oft geleugnet, auf der einen Seite durch die Rede von einer angeblichen Unfähigkeit des „christlichen" (oder eines zu „säkularisierten") Europas, die vitaleren Religionen von Minderheiten (besonders den Islam) adäquat zu integrieren. Auf der anderen Seite werden spezifische Integrationshindernisse auf der „Nachfrage"-Seite gern ausgeblendet, weil man ja über den „Islam" schlechthin nichts (und schon gar nichts kritisches) sagen kann, ohne jedenfalls vom akademischen „juste milieu" des „Orientalismus" und des „Essentialismus" bezich-

38 Oberverwaltungsgericht (OVG) Bremen, 1 B 99/12, „Befreiung vom koedukativen Schwimmunterricht", Entscheidung vom 13. Juni 2012, Zitat aus Teil I.

39 BVerwG 6C 8/91, Entscheidung vom 25. August 1993 (diskutiert zusammen mit ähnlichen Urteilen in Albers 1994).

40 Zitiert in OVG Bremen, 1 B 99/12, „Befreiung vom Koedukativen Schwimmunterricht", Entscheidung vom 13. Juni 2012,Teil II.2.

41 1 B 99/12, „Befreiung vom koedukativen Schwimmunterricht", Entscheidung vom 13. Juni 2012, Teil II.3.b.

tigt zu werden. Auch wird eine solche Betrachtung gern mit dem Hinweis darauf abgeblockt, dass ja die katholische Kirche bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil ähnlich offen illiberale und demokratiefeindliche Positionen verteidigt hat, wie sie heute oft dem Islam nachgesagt werden (Casanova 2001). Dieser Hinweis mag aber auch entgegengesetzt gelesen werden, nämlich dass eine Abkehr von solchen Positionen in einem Fall erfolgt ist, und im anderen eben nicht, was dann eher zur Analyse einlädt als das sie blockiert wird.

„Irritationen" seitens des Islam, von denen bisher zumeist nur indirekt die Rede war, sollten also nicht gänzlich unerwähnt bleiben. Es sei hier zumindest das Paradox erwähnt, dass die zentrale Ressource der Integration des Islam durch Recht (das Recht des Individuums) der islamischen Tradition fremd ist.[42] Dieses Paradox ist in dem Maß relevant, als die Ressource „Recht" ideologisch zurückgewiesen, aber faktisch in Anspruch genommen wird. Der islamische Intellektuelle und irakische „homme politique" Ali Allawi hat in einer passionierten Analyse der „Krise der islamischen Zivilisation" unter anderem darauf hingewiesen, dass „das gesamte System individueller Rechte […] der Struktur des islamischen Denkens fremd" ist (Allawi 2009, S. 11). Individualrechte trennen ja Individuum und Gemeinschaft, und eine solche (typisch „westliche") Trennung könne es in der „Gott-zentrierten Gemeinschaft" des Islam nicht geben. „Rechte" im Islam, so sagt Alawi, „sind naturgemäß Verpflichtungen", die von Gott stammen (Allawi 2009, S. 194). So stellt auch der Menschenrechtsexperte Jack Donnelly (1982, S. 306) fest, dass aus islamischer Sicht das Individualrecht „nicht einmal eine Verpflichtung anderer" sei (wie man im Sinne der Hohfeld'schen Rechtsanalytik [1965] argumentieren könnte), sondern Verpflichtung „aufseiten des angeblichen Rechtsinhabers" selbst sei. Es überrascht deshalb nicht, dass die *Cairo Declaration on Human Rights in Islam* (1990), von der Organisation Islamischer Staaten (OIS) als Antwort auf die Menschenrechtserklärung der Vereinten Nationen (1948) entworfen, vom Tenor der UN-Erklärung stark abweicht. Zentral für sie ist der Scharia-Vorbehalt: „Alle Rechte und Freiheiten gemäß dieser Erklärung sind vorbehaltlich ihrer Konformität mit der Scharia" (Artikel 24, *Cairo Declaration*). Im ersten Artikel dieser islamischen Menschenrechtserklärung kommt das Wort „Recht" überhaupt nicht vor. Stattdessen heißt es dort: „Alle Menschen bilden eine Familie, deren Mitglieder durch Unterwerfung unter Gott und Abstammung von Adam vereinigt sind. Alle Menschen sind gleich im Sinne grundlegender menschlicher Würde und grundlegender Verpflichtungen und Verantwortlichkeiten…" (Artikel 1.A, *Cairo Declaration*). Ungewöhnlich für eine „Menschenrechtserklärung" ist die zentrale Referenz auf „Unterwerfung unter Gott", „Verpflichtungen", und „Verantwortlichkeiten". In ihrer detailfreudigen Studie über *Islam and Human Rights* kommt Ann Elizabeth Mayer zu dem Schluss, dass der „Islam" im islamischen Menschrechtsdiskurs nicht als „Grundlage des Rechts-

42 Diese Aussage könnte natürlich auf andere Weltreligionen ausgeweitet werden, mit Ausnahme des Mensch-zentrierten Christentums als der Religion, sich „von der Religion zu verabschieden" (dazu Gauchet 1985, S. 11). Es ist aber ein Faktum, dass religiöse Minderheitenforderungen in Europa hauptsächlich vom Islam und *nicht* von anderen „neuen" Religionen erhoben werden. Somit gibt es nur für den Islam das Paradox, eine Ressource in Anspruch zu nehmen (das Recht des Individuums), die der eigenen Tradition eher fremd ist (zur Ausnahmestellung des Islam bezüglich „claims-making", siehe Statham et al. 2005).

schutzes“, sondern eher als „Grundlage der Rechtsbeschränkung“ fungiert (Mayer 1999, S. 71). Wie immer zentral oder peripher der „Islam“ für das islamische Menschenrechtsverständnis ist,[43] so erstaunt vor diesem Hintergrund die Integration dieser Religion in ein liberales Institutionengefüge nicht wenig. Die Möglichkeit der Integration des Islam, wie der von jeder Religion, ist wiederum konsistent mit liberalen Prinzipien, da der zur Neutralität verpflichtete liberale Staat Religion und Weltanschauung ja nicht inhaltlich bewerten darf, und sich insofern die Frage der Kompatibilität theologischer Doktrin mit liberalen Prinzipien überhaupt nicht stellt (siehe Roy 2013).

Unsere zweite, eher normative Schlussfolgerung ist, dass die Integration durch Recht die politische Integration nicht ersetzen kann. Islamische Praktiken und „claims“ kommen langfristig nicht darum herum, nicht nur vor Gericht, sondern auch vor der öffentlichen Meinung bestehen zu müssen. Die Demokratie ist unverzichtbares Medium der Integration. Genau dafür stehen die zum Teil brachial geführten und populistisch aufgeblähten Diskussionen über den „sichtbaren“ Islam, von den zahmen „Minaretten“ in der Schweiz zu den schon eher verstörenden „Burkas“ in Frankreich. Die amerikanische Anthropologin und kritische Islam-Expertin Saba Mahmood (2009, S. 860) argumentiert zurecht: „Die Zukunft der muslimischen Minderheit hängt nicht so sehr davon ab, wie das Recht verbessert werden kann […,] sondern sie erfordert eine weitergehende Transformation der kulturellen und ethischen Sensibilitäten der jüdisch-christlichen Mehrheitsbevölkerung, die die Grundlage des Rechts bilden.“ Von ihr unerwähnt bleibt, dass dieses Gebot mit den für den Staat typischen Mitteln Recht und Macht nicht realisierbar ist. Außerdem müsste das Gebot einer offenbar nur zivilgesellschaftlich erreichbaren „Transformation der kulturellen und ethischen Sensibilitäten“ auch für die „andere“ Seite gelten, wenn denn „Integration“ tatsächlich eine reziproke Angelegenheit sein soll.[44]

Selbst Tariq Ramadan gesteht, wie bereits angemerkt, zu, dass europäische Gesellschaften dem Islam im Hinblick auf das Recht Möglichkeiten bieten, die dieser in islamischen Mehrheitsgesellschaften meist nicht findet. Das Problem sei vielmehr, wie man das „geistliche Leben“ (*spiritual life*), das „Leben des Glaubens“, in einer „modernen Gesellschaft“ erhalten könne (Ramadan 2002, S. 138). Das aber schiebe die „Verantwortung zurück zu den Muslimen“ (Ramadan 2002). Ramadan meint das natürlich im Sinne einer Verantwortung für ein Gott-gefälliges Leben, das in der westlichen Konsumgesellschaft

43 Mayer übrigens klammert den „Islam“ aus dem von ihr vornehmlich an Beispielen der arabischen Welt analysierten islamischen Menschenrechtsdiskurs vollständig aus; letzterer sei allein eine Veranstaltung der „Nutznießer undemokratischer und hierarchischer Systeme“ (Mayer 1999, S. 192). Diese Ausklammerung des „Islam“ wird aber nicht durchgehalten, und an anderer Stelle wird der „ethische Voluntarismus“ der seit dem frühen Mittelalter dominanten „Ashari“-Strömung des *Sunni* Islam für die gegenwärtige Menschenrechts-Malaise zumindest mitverantwortlich gemacht (Mayer 1999, S. 44). Zum früh-mittelalterlichen Sieg der Asharis über den von der klassischen griechischen Philosophie inspirierten, „rationalistischen“ Islam der „Mutazilas“, siehe auch das Islam-Kapitel in Randall Collins’ imposanten Studie *Sociology of Philosophies* (1998).

44 Siehe die Standarddefinition von „Integration“ als einer zweiseitigen Anpassung in den „Common Basic Principles“, die vom Rat der Europäischen Union im Jahr 2004 verabschiedet wurden: „Integration is a dynamic, two-way process of mutual accommodation by all immigrants and residents of the Member States“ (Council of the European Union 2004, S. 19).

immer prekär ist, nicht im Sinne einer Bringschuld der Muslime gegenüber der Aufnahmegesellschaft. Eine solche fordert der liberale Staat auch nicht, da „Moralität" seine Sache eigentlich nicht ist (siehe Hart 1963). Zur zweiseitigen Anpassung, die gelungene Integration ausmacht, gehört auch die Bereitschaft, eine zentrale Ressource in diesem Prozess, das Recht, nicht übermässig auszureizen.

Literatur

Albers, Hartmut. 1994. Glaubensfreiheit und schulische Integration von Ausländerkindern, *Deutsches Verwaltungsblatt* 1. September, 984–990.

Allawi, Ali A. 2009. *The crisis of Islamic civilization*. New Haven: Yale University Press.

Asad, Talal. 2012. Freedom of speech and religious limitation. In *Rethinking secularism,* Hrsg. Mark Juergensmeyer Craig Calhoun und Jonathan van Antwerpen. New York: Oxford University Press.

Bassham, Gregory. 2012. Legislating morality: Scoring the Hart-Devlin debate after fifty years. *Ratio Juris* 25:117–132.

Bowen, John. 2006. *Why the French don't like headscarves*. Princeton: Princeton University Press.

Bowen, John. 2007. A view from France on the internal complexity of national models. *Journal of Ethnic and Migration Studies* 33:1003–1016.

Bowen, John. 2010. *Can Islam be French?* Princeton: Princeton University Press.

Bowen, John. 2011. How the French state justifies controlling Muslim bodies. *Social Research* 78:325–348.

Breuer, Rita. 2012. *Im Namen Allahs? Christenverfolgung im Islam*. Freiburg im Breisgau: Herder.

Brubaker, Rogers. 2013. Categories of analysis and categories of practice: A note on the study of Muslims in European countries of immigration. *Ethnic and Racial Studies* 36:1–8.

Caldwell, Christopher. 2009. *Reflections on the revolution in Europe*. New York: Penguin.

Carol, Sarah, und Ruud Koopmans. 2013. Dynamics of contestation over Islamic religious rights in Western Europe. *Ethnicities* 13:165–190.

Casanova, José. 2001. Civil society and religion. *Social Research* 68:1041–1080.

Cesari, Jocelyne. 2005. Mosques in French cities: Towards the end of a conflict? *Journal of Ethnic and Migration Studies* 31:1025–1043.

Collins, Randall. 1998. *The sociology of philosophies*. Cambridge: Harvard University Press.

Conseil, d'Etat. 2010. Etude relative aux possibilités juridiques d'intervention du port du voile intégral. 30. März (www.conseil-etat.fr).

Dassetto, Felice, Silvio Ferrari und Brigitte Maréchal. 2007. *Islam in the European Union*. Brussels: European Parliament.

Donnelly, Jack. 1982. Human rights and human dignity: An analytic critique of non-western conceptions of human rights. *American Political Science Review* 76:303–316.

Ely, John. 1980. *Democracy and distrust*. Cambridge: Harvard University Press.

European Council. 2004. *Immigrant integration policy in the European Union*. 1461-04 (presse 321).

Fadel, Mohammed. 2012. Muslim reformists, female citizenship and the public accommodation of Islam in liberal democracy. *Religion and Politics* 5:2–35.

Fetzer, Joel, und Christopher Soper. 2005. *Muslims and the State in Britain, France, and Germany*. New York: Cambridge University Press.

Garraud, Jean-Paul. 2010. Rapport fait au nom de la commission des lois constitutionnelles, de la legislation et de l`administration générales de la République sur le projet de loi (no. 2520), interdisant la dissimulation du visage dans l`espace public. *Assemblée nationale* No. 2648.

Gauchet, Marcel. 1985. *Le désenchantement du monde*. Paris: Gallimard.

Gerin Rapport. 2010. Rapport d`information fait au nom de la mission d`information sur la pratique du port du voile intégral sur le territoire national. *Assemblée nationale*. No. 2262. Paris, 26. Januar.

Göle, Nilüfer. 1996. *The forbidden modern*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Hart, Herbert Lionel Adolphus. 1963. *Law, liberty and morality*. Oxford: Oxford University Press.

Heinig, Hans Michael, und Christian Walter. Hrsg. 2007. *Staatskirchenrecht oder Religionsverfassungsrecht?* Tübingen: Mohr Siebeck.

Henkes, Christian, und Sascha Kneip. 2010. Von offener Neutralität zu (unintendiertem) Laizismus. Das Kopftuch zwischen demokratischem Mehrheitswillen und rechtsstaatlichen Schranken. *Leviathan* 38:589–616.

Hohfeld, Wesley Newcomb. 1965. *Fundamental legal concepts*. 1919. Westport: Greenwood Press.

Huster, Stefan. 2002. *Die ethische Neutralität des Staates*. Tübingen: Mohr.

Jones, Peter. 1980. Blasphemy, offensiveness and law. *British Journal of Political Science* 10:129–148.

Jones, Peter. 1990. Respecting beliefs and rebuking Rushdie. *British Journal of Political Science* 20:415–437.

Joppke, Christian. 2007. Beyond national models: Civic integration policies for immigrants in Western Europe. *West European Politics* 30:1–22.

Joppke, Christian. 2009. *Veil: Mirror of identity*. Cambridge: Polity.

Joppke, Christian. 2010. *Citizenship and immigration*. Cambridge: Polity.

Joppke, Christian, und John Torpey. 2013. *Legal integration of Islam: A transatlantic comparison*. Cambridge: Harvard University Press.

Koenig, Matthias. 2010. Gerichte als Arenen religiöser Anerkennungskämpfe. In *Religionskonflikte im Verfassungsstaat,* Hrsg. Astrid Reuter und Hans G. Kippenberg, 144–164. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Koopmans, Ruud. 2013. Multiculturalism and immigration: A contested field in cross-national comparison. *Annual Review of Sociology* 39:147–169.

Koopmans, Ruud, Ines Michalowski und Stine Waibel. 2012. Citizenship rights for immigrants: National political processes and cross-national convergence in Western Europe, 1980–2008. *American Journal of Sociology* 117:1202–1245.

Kymlicka, Will. 1995. *Multicultural citizenship*. New York: Oxford University Press.

Laurence, Jonathan. 2012. *The emancipation of Europe's Muslims*. Princeton: Princeton University Press.

Lavi, Shai. 2009. Unequal Rites—Jews, Muslims and the history of ritual slaughter in Germany. *Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte* 37:164–184.

Lewis, Philip. 2012. *Islamic Britain*. 2. Ausgabe. London: Tauris.

Mahmood, Saba. 2007. *Response to Robert Post*. Unveröffentliches Manuskript.

Mahmood, Saba. 2009. Religious reason and secular affect: An incommensurable divide. *Critical Inquiry* 35:836–862.

Mahmood, Saba. 2012. *Politics of piety*. Princeton: Princeton University Press.

March, Andrew. 2012. Speech and the sacred: Does the defense of free speech rest on a mistake about religion? *Political Theory* 40:319–346.

Marzouki, Nadia. 2011. Offense morale contre liberté religieuse: la controverse de «Ground Zero». *Revue française de science politique* 61: 839–865.

Mayer, Ann Elizabeth. 1999. *Islam and Human Rights*. Boulder: Westview.

Mohr, Irka-Christin, und Michael Kiefer. Hrsg. 2009. *Islamunterricht-Islamischer Religionsunterricht-Islamkunde*. Bielefeld: transcript Verlag.

Muckel, Stefan, und Reiner Tillmans. 2008. Die religionsverfassungsrechtlichen Rahmenbedingungen für den Islam. In *Der Islam im öffentlichen Recht des säkularen Verfassungsstaates,* Hrsg. Stefan Muckel. Berlin: Duncker & Humblot.

Norris, Pippa, und Ronald Inglehart. 2002. *Islam and the West: Testing the ‚clash of civilizations' thesis*. Working Paper, John F. Kennedy School of Government, Harvard University.
Nussbaum, Martha. 2008. *Liberty of conscience*. New York: Basic Books.
Nussbaum, Martha. 2012. *The new religious intolerance*. Cambridge: Harvard University Press.
Oebbecke, Janbernd. 2008. Der Islam und die Reform des Religionsverfassungsrechts. *Zeitschrift für Politik* 55:49–63.
Parekh, Bhikhu. 1990. The Rushdie affair: Research agenda for political philosophy. *Political Studies* 38:695–709.
Post, Robert. 2007. Religion and freedom of speech. *Constellations* 14:72–90.
Ramadan, Tariq. 2001. *Islam, the West and the challenge of modernity*. Leicester: Islamic Foundation.
Ramadan, Tariq. 2002. *To be a European Muslim*. Leicester: Islamic Foundation.
Ramadan, Tariq. 2009. *Radical reform*. Oxford: Oxford University Press.
Rawls, John. 1993. *Political liberalism*. New York: Columbia University Press.
Rawls, John. 1999. The idea of public reason revisited. In *The Law of Peoples*, Hrsg. J. Rawls. Cambridge: Harvard University Press.
Roy, Olivier. 2013. Secularism and Islam: The theological predicament. *The International Spectator* 48:1.
Rubinstein, Amnon. 2007. The decline, but not demise, of multiculturalism. *Israel Law Review* 40:763–797.
Schachtschneider, Karl Albrecht. 2010. *Grenzen der Religionsfreiheit am Beispiel des Islam*. Berlin: Duncker und Humblot.
Schiek, Dagmar. 2004. Just a piece of cloth? *The Industrial Law Journal* 33:68–73.
Schiffauer, Werner. 2010. *Nach dem Islamismus: Die Islamische Gemeinschaft Milli Görüs*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
Scott, Joan W. 2007. *The politics of the veil*. Princeton: Princeton University Press.
Statham, Paul, Ruud Koopmans, Marco Giugni und Florence Passy. 2005. Resilient or adaptable Islam? *Ethnicities* 5:427–459.
Stone Sweet, Alec. 2000. *Governing with judges*. Oxford: Oxford University Press.
Taylor, Charles. 1992. *Multiculturalism and „The Politics of recognition"*. Princeton: Princeton University Press.
Thömmes, Jürgen. 1993. Islamischer Fundamentalismus in Frankreich. Die „affaire des foulards" 1989. In *Religion und Kultur,* Hrsg. Alois Hahn Jörg Bergmann und Thomas Luckmann, 292–308. Opladen: Westdeutscher Verlag.
Wallace Goodman, Sarah. 2012. Fortifying citizenship. *World Politics* 64:659–698.
Walter, Christian. 2006. *Religionsverfassungsrecht*. Tübingen: Mohr Siebeck.
Whitman, James Q. 2000. Enforcing civility and respect: Three societies. *Yale Law Journal* 109:1279–1398.
Whitman, James Q. 2008. Separating church and state: The Atlantic divide. *Historical Reflections* 34:86–104.
Yazbeck Haddad, Yvonne, und Tylor Golson. 2007. „Overhauling Islam". *Journal of Church and State* 49:487–515.
Zolberg, Aristide, und Long Litt Woon. 1999. Why Islam is like Spanish. *Politics and Society* 27:5–38.

Christian Joppke, 1959, Prof. Dr., Lehrstuhl für allgemeine Soziologie, Institut für Soziologie, Universität Bern. Forschungsgebiete: Politische Soziologie, Migration und Integration, Religion, soziale Bewegungen. Jüngste Veröffentlichungen: Legal Integration of Islam: A Transatlantic Comparison (mit J. Torpey), Cambridge 2013; Double Standards? Veils and Crucifixes in the European Legal Order. European Journal of Sociology 54, 2013.

Köln Z Soziol (2013) 65:437–465
DOI 10.1007/s11577-013-0233-6

Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie

Religiöse Diversität und Sozialintegration im internationalen Vergleich

Richard Traunmüller

Zusammenfassung: Die vorliegende Studie schließt an die These Robert D. Putnams (2007) an, der ethnische Vielfalt mit einer erheblichen Schwächung des sozialen Zusammenhalts in Verbindung bringt, und fragt nach den sozialen Folgen religiöser Vielfalt. Anstatt unterschiedliche sozialpsychologische Mechanismen zu kontrastieren nimmt sie eine makrosoziologische Perspektive ein, die auf unterschiedliche sozialstrukturelle Ausprägungen von religiöser Diversität fokussiert und diese ursächlich auf die Vertrauensbeziehungen der Bevölkerung bezieht. Die empirischen Befunde auf der Grundlage eines internationalen Vergleichs von insgesamt 41 europäischen und außereuropäischen Gesellschaften zeigen, dass die religiöse Makrostruktur einer Gesellschaft tatsächlich in Zusammenhang mit sozialem Vertrauen steht. Entgegen Putnams These des „hunkering down" führt religiöse Diversität jedoch nicht zu allgemeiner sozialer Anomie und Isolation, sondern hat unterschiedliche Folgen für das Vertrauen in religiöse In- und Outgroups. Zentral ist der Befund, dass unterschiedliche makrostrukturelle Ausprägungen von religiöser Diversität mit unterschiedlichen Konsequenzen für den sozialen Zusammenhalt einhergehen. Die Frage ob religiöse Vielfalt eine Chance oder Gefahr für die Sozialintegration einer Gesellschaft darstellt, hängt demnach ganz entscheidend von ihrer konkreten Form ab.

Schlüsselwörter: Religiöse Diversität · Religiöse Fraktionalisierung · Religiöse Polarisierung · Sozialintegration

Religious diversity and social integration in cross-national comparison

Abstract: Following Robert D. Putnams (2007) thesis that ethnic diversity weakens social cohesion, this study addresses the social consequences of religious diversity. Instead of contrasting social-psychological mechanisms it takes a macro-sociological perspective that focuses on different structural forms of religious diversity and relates them to the trust relations within a population. The empirical results based on a cross-national comparison of 41 European and Non-European societies show that religious macro-structures are indeed related to social trust. But contrary to Putnam's "hunkering down" thesis religious diversity does not lead to social anomia and isolation but has different effects on social trust toward religious in- and out-groups. Key is the result that different macro-structural forms of religious diversity have different consequences

© Springer Fachmedien Wiesbaden 2013

R. Traunmüller (✉)
Department of Government, University of Essex
Wivenhoe Park, Colchester, CO4 3SQ, UK
E-Mail: rtraun@essex.ac.uk

for social cohesion. The question, whether religious diversity poses a threat or opportunity for the social integration of society, therefore crucially depends on its concrete form.

Keywords: Religious diversity · Religious fractionalization · Religious polarization · Social integration

1 Einleitung

Wachsender religiöser Pluralismus ist in nahezu allen europäischen Gesellschaften zu einer zentralen Herausforderung avanciert (Casanova 2006; Pollack et al. 2012; Statham et al. 2005). Vor diesem Hintergrund muss es erstaunen, dass eine empirisch-fundierte Auseinandersetzung mit den Folgen religiöser Vielfalt für den sozialen Zusammenhalt der Bürgerinnen und Bürger bislang ausgeblieben ist. Im Anschluss an einen aufsehenerregenden Aufsatz Robert D. Putnams (2007), der ethnische Vielfalt mit einer Schwächung des sozialen Zusammenhalts in Verbindung bringt, wird die Problematik sozialer Integration multikultureller Gesellschaften im Rahmen der Sozialkapitalforschung intensiv diskutiert (Gesthuizen et al. 2008; Gijsberts et al. 2011; Harellund Stolle 2010; Hooghe et al. 2009; Laurence 2011; Letki 2008; Sturgis et al. 2011; Tolsma et al. 2009). Dass es sich bei der europäischen Herausforderung um „religiösen" Pluralismus handelt, ist in den meisten Studien zum Zusammenhang von Diversität und sozialem Kapital bislang aber kaum berücksichtigt worden. So zeigt ein aktueller Literaturüberblick (Schaeffer 2012), dass von insgesamt 116 Studien, die sich dem Zusammenhang von kultureller Diversität und sozialer Kohäsion widmen, lediglich acht und damit nur rund 6,9 % ausdrücklich religiöse Vielfalt in ihren Analysen berücksichtigen. Von den 47 Studien, welche sozialen Zusammenhalt anhand von sozialem Vertrauen operationalisieren, betrachten nur drei den Einfluss von religiösem Pluralismus, mit uneinheitlichen Ergebnissen (Gundelach und Traunmüller 2013; Lancee und Dronkers 2011; Traunmüller 2011).

Die vorliegende Studie zu religiöser Diversität und Sozialintegration nimmt Putnams (2007) These zum Ausgangspunkt und möchte zur Schließung einer wichtigen Forschungslücke beitragen, indem sie sowohl einen theoretischen als auch empirischen Beitrag zur gegenwärtigen Sozialkapitaldebatte leistet. Im Anschluss an diese Diskussion wird soziales Vertrauen als zentraler Indikator für sozialen Zusammenhalt betrachtet, da es sowohl die affektuelle Beziehung der Menschen untereinander abbildet als auch die Grundlage für sozialen Austausch und Solidarität darstellt (Freitag und Traunmüller 2009; Putnam 2007; Hooghe et al. 2009). Theoretisch nimmt der vorliegende Beitrag Anstoß an der von Putnam vorgenommenen und in der weiteren Debatte dominierenden Gegenüberstellung von Konflikt- und Kontakthypothese. Er argumentiert, dass es sich um eine Scheinkonkurrenz handelt, die den Blick auf das eigentliche „explanans" verstellt. Statt unterschiedliche sozialpsychologische Mechanismen zu kontrastieren, wird eine makrosoziologische Perspektive eingenommen, welche ihren Blick auf unterschiedliche sozialstrukturelle Ausprägungen von religiöser Diversität fokussiert und ursächlich auf die Vertrauensbeziehungen der Bevölkerung bezieht. Neben dem Strukturmerkmal der religiösen Fraktionalisierung werden insbesondere auch religiöse Polarisierung (Montalvo und Reynal-Querol 2003, 2005a, b) sowie die mehrdimensionalen Merkmale religiös-ökonomische Subgruppenfraktionalisierung und religiös-ökonomische

Subgruppenpolarisierung berücksichtigt (Selway 2011). Kurz gesprochen: Der theoretische Zusammenhang von religiöser Diversität und Sozialintegration wird nicht über sozialpsychologische Präferenzen, sondern über strukturelle Opportunitäten hergestellt (Blau 1977).

Die empirischen Befunde auf der Grundlage eines internationalen Vergleichs von insgesamt 41 europäischen und außereuropäischen Gesellschaften geben der Argumentation Recht und zeigen, dass die religiöse Makrostruktur einer Gesellschaft tatsächlich in Zusammenhang mit den Vertrauensbeziehungen ihrer Bevölkerung steht. Entgegen Putnams These des „hunkering down" führt religiöse Diversität jedoch nicht zu sozialer Anomie und Isolation, sondern hat unterschiedliche Folgen für das Vertrauen in religiöse In- und Outgroups. Zentral ist der Befund, dass unterschiedliche makrostrukturelle Ausprägungen von religiöser Diversität mit unterschiedlichen Konsequenzen für die soziale Integration einhergehen. Die Frage, ob religiöse Vielfalt eine Chance oder Gefahr für das Sozialkapital einer Gesellschaft darstellt, hängt ganz entscheidend von ihrer konkreten Form ab.

2 Theorie

Um die für die Soziologie seit jeher zentrale Frage der Sozialintegration empirisch zu untersuchen, bietet sich gegenwärtig insbesondere der Sozialkapitalansatz als begrifflicher Bezugsrahmen an. Im Zentrum der Sozialkapitalforschung steht die Vorstellung, dass verschiedene Formen sozialer Vertrauensbeziehungen mit unterschiedlichen Handlungsressourcen sowohl für einzelne Individuen als auch ganze Gemeinden, Regionen oder Nationen einhergehen (Coleman 1988, 1990; Esser 2008; Franzen und Freitag 2007; Fukuyama 1995; Portes 1998; Putnam 1993, 2000; van Deth 2008). Sozialkapital wird analytisch in „bridging" und „bonding" Sozialkapital unterschieden (Putnam 2000; Putnam und Goss 2001; Zmerli 2008). Während Ersteres heterogene soziale Netzwerke bezeichnet, die Menschen aus verschiedenen gesellschaftlichen Bereichen miteinander verknüpfen, steht Letzteres für homogen zusammengesetzte Netzwerke. Analog dazu lassen sich zwei Vertrauensformen differenzieren, welche anhand ihres jeweiligen sozialen Radius unterschieden werden können (vgl. Delhey et al. 2011; Freitag und Traunmüller 2009; Stolle 2002; Uslaner 2002; Yamagishi und Yamagishi 1994). Es handelt sich einerseits um ein partikulares Vertrauen in bekannte Mitmenschen der eigenen sozialen Gruppe und andererseits um ein generalisiertes Vertrauen, welches sich auf die Mitmenschen im Allgemeinen und somit auch jenseits der eigenen Gruppe bezieht.

Mit Blick auf den gesamtgesellschaftlichen Zusammenhalt kommt insbesondere brückenbildenden Vertrauensbeziehungen große Bedeutung zu (Blau 1977; Paxton 2007; Putnam 2000; Putnam und Goss 2001). Demgegenüber stellen ausgeprägte partikulare Vertrauensbeziehungen zwar eine bedeutende Quelle von sozialer Unterstützung und Gruppensolidarität dar, können jedoch mit Abgrenzungstendenzen gegenüber Außenstehenden einhergehen und somit gesamtgesellschaftliche Nachteile nach sich ziehen (Fukuyama 1995; Gambetta 1988; Putnam und Goss 2001; Stolle 2002; Uslaner 2002).

Vor dem Hintergrund dieses allgemeinen begrifflichen Bezugsrahmens ist die Intensität zu verstehen, mit der gegenwärtig um die Folgen von kultureller Diversität für soziale Integration, gemessen an Indikatoren sozialen Kapitals, gestritten wird (Putnam 2007).

Im Folgenden werden die theoretischen Positionen in dieser Debatte kritisch diskutiert, um sodann im Anschluss an Peter Blau eine alternative, makrosoziologisch ansetzende Theorie von religiöser Diversität und sozialem Kapital zu entfalten.

2.1 Konflikt vs. Kontakt: Die Kontroverse um diverse Kontexte und Sozialkapital

In der gegenwärtigen Sozialkapitaldebatte werden zumeist zwei konkurrierende sozialpsychologische Argumente bemüht (Harellund Stolle 2010; Putnam 2007). Laut der „Kontakthypothese" fördern interkulturelle Begegnungen positive Einstellungen zu kulturell Andersartigen sowie solidarisches Verhalten zwischen kulturell verschiedenen Gruppenmitgliedern: „if we have more contact with people of other ethnic or racial backgrounds (or at least more contact in the right circumstances), we will all begin to trust on another more" (Putnam 2007, S. 142; siehe auch Williams 1947; Allport 1954; Amir 1965; Pettigrew 1998). Kulturell heterogene Länder haben dieser Sichtweise zufolge das Potenzial, wertvolles brückenbildendes Sozialkapital in der Form generalisierten Vertrauens zu generieren.

Vertreter der „Konflikthypothese" argumentieren dagegen, dass kulturelle Diversität zur Abschottung von Gruppen unterschiedlicher Zugehörigkeit und zum Rückzug in die eigene soziale Gruppe führt: „for various reasons – but above all, contention over limited resources – diversity fosters out-group distrust and in-group solidarity. On this theory, the more we are brought into physical proximity with people of another race or ethnic background the more we stick to ‚our own' and the less we trust the ‚other'" (Putnam 2007, S. 142; siehe auch Anderson und Paskeviciute 2006; Blalock 1967; Blumer 1958; Bobo 1999; McLaren 2003; Quillian 1995). Während in diversen Kontexten zwar starke „Ingroup"-Beziehungen bestehen können, leidet der soziale Zusammenhalt in dem Sinne, dass weniger brückenbildende Netzwerke und generalisiertes Vertrauen über die verschiedenen sozialen Gruppen hinweg vorhanden sind.

Putnam (2007) geht weiter und argumentiert, dass Menschen, welche in heterogenen Gemeinschaften leben, ihren Mitmenschen unabhängig von deren sozialen Zugehörigkeit das Vertrauen verwehren, Aktivitäten in der Gemeinschaft meiden und sich ganz ins Private zurückziehen. „Diversity seems to trigger *not* in-group/out-group division, but anomie or social isolation. In colloquial language, people living in ethnically diverse settings appear to ‚hunker down' – that, is, to pull in like a turtle" (Putnam 2007, S. 149). Putnam spricht in diesem Zusammenhang von der „Einschränkungshypothese" („constrict theory"), wo nach Diversität sowohl das Ingroup- als auch das Outgroupvertrauen untergräbt und auf diese Weise bindendes wie auch brückenbildendes Sozialkapital reduziert.

Die Gegenüberstellung von Kontakt- und Konflikthypothese, und in der Folge auch die vorgeschlagene dritte Einschränkungshypothese, ist allerdings problematisch, denn bei den beiden sozialpsychologischen Perspektiven handelt es sich in Wirklichkeit nicht um eine Hypothesenkonkurrenz. Sie haben lediglich unterschiedliche Aspekte von sozialstruktureller „Diversität" vor Augen. Mit anderen Worten bleibt der eigentliche Haupterklärungsfaktor bei Putnam und mit ihm bei weiten Teilen der anschließenden Literatur völlig unberücksichtigt. Dies, obwohl sich aus der konkreten sozialstrukturellen Beschaffenheit überhaupt erst die Bedingungen für die sozialpsychologischen Mechanismen der Vertrauensbildung ergeben.

Tatsächlich führt laut Kontakthypothese Heterogenität nur unter bestimmten strukturellen Bedingungen („more contact in the right circumstances“) zur Entwicklung von Fremdvertrauen. Zu diesen Bedingungen zählen institutionelle Regelungen, auf Dauer angelegte Kontaktmöglichkeiten, Statusgleichheit zwischen den Gruppen sowie Kooperation zur gemeinsamen Zielerreichung (Allport 1954). Gleichermaßen ist für die Gültigkeit der Konflikthypothese Interessenskonflikt und Ressourcenkonkurrenz zwischen Gruppen maßgeblich für das Entstehen von Misstrauen in die Fremdgruppe: „inter group attitudes and behavior tend to reflect group interests. Where these are incompatible – where what one group gains is at the expense of another – the social psychological response is likely to be negative“ (Brewer und Brown 1998, S. 565). Der Hinweis auf die strukturellen Bedingungen Kooperation oder umgekehrt Interessenskonflikt macht deutlich, dass es sich bei Kontakt- und Konflikthypothese nicht um einen Gegensatz handelt, sondern beide Perspektiven unter den gleichen strukturellen Voraussetzungen zu exakt denselben Vorhersagen kommen.

Vor diesem Hintergrund soll im Folgenden eine genuin makrosoziologische Perspektive eingenommen werden, die auf unterschiedliche sozialstrukturelle Formen von religiöser Diversität fokussiert und diese ursächlich auf die Vertrauensbeziehungen der Bevölkerung bezieht. Der theoretische Zusammenhang von kultureller Diversität und Sozialintegration wird folglich nicht über sozialpsychologische Präferenzen sondern über sozialstrukturelle Opportunitäten hergestellt.[1] Der Fokus der Betrachtung liegt auf religiöser Diversität, die insbesondere im europäischen Kontext im Zentrum von Debatten um kulturelle Pluralisierung steht. Religiöse Diversität dürfte aus zwei Gründen eine größere Herausforderung für den sozialen Zusammenhalt darstellen als etwa sprachliche oder ethnische Vielfalt. Zum einen sind Religionszugehörigkeiten exklusiver als andere Formen kultureller Zugehörigkeit und ziehen klarere Grenzen zwischen den Menschen: „A person can be half French and half Saudi Arab and at the same time be a citizen of both countries. However it is difficult to be half Catholic and half Muslim“ (Montalvo und Reynal-Querol 2002, S. 8). Zum anderen sind mit diesen Zugehörigkeiten einhergehende Positionen und Vorstellungen weit weniger verhandelbar oder gesellschaftlichen Kompromissen zugänglich, da ihnen in den Augen der Gläubigen eine weitaus stärkere, im Transzendenten wurzelnde Autorität zukommt.

2.2 Fraktionalisierung und Polarisierung als unterschiedliche Formen religiöser Diversität

Bevor das makrosoziologische Argument als solches entfaltet werden kann, ist zu klären, was genau mit religiöser Diversität gemeint ist. Tatsächlich kann diese zentrale erklä-

1 Das heißt nicht, dass die in der Kontakt- und Konflikthypothese angesprochenen sozialpsychologischen Reaktionen in Abrede gestellt werden. Ganz im Gegenteil werden sie sogar als gegeben angenommen, um zwischen Makrostruktur und sozialem Vertrauen vermitteln zu können. Entscheidend ist, dass die Art der sozialpsychologischen Reaktion selbst eine Funktion der vorliegenden Makrostruktur ist und damit letztere den Status des eigentlichen Erklärungsfaktors einnimmt. Etwas anders ausgedrückt werden gesellschaftliche Unterschiede im sozialen Vertrauen mit sozialstrukturellen Unterschieden erklärt und nicht mit universalen und damit konstanten psychologischen Reaktionen.

rende Größe unterschiedliche sozialstrukturelle Gegebenheiten in einer Gesellschaft bezeichnen und folglich auf sehr unterschiedliche Weise konzeptualisiert und gemessen werden (Wolf 1999, 2012). Die allgemein und speziell in der gegenwärtigen Sozialkapitaldebatte am häufigsten zur Anwendung kommende Konzeptualisierung von Diversität besteht in der „Fraktionalisierung" einer Gesellschaft (Alesina et al. 2003). Religiöse Fraktionalisierung ist definiert als die Wahrscheinlichkeit, dass zwei zufällig gezogene Individuen einer Gesellschaft unterschiedlichen religiösen Gruppen angehören. Formal ergibt sich religiöse Fraktionalisierung damit aus

$$Frac_i = 1 - \sum_{k=1}^{K} p_{ik}^2,$$

wobei p_{ik} den Bevölkerungsanteil von Religionsgruppe k in Land i bezeichnet. Als Wahrscheinlichkeit kann dieses Maß theoretisch Werte zwischen null, komplette religiöse Homogenität und eins (genauer (k-1)/k), jedes Individuum gehört einer eigenen Religion an, annehmen.

Obwohl das Fraktionalisierungsmaß weit verbreitet ist und durch seine intuitive Interpretierbarkeit besticht, sieht es sich einiger Kritik ausgesetzt (z. B. Esteban und Ray 1994; Laitin und Posner 2001; Wolf 2012; Montalvo und Reynal-Querol 2003; Selway 2011; Voas et al. 2002). Im Rahmen der vorliegenden Studie sollen zwei konzeptionell bedeutsame Kritikpunkte berücksichtigt werden.[2] Der erste Punkt betrifft die Validität des Fraktionalisierungsmaßes und damit die Frage, ob es überhaupt in der Lage ist, jenseits der Anzahl von Religionsgruppen theoretisch relevante Aspekte der Sozialstruktur, etwa ihren konfliktiven Charakter, abzubilden. Der zweite Punkt richtet sich auf die Unidimensionalität des Fraktionalisierungsmaßes und damit das Problem, dass es religiöse Diversität losgelöst von weiteren Merkmalen der Makrostruktur betrachtet.

Eine aus der Makroökonomie und Bürgerkriegsforschung stammende alternative Konzeptualisierungs- und Messstrategie von religiöser Diversität, welche die konzeptionelle Schwäche von Fraktionalisierung beheben möchte, besteht in der „religiösen Polarisierung" (Montalvo und Reynal-Querol 2002, 2003; Reynal-Querol 2002). Diese beschreibt den Grad, zu welchem eine Gesellschaft in zwei gleich große Religionsgruppen gespalten ist. Formal lässt sich Polarisierung ausdrücken als

$$Pol_i = 1 - \sum_{k=1}^{K} \left(\frac{0{,}5 - p_{ik}}{0{,}5} \right)^2 p_{ik},$$

wobei p_{ik} abermals den Anteil von Religionsgruppe k an der Gesamtbevölkerung in Land i bezeichnet. Auch dieses Maß reicht von Null bis Eins, wobei höhere Werte einen höheren Polarisierungsgrad anzeigen.

2 Ebenfalls problematische Fragen, welche die Genauigkeit und Reliabilität des Fraktionalisierungsmaßes betreffen, wie etwa jene nach den verwendeten Datenquellen, der Aggregation in Gruppen oder auch deren Wandelbarkeit, werden im Folgenden ausgeblendet (siehe u. a. Laitin und Posner 2001; Wolf 2012).

Der Polarisierungsindex bildet der Intention nach sozialstrukturell angelegte Interessenskonflikte und Spannungen innerhalb einer Gesellschaft ab: „what matters is not only how many groups there are but also if they view other groups as potential threat for their interests. For a given number of groups, the threat is higher the larger the size of another group relative to the size of the reference group“ (Montalvo und Reynal-Querol 2003, S. 202). Auf diese Weise ist der Polarisierungsindex besser geeignet, eine konfliktive Sozialstruktur abzubilden, als dies für den Fraktionalisierungsindex der Fall ist.[3]

Sowohl bei religiöser Fraktionalisierung als auch religiöser Polarisierung handelt es sich um eindimensionale Abbildungen der Sozialstruktur. Zwar erfassen die beiden Maße damit ihren primär interessierenden Aspekt, doch ignorieren sie, wie sich religiöse Diversität in die gesamte Makrostruktur einer Gesellschaft einfügt. So zeichnet sich der wachsende religiöse Pluralismus in vielen europäischen Gesellschaften beispielsweise dadurch aus, dass er eng mit Einwanderungsprozessen verwoben ist und sich religiöse Minderheiten dadurch zugleich ethnisch oder hinsichtlich ihres sozio-ökonomischen Status von der religiösen Mehrheit unterscheiden. Dass diese konkreten sozialstrukturellen Ausformungen von religiöser Diversität gerade in ihren Folgen für den sozialen Zusammenhalt von entscheidender Bedeutung sind, liegt auf der Hand.

Um der Mehrdimensionalität gerecht zu werden, lassen sich Fraktionalisierung und Polarisierung auf durch mehrere Merkmale, etwa Religionszugehörigkeit und sozio-ökonomischer Status, definierte Subgruppen anwenden (Selway 2011). „Subgruppenfraktionalisierung“ beschreibt damit die Wahrscheinlichkeit, dass zwei zufällig gezogene Personen einer unterschiedlichen, durch die Überschneidung von Religion und Status definierten Subgruppe angehören. Analog dazu ist „Subgruppenpolarisierung“ der Grad, zu welchem sich in einer Gesellschaft zwei gleich große religiös-ökonomische Subgruppen gegenüber stehen. Formal sind diese mehrdimensionalen Maße mit den eindimensionalen identisch, nur dass p_{ik} nun eben nach Religionszugehörigkeit und sozio-ökonomischem Status kreuzklassifizierte Subgruppenanteile bezeichnet.

2.3 Eine makrosoziologische Theorie zum Einfluss religiöser Diversität auf Vertrauensbeziehungen

Die hier verfolgte Argumentation möchte zeigen, dass die religiöse Makrostruktur das Vertrauen einer Person beeinflusst, indem sie ihr strukturelle Opportunitäten bietet oder

3 Tatsächlich lässt sich das Polarisierungsmaß formal-theoretisch aus Konfliktmodellen herleiten, welche das größte Konfliktpotenzial bei zwei etwa gleich großen Gruppen ausmachen (Esteban und Ray 1994, 1999; Montalvo und Reynal-Querol 2002). Der Antagonismus zwischen den Mitgliedern zweier Gruppen wird als eine Kombination aus „Identifikation“ mit der eigenen Ingroup und „Entfremdung“ von der Outgroup gefasst, wobei die Identifikation von der Größe der Ingroup und die Entfremdung von der sozialen Distanz zwischen In- und Outgroup abhängt (Esteban und Ray 1994). Bei dem hier vorgestellten Polarisierungsmaß handelt es sich allerdings um einen vereinfachten Sonderfall eines solchen allgemeinen Polarisierungsmaßes, welcher nur die Größe der eigenen Gruppe nicht jedoch die Distanz zwischen den Gruppen berücksichtigt (Esteban und Mayoral 2011; vgl. Wolf 2012). Genauer gesprochen ist das hier vorgestellte Polarisierungsmaß ein diskretes Polarisierungsmaß, bei welchem die Distanz zwischen verschiedenen Gruppen nicht variabel ist und metrisch erfasst, sondern einfach konstant auf eins gesetzt wird (Montalvo und Reynal-Querol 2002).

Restriktionen auferlegt. Dies geschieht im Anschluss an die deduktive makrosoziologische Theorie von Peter M. Blau (Blau 1977; Blau und Schwartz 1984) und stützt sich auf zwei grundlegende Annahmen.

Die leitende Annahme ist, dass sich Vertrauen aus Erfahrungen in wiederholten sozialen Interaktionen speist (Coleman 1990; Hardin 2002) und Vertrauensbeziehungen daher von Kontaktmöglichkeiten innerhalb des sozialen Kontextes abhängen. Diese Annahme ist unstrittig: „We cannot have Buddhist friends if there are no Buddhists around" (Blau und Schwartz 1984, S. 8; siehe auch Huckfeldt 2009; Mollenhorst et al. 2008). Die zweite getroffene Annahme lautet, dass Vertrauensbeziehungen mit der eigenen Gruppe häufiger sind, als Vertrauensbeziehungen mit Angehörigen anderer sozialer Gruppen. Diese Annahme ergibt sich aus dem Prinzip der Homophilie: Menschen ziehen es vor, Beziehungen mit anderen einzugehen, die ihnen selbst ähnlich sind (Homans 1950; Lazarsfeld- und Merton 1954; McPherson et al. 2001).

Doch anstatt aus dieser sozialpsychologischen Neigung auf negative Folgen von Diversität für die Vertrauensentwicklung zu schließen, kommt die hier verfolgte makrosoziologische Argumentation zu einem anderen Ergebnis. Zusammen mit der Annahme über die einschränkende oder ermöglichende Wirkung des sozialen Kontexts sowie der Definition von Fraktionalisierung als Wahrscheinlichkeit für zufälligen Kontakt zwischen Angehörigen unterschiedlicher sozialer Gruppen lässt sich vielmehr die Proposition ableiten, dass Vertrauensbeziehungen zu religiösen Outgroups bei größerer religiöser Fraktionalisierung häufiger sind.

Die Logik hinter dieser Proposition ist, dass Menschen allein durch die heterogene religiöse Zusammensetzung ihrer sozialen Umwelt mit mehr Angehörigen anderer Religionen in Kontakt kommen und sich auf diese Weise eine notwendige Bedingung für den Aufbau von Vertrauensbeziehungen ergibt. Dass Menschen sozialpsychologisch dazu tendieren, von sich aus eher mit Angehörigen der eigenen Religionsgruppe zu verkehren, steht dieser Aussage nicht entgegen, sondern gibt ihr erst ihren substanziellen Gehalt. Der sozio-strukturellen Umwelt wird damit ein eigenständiger Einfluss auf das soziale Vertrauen einer Person zugesprochen, welcher unabhängig oder sogar entgegen ihrer als gegeben vorausgesetzten sozialpsychologischen Präferenz wirkt. Sie begrenzt die Möglichkeit, inwieweit ein Individuum die Präferenz für die eigene soziale Gruppe befriedigen kann. Wenn in einem Land nur wenige Muslime leben, kann ein einzelner Anhänger des Islam natürlich nach einem Glaubensbruder suchen oder in ein anderes Land mit höherem Muslimanteil ziehen. Doch die geringe Anzahl an Muslimen vor Ort hat zunächst unausweichlich zur Folge, dass die meisten Menschen keine Vertrauensbeziehungen zu Muslimen aufweisen werden. In der Folge sollte auch diese Proposition zutreffen: Bei größerer religiöser Fraktionalisierung sind Vertrauensbeziehungen zur eigenen religiösen Ingroup seltener. Dies ist ebenfalls ein Resultat der einfachen Tatsache, dass in heterogenen Gesellschaften die Anzahl der eigenen Gruppenmitglieder mit denen man prinzipiell Vertrauensbeziehungen eingehen könnte, geringer ist als in homogenen Gesellschaften.[4]

4 Natürlich ist diese Aussage sehr abstrakt gehalten und ignoriert die vermutlich wichtige Rolle räumlicher Segregation. Dies spricht jedoch nicht gegen deren prinzipiellen Richtigkeit, sondern verdeutlich vielmehr die Notwendigkeit einer mehrdimensionalen Betrachtung der religiösen

Natürlich sind nicht alle sozialen Kontakte wohlwollender oder freundschaftlicher Art, sondern bergen auch das Potenzial für ausbeuterisches und konflikthaftes Verhalten in sich. Wie in der ersten Annahme formuliert, müssen auch für negative Interaktionserfahrungen und in der Folge negative Vertrauenseinschätzungen Opportunitäten im sozialen Kontext bestehen. Inwieweit aus diesen Opportunitäten auch tatsächlich konflikthaftes Verhalten zwischen den Angehörigen verschiedener sozialer Gruppen entsteht, hängt allerdings von weiteren Merkmalen der Makrostruktur ab. Blau nennt hierbei zwei zentrale Konfliktquellen: „one of which has its root in *excessive ingroup salience*, the other in the *conflict of interest* over the distribution of resources" (Blau und Schwartz 1984, S. 173 f.; Hervorhebung durch den Autor). Das Konzept der Polarisierung erfasst qua Definition den erstgenannten Aspekt einer konfliktiven Sozialstruktur. Die theoretische Erwartung für den weiteren gesamtgesellschaftlichen Zusammenhalt liegt auf der Hand: Bei größerer religiöser Polarisierung sind Vertrauensbeziehungen zur religiösen Outgroup seltener, Vertrauensbeziehungen zur eigenen religiösen Ingroup dagegen häufiger. Ein Beispiel für eine solche Situation stellt Deutschland zwischen dem 19. und der Mitte des letzten Jahrhunderts dar, in dem eine protestantische Mehrheit einer großen katholischen Minderheit gegenüber stand und sich geschlossene konfessionelle Sozialmilieus herausgebildet haben, deren Mitglieder jeweils unter ihresgleichen blieben.

Die zweite Konfliktquelle, namentlich der Interessenkonflikt über die Verteilung ökonomischer Ressourcen, verweist auf die Rolle der Mehrdimensionalität der Sozialstruktur. Von entscheidender Bedeutung für den sozialen Zusammenhalt einer Gesellschaft ist, ob sie die sozialen Unterschiede zwischen den Menschen vergrößert oder abschwächt (Blau 1977, S. 32). Für die mehrdimensionalen makrostrukturellen Merkmale religiöser Diversität ist eine Verstärkung der zuvor formulierten eindimensionalen Zusammenhänge zu erwarten.

Zunächst geht die Mehrdimensionalität der Sozialstruktur mit einer noch stärkeren Beschränkung der sozialen Kontakte einer Person einher, als dies für eine eindimensionale Makrostruktur der Fall wäre (Blau 1977, S. 44). So ist unter Rückgriff auf die Homophilieannahme zu erwarten, dass Personen, die mehrere Merkmale miteinander teilen, etwa Religionszugehörigkeit und sozio-ökonomischen Status, eher Vertrauensbeziehungen zueinander eingehen als Personen, die nur ein einziges Merkmal mit einander gemeinsam haben. So dürften sich etwa zwei jüdische Akademiker einer Elitehochschule näherstehen als dies zwischen einem der beiden und einem jüdischen Hilfsarbeiter der Fall wäre. Gleichzeitig ist aber auch die Wahrscheinlichkeit, auf Personen mit der exakt gleichen Merkmalskombination zu treffen geringer, weshalb es eher zu Vertrauensbeziehungen mit Outgroups auf einzelnen Dimensionen kommt: „It is impossible not to associate with outsiders when one's in group associates in one dimension are, in several others, members of other groups than one's own" (Blau 1977, S. 44). Mit anderen Worten pflegen die beiden jüdischen Akademiker vermutlich auch freundschaftliche Beziehungen zu christlichen oder muslimischen Akademikern in ihrem Kollegenkreis. Vor diesem Hintergrund lässt sich Folgendes erwarten: Bei größerer religiös-ökonomischer

Sozialstruktur, in diesem Fall der sozialstrukturellen Verknüpfung von Religionszugehörigkeit und Geographie.

Subgruppenfraktionalisierung sind Vertrauensbeziehungen zur eigenen religiösen Ingroup seltener und Vertrauensbeziehungen zur religiösen Outgroup häufiger.

Die Mehrdimensionalität der Sozialstruktur kann jedoch auch deren Konfliktträchtigkeit erhöhen, wenn sie die sozialen Unterschiede zwischen den Menschen verstärkt und damit bereits bestehende Gegensätze oder Bedrohungsgefühle zusätzlich befeuert: „It is when the two major sources conflict – strong in groups alience and much in equality – occur in combination that their conflict potential is most likely to be realized“ (Blau und Schwartz 1984, S. 177). Konflikthafte Beziehungen zwischen den Angehörigen sich gegenüberstehender religiöser Gruppen sind demnach vor allem dann zu erwarten, wenn sich ökonomische oder politische Interessen widersprechen oder auf dem Spiel stehen. Der nach wie vor schwelende Nordirlandkonflikt zwischen den ärmeren, status niedrigeren Katholiken sowie den sozio-ökonomisch und politisch besser gestellten Protestanten ist ein Beispiel für eine solche sozialstrukturelle Konstellation. Die theoretische Erwartung lautet daher: Bei größerer religiös-ökonomischer Subgruppenpolarisierung sind Vertrauensbeziehungen zur eigenen religiösen Ingroup häufiger und jene zur religiösen Outgroup seltener.

3 Daten und Methoden

Die Information zu den abhängigen Variablen stammt aus den Umfragedaten von rund 56 000 Befragten in 41 Ländern der fünften Welle des *World Values Surveys* (WVS) aus den Jahren 2005–2007. Diese Daten enthalten erstmalig nach verschiedenen Adressatenkreisen differenzierte Vertrauensfragen für eine große Anzahl von Ländern. Religiöses Outgroupvertrauen wurde über die folgende Frage erhoben: „Ich möchte gerne wissen, wie viel Vertrauen Sie verschiedenen Gruppen von Menschen entgegenbringen. Können Sie mir für die Menschen jeder der folgenden Gruppen sagen, wie sehr Sie ihnen vertrauen? Vertrauen Sie ihnen völlig, ziemlich, kaum oder gar nicht? Menschen anderer Religion.“ Leider wurde in dieser Fragebatterie nicht auch nach dem Vertrauen in Menschen der eigenen Religion gefragt. Als Proxy für das religiöse Ingroupvertrauen wird daher die Frage nach dem Vertrauen in „Mitglieder der eigenen Familie“ verwendet.[5]

Die verschiedenen Diversitätsmaße, religiöse Fraktionalisierung, religiöse Polarisierung, religiös-ökonomische Subgruppenfraktionalisierung sowie religiös-ökonomische Subgruppenpolarisierung, werden ebenfalls aus den Daten des WVS 2005–2007 berechnet. Zu diesem Zweck wurden die in den Ländern zum Teil unterschiedlich vorgegebenen Religionskategorien in ein einheitliches Schema mit sieben Ausprägungen gebracht: protestantisch, katholisch, orthodox, muslimisch, östliche und „andere“ Religionszugehörigkeit sowie nicht-religiös. Jedes Diversitätsmaß wurde einmal mit und einmal ohne Berücksichtigung der Konfessionslosen berechnet, um auch mögliche Konsequenzen,

5 Gerade in der Diskussion um Religion und den „Radius des Vertrauens“, etwa bei Fukuyama (1995) in direktem Anschluss an Weber, ist es üblich, einen „amoralischer Familismus“ mit einem breiteren Vertrauen über Gruppengrenzen hinweg zu kontrastieren (vgl. Traunmüller 2012). Auf das Vertrauen in die Familie als Indikator für religiöses Ingroupvertrauen zurückzugreifen ist daher keineswegs so abwegig, wie es möglicherweise auf den ersten Blick scheint.

welche sich aus dem Zusammenleben von säkularen und religiösen Bevölkerungsgruppen ergeben, erfassen zu können. Um die mehrdimensionalen Strukturmerkmale zu berechnen, wurde die harmonisierte Einkommensskala des WVS auf fünf Einkommensgruppen vereinfacht. Die religiös-ökonomischen Subgruppen für die Berechnung der Subgruppenfraktionalisierung und -polarisierung ergeben sich dann aus der Kreuzklassifikation dieser fünf Einkommensgruppen mit den sechs oder sieben Kategorien der Religionszugehörigkeit.

Abbildung 1 vermittelt einen deskriptiven Eindruck über die empirische Reichweite des sozialen Vertrauens, der verwendeten Diversitätsmaße sowie auch den bivariaten Zusammenhängen zwischen diesen Größen (eine genaue Beschreibung der Variablen findet sich in Tab. 3 im Anhang). Das Vertrauen in Angehörige anderer Religionen ist in Frankreich, den skandinavischen Ländern Schweden, Norwegen und Finnland sowie in den USA am höchsten. Am geringsten fällt religiöses Outgroupvertrauen dem gegenüber in Marokko, der Türkei, Rumänien sowie in Mexiko und Peru aus. Das Vertrauen in die eigene Ingroup variiert deutlich geringer über die Länder hinweg. Am höchsten sind die Vertrauensniveaus in Ägypten, der Türkei und in Schweden, während sie in Zambia, Brasilien und den Niederlanden am niedrigsten sind.

Die empirische Reichweite religiöser Fraktionalisierung erstreckt sich von einem Wert von fast 0 bis hin zu rund 0,7 (oder von 0 bis etwa 0,8 wenn man die Gruppe der Konfessionslosen in die Berechnung des Fraktionalisierungsindex aufnimmt). Idealtypische Gesellschaften an diesen beiden Polen wären einerseits die Türkei, welche mit einem Muslimanteil von 98,8 % ausgesprochen homogen ist (Indexwert von 0,002 und 0,02), und andererseits die religiös stark fraktionalisierten USA (mit einem Indexwert von 0,65 und 0,74, welcher sich, laut Daten des WVS, aus 32 % Protestanten, 30 % Konfessionslosen, 20 % Katholiken, 17 % „anderen" Religionsgruppen sowie vereinzelten Fällen von Orthodoxen, Muslimen sowie Angehörigen östlicher Religionen ergibt). Länderbeispiele zwischen diesen extremen Ausprägungen sind das gemischt konfessionelle Deutschland mit einem großen Anteil Konfessionsloser und sichtbarer muslimischer Minderheit (Fraktionalisierungswert von 0,52 und 0,66) oder das stark hinduistisch geprägte Indien mit seiner großen muslimischen Minderheit (Fraktionalisierungswert von 0,26 und 0,34).

Für religiöse Polarisierung ergibt sich eine ähnliche Reihenfolge, allerdings mit der Ausnahme, dass Deutschland eine etwas stärkere religiöse Polarisierung aufweist als die USA (Polarisierungswerte von 0,91 und 0,86 gegenüber 0,87 und 0,76). Dass es sich inhaltlich lohnt, religiöse Diversitätsmaße sowohl mit als auch ohne Konfessionslose zu kontrastieren, zeigen die hochsäkularisierten Länderbeispiele Frankreich und Schweden. Während die religiöse Polarisierung ohne Nicht-Religiöse im katholischen Frankreich bei 0,52 und im protestantischen Schweden gar nur bei 0,31 liegt, erhöhen sich die Polarisierungsmaße auf 0,91 und 0,79, sobald man die großen säkularen Bevölkerungssegmente in beiden Ländern berücksichtigt.

Die empirische Spannweite der Diversitätsmaße reduziert sich, sobald man sie auf religiös-ökonomische Subgruppen bezieht und damit die Mehrdimensionalität der Sozialstruktur berücksichtigt. Dies ist insbesondere für die religiös-ökonomische Subgruppenfraktionalisierung der Fall. Die Wahrscheinlichkeit, dass zwei zufällige Personen einer unterschiedlichen durch Religionszugehörigkeit und Einkommensgruppe definierten Subgruppe angehören, reicht in der vorliegenden Länderstichprobe von 0,66

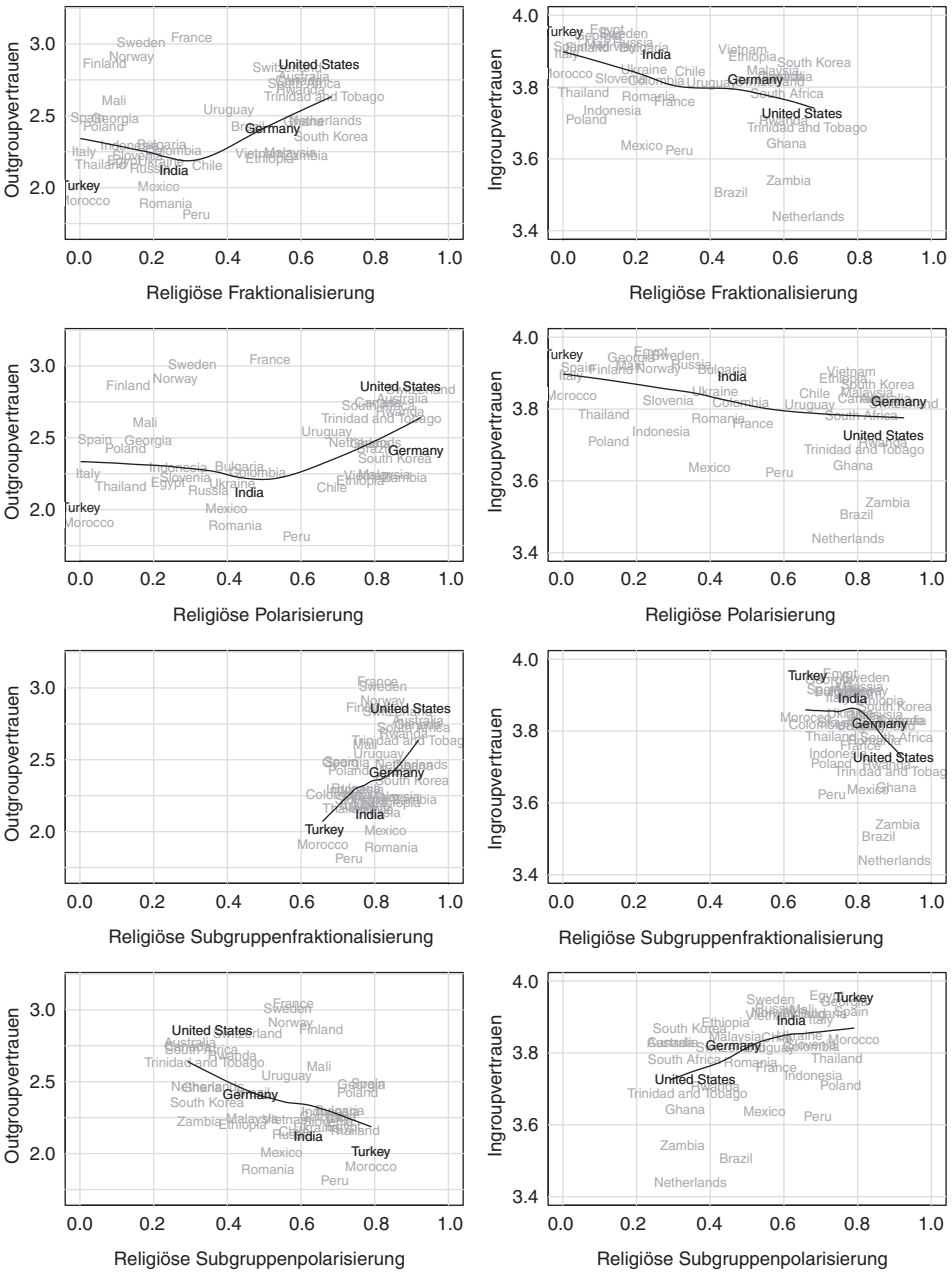

Abb. 1: Scatterplots für den bivariaten Zusammenhang zwischen mittleren Vertrauensniveaus in In- und Outgroups und verschiedenen Maßen religiöser Diversität ohne Berücksichtigung der Nicht-Religiösen für 41 Länder

bis 0,92 (oder 0,66 bis 0,94, wenn man Konfessionslosigkeit als eine Form der Zugehörigkeit betrachtet). Die Reihenfolge der Länderbeispiele bleibt unverändert, mit der Türkei als homogene Gesellschaft, gefolgt von Indien und Deutschland sowie schließlich den USA als äußerst heterogene Gesellschaft. Das Ausmaß an religiös-ökonomischer Subgruppenpolarisierung kann dann als spiegelbildliche Entsprechung dieses Verhältnisses beschrieben werden. Die USA weisen mit einem Wert von 0,36 und 0,28 eine geringere Polarisierung religiös-ökonomischer Subgruppen auf als Deutschland (0,46 und 0,36), welches wiederum weniger polarisiert ist als Indien (0,62 und 0,57) und die Türkei (0,79 und 0,78).

Schließlich zeigt die bivariate Betrachtung der Vertrauensniveaus und der religiösen Diversitätsmaße, dass die Richtung der Zusammenhänge für In- und Outgroupvertrauen stets entgegengesetzt ausfallen. Religiöse Makrostrukturen, die mit einem höheren Vertrauen in andere Religionen in Beziehung stehen, weisen schwächere Vertrauensniveaus gegenüber Ingroups auf. Weiterhin zeigt sich, dass die eindimensionalen Diversitätsmaße der religiösen Fraktionalisierung und Polarisierung beide mit höherem Outgroup- und geringerem Ingroupvertrauen in Verbindung stehen. Die Einflüsse der mehrdimensionalen Diversitätsmaße Subgruppenfraktionalisierung und Subgruppenpolarisierung sind demgegenüber nicht nur stärker, sondern unterscheiden sich auch in ihrer Richtung. Je höher die religiös-ökonomische Subgruppenfraktionalisierung, desto höher auch das Vertrauen in andere Religionen und desto geringer das Vertrauen in die eigene soziale Ingroup. Umgekehrt steht hohe religiös-ökonomische Subgruppenpolarisierung mit geringerem religiösen Outgroupvertrauen und stärkerem religiösen Ingroupvertrauen in Zusammenhang.

In der folgenden Analyse werden noch Kontrollvariablen auf der Individual- und Länderebene berücksichtigt. Auf der Ebene der Individuen sind dies Geschlecht, Alter, Bildung, Einkommen und ländlicher Wohnort, die sozialkapitaltheoretisch bedeutsame Vereinsmitgliedschaft sowie die individuelle Religionszugehörigkeit der Befragten (Freitag und Traunmüller 2009; Putnam 1993, 2000; Traunmüller 2009; Uslaner 2002). Auf Länderebene fließen die Einkommensungleichheit (Bjørnskov 2006; Knack und Keefer 1997; Uslaner 2002; Zak und Knack 2001), der Grad gesellschaftlicher Modernisierung gemessen am *Human Development Index* (*HDI*) (Bjørnskov 2006; Delhey und Newton 2005) sowie der politische Regimetyp mit in die Analyse ein (Freitag und Bühlmann 2009; Paxton 2007). Zusätzlich wird in den Modellen noch für den Muslimanteil sowie den Anteil an Konfessionslosen kontrolliert, um auszuschließen, dass es sich bei den Einflüssen religiöser Diversität nicht einfach um Effekte handelt, die von diesen spezifischen Gruppen ausgehen (Traunmüller 2012).

Um sowohl die in der makrosoziologischen Perspektive angelegte hierarchische Beziehung zwischen sozialstrukturellen Kontexten und dem sozialen Vertrauen der Individuen adäquat abzubilden als auch der ordinalen Skalierung der Vertrauensmessung gerecht zu werden, werden im Folgenden hierarchische „varying intercept ordered probit"-Modelle geschätzt (Gelman und Hill 2007). Sowohl für religiöses Ingroup- als auch Outgroupvertrauen werden pro religiöses Diversitätsmaß getrennte Modelle dieser Art berechnet.[6] Die

6 Die einzelnen Diversitätsmaße hängen zu stark zusammen, um sie gemeinsam in die Modelle aufzunehmen.

Modellschätzung folgt dem Paradigma der bayesianischen Statistik.[7] Der bayesianische Ansatz beruht nicht nur auf konsisteren Annahmen bezüglich der vorliegenden Daten und erlaubt eine intuitivere Ergebnisinterpretation (Gill 2008), sondern liefert auch gerade im Rahmen von Mehrebenenanalysen mit wenigen Fällen auf der Gruppenebene vertrauenswürdigere Schätzungen als herkömmliche Maximum Likelihood basierte Verfahren (Stegmueller 2013).

4 Ergebnisse

Die Ergebnisdiskussion beschränkt sich auf die verschiedenen makrostrukturellen Formen von religiöser Diversität. Die Resultate für die kontrollierenden Größen entsprechen jenen aus der einschlägigen Literatur und können hier aus Platzgründen nicht weiter diskutiert werden (siehe Tab. 1 und 2).

Ganz allgemein steht die religiöse Zusammensetzung der Makrosstruktur einer Gesellschaft eindeutig in Zusammenhang mit den Vertrauensbeziehungen ihrer Bevölkerung. Dies ist für alle betrachteten Maße religiöser Diversität und sowohl für das Vertrauen in religiöse Outgroups als auch in die eigene Ingroup der Fall. Entgegen Putnams These des „hunkering down" hat religiöse Diversität entgegengesetzte Folgen für das Vertrauen in religiöse In- und Outgroups. Für die grundlegende Argumentation dieser Studie von größerer Bedeutung ist die Tatsache, dass unterschiedliche makrostrukturelle Ausprägungen von religiöser Diversität mit unterschiedlichen Konsequenzen für die soziale Integration einhergehen. Mit anderen Worten hängt die Frage, ob religiöse Vielfalt eine Chance oder Gefahr für den sozialen Zusammenhalt darstellt, ganz entscheidend von ihrer konkreten Form ab.

Im Einzelnen steht religiöse Fraktionalisierung mit einem stärkeren Vertrauen in Angehörige anderer Religionen in Verbindung (Tab. 1). Die Koeffizienten sind sowohl ohne als auch unter Berücksichtigung der Nicht-Religiösen positiv, wobei sich das 90 %-Intervall bei der zweiten Spezifikation etwas deutlicher jenseits des Werts 0 befindet (0,67 [0,00: 1,44] und 1,02 [0,08: 1,91]). Umgekehrt und ebenfalls konform zur theoretischen Erwartung sind Vertrauensbeziehungen zur religiösen Ingroup unter den makrostrukturellen Bedingungen religiöser Fraktionalisierung weniger ausgeprägt. Die Koeffizienten liegen bei −1,17 und −0,97 unter Einbezug der Konfessionslosen und sind statistisch reliabel (90 % HPD: [−1,77: −0,52] und [−1,92: −0,08]). Die Resultate für religiöse Polarisierung widersprechen den Erwartungen und weisen in dieselbe Richtung wie jene für religiöse Fraktionalisierung. Für das Vertrauen in religiöse Outgroups beinhalten die Intervalle zwar den Wert null (90 % HPD: [−0,11: 1,03] und [−0,26: 1,53]) und sind der statistischen Konvention nach „nicht signifikant" doch ist ein positiver Zusammenhang immer noch deutlich wahrscheinlicher, als ein negativer. Zudem kann auch für das

7 Bayesianische Datenanalyse erfordert die Spezifizierung von A-Priori-Annahmen für alle unbekannten Parameter. Hierbei wurden nicht-informative multivariat-normalverteilte Priors für die fixed-effect-Parameter und inverse Wishart Priors für die Varianzkomponenten verwendet. Die Betrachtung graphischer und formaler Konvergenzdiagnostiken gibt keinen Grund, von der Nichtkonvergenz der Simulationsalgorithmen auszugehen (siehe Gill 2008).

Tab. 1: Der Einfluss von religiöser Fraktionalisierung und religiöser Polarisierung auf soziales Vertrauen im internationalen Vergleich

	Religiöses Out-groupvertrauen M1	Religiöses Out-groupvertrauen M2	Religiöses Out-groupvertrauen M3	Religiöses Out-groupvertrauen M4	Religiöses Ingroup-vertrauen M5	Religiöses Ingroup-vertrauen M6	Religiöses Ingroup-vertrauen M7	Religiöses Ingroup-vertrauen M8
Religiöse Fraktionalisierung	0,67 [0,00: 1,44]				−1,17 [−1,77: −0,52]			
(mit Nicht-Religiösen)		1,02 [0,08: 1,91]				−0,97 [−1,92: −0,08]		
Religiöse Polarisierung			0,45 [−0,11: 1,03]				−0,83 [−1,35: −0,27]	
(mit Nicht-Religiösen)				0,69 [−0,26: 1,53]				−0,31 [−1,18: 0,61]
Anteil Muslime	0,22 [−0,29: 0,87]	0,39 [−0,20: 1,06]	0,22 [−0,41: 0,78]	0,36 [−0,39: 0,98]	0,27 [−0,25: 0,78]	0,25 [−0,30: 0,87]	0,26 [−0,36: 0,77]	0,44 [−0,22: 1,05]
Anteil Konfessionslose	0,62 [−0,52: 1,98]	0,17 [−1,15: 1,51]	0,62 [−0,65: 1,98]	0,33 [−1,07: 1,86]	0,47 [−0,66: 1,68]	0,55 [−0,96: 1,75]	0,48 [−0,65: 1,65]	0,08 [−1,52: 1,51]
Modernisierung (HDI)	−0,43 [−1,64: 0,85]	−0,42 [−1,65: 0,86]	−0,5 [−1,79: 0,80]	−0,53 [−1,77: 0,72]	−0,53 [−1,68: 0,59]	−0,29 [−1,52: 0,87]	−0,48 [−1,70: 0,64]	−0,09 [−1,25: 1,20]
Ungleichheit (Gini)	−1,88 [−3,49: -0,3]	−1,96 [−3,58: -0,39]	−1,95 [−3,63: -0,31]	−1,79 [−3,29: 0,07]	−1,34 [−2,91: 0,08]	−1,39 [−2,91: 0,34]	−1,29 [−2,82: 0,30]	−1,64 [−3,16: 0,11]
Regimetyp (polity2)	0,04 [0,00: 0,08]	0,04 [0,01: 0,08]	0,04 [0,00: 0,07]	0,04 [0,00: 0,08]	0,00 [−0,04: 0,03]	0,00 [−0,04: 0,04]	0,00 [−0,04: 0,03]	0 [−0,03: 0,04]
Weiblich	0,04 [0,02: 0,06]	0,04 [0,01: 0,06]	0,04 [0,02: 0,06]	0,04 [0,02: 0,06]	−0,06 [−0,09: −0,03]	−0,06 [−0,09: −0,03]	−0,06 [−0,09: −0,03]	−0,06 [−0,09: −0,03]
Alter/10	0,07 [0,06: 0,08]	0,07 [0,06: 0,08]	0,07 [0,06: 0,08]	0,07 [0,06: 0,08]	0,02 [0,01: 0,03]	0,02 [0,01: 0,03]	0,02 [0,01: 0,03]	0,02 [0,01: 0,03]
Bildung	0,05 [0,04: 0,05]	0,05 [0,04: 0,05]	0,05 [0,04: 0,05]	0,05 [0,04: 0,05]	0,06 [0,05: 0,07]	0,06 [0,05: 0,07]	0,06 [0,05: 0,07]	0,06 [0,06: 0,07]
Ländlicher Wohnort	−0,03 [−0,06: 0,00]	−0,03 [−0,06: 0,00]	−0,03 [−0,06: 0,00]	−0,03 [−0,06: 0,00]	0,08 [0,04: 0,13]	0,08 [0,04: 0,12]	0,08 [0,03: 0,12]	0,08 [0,04: 0,12]
Vereinsmitgliedschaft	0,24 [0,21: 0,26]	0,24 [0,21: 0,26]	0,24 [0,21: 0,27]	0,24 [0,21: 0,27]	0,04 [0,01: 0,08]	0,04 [0,00: 0,08]	0,04 [0,00: 0,08]	0,04 [0,01: 0,08]
Katholik	0,01 [−0,02: 0,06]	0,01 [−0,03: 0,05]	0,01 [−0,03: 0,05]	0,01 [−0,03: 0,05]	0,02 [−0,03: 0,06]	0,02 [−0,03: 0,07]	0,02 [−0,04: 0,06]	0,02 [−0,03: 0,07]
Orthodox	0,02 [−0,05: 0,09]	0,02 [−0,05: 0,08]	0,02 [−0,04: 0,09]	0,02 [−0,05: 0,09]	0,01 [−0,10: 0,11]	0,01 [−0,09: 0,11]	0,01 [−0,09: 0,11]	0,01 [−0,08: 0,12]
Muslim	−0,03: [−0,10: 0,03]	−0,04 [−0,10: 0,03]	−0,04 [−0,10: 0,03]	−0,04 [−0,11: 0,02]	0,04 [−0,06: 0,12]	0,03 [−0,05: 0,13]	0,03 [−0,05: 0,12]	0,03 [−0,06: 0,12]

Tab. 1: (Fortsetzung)

	Religiöses Outgroupvertrauen M1	Religiöses Outgroupvertrauen M2	Religiöses Outgroupvertrauen M3	Religiöses Outgroupvertrauen M4	Religiöses Ingroupvertrauen M5	Religiöses Ingroupvertrauen M6	Religiöses Ingroupvertrauen M7	Religiöses Ingroupvertrauen M8
Östliche Religion	0,01 [−0,06: 0,09]	0,01 [−0,07: 0,09]	0,01 [−0,07: 0,08]	0,01 [−0,06: 0,08]	0,02 [−0,09: 0,12]	0,02 [−0,08: 0,13]	0,02 [−0,09: 0,11]	0,02 [−0,08: 0,13]
Andere	−0,01 [−0,07: 0,04]	−0,01 [−0,07: 0,04]	−0,02 [−0,08: 0,04]	−0,01 [−0,07: 0,05]	−0,06 [−0,13: 0,02]	−0,06 [−0,15: 0,02]	−0,06 [−0,13: 0,02]	−0,06 [−0,14: 0,02]
Keine Religion	0,00 [−0,04: 0,04]	0,00 [−0,04: 0,04]	0,00 [−0,03: 0,05]	0,00 [−0,04: 0,04]	0,00 [−0,06: 0,05]	0,00 [−0,05: 0,06]	0,00 [−0,05: 0,06]	0,00 [−0,06: 0,05]
Einkommen	0,00 [−0,01: 0,01]	0,00 [−0,01: 0,01]	0,00 [−0,01: 0,01]	0,00 [−0,01: 0,01]	0,00 [−0,01: 0,01]	0,00 [−0,01: 0,01]	0,00 [−0,02: 0,01]	0,00 [−0,01: 0,01]
Konstante	1,33 [−0,04: 2,46]	1,16 [−0,06: 2,60]	1,40 [0,03: 2,59]	1,16 [−0,36: 2,51]	4,66 [3,54: 5,84]	4,52 [3,17: 5,72]	4,65 [3,45: 5,90]	4,25 [2,87: 5,81]
τ_2	1,59 [1,57: 1,60]	1,59 [1,57: 1,60]	1,59 [1,57: 1,60]	1,59 [1,57: 1,60]	0,89 [0,85: 0,94]	0,89 [0,85: 0,94]	0,9 [0,84: 0,94]	0,89 [0,84: 0,93]
τ_3	3,87 [3,85: 3,89]	3,87 [3,84: 3,89]	3,87 [3,84: 3,89]	3,87 [3,84: 3,89]	2,42 [2,37: 2,47]	2,42 [2,37: 2,47]	2,43 [2,38: 2,48]	2,42 [2,37: 2,47]
σ_α	0,29 [0,17: 0,40]	0,29 [0,17: 0,40]	0,30 [0,18: 0,41]	0,30 [0,19: 0,41]	0,24 [0,15: 0,33]	0,28 [0,17: 0,39]	0,25 [0,14: 0,34]	0,29 [0,18: 0,41]
J Länder	41	41	41	41	41	41	41	41
N Individuen	56031	56031	56031	56031	56031	56031	56031	56031

Ergebnisse von bayesianischen hierarchischen *ordered probit* Modellen für den Zusammenhang von religiöser Diversität ohne Vertrauen in religiöse In- und Outgroup. Dargestellt sind Posterior Means und 90% HPD-Intervalle in Klammern. Die bayesianische Inferenz basiert auf uninformativen Priors und 1000 MCMC-Simulationen

Tab. 2: Der Einfluss von Subgruppenfraktionalisierung und Subgruppenpolarisierung auf soziales Vertrauen im internationalen Vergleich

	Religiöses Outgroupvertrauen M1	Religiöses Outgroupvertrauen M2	Religiöses Outgroupvertrauen M3	Religiöses Outgroupvertrauen M4	Religiöses Ingroupvertrauen M5	Religiöses Ingroupvertrauen M6	Religiöses Ingroupvertrauen M7	Religiöses Ingroupvertrauen M8
Subgruppenfraktionalisierung	2,71 [0,68: 5,22]				−3,23 [−5,21: −1,08]			
(mit Nicht-Religiösen)		3,34 [0,55: 5,93]				−2,48 [−4,94: 0,51]		
Subgruppenpolarisierung			−1,17 [−2,18: −0,18]				1,65 [0,75: 2,61]	
(mit Nicht-Religiösen)				−1,39 [−2,58: −0,2]				1,17 [−0,03: 2,29]
Anteil Muslime	0,29 [−0,23, 0,93]	0,44 [−0,23: 1,04]	0,26 [−0,21: 0,87]	0,36 [−0,27: 0,95]	0,3 [−0,21: 0,83]	0,29 [−0,32: 0,89]	0,3 [−0,15: 0,87]	0,33 [−0,23: 0,95]
Anteil Konfessionslose	0,55 [−0,70: 1,65]	0,29 [−1,09: 1,56]	0,57 [−0,72: 1,78]	0,29 [−0,91: 1,62]	0,33 [−0,91: 1,38]	0,31 [−1,06: 1,61]	0,41 [−0,70: 1,6]	0,38 [−1,08: 1,51]
Modernisierung (HDI)	−0,24 [−1,36: 0,94]	−0,26 [−1,63: 0,90]	−0,25 [−1,38: 1,12]	−0,31 [−1,48: 1,01]	−0,60 [−1,83: 0,48]	−0,37 [−1,80: 0,80]	−0,69 [−1,79: 0,53]	−0,37 [−1,49: 0,84]
Ungleichheit(Gini)	−1,57 [−3,18: −0,15]	−1,55 [−3,10: 0,12]	−1,64 [−3,20: −0,07]	−1,68 [−3,25: −0,15]	−1,90 [−3,36: −0,45]	−1,81 [−3,28: −0,19]	−1,73 [−3,29: −0,21]	−1,68 [−3,47: −0,27]
Regimetyp(polity2)	0,03 [0,00: 0,07]	0,03 [0,00: 0,07]	0,03 [−0,01: 0,07]	0,03 [0,00: 0,07]	0,01 [−0,03: 0,04]	0,01 [−0,03: 0,05]	0,01 [−0,03: 0,04]	0,01 [−0,03: 0,04]
Weiblich	0,04 [0,02: 0,06]	0,04 [0,02: 0,06]	0,04 [0,02: 0,06]	0,04 [0,02: 0,06]	−0,06 [−0,09: −0,03]	−0,06 [−0,09: −0,03]	−0,06 [−0,09: −0,03]	−0,06 [−0,10: −0,03]
Alter/10	0,07 [0,06: 0,08]	0,07 [0,06: 0,08]	0,07 [0,06: 0,08]	0,07 [0,06: 0,08]	0,02 [0,01: 0,03]	0,02 [0,01: 0,03]	0,02 [0,01: 0,03]	0,02 [0,01: 0,03]
Bildung	0,05 [0,04: 0,05]	0,05 [0,04: 0,05]	0,05 [0,04: 0,05]	0,05 [0,04: 0,05]	0,06 [0,05: 0,07]	0,06 [0,05: 0,07]	0,06 [0,06: 0,07]	0,06 [0,05: 0,07]
Ländlicher Wohnort	−0,03 [−0,06: 0,00]	−0,03 [−0,06: 0,00]	−0,03 [−0,06: 0,00]	−0,03 [−0,06: 0,00]	0,08 [0,04: 0,12]	0,08 [0,04: 0,12]	0,08 [0,04: 0,12]	0,08 [0,04: 0,13]
Vereinsmitgliedschaft	0,24 [0,21: 0,26]	0,24 [0,21: 0,27]	0,24 [0,21: 0,27]	0,24 [0,21: 0,26]	0,04 [0,01: 0,08]	0,04 [0,01: 0,08]	0,04 [0,00: 0,08]	0,04 [0,01: 0,08]
Katholik	0,01 [−0,03: 0,05]	0,01 [−0,03: 0,05]	0,01 [−0,02: 0,06]	0,01 [−0,02: 0,06]	0,02 [−0,04: 0,06]	0,02 [−0,04: 0,06]	0,02 [−0,03: 0,07]	0,02 [−0,03: 0,07]
Orthodox	0,02 [−0,05: 0,09]	0,02 [−0,05: 0,09]	0,02 [−0,04: 0,10]	0,02 [−0,06: 0,08]	0,01 [−0,09: 0,10]	0,01 [−0,08: 0,11]	0,01 [−0,09: 0,11]	0,01 [−0,09: 0,10]

Tab. 2: (Fortsetzung)

	Religiöses Outgroupvertrauen M1	Religiöses Outgroupvertrauen M2	Religiöses Outgroupvertrauen M3	Religiöses Outgroupvertrauen M4	Religiöses Ingroupvertrauen M5	Religiöses Ingroupvertrauen M6	Religiöses Ingroupvertrauen M7	Religiöses Ingroupvertrauen M8
Muslim	−0,04 [−0,10: 0,03]	−0,03 [−0,09: 0,04]	−0,03 [−0,10: 0,03]	−0,04 [−0,11: 0,03]	0,03 [−0,05: 0,13]	0,04 [−0,05: 0,13]	0,04 [−0,05: 0,13]	0,03 [−0,05: 0,13]
Östliche Religion	0,01 [−0,07: 0,08]	0,01 [−0,06: 0,08]	0,01 [−0,07: 0,08]	0,01 [−0,06: 0,09]	0,02 [−0,08: 0,12]	0,02 [−0,07: 0,13]	0,02 [−0,08: 0,13]	0,02 [−0,08: 0,12]
Andere	−0,02 [−0,08: 0,04]	−0,02 [−0,07: 0,04]	−0,02 [−0,07: 0,04]	−0,01 [−0,08: 0,04]	−0,06 [−0,15: 0,01]	−0,06 [−0,13: 0,02]	−0,06 [−0,14: 0,02]	−0,06 [−0,14: 0,02]
Keine Religion	0,00 [−0,04: 0,04]	0,00 [−0,04: 0,04]	0,00 [−0,04: 0,04]	0,00 [−0,04: 0,04]	0,00 [−0,06: 0,05]	0,00 [−0,06: 0,05]	0,00 [−0,06: 0,05]	0,00 [−0,06: 0,05]
Einkommen	0,00 [−0,01: 0,01]	0,00 [−0,01: 0,01]	0,00 [−0,01: 0,01]	0,00 [−0,01: 0,01]	0,00 [−0,01: 0,01]	0,00 [−0,01: 0,01]	0,00 [−0,01: 0,01]	0,00 [−0,01: 0,01]
Konstante	−0,87 [−3,39: 1,30]	−1,47 [−4,06: 1,51]	2,01 [0,74: 3,16]	2,10 [0,88: 3,37]	7,11 [4,87: 9,60]	6,39 [3,49: 9,12]	3,56 [2,30: 4,62]	3,68 [2,61: 4,99]
τ_2	1,59 [1,57: 1,60]	1,59 [1,57: 1,60]	1,59 [1,57: 1,60]	1,59 [1,57: 1,60]	0,89 [0,85: 0,93]	0,89 [0,85: 0,94]	0,89 [0,85: 0,93]	0,89 [0,84: 0,94]
τ_3	3,87 [3,84: 3,89]	3,87 [3,84: 3,89]	3,87 [3,84: 3,89]	3,87 [3,84: 3,89]	2,41 [2,37: 2,46]	2,42 [2,37: 2,47]	2,42 [2,37: 2,47]	2,42 [2,37: 2,48]
σ_u	0,28 [0,17: 0,39]	0,28 [0,18: 0,39]	0,28 [0,16: 0,39]	0,28 [0,17: 0,40]	0,25 [0,15: 0,35]	0,28 [0,16: 0,38]	0,24 [0,14: 0,34]	0,27 [0,17: 0,39]
J Länder	41	41	41	41	41	41	41	41
N Individuen	56031	56031	56031	56031	56031	56031	56031	56031

Ergebnisse von bayesianischen hierarchischen *ordered probit* Modellen für den Zusammenhang von religiöser Diversität und Vertrauen in religiöse

In- und Outgroup. Dargestellt sind Posterior Means und 90% HPD-Intervalle in Klammern. Die bayesianische Inferenz basiert auf uninformativen Priors und 1000 MCMC-Simulationen

religiöse Ingroup vertrauen mit hoher Wahrscheinlichkeit von einem negativen Einfluss religiöser Polarisierung ausgegangen werden, zumindest wenn man die Polarisierung ohne Nicht-Religiöse betrachtet (90 % HPD: [−1,35: −0,27], unter Berücksichtigung der Konfessionslosen dagegen [−1,18: 0,61]).

Dass die theoretische Intuition der vorliegenden Studie und die Unterscheidung von Fraktionalisierung und Polarisierung dennoch fruchtbar ist, zeigt sich, wenn man die Tatsache berücksichtigt, dass religiöse Diversität nicht losgelöst von ihrer weiteren sozialstrukturellen, hier: ökonomischen, Implikationen verstanden werden kann (Tab. 2). So zeigen die Ergebnisse für die religiös-ökonomische Subgruppenfraktionalisierung einen eindeutig positiven Zusammenhang mit dem Vertrauen in andere Religionen, wenngleich auch die Schätzunsicherheit größer ausfällt (Koeffizienten von 2,71 [0,68: 5,22] und 3,34 [0,55: 5,93]). Das Vertrauen in die eigene Ingroup steht dagegen in einem negativen Verhältnis zur religiös-ökonomischen Subgruppenfraktionalisierung (−1,17 [−2,18: −0,18] und −1,39 [−2,58: −0,20]). Dies bestätigt die Ergebnisse für die eindimensionale Betrachtung von religiöser Fraktionalisierung.

Interessanter sind die Befunde für religiös-ökonomische Subgruppenpolarisierung, welche nun in die theoretisch erwartete, zur Subgruppenfraktionalisierung entgegengesetzte Richtung zeigen. Stärkere gesellschaftliche Polarisierung in zwei gleich große religiös-ökonomisch definierte Gruppen geht mit sehr hoher Wahrscheinlichkeit mit einem geringeren Vertrauen in die religiöse Outgroup einher (−3,23 [−5,21: −1,08] und −2,48 [−4,94: 0,51]). Umgekehrt steht diese Form der religiösen Diversität mit einem verstärkten Vertrauen in die religiöse Ingroup in Zusammenhang (1,65 [0,75: 2,61] und 1,17 [−0,03: 2,29]).[8]

Um einen Eindruck über die Stärke und damit die praktische Relevanz dieser makrostrukturellen Einflüsse zu geben, werden im Folgenden vorhergesagte Wahrscheinlichkeiten für „ziemliches“ oder „völliges“ Vertrauen in Abhängigkeit der verschiedenen Maße religiöser Diversität berechnet, wobei die Werte aller kontrollierenden Variablen auf ihren Mittelwert fixiert werden (Abb. 2).

Bei religiöser Fraktionalisierung von nahe 0, dies entspricht der religiösen Situation in der Türkei, liegt die durchschnittliche vorhergesagte Wahrscheinlichkeit, Angehörigen einer anderen Religion„ziemlich“ oder „völlig“ zu vertrauen, bei 38 % (oder bei nur 30 %, wenn man Konfessionslose in die Betrachtung religiöser Diversität einschließt; siehe dazu Abb. 4 im Anhang). Diese erhöht sich unter Bedingungen einer hohen religiösen Fraktionalisierung mit Werten um 0,7, wie in den Niederlanden oder Südkorea, ceteris paribus auf 57 % (unabhängig davon ob Konfessionslose berücksichtigt sind oder nicht). Dies ist ein Effekt von beträchtlicher Größe.

Die Vorhersagen „für religiöse Polarisierung“ sind nur etwas schwächer. Hier erhöht sich die Wahrscheinlichkeit, anderen Religionen zu vertrauen, von einem Indexwert von nahe 0 (wie in Italien) auf den empirischen Maximalwert (0,93 in der Schweiz) um 16 Prozentpunkten von 38 % auf 54 %. Begreift man religiöse Polarisierung als die

8 In weiterführenden, aber hier nicht dokumentierten Analysen wurden Modelle mit Interaktionen zwischen den Diversitätsmaßen und verschiedenen Weltregionen, insbesondere den westlichen Nationen, berechnet. Die Ergebnisse unterscheiden sich nicht zwischen verschiedenen Ländergruppen.

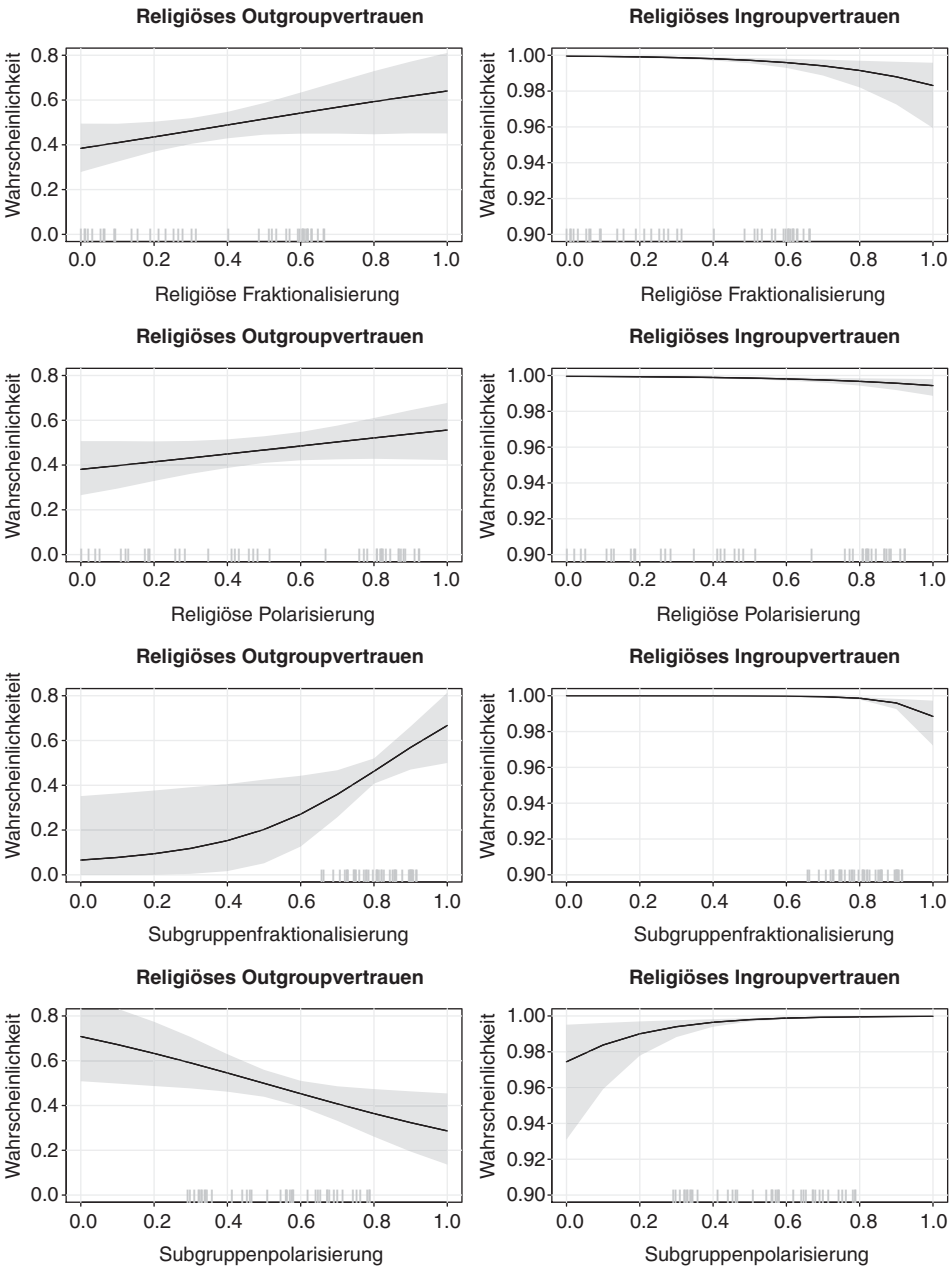

Abb. 2: Vorhergesagte Wahrscheinlichkeiten für „völliges“ oder „ziemliches“ soziales Vertrauen zusammen mit ihren 90 % Intervallen in Abhängigkeit verschiedener Maße religiöser Diversität. Die tatsächlich empirisch beobachtete Spanne religiöser Diversität ist durch kleine graue Striche eingezeichnet. Die Werte aller kontrollierenden Variablen wurden auf ihren Mittelwert fixiert. Die Vorhersagen basieren auf den in Tab. 1 und Tab. 2 dargestellten bayesianischen hierarchischen *ordered probit* Modellen

Gruppe der Säkularen einschließend, ergibt sich sogar ein Unterschied von 23 Prozentpunkten (32 gegenüber 55 prozentige Wahrscheinlichkeit).

Noch eindrücklicher sind die Effekte für die mehrdimensionalen Strukturmerkmale, welche die ökonomischen Implikationen religiöse Diversität mit in Rechnung stellen. Ein Vergleich der empirischen Minimal- und Maximalwerte an religiös-ökonomischer Subgruppenfraktionalisierung, dies entspricht einem Vergleich von Marokko mit Kanada oder Australien, zeigt einen starken Anstieg der vorhergesagten Wahrscheinlichkeit religiösen Outgroup vertrauens von 24 % auf immerhin 57 % (Von 18 % auf 55 % unter Berücksichtigung der Nicht-religiösen). Dies ist ein weiterer Ausweis der substanziellen Bedeutung der Sozialstruktur für die Vertrauensbeziehungen innerhalb einer Gesellschaft.

Auch die Effektgrößen für religiös-ökonomische Subgruppenpolarisierung sprechen eine deutliche Sprache. Ein Vergleich der vorhergesagten Wahrscheinlichkeiten, anderen Religionen ziemlich oder völlig zu Vertrauen, zeigt einen Wert von 59 % für eine mit Kanada vergleichbaren Situation geringer religiös-ökonomischer Subgruppenpolarisierung und einen Wert von 36 % für Gesellschaften mit den in der vorliegenden Stichprobe stärksten empirischen Ausprägungen an Subgruppenpolarisierung, wie Marokko oder Spanien. Dies ist eine Differenz von ganzen 23 Prozentpunkten und damit beträchtlich (57 % gegenüber 31 % und damit sogar eine Differenz von 27 % bei Subgruppenpolarisierung, die Konfessionslose berücksichtigt).

Substanziell werden die Vertrauensbeziehungen in die eigene Ingroup in weitaus geringerem Maße von der religiösen Sozialstruktur beeinflusst. Dies liegt an der geringeren Varianz. Kaum oder gar kein Vertrauen in die eigene Ingroup kommt praktisch nicht vor, was zum einen in der Natur der Sache selbst liegt, allerdings auch auf die vorliegende Operationalisierung zurückzuführen ist. Umso eindrücklicher ist es, dass überhaupt ein Einfluss der religiösen Makrostruktur festgestellt werden kann. Da es sich um eine symmetrische Verschiebung zwischen „völligem“ und „ziemlichem“ Vertrauen handelt, wird dies in einer beide Antwortkategorien zusammenfassenden Betrachtung nicht sichtbar.

5 Schluss

In den letzten Jahren ist eine Kontroverse über die Wirkung zunehmender kultureller Diversität auf den sozialen Zusammenhalt und insbesondere auf das soziale Vertrauen entbrannt (Harrell und Stolle 2010; Putnam 2007). Diese Debatte trifft einen sensitiven Nerv, da Einwanderung und Multikulturalismus viele westliche Gesellschaften vor große Herausforderungen stellen und zu den hoch politisierten sowie emotional aufgeladenen Themen öffentlicher Auseinandersetzung zählen. Die Einschätzungen empirischer Studien zum Zusammenhang von Diversität und sozialem Kapital fallen bislang eher uneinheitlich aus.

Die Befunde der hier vorgelegten Studie zu den Folgen religiöser Diversität zeigen, dass die religiöse Zusammensetzung der Makrostruktur einer Gesellschaft tatsächlich in Verbindung mit den Vertrauensbeziehungen ihrer Bevölkerung steht. Entgegen Putnams (2007) vielbeachteter These des „hunkering down“ ist der Zusammenhang von religiöser Vielfalt und sozialen Kapital aber keineswegs nur negativer Natur. Religiöse Diversität führt nicht zu sozialer Isolation der Bürger und damit zur Zerstörung von „bridging“ und

„bonding“ Formen sozialen Kapitals. Vielmehr hat sie unterschiedliche Folgen für Vertrauensbeziehungen zur eigenen Ingroup und religiösen Outgroups.

Anstatt dieses Ergebnis unter Rückgriff auf sozialpsychologische Präferenzen verständlich zu machen, lässt es sich durch eine genuin makrosoziologische Perspektive erklären, die verschiedene Ausprägungen religiöser Diversität als soziale Opportunitätsstrukturen für Vertrauensbeziehungen begreift und ihnen damit eigenständige Erklärungskraft einräumt. Neben religiöser Fraktionalisierung wurden religiöse Polarisierung (Montalvo und Reynal-Querol 2003, 2005a, b) sowie religiös-ökonomische Subgruppenfraktionalisierung und religiös-ökonomische Subgruppenpolarisierung berücksichtigt (Selway 2011). Tatsächlich zeigen die empirischen Befunde, dass diese unterschiedlichen makrostrukturellen Formen religiöser Diversität mit unterschiedlichen Konsequenzen für die soziale Integration einhergehen. Die Frage ob religiöse Vielfalt eine Chance oder Gefahr für den sozialen Zusammenhalt darstellt, hängt demnach ganz entscheidend von ihrer konkreten Form ab.

Je mehr religiöse Gruppen sich innerhalb einer Gesellschaft befinden und je gleichmäßiger sich ihr relatives Größenverhältnis verteilt, d. h. je religiös fraktionalisierter eine Makrostruktur ist, desto stärker ist das soziale Vertrauen in Angehörige anderer Religionen und damit für den gesamtgesellschaftlichen Zusammenhalt bedeutende brückenbildende Sozialkapital. Umgekehrt schwächt sich Vertrauen in die eigene religiöse Ingroup und damit potenziell abgrenzendes Sozialkapital in solchen makrostrukturellen Kontexten ab. Entgegen der theoretischen Erwartung zeigt sich ein solcher Effekt aber auch für Gesellschaften, in denen sich zwei gleich große Religionsgruppen gegenüberstehen und damit als religiös polarisiert bezeichnet werden können.

Weiterhin ist für die sozialen Folgen von religiöser Vielfalt von Bedeutung, mit welchen ökonomischen Implikationen sie einhergeht. Je gleichmäßiger sich die Bevölkerung auf mehrere durch Religionszugehörigkeit und ökonomischen Status definierte Subgruppen aufteilt, also je höher die religiös-ökonomische Subgruppenfraktionalisierung einer Gesellschaft ist, desto ausgeprägter sind Vertrauensbeziehungen zu anderen Religionen und desto geringer ist das Vertrauen in die eigene Gruppe. Der gesamtgesellschaftlichen Sozialintegration abträglich sind demgegenüber in religiös-ökonomische Subgruppen polarisierte Kontexte, in denen der Gegensatz zwei gleich großer Religionsgruppen durch ihren ökonomischen Status verstärkt wird. Unter solchen sozialstrukturellen Bedingungen kommt es zu verstärktem Rückzug in die eigene Gruppe und damit abgrenzendem Sozialkapital, während Vertrauensbeziehungen zur religiösen Outgroup seltener sind.

Dieses letzte Ergebnis sollte jedoch nicht dahingehend interpretiert werden, dass für den sozialen Zusammenhalt einer Gesellschaft letztlich sozio-ökonomische Aspekte der Sozialstruktur den Ausschlag geben, während religiöse Unterschiede nur epiphänomenaler Natur seien. Vielmehr kommt es auf das Zusammenspiel beider struktureller Dimensionen an. Der konkreten Ausformung der religiösen Makrostruktur kommt damit eine ganz entscheidende Rolle für die Sozialintegration zu.

Anhang

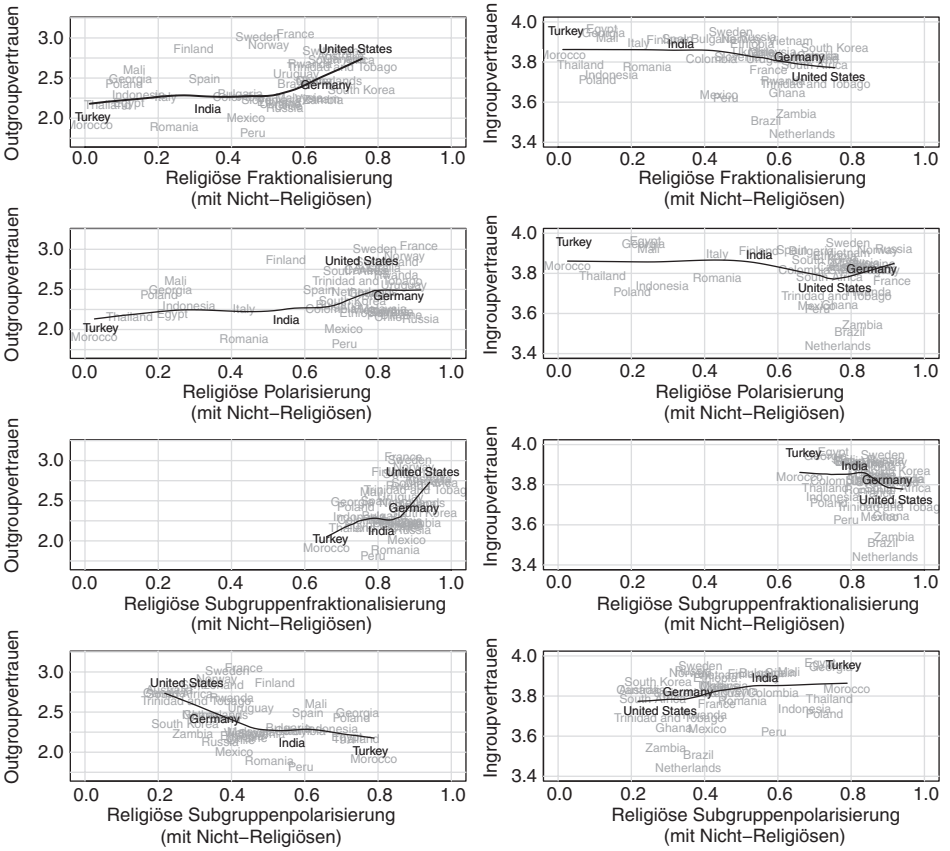

Abb. 3: Scatterplots für den bivariaten Zusammenhang zwischen mittleren Vertrauensniveaus in In- und Outgroups und verschiedenen Maßen religiöser Diversität unter Berücksichtigung der Nicht-Religiösen für 41 Länder

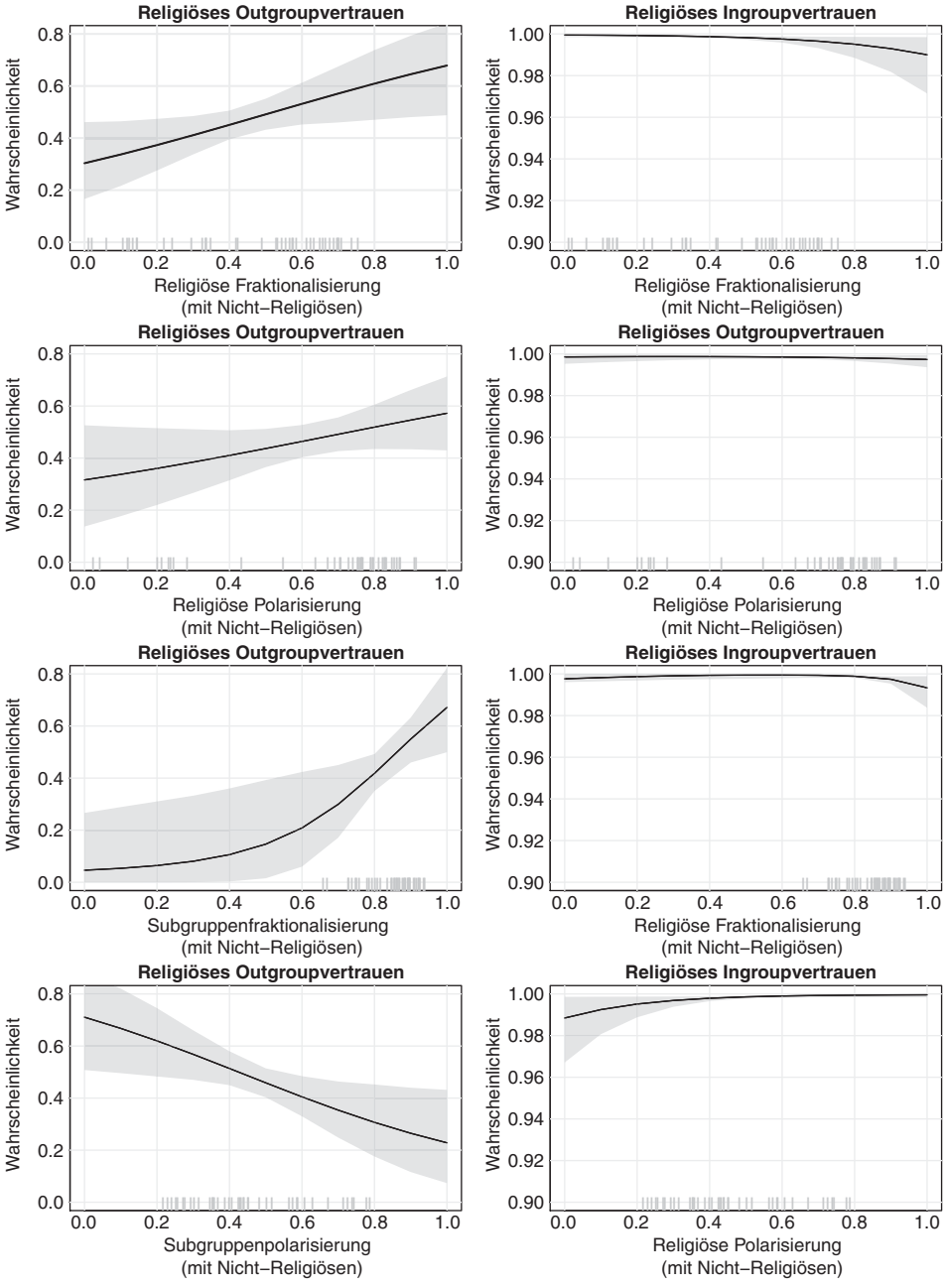

Abb. 4: Vorhergesagte Wahrscheinlichkeiten für „völliges“ oder „ziemliches“ soziales Vertrauen zusammen mit ihren 90 %-Intervallen in Abhängigkeit verschiedener Maße religiöser Diversität unter Berücksichtigung der Nicht-Religiösen. Die tatsächlich empirisch beobachtete Spanne religiöser Diversität ist durch kleine graue Striche eingezeichnet. Die Werte aller kontrollierenden Variablen wurden auf ihren Mittelwert fixiert. Die Vorhersagen basieren auf den in Tab. 1 und Tab. 2 dargestellten bayesianischen hierarchischen *ordered probit* Modellen

Tab. A1: Beschreibung der verwendeten Variablen

	N	Mittelwert	SA	Min	Max	Quelle
Variablen auf Kontextebene						
Religiöse Fraktionalisierung	41	0,33	0,23	0,00	0,68	WVS 2005–2007 (2009)
(mit Nicht-Religiösen)	41	0,46	0,22	0,01	0,76	WVS 2005–2007 (2009)
Religiöse Polarisierung	41	0,51	0,31	0,00	0,92	WVS 2005–2007 (2009)
(mit Nicht-Religiösen)	41	0,64	0,26	0,03	0,92	WVS 2005–2007 (2009)
Subgruppen-fraktionalisierung	41	0,81	0,07	0,66	0,92	WVS 2005–2007 (2009)
(mit Nicht-Religiösen)	41	0,84	0,07	0,66	0,94	WVS 2005–2007 (2009)
Subgruppen-polarisierung	41	0,56	0,16	0,29	0,79	WVS 2005–2007 (2009)
(mit Nicht-Religiösen)	41	0,47	0,16	0,22	0,79	WVS 2005–2007 (2009)
Modernisierung (HDI)	41	0,78	0,17	0,34	0,97	Norris (2009)
Ökonom. Ungleichheit (Gini)	41	0,39	0,09	0,23	0,57	UNU WIDER (2008)
Regimetyp (polity2)	41	6,12	4,99	−7,00	10,00	Polity IV Project (2008)
Anteil Muslime	41	0,15	0,32	0,00	0,99	WVS 2005–2007 (2009)
Anteil Konfessionslose	41	0,17	0,16	0,00	0,55	WVS 2005–2007 (2009)
Variablen auf Individualebene						
Religiöses Outgroup-vertrauen	56031	2,36	0,83	1	4	WVS 2005–2007 (2009)
Religiöses Ingroup-vertrauen	56031	3,81	0,47	1	4	WVS 2005–2007 (2009)
Weiblich	56031	0,52	–	0	1	WVS 2005–2007 (2009)
Alter	56031	41,90	16,56	15	98	WVS 2005–2007 (2009)
Bildung	56031	5,28	2,48	1	9	WVS 2005–2007 (2009)
Einkommen	56031	2,55	1,16	1	5	WVS 2005–2007 (2009)
Ländlicher Wohnort	56031	0,32	–	0	1	WVS 2005–2007 (2009)
Vereinsmitgliedschaft	56031	0,64	–	0	1	WVS 2005–2007 (2009)
Protestant	56031	0,17	–	0	1	WVS 2005–2007 (2009)
Katholik	56031	0,25	–	0	1	WVS 2005–2007 (2009)
Orthodox	56031	0,11	–	0	1	WVS 2005–2007 (2009)
Muslim	56031	0,18	–	0	1	WVS 2005–2007 (2009)
Östliche Religion	56031	0,08	–	0	1	WVS 2005–2007 (2009)
Andere Religion	56031	0,05	–	0	1	WVS 2005–2007 (2009)
Keine Religion	56031	0,16	–	0	1	WVS 2005–2007 (2009)

Die deskriptiven Statistiken basieren nur auf Fällen ohne fehlende Variablenwerte

Literatur

Alesina, Alberto, Arnaud Devleeschauwer und William Easterly. 2003. Fractionalization. *Journal of Economic Growth* 8:155–194.

Allport, Gordon W. 1954. *The nature of prejudice*. Cambridge: Addison Wesley.

Amir, Yehuda. 1965. Contact hypothesis in ethnic relations. *Psychological Bulletin* 71:319–342.

Anderson, Christopher J., und Aida Paskeviciute. 2006. How ethnic and linguistic heterogeneity influence the prospects for civil society: A comparative study of citizenship behavior. *Journal of Politics* 68:783–802.

Bjørnskov, Christian. 2006. Determinants of generalized trust: A cross-country comparison. *Public Choice* 130:1–21.

Blalock, Hubert M. 1967. *Toward a theory of minority-group relations*. New York: Wiley.

Blau, Peter M. 1977. A macrsosociological theory of social structure. *American Journal of Sociology* 83:26–54.

Blau, Peter M., und Joseph E. Schwartz. 1984. *Crosscutting social circles: Testing a macrostructuraltheory of intergroup relations*. New Brunswick:Transaction Publishers.

Blumer, Herbert. 1958. Race prejudice as a sense of group position. *Pacific Sociological Review* 1:3–7.

Bobo, Lawrence D. 1999. Prejudice as group position: Micro-foundations of a sociological approach to racism and race relations. *Journal of Social Issues* 55:445–472.

Brewer, Marilynn B., und Rupert J. Brown. 1998. Intergroup relations. In *Handbook of Social Psychology,* Bd. 2., Hrsg. Daniel T. Gilbert, Susan T. Fiske und Gardner Lindzey, 554–594. New York: McGraw-Hill.

Casanova, José. 2006. Einwanderung und der neue religiöse Pluralismus. *Leviathan* 34:182–207.

Coleman, James S. 1988. Social capital in the creation of human capital. *American Journal of Sociology* 94:95–120.

Coleman, James S. 1990. *The foundations of social theory*. Cambridge: Harvard University Press.

Delhey, Jan, und Kenneth Newton. 2005. Predicting cross-national levels of social trust: Global pattern or nordicexceptionalism? *European Sociological Review* 21:311–327.

Delhey, Jan, Kenneth Newton und Christian Welzel. 2011. How general is trust in „Most People“? Solving the radius of trust problem. *American Sociological Review* 76:786–807.

Esser, Hartmut. 2008. The two meanings of social capital. In *The handbook of social capital,* Hrsg. Dario Castiglione, Jan W. van Deth und GuglielmoWolleb, 22–49. New York: Oxford University Press.

Esteban, Joan, und Debraj Ray. 1994. On the measurement of polarization. *Econometrica* 62:819–851.

Esteban, Joan, und Debraj Ray. 1999. Conflict and distribution. *Journal of Economic Theory* 87:379–415.

Esteban, Joan, und Laura Mayoral. 2011. *Ethnic and religious polarization and social conflict*. UFAE and IAE Working Papers 857.11.

Franzen, Axel, und Markus Freitag. 2007. *Sozialkapital. Grundlagen und Anwendungen, Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie,* Sonderheft Nr. 47. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Freitag, Markus, und Marc Bühlmann. 2009. Crafting trust: The role of political institutions in a comparative perspective. *Comparative Political Studies* 42:1537–1566.

Freitag, Markus, und Richard Traunmüller. 2009. Spheres of trust. An empirical analysis of the foundations of particularized and generalized trust. *European Journal of Political Research* 48:782–803.

Fukuyama, F. 1995. *Trust. The social virtues and the creation of prosperity*. New York: Free Press.

Gambetta, Diego. 1988. *Trust. Making and breaking cooperative relations*. Blackwell Publishers.

Gelman, Andrew, und Jennifer Hill. 2007. *Data analysis using regression and multilevel/hierarchical models*. Cambridge: Cambridge University Press.

Gesthuizen, Maurice, Tom Van der Meer und Peer Scheepers. 2008. Ethnic diversity and social capital in Europe: Tests of Putnam's thesis in European countries. *Scandinavian Political Studies* 31:1–22.

Gijsberts, Mérove, Tom van der Meer und Jaco Dagevos. 2011. ‚Hunkering Down' in multi-ethnic neighbourhoods? The effects of ethnic diversity on dimensions of social cohesion. *European Sociological Review*. doi:10.1093/esr/jcr022.

Gill, Jeff. 2008. *Bayesian methods. A social and behavioral sciences approach*. Boca Raton: Chapman und Hall/CRC.

Gundelach, Birte, und Richard Traunmüller. 2013. Beyond generalized trust. Norms of reciprocity as an alternative form of social capital in an assimilationist integration regime. *Political Studies*. Doi:10.1111/1467-9248.12064.

Harell, Allison, und Dietlind Stolle. 2010. Diversity and democratic politics: An introduction. *Canadian Journal of Political Science/Revue Canadienne de Science Politique* 43:235–256.

Hardin, Russell. 2002. *Trust and trustworthiness*. New York: Russell Sage Foundation.

Homans, Georg C. 1950. *The human group*. New York: Routledge & Kegan Paul Ltd.

Hooghe, Marc, Tim Reeskens, Dietlind Stolle und Ann Trappers. 2009. Ethnic diversity and generalized trust in Europe: A cross-national multilevel study. *Comparative Political Studies* 42:198–223.

Huckfeldt, Robert. 2009. Citizenship in democratic politics: Density dependence and the micro-macro divide. In *Comparative politics. Rationality, culture, and structure,* Hrsg. Mark Irving Lichbach und Alan S. Zuckerman, 291–313. Cambridge: Cambridge University Press.

Knack, Stephen, und Philip Keefer. 1997. Does social capital have an economic payoff? A cross-country investigation. *Quarterly Journal of Economics* 112:1251–1288.

Laitin, David, und Daniel Posner. 2001. The implications of constructivism for constructing ethnic fractionalization indices. *APSA-CP* 12:13–17.

Lancee, Bram, und Jaap Dronkers. 2011. Ethnic, religious and economic diversity in Dutch neighbourhoods: Explaining quality of contact with neighbours, trust in the neighbourhood and inter-ethnic trust. *Journal of Ethnic and Migration Studies* 37:597–618.

Laurence, J. 2011. The Effect of ethnic diversity and community disadvantage on social cohesion: A multi-level analysis of social capital and interethnic relations in UK communities. *European Sociological Review* 27:70–89.

Lazarsfeld, Felix P., und Robert K. Merton. 1954. Friendship as a social process. In *Freedom and control in modern society*, Hrsg. Morroe Berger, Theodor Abel und Charles H. Page, 18–66. New York: Van Nostrand.

Letki, Natalia. 2008. Does diversity erode social cohesion? Social capital and race in British neighbourhoods. *Political Studies* 56:99–126.

McLaren, Lauren M. 2003. Anti-immigrant prejudice in Europe: Contact, threat perception, and preferences for the exclusion of migrants. *Social Forces* 81:909–936.

McPherson, Miller, Lynn Smith-Lovin und James M. Cook. 2001. Birds of a feather: Homophily in social networks. *Annual Review of Sociology* 27:415–444.

Mollenhorst, Gerald, Beate Völker und Henk Flap. 2008. Social contexts and personal relationships: The effect of meeting opportunities on similarity for relationships of different strength. *Social Networks* 30:60–68.

Montalvo, José G., und Marta Reynal-Querol. 2002. *The effect of ethnic and religious conflict on growth*. Working Paper.

Montalvo, José G., und Marta Reynal-Querol. 2003. Religious polarization and economic development. *Economic Letters* 80:201–210.

Montalvo, José G., und Marta Reynal-Querol. 2005a. Ethnic diversity and economic development. *Journal of Development Economics* 76:293–323.

Montalvo, José G., und Marta Reynal-Querol. 2005b. Ethnic polarization, potential conflict, and civil wars. *American Economic Review* 95:796–816.
Norris, Pippa. 2009. *Democracy crossnational data,* Release 3.0.
Paxton, Pamela. 2007. Association membership and generalized trust: A multilevel model across 31 countries. *Social Forces* 86:47–76.
Pettigrew, Thomas F. 1998. Intergroup contact theory. *Annual Reviews in Psychology* 49:65–85.
Polity IV Project. 2008. Political regime characteristics and transition, 1800–2008. Center for Systematic Peace, http://www.systemicpeace.org/polity/polity4.htm.
Pollack, Detlef, Ingrid Tucci und Hans-Georg Ziebertz, Hrsg. 2012. *Religiöser Pluralismus im Fokus quantitativer Religionsforschung*. Wiesbaden: Springer VS.
Portes, Alejandro. 1998. Social capital: Its origins and applications in modern sociology. *Annual Review of Sociology* 24:1–24.
Putnam, Robert D. 1993. *Making democracy work: Civic traditions in modern Italy*. Princeton: Princeton University Press.
Putnam, Robert D. 2000. *Bowling alone: The collapse and revival of American community*. New York: Simon und Schuster.
Putnam, Robert D. 2007. E Pluribus Unum: Diversity and community in the twenty-first Century. The 2006 Johan Skytte Prize Lecture. *Scandinavian Political Studies* 30:137–174.
Putnam, Robert D., und Kristin A. Goss. 2001. Einleitung. In *Gesellschaft und Gemeinsinn. Sozialkapital im internationalen Vergleich*, Hrsg. Robert D. Putnam, 15–43. Gütersloh: Verlag Bertelsmann Stiftung.
Quillian, Lincoln. 1995. Prejudice as a response to perceived group threat: Population composition and anti-immigrant and racial prejudice in Europe. *American sociological review* 60:586–611.
Reynal-Querol, Marta. 2002. *A contribution on the measurement of religious diversity*. PRPES Working Paper No. 4, Wheatherhead Center for International Affairs, Harvard University.
Schaeffer, Merlin. 2012. *Ethnic fractionalisation and social cohesion. The Relation between immigration, ethnic fractionalisation and potentials for civic collective action in Germany*. Unveröffentlichte Dissertationsschrift: Universität Amsterdam.
Selway, Joel Sawat. 2011. The measurement of cross-cutting cleavages and other multidimensional cleavage structures. *Political Analysis* 19:48–65.
Stegmueller, Daniel. 2013. How many countries for multilevel modeling? A Comparison of frequentist and Bayesian approaches. *American Journal of Political Science*. 57:748–761.
Sturgis, Patrick, Ian Brunton-Smith, Sanna Read und Nick Allum. 2011. Does ethnic diversity erode trust? Putnam's ‚hunkering-down' thesis reconsidered. *British Journal of Political Science* 41:57–82.
Statham, Paul, Ruud Koopmans, Marco Giugni und Florence Passy. 2005. Resilient or adaptable Islam? Multiculturalism, religion and migrants' claims-making for group demands in Britain, the Netherlands and France. *Ethnicities* 5:427–459.
Stolle, Dietlind. 2002. Trusting strangers – the concept of generalized trust in perspective. *Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft* 31:397–412.
Tolsma, Jochem, Tom van der Meer und Maurice Gesthuizen. 2009. The impact of neighbourhood and municipality characteristics on social cohesion in the Netherlands. *Acta Politica* 44:286–313.
Traunmüller, Richard. 2009. Religion und Sozialintegration. Eine empirische Analyse der religiösen Grundlagen sozialen Kapitals. *Berliner Journal für Soziologie* 19:435–468.
Traunmüller, Richard. 2011. Moral communities? Religion as a source of social trust in a multilevel analysis of 97 German regions. *European Sociological Review* 27:346–363.
Traunmüller, Richard. 2012. *Religion und Sozialkapital. Ein doppelter Kulturvergleich*. Wiesbaden: Springer VS.
UNU-WIDER. 2008. World income inequality database, Version 2.0c. http://www.wider.unu.edu/research/Database/.

Uslaner, Eric M. 2002. *The moral foundations of trust*. Cambridge: Cambridge University Press.
Van Deth, Jan W. 2008. Measuring social capital. In *The handbook of social capital,* Hrsg. Dario Castiglione, Jan W. van Deth und GuglielmoWolleb, 150–176. New York: Oxford University Press.
Voas, David, Daniel V. A. Olson und Alasdair Crockett. 2002. Religious pluralism and participation: Why previous research is wrong. *American Sociological Review* 67:212–230.
Williams, Robin M. 1947. *The reduction of intergroup tensions: A survey of research on problems of ethnic, racial, and religious group relations*. New York: Social Science Research Council.
Wolf, Christof. 1999. Religiöse Pluralisierung in der Bundesrepublik Deutschland. In *Soziale Integration. Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft 39,* Hrsg. Jürgen Friderichs und Wolfgang Jagodzinski, 320–349. Opladen: Westdeutscher Verlag.
Wolf, Christof. 2012. Konzepte zur Messung religiöser Pluralität. In *Religiöser Pluralismus im Fokus quantitativer Religionsforschung,* Hrsg. Detlef Pollack, Ingrid Tucci und Hans-Georg Ziebertz, 17–37. Wiesbaden: Springer VS.
World Values Survey 2005–2007. 2009. *Official Data File v.20090621a and v.2009621b*. World Values Survey Association.
Yamigishi, Toshio, und Midori Yamigishi. 1994. Trust and commitment in the United States and Japan. *Motivation and Emotion* 18:129–166.
Zak, Paul J., und Stephen Knack. 2001. Trust and growth. *The Economic Journal* 111:295–321.
Zmerli, Sonja. 2008. *Inklusives und exklusives Sozialkapital in Deutschland: Grundlagen, Erscheinungsformen und Erklärungspotential eines alternativen theoretischen Konzepts*. Baden-Baden: Nomos.

Richard Traunmüller, 1980, Dr. rer. soc., Postdoc Fellow/Senior Research Officer am Department of Government der University of Essex. Forschungsgebiete: Politische Soziologie, Sozialkapitalforschung, Religion und Politik, quantitative Methoden. Veröffentlichungen: Religion und Sozialkapital. Ein doppelter Kulturvergleich, Wiesbaden 2012; Moral Communities? Religion as a Source of Social Trust in a Multilevel Analysis of 97 German Regions, European Sociological Review 27, 2011; Religion und Sozialintegration: Eine empirische Analyse der religiösen Grundlagen sozialen Kapitals, Berliner Journal für Soziologie 19, 2009.

Köln Z Soziol (2013) 65:25–49
DOI 10.1007/s11577-013-0217-6

Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie

Entwurf einer Theorie religiös-säkularer Konkurrenz

Jörg Stolz

Zusammenfassung: In diesem Artikel werden Grundelemente der Theorie religiös-säkularer Konkurrenz vorgestellt. Die Theorie behauptet, dass Individuen in vielen Gesellschaften zwischen religiösen und säkularen Optionen auswählen können und sich so eine Konkurrenzlage zwischen religiösen und säkularen Anbietern ergibt. Auf der Grundlage einer abstrakten Beschreibung religiöser und säkularer Anbieter und ihrer je unterschiedlichen Güter sowie der Annahme von (begrenzt) rationalem Anpassungsverhalten von Individuen und Organisationen lassen sich Voraussagen über Effekte von Veränderungen der religiös-säkularen Konkurrenzsituation machen. Die wichtigsten Parameter, welche religiös-säkulare Konkurrenz beeinflussen, sind Regulierung des Angebots, Regulierung der Nachfrage und Modernisierungsgrad der Gesellschaft. Die Theorie religiös-säkularer Konkurrenz erklärt eine Reihe ganz unterschiedlicher Phänomene wie etwa Variationen im Kirchgang in US-Staaten, unterschiedliche Anziehungskraft von Klöstern, die späte Säkularisierung Irlands, die starke Religiosität in agrarischen Gesellschaft oder den Erfolg von Megachurches seit den 1960er Jahren.

Schlüsselwörter: Religion · Säkularisierung · Handlungstheorie · Mikrofundierung

Outline of a theory of religious secular competition

Abstract: This article presents the basic elements of a theory of religious secular competition. The theory claims that individuals in many societies may choose between religious and secular options, creating a situation of competition between religious and secular organizations. The paper assumes (bounded) rationality for individuals and organizations and describes religious and secular organizations, religious and secular goods, as well as three important parameters that influence religious secular competition: regulation of supply, regulation of demand and level of societal modernization. The theory of religious secular competition explains a whole range of different phenomena, such as variations in church going in US states, variation in the attractivity of monasteries, the late secularization of Ireland, the strong religiosity of agrarian societies or the success of megachurches since the 1960s.

Keywords: Religion · Secularization · Theory of action · Micro-foundation

© Springer Fachmedien Wiesbaden 2013

J. Stolz (✉)
ISSRC-ORS Université de Lausanne,
Quartier UNIL-Dorigny, Bâtiment Anthropole,
Office 2125, 1015 Lausanne, Schweiz
E-Mail: joerg.stolz@unil.ch

„Statt der betenden Wallfahrtszüge sieht man Sänger, Turner, Feuerwehrmänner, Schützen, Jahrgänger, Sonntagsschänder in Gesellschaft moderner Damen Berg und Thal überfluthen, in ungestümer Hast und unbezämbarer Gier nach freiem Athem und Lebensgenuss haschen.“

„Pius-Annalen“, 1875[1]

1 Einleitung

Der Kontrast könnte grösser nicht sein: Praktiker berichten seit längerer Zeit, dass ihre religiösen Gemeinschaften in einer harten Konkurrenz nicht so sehr mit anderen religiösen Gemeinschaften, sondern mit säkularen Institutionen stehen. Aber die religionssoziologische Forschung hat diese Tatsache bisher kaum beachtet. Pastoren, Priester, Imame, Gemeindeleiterinnen stehen vor der immer schwierigeren Aufgabe, Menschen für ihre Angebote zu interessieren und entwickeln Marketing und Branding Strategien – aber die religionssoziologische Forschung scheint dieser Tatsache gegenüber blind, weil Religion gemäß den Ansichten der meisten Forscher kein „Produkt“ sein kann. Und selbst die „Rational-Choice-Theorie“ der Religion betrachtet mit starrem Blick nur die Konkurrenz zwischen religiösen Gemeinschaften, nicht aber die sehr viel wichtigere zwischen religiösen und säkularen Institutionen.

Dieser Artikel stellt Grundelemente der Theorie religiös-säkularer Konkurrenz vor. Die Theorie behauptet, dass Individuen in vielen Gesellschaften zwischen religiösen und säkularen Optionen auswählen können und sich so eine Konkurrenzlage zwischen religiösen und säkularen Anbietern ergibt. Grundelemente der Theorie sind eine genaue Beschreibung religiöser und säkularer Anbieter wie auch ein Konzept religiöser und säkularer Güter und ihrer Eigenschaften. Es wird von (begrenzt) rationalem Anpassungsverhalten von Individuen und Organisationen ausgegangen, weshalb sich Voraussagen über Effekte von Veränderungen verschiedener Parameter machen lassen. Die wichtigsten Parameter, welche religiös-säkulare Konkurrenz beeinflussen, sind Regulierung des Angebots, Regulierung der Nachfrage und Modernisierungsgrad in einer Gesellschaft. Je nach Ausprägung dieser drei Faktoren kommt es zu anderen individuellen und organisationellen Anpassungsformen und zu unterschiedlichen emergenten Effekten. Die Theorie religiös-säkularer Konkurrenz liefert einen Erklärungsbeitrag zu einer Reihe ganz unterschiedlicher Phänomene auf der Meso- wie auf der Makro-Ebene, so etwa, warum sich die Religiosität in postindustriellen Gesellschaften in den 1960er Jahren so stark verändert hat (sowohl individuell als auch organisationell), warum die USA so viel religiöser ist als Europa, warum postindustrielle Gesellschaften so viel weniger religiös sind als agrarische Gesellschaften, warum Klöster für Frauen mehr oder weniger attraktiv sind oder warum man in den letzten Jahrzehnten einen Boom von Megachurches beobachten kann.

1 Zitiert nach Altermatt (1989, S. 255).

Die in diesem Artikel behandelten Formen religiös-säkularer Konkurrenz, die auf individuelles Handeln und Erleben zielen (d. h. Konkurrenz um Nachfrage und Image), sind Teil einer allgemeineren Theorie, in welcher auch Fragen der religiös-säkularen Konkurrenz um gesellschaftliche Regeln (d. h. Konkurrenz um die herrschende Ordnung) und Sozialisierung (d. h. Konkurrenz um die Prägung nachwachsender Generationen) einen wichtigen Platz einnehmen. Die beiden zuletzt genannten Punkte bleiben in diesem Artikel jedoch bewusst im Hintergrund.

Das Ziel ist hier mithin nur, einen einzelnen (wenn auch einen wichtigen) Mechanismus unter anderen zu beschreiben, welcher religiöse Phänomene erklären kann. In konkreten Forschungen wird immer zu klären sein, welche Erklärungskraft dieser Mechanismus im Vergleich zu anderen besitzt.

Im Folgenden präsentiere ich zunächst die Vorläufer eines Ansatzes religiös-säkularer Konkurrenz (Abschn. 2), um dann im Hauptteil (Abschn. 3) auf die Grundbegriffe, Mechanismen und Voraussagen der Theorie einzugehen. In Abschn. 4 nenne ich die aus meiner Sicht überzeugendsten bisherigen empirischen Forschungen zum Thema. Abschn. 5 schließt mit einer Zusammenfassung, einer Diskussion ungelöster Probleme sowie mit Empfehlungen für zukünftige Forschung.

2 Frühere Ansätze

2.1 Ein blinder Fleck in der Religionssoziologie

Die drei wichtigsten soziologischen Theorien, welche Religion in der Gegenwartsgesellschaft behandeln – die Säkularisierungstheorie, die Individualisierungstheorie und die Markttheorie[2] – haben das Phänomen der religiös-säkularen Konkurrenz bisher kaum oder gar nicht behandelt. Die Gründe hierfür sind nicht schwer zu finden.

Die Säkularisierungstheorie ist im Wesentlichen eine Makrotheorie, welche auf größere gesellschaftliche Modernisierungsprozesse (Differenzierung, Rationalisierung, Sozietalisierung) hinweist, die zu einer Abnahme von Religion führen sollen (Wallis und Bruce 1995). Diese Theorie bekommt religiös-säkulare Konkurrenz nicht in den Blick, da sie die Ersetzung religiöser durch säkulare Funktionen generell beschreibt und damit auf der Makro-Ebene verbleibt. Auch wenn Säkularisierungstheoretiker Aussagen über Säkularisierungsprozesse auf Makro-, Meso- und Mikroebene treffen (z. B. Dobbelaere 2002), geben sie nur selten die spezifischen Mechanismen an, über welche diese Ebenen verknüpft sind. Um einen solchen Mechanismus aber handelt es sich bei der religiös-säkularen Konkurrenz.

Die Individualisierungstheorie behauptet, dass Modernisierung nicht etwa zu Säkularisierung führe, sondern zu einer Veränderung religiöser Formen (Luckmann 1967; Pollack 2008). Zwar befinde sich kirchlich gestützte, institutionelle Religiosität im Rückgang; aber dafür trete eine individualisierte, privatisierte und oft schwer als solche zu erkennende neue Religiosität oder Spiritualität auf den Plan. Zwar finden sich bei Luckmann

2 Siehe zur Unterscheidung dieser drei Ansätze Pollack und Olson (2008); als neueren Überblick Pickel (2011).

(1967) Ansätze einer Beschreibung religiös-säkularer Konkurrenz. Insgesamt hat aber weder er noch die ihm nachfolgende Literatur dieses Thema ernst genommen. Das liegt zum einen an der sehr weiten funktionalen Religionsdefinition. Diese führte dazu, dass säkulare Konkurrenz nicht als solche erkannt werden konnte, da sie ebenfalls als „religiös" bezeichnet wurde. Zum anderen haben Individualisierungstheoretiker vor allem beschreibend und interpretierend gearbeitet und nicht nach kausal-erklärenden Mechanismen gesucht.

Besonders erstaunlich ist, dass selbst die sogenannte Markttheorie bisher die religiös-säkulare Konkurrenz kaum zur Kenntnis genommen hat. Vor dem Hintergrund der außermarktlichen Ökonomie (Becker 1990) gehen Markttheoretiker von rationalen Individuen aus, welche religiöse Güter konsumieren (Iannaccone 1998; Stark und Finke 2000). Zwar hat Iannaccone (1988) schon früh ein Modell vorgestellt, in welchem Individuen zwischen religiösen und säkularen Gütern auswählen können. In der nachfolgenden Anwendung auf weitere gesellschaftliche Phänomene wurde dieser Ansatz jedoch aufgrund einer Reihe theoretisch verheerender Annahmen nicht fruchtbar gemacht. Zu diesen Annahmen gehört vor allem, dass die religiöse Nachfrage in allen Gesellschaften konstant sei. Unterschiede der aggregierten Religiosität in verschiedenen Ländern seien daher nur über das Angebot (und daher die Regulierung von Religion) zu erklären.[3] Sie begründeten dies mit zwei weiteren Annahmen, dass nämlich Güter in allen Gesellschaften knapp seien, weshalb die Individuen immer nach Dingen suchten, die „nicht in der natürlichen Welt existieren" und dass gerade solche Güter nur durch Übernatürliches postulierende religiöse Organisationen angeboten werden könnten (wie z. B. ein ewiges Leben) (Stark und Iannaccone 1994). Diese Annahmen führten dazu, dass die Markttheoretiker ganz automatisch einen auf religiöse Organisationen beschränkten, „geschlossenen" Markt annahmen, da ja nur religiöse Organisationen die transzendenten Güter anbieten konnten. Religiös-säkulare Konkurrenz war dadurch per Definition ausgeschlossen.

2.2 Vorläufer der Theorie der religiös-säkularen Konkurrenz

Nicht immer jedoch ist das Phänomen der religiös-säkularen Konkurrenz missachtet worden. In verschiedenen Disziplinen, der Ökonomie, Soziologie, Marketingwissenschaft wie auch Geschichte haben Forscher Ansätze formuliert, welche die religiös-säkulare Konkurrenz aus je unterschiedlicher Perspektive beschreiben.

Ökonomie. Die religionsökonomische Literatur behandelt religiös-säkulare Konkurrenz vorwiegend aus individueller Sicht. Der grundlegende Artikel der „Religionsökonomie" beginnt mit einem Modell, in welchem Haushalte zwischen religiöser und säkularer Zeitverwendung entscheiden müssen (Azzi und Ehrenberg 1975). In diesem Modell hängt es unter anderem von den Opportunitätskosten religiösen Handelns (z. B. vom zu erwartenden Marktlohn) ab, wie häufig die Individuen in den Gottesdienst gehen. Laurence Iannaccone, der wichtigste gegenwärtige Exponent der Religionsökonomie, hat diese Idee dazu verwendet, die Entstehung von „Kirchen" und „Sekten" zu erklären (Iannaccone 1988). Allerdings haben Iannaccone und die ihm nachfolgenden Autoren es verpasst, die Wichtigkeit der religiös-säkularen Konkurrenz für die Erklärung einer Flut von weiteren

3 Daher wurde oft auch vom „supply-side approach" gesprochen.

Beispielen zu erkennen. Ausnahmen sind hier die Ökonomen Jonathan Gruber und Daniel M. Hungerman. So hat etwa Hungerman (2010) gezeigt, dass Pastoren aus subjektiver Sicht die Konkurrenz von säkularen Institutionen für ihre Kirchen als sehr viel grösser einschätzten als die Konkurrenz von anderen christlichen Kirchen. Ebenfalls zu nennen ist ein Aufsatz von Anthony Gill und Erik Lundsgaarde (2004), in welchem die Autoren zeigen, dass der säkulare Wohlfahrtsstaat zu einem wichtigen Konkurrenten der (ebenfalls wohlfahrtsstaatliche Leistungen anbietenden) christlichen Kirchen werden kann.

Soziologie. In der Soziologie sind Argumente zur religiös-säkularen Konkurrenz vor allem von zwei Autoren entwickelt worden. Andrew Abbot (1988) hat die religiös-säkulare Konkurrenz in verschiedenen Ländern (v. a. USA, Großbritannien und Frankreich) auf der Ebene der Berufsgruppen analysiert. Er geht davon aus, dass Berufsgruppen versuchen, sich die legitime Behandlung von bestimmten Problemen zu sichern und diese fortan zu verteidigen. Hierbei stützten sie sich auf professionseigene Diagnosen, Inferenzen und Behandlungen der Probleme (Abbot 1988). Die Kleriker müssten sich bei ihrer Arbeit auf einen letzten Wert von „Errettung, Sinn, letzte Fragen" beziehen, welcher, so Abbot, die Menschen im 20. Jahrhundert immer weniger interessiert habe. Die Kleriker hätten daher versucht, andere Gebiete unter ihren Einfluss und innerhalb ihres Kompetenzbereichs zu bringen. Abbot nennt die Bereiche der sozialen Wohlfahrt, Massenerziehung und Lebensprobleme. In allen diesen Domänen allerdings seien die Kleriker nach anfänglichen Erfolgen von anderen, säkularen Berufsgruppen bekämpft und schließlich wieder ins Abseits gedrängt worden. Beispielsweise hätten die Kleriker im Bereich der Lebensprobleme zunächst mit den Neurologen, dann mit den Psychologen und Psychotherapeuten in einer harten Konkurrenz gestanden. Sie hätten diesen Kampf schließlich vor allem deshalb verloren, weil sie ihre Techniken und Behandlungsmethoden nicht als wissenschaftlich fundiert darstellen konnten.

Auch Pierre Bourdieu (1987) hat in einem Aufsatz auf die religiös-säkulare Konkurrenz hingewiesen, und wie Abbott konzentriert er sich auf die Analyse von Berufsgruppen, die sich gegenseitig die legitime Behandlung von Lebensproblemen streitig machen. Gemäß Bourdieu ist es während des 20. Jahrhunderts zu einer Auflösung des Körper-Seele-Schemas gekommen. Hierdurch sei das „religiöse Feld" aufgelöst worden, um einem weiter ausgreifenden Feld der Symbolbehandlung von Geist und Körper Platz zu machen. Damit, so Bourdieu, seien die Kleriker in eine neue Konkurrenz mit einer großen Anzahl von Berufsgruppen gedrängt worden, welche ebenfalls Geist und Körper mit, nun allerdings säkularen Symbolen behandeln. Bourdieu hat Psychoanalytiker, Sexologen, Körpertherapeuten, Lehrer asiatischer Kampfsportarten, Coaches, Lebensberater usw. im Blick, welche mit ihren Methoden keine „Errettung" und „ewiges Leben", wohl aber Heilung, Wohlbefinden und Sinn versprechen.

Marketing. Anders als die Ökonomie und Soziologie behandelt die Marketing-Literatur religiös-säkulare Konkurrenz nicht mit Blick auf Berufsgruppen, sondern auf religiöse Organisationen: Kirchen, religiöse Gemeinschaften und Bewegungen (Mottner 2007). Diese Autoren interessieren sich für die Art und Weise, wie und mit welchem Effekt religiöse Organisationen Marketing und Branding einsetzen. Hierbei gehen sie meist wie selbstverständlich von einer religiös-säkularen Konkurrenz aus. So schreibt etwa Mara Einstein im bisher wichtigsten Buch über religiöses Marketing (2008, S. 9):

> "We shouldn't be surprised then that religion – whether in the form of a film or a church – is being marketed in the current commercialized culture. In order to be heard above the noise of the rest of society, religion, too, must participate in order to survive."

Wie kommt es, dass die Marketingliteratur wie selbstverständlich von religiös-säkularer Konkurrenz ausgeht, während andere Disziplinen Mühe haben, das Phänomen zu erkennen? Der Grund liegt darin, dass die Marketingwissenschaft bedürfnisorientiert denkt. Sie fragt sich, welche Bedürfnisse religiöse Organisationen abdecken und wie die Bedürfnisbefriedigung optimiert werden kann. Stellt man diese Frage, kommt man ganz automatisch auf eine Vielzahl von anderen, säkularen Institutionen, welche ebenfalls Bedürfnisse (wie Sicherheit, Sinn, Integration, Erziehung) befriedigen können und daher mit religiösen Organisationen in Konkurrenz stehen.[4]

Geschichte. Auch in der Geschichtswissenschaft schließlich gibt es eine Reihe von Autoren, die auf die Bedeutung der religiös-säkularen Konkurrenz in westeuropäischen Ländern im 20. Jahrhundert hingewiesen haben. Hugh McLeod (2007), Urs Altermatt (2009) oder Yves Lambert (2007) haben gezeigt, dass neue Freizeitmöglichkeiten wie Tanz, Fußball, Reisen oder Shopping, später Autofahren, Fernsehen, Popmusik und Sex schon seit Beginn des 20. Jahrhunderts und dann vor allem in den 1950er und 1960er Jahren zu gewichtigen Konkurrenten für religiöse Praxis und religiösen Lebensstil wurden. Altermatt (2009, S. 275) berichtet etwa über die Konkurrenz um den Sonntag in der Schweiz folgendes:

> „Schon kurz nach dem Zweiten Weltkrieg beschäftigte die Sonntagsheiligung die christlichen Kirche, die 1950 ein gemeinsames Schreiben zum Thema „Sonntag" herausgaben. Die Debatte drehte sich nicht mehr um die Verletzung der Sonntagsruhe durch Fabrik- oder Feldarbeit, sondern um die Sonntagsheiligung in Konkurrenz zur Freizeitgesellschaft, denn die aufkommende Konsumgesellschaft veränderte das Sonntagsverhalten der Katholiken in radikaler Weise."

Insbesondere das steigende Realeinkommen der Menschen und die neuen technischen Möglichkeiten (etwa: Fernsehen, Auto) machten diese neuen Lebensweisen erst möglich. Der neue Lebensstil musste zunächst gegen den harten Widerstand der Kirchen und des traditionell gesinnten Teils der Gesellschaft erkämpft werden. Nachdem die Anti-hedonistischen Normen mehr und mehr in sich zusammenfielen, konnte sich dann die Freizeitgesellschaft entfalten und sich von den Städten aufs Land ausbreiten. Interessanterweise reagierten jedoch die Kirchen nicht nur mit Widerstand, sondern zum Teil auch positiv auf die neuen Konkurrenten. Oft versuchten sie zunächst, die neuen Freizeitbeschäftigungen (in moderaten Formen) anzunehmen, selbst zu organisieren und für religiöse Zwecke zu nutzen. So boten die Kirchen seit Beginn des 20. Jahrhunderts immer mehr Reisen, Freizeiten, Sportvereine usw. an. Mit steigendem Angebot und zunehmender Speziali-

4 Im Gegensatz zur Marketing-Literatur denken die meisten Autoren in der religionsökonomischen Literatur nicht von den Bedürfnissen, sondern vom Angebot her. Daher erscheinen ihnen nur Organisationen als Konkurrenz für religiöse Organisationen, welche ähnliche Angebote machen, d. h. andere religiöse Organisationen.

sierung entglitt den Kirchen allerdings die Kontrolle über den Freizeitmarkt, sodass sie schließlich mit ihren Angeboten nur noch „Anbieter unter anderen“ blieben.

3 Skizze einer Theorie religiös-säkularer Konkurrenz

3.1 Vorbemerkungen

Die Grundstruktur der Theorie ist in Abb. 1 gezeigt. Bevor die Theorie in den Grundzügen vorgestellt wird, seien vier Vorbemerkungen vorangeschickt, die das Verständnis der Theorie erleichtern sollen.

1) Die hier vorgeschlagene Theorie religiös-säkularer Konkurrenz ist der sogenannten erklärenden oder analytischen Soziologie verpflichtet (Boudon 1974; Esser 1999; Hedström 2005). Soziologie sollte aus Sicht dieses Ansatzes, im Anschluss an Max Weber, rätselhafte soziale Phänomene durch deutendes Verstehen kausal erklären. Hierfür ist es unerlässlich, die genauen Mechanismen herauszuarbeiten, welche zu einem spezifischen zu erklärenden Phänomen geführt haben. Wichtige Elemente der erklärenden/analytischen Soziologie sind das Prinzip des methodologischen Individualismus (oder die sogenannte Makro-Mikro-Makro-Struktur), die Annahme von (begrenzter) Rationalität oder anderen möglichst einfachen Selektionsregeln und die Verwendung von sogenannten „Brückenhypothesen“, welche nötig sind, um Anfangsbedingungen der Erklärungen zu spezifizieren.
2) Die Theorie unterscheidet drei Ebenen: Eine Makro-Ebene gesellschaftlicher Randbedingungen, eine Meso-Ebene der organisationellen und Gruppen-Konkurrenz und eine Mikro-Ebene individueller Anpassungen. Die von der Theorie postulierten Me-

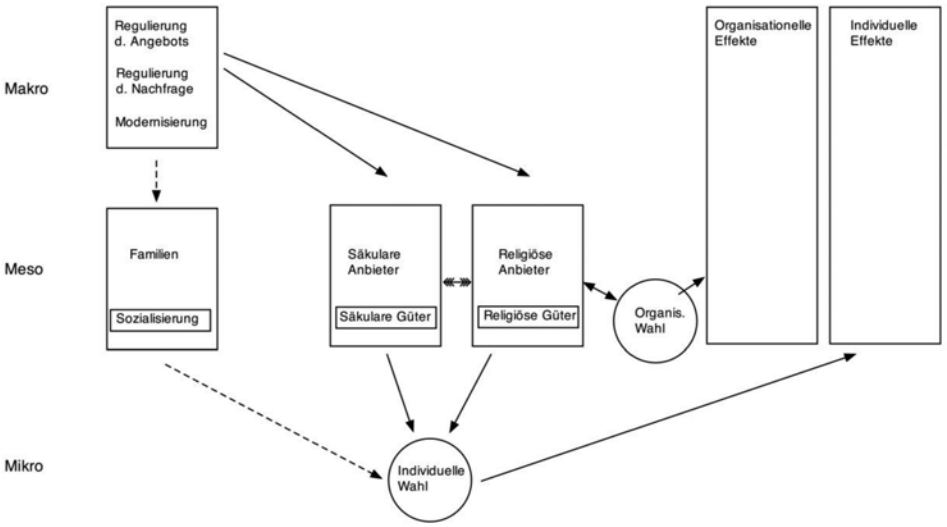

Abb. 1: Die Theorie religiös-säkularer Konkurrenz

chanismen „wirken kausal“, indem sowohl Individuen als auch (religiöse oder säkulare) Organisationen sich in (begrenzt) rationaler Art und Weise auf ihre Umwelt einstellen und durch Verkettung ihres gemeinsamen Verhaltens wiederum Effekte, die Explananda, entstehen. Trotz des konsequenten methodologischen Individualismus werden Makro-, Meso- und Mikroebene als je konkrete und kausal wirkende Phänomene angesehen. Auf der Makro-Ebene befinden sich etwa für die ganze Gesellschaft geltende Regeln, Ressourcenvorkommen oder Mehrheitsverhältnisse, die über Sanktionen, Verteilungsmechanismen oder Wahrscheinlichkeiten auf tiefere Ebenen (Organisationen und Individuen) wirken. Auf der Mesoebene zeigen sich Organisationen, Gruppen, Familien usw., die als kollektive Akteure aufgefasst werden können und sowohl die Makro- als auch die Mikro-Ebene in vielfältiger Weise beeinflussen können. Auf der Mikro-Ebene treten uns die Individuen gegenüber, die ihrerseits Effekte auf sowohl Meso- als auch Makro-Ebene ausüben.[5]

3) Die zu erklärenden Phänomene der Theorie befinden sich sowohl auf der Meso- als auch der Makro-Ebene und können sich sowohl auf aggregiertes Organisationsverhalten als auch aggregiertes Individualverhalten beziehen. Die Theorie erklärt z. B. warum religiöse Organisationen unter bestimmten Bedingungen beginnen, säkulare Organisationen zu imitieren (Meso-Ebene) genauso wie die Tatsache, dass die USA religiöser sind als Europa (Makro-Ebene). Erklärungen auf dieser Grundlage sind dann immer konkret auf ein spezifisches Phänomen bezogen und in diesem Sinne von „mittlerer Reichweite“ (Merton 1968). Ziel dieses Artikels ist es, Bausteine von verschiedensten möglichen middle-range Theorien zur religiös-säkularen Konkurrenz darzustellen und zu systematisieren (vgl. auch 3.7).
4) Der in diesem Artikel analysierte Mechanismus religiös-säkularer Konkurrenz bezieht sich auf die Nachfrage der Individuen nach religiösen Gütern. Damit ist nur einer von verschiedenen wichtigen Mechanismen benannt, welche in einer umfassenderen Theorie zu behandeln wären. Insbesondere sind auch Mechanismen der religiösen Sozialisierung sehr wichtig (Abb. 1, durch gestrichelte Linien symbolisiert). Außerdem gibt es eine wichtige religiös-säkulare Konkurrenz um die „herrschende Ordnung“. Hierbei versuchen kollektive und individuelle Akteure, die Makro-Ebene zu beeinflussen, d. h. die Regulierung des Angebots und der Nachfrage zu verändern. Beispielsweise setzen sich Kirchen für die Beibehaltung der öffentlich-rechtlichen Anerkennung ein, während religionskritische politische Parteien eine solche Anerkennung abzuschaffen versuchen. Politische Konflikte rund um Kirchensteuern, Religionsunterricht an öffentlichen Schulen, religiöse Präambeln in Verfassungen, Verbote von bestimmten religiösen Bauten u. ä. können oft als eine solche religiös-säkulare Konkurrenz um die herrschende Ordnung interpretiert werden. Dieser Kampf und diese Konkurrenz finden in der politischen Arena, in den Medien, vor den Gerichten, aber auch innerhalb von Organisationen statt. Wollte man in Abb. 1 die religiös-säkulare Konkurrenz um die „herrschende Ordnung“ symbolisieren, so müsste man Pfeile von den säkularen und religiösen Anbietern sowie von den Individuen nach oben in Richtung Regulierung einzeichnen.

5 Makro-, Meso- und Mikro-Ebenen kann man sich gut am Beispiel von „Spielen“ klarmachen (hierzu: Coleman 1990).

3.2 Definition von Religion

Es ist offensichtlich, dass eine Theorie religiös-säkularer Konkurrenz nur Sinn macht, wenn religiöse und säkulare Phänomene sich unterscheiden lassen. Nun gibt es eine beachtliche Anzahl von Forschenden in der Soziologie, Religionswissenschaft und Ethnologie/Anthropologie, welche vor allem die Schwierigkeit dieser Unterscheidung hervorheben. Der euro- und christozentrische Religionsbegriff sei zu dekonstruieren und könne keinesfalls als methodisches Instrument von Forschungen dienen (Asad 1993). Andere Autoren glauben, dass die Grenze zwischen Religiösem und Säkularem sich in den letzten Jahrzehnten so sehr verwischt habe, dass eine Unterscheidung gar nicht mehr möglich sei. Im Kontrast zu all diesen Autoren bin ich der Meinung, dass es durchaus möglich ist, Religion zu definieren und mit einer solchen Arbeitsdefinition sinnvoll zu arbeiten.

Die hier vorgestellten Definitionen unterscheiden drei Ebenen und lauten wie folgt: Religion ist die Gesamtheit der kulturellen Symbolsysteme, welche auf Sinn- und Kontingenzprobleme mit dem Hinweis auf eine transzendente Realität reagieren. Die transzendente Realität beeinflusst gemäß dieser Symbolsysteme das tägliche Leben, lässt sich aber nicht vollständig kontrollieren. Religiöse Symbolsysteme beinhalten mythische, ethische und rituelle Elemente, wie auch Vorstellungen von Heilsgütern.[6] Religiöse Organisationen und Gemeinschaften, auf der sozialen Ebene angesiedelt, sind Einheiten mittleren Abstraktionsgrades, welche einen zentralen Bezug zu einer so definieren Religion aufweisen, also etwa eine religiöse Ideologie vertreten, religiöse Güter anbieten, religiöse kollektive Aktivitäten durchführen. Religiosität ist ein individuelles Erleben oder Handeln, insofern als es sich auf ein oder mehrere religiöse Symbolsysteme bezieht. Mit Hilfe dieser Definitionen lassen sich ein methodistischer Gottesdienst, ein muslimisches Gebet oder eine spirituelle Heilungssitzung zwanglos als „religiös“ einstufen, während etwa ein Fußballspiel, ein Rap-Konzert oder Sex als „säkular“ bezeichnet werden können. Folglich ist es auch möglich, religiöse und säkulare Konkurrenten zu unterscheiden und in ihrem Verhältnis zueinander zu analysieren.[7]

3.3 Religiöse und säkulare Güter

Vor dem Hintergrund der soeben skizzierten Definition lässt sich bestimmen, wann ein Gut als ein „religiöses Gut“ zu bezeichnen ist. Interessanterweise kann buchstäblich jegliches Gut zu einem „religiösen Gut“ werden, wenn es mit einem Transzendenzbezug ausgestattet wird. Objekte wie Becher, Kerzenständer oder ein ausgefallener Computer können genauso religiöse Bedeutung erlangen wie Handlungen (Bewegen, Waschen, Sprechen, Atmen), Dienstleistungen (Beraten, Helfen, Bei-Sich-Aufnehmen) oder Tätigkeiten mit anderen (gemeinsames Zuhören, Singen, Schweigen, Tanzen, Essen).

6 Siehe als gute Diskussion zum Thema Riesenbrodt (2007).

7 Eine so definierte Religion gleicht stärker einem Kontinuum als einer dichotomen Unterscheidung. Phänomene können „mehr oder weniger religiös“ sein und empirisch finden sich wichtige Zwischenbereiche.

Religiöse Güter treten daher in allen typischerweise von den Sozial- und Wirtschaftswissenschaften unterschiedenen Güterarten auf. Es gibt religiöse Konsumgüter (Rosenkranz, Heiligenbild, Kristallpyramide, religiöses Buch, CD, Film), Dienstleistungen (Trauung, Seelsorge, Heilungssitzung), kollektive Aktivitäten (Gottesdienst, gemeinsame Lesung, religiöse Feste) oder Kollektivgüter (religiöse Gebäude, religiöser Friede, religiös legitimierte Sitten). Was aber ist dann das spezifische an religiösen Gütern? Vier typische Eigenschaften lassen sich nennen, von denen nur die erste ein notwendiges Attribut ist.

Transzendenzbezug. Religiöse Güter sind auf Transzendenz bezogene Heilsmittel zur Erlangung von säkularen oder transzendenten Heilszielen (Heilsgütern) (Stolz 2006; Weber 1985). Immer geht es um das „gute Leben“: die Individuen versuchen, sich mit außeralltäglichen, transzendenten Mitteln einen bestimmten Nutzen zu schaffen oder aber Übel abzuwenden. Hierbei kann es sich um transzendente, eventuell in weiter Zukunft liegende Heilsgüter handeln wie ein ewiges Leben, eine bessere Wiedergeburt oder einen Zustand der Errettung. Häufiger geht es in den Religionen aber um ganz konkrete Lebensbewältigung im Hier und Jetzt, um Fruchtbarkeit, Gesundheit, Reichtum, Liebe, Frieden, Nahrung, soziale Achtung, seelisches Gleichgewicht usw.[8] Hierbei unterscheiden sich verschiedene Religionen allerdings in extremer Weise darin, mit welchen Heilsmitteln diese positiven Zustände erreicht werden sollen und von welchen Übeln die Religion gerade erlösen will.

Gemeinschaftsorientierung/Diffusität. Bei religiösen Gütern handelt es sich meist um Güter, die innerhalb eines bestimmten Symbolsystems und einer bestimmten Gemeinschaft sinnvoll und wirksam sind. Ihr Konsum, die Teilnahme, das In-Anspruch-Nehmen des Gutes oder der Dienstleistung verweist auf die Gemeinschaft oder findet mit anderen Gemeinschaftsmitgliedern statt. Wenn in einer Pfarrei ein Film gezeigt wird, so ist der Besuch nicht nur mit dem Filmkonsum, sondern auch mit der Idee verbunden, dass man sich als Teil der Gemeinschaft darstellt. Wenn der gleiche Film in einem Kino gezeigt wird, geht es normalerweise nur um den Konsum des Films. Eine kirchliche Heirat bindet (in wie immer abgeschwächtem Maße) in eine kirchliche Gemeinschaft oder Konfession ein; eine säkulare Ritualheirat bezieht sich nur auf die Heiratenden selbst. Man kann den gleichen Sachverhalt auch mit dem Begriffspaar „diffus-spezifisch“ beschreiben (Parsons 1991). Religiöse Güter sind oft diffus in dem Sinne, dass immer mehrere Bezüge gegeben sind. Dem Gut haften immer auch gemeinschaftliche und religiöse Bezüge an. Säkulare Güter sind oft spezifischer.

Spezielle Preise. Aufgrund der Diffusität weisen religiöse Güter oft keine Marktpreise auf. Meist wird eine direkte Marktlogik explizit vermieden. Dennoch liegen natürlich, wie praktisch überall im sozialen Leben, soziale Austauschverhältnisse vor, sodass Leistungen mit Gegenleistungen honoriert werden und man zumindest von „Schattenpreisen“ sprechen kann. In manchen Fällen bezahlen die Individuen Kirchensteuern, in anderen Fällen spenden sie für den Unterhalt ihrer religiösen Gemeinschaft, die religiösen Gemeinschaften stellen anschließend die Leistungen gratis für die Mitglieder und weitere

8 Um das „gute Leben“ geht es selbst dann, wenn eine Religion weit in der Zukunft liegende transzendente Heilsziele verspricht (z. B. ewiges Leben, bessere Wiedergeburt). Denn auch diese Güter verhelfen zu einem positiven Gefühl, der „Heilsgewissheit“ (Weber) im Hier und Jetzt.

soziale Gruppen zur Verfügung. Nur in manchen Fällen bezahlen die Nutznießer eines spezifischen Produktes genau für diese Leistung. Dies kommt oft im Bereich der alternativen Spiritualität vor, wo Kurse und Behandlungen zu Marktpreisen angeboten werden. Es ist auch der Fall im Markt religiöser Objekte (sofern diese nicht durch Querfinanzierung verbilligt werden).

Niedrige Produktionskosten unter wenig modernisierten Bedingungen. Religiöse Güter können mit sehr geringem Aufwand produziert werden, besonders in wenig modernisierten Ländern. Hier sind tatsächlich die „start-up costs" von Religionen sehr gering.[9] Weiter unten wird argumentiert, dass diese Eigenschaften zum Teil erklären, warum religiöse Anbieter mit ihren Gütern in modernen Kontexten einen vergleichsweise schweren Stand haben.

3.4 Religiöse und säkulare Anbieter

Eine Theorie religiös-säkularer Konkurrenz muss in einem nächsten Schritt deutlich machen, wer die religiösen und säkularen Anbieter sind, welche miteinander in Konkurrenz stehen.

Als religiöse (oder religiös-spirituelle) Anbieter seien Einzelpersonen, soziale Gruppen (auch Berufsgruppen) und Organisationen bezeichnet, welche sich auf eine „Religion" beziehen und „religiöse Güter" produzieren. Reformierte Gemeinden, hinduistische Tempel, muslimische Zentren oder Zen-Meditation-Kursleiter sind allesamt religiöse Anbieter in diesem Sinne. Als säkulare Anbieter wiederum gelten all diejenigen Einzelpersonen, sozialen Gruppen und Berufsgruppen, deren säkulare Güter mit religiösen Gütern in Konkurrenz stehen. Wer aber sind die säkularen Konkurrenten von religiösen Anbietern? Man erhält eine Antwort, wenn man sich klarmacht, dass religiöse Anbieter in zweierlei Hinsicht in Konkurrenz mit säkularen Anbietern stehen.

Eine erste Konkurrenzlage betrifft die religiösen Güter. Wann immer ein Bedürfnis von Menschen (Kunden, Nachfragern) sowohl durch ein religiöses Gut als auch durch ein säkulares Gut befriedigt werden kann, ergibt sich eine potenzielle Konkurrenzlage. Wer aufgrund einer Depression ein Bedürfnis nach Hilfe hat, kann das religiöse Gut „Seelsorge" nachfragen, aber es gibt einen säkularen Konkurrenten im säkularen Gut „Psychotherapie". Das Bedürfnis nach sozialen Kontakten kann durch das religiöse Gut „Aktive Mitgliedschaft in einer Gemeinde" befriedigt werden, aber es gibt viele säkulare Konkurrenten: Sportclubs, Vereine aller Art, Nachbarschaftsnetzwerke usw. Je nach betrachtetem Bedürfnis treten andere Konkurrenten von religiösen Gütern in den Blick (Tab. 1).

Eine zweite Konkurrenzlage ergibt sich in Bezug auf Ressourcen. Religiöse Anbieter sind darauf angewiesen, gewisse „organisationelle Bedürfnisse" zu befriedigen. Sie benötigen Ressourcen, beispielsweise ein bestimmtes Ausmaß an freiwilligen Helfern, Spenden, Legitimität, medialer Aufmerksamkeit usw. Auch in Bezug auf diese Ressourcen stehen sie in Konkurrenz mit verschiedensten säkularen Institutionen. Eine Liste zentraler funktionaler Erfordernisse religiöser Organisationen zeigt schnell die wichtigsten säkularen Konkurrenten (Tab. 2).

9 Siehe zu einer Analyse von „start-up costs" von Religionen, der ich allerdings nicht immer folgen würde, Stark und Finke (2000).

Tab. 1: Konkurrenten von religiösen Anbietern in Bezug auf Bedürfnisbefriedigung

Von Religion behandelte Bedürfnisse	Mögliche säkulare Konkurrenten
Kompensation in Deprivationssituationen	Psychotherapie, Beratungen, Wohlfahrtsstaat
Sicherheit, Gesundheit, Erfolg	Versicherungen, Wohlfahrtsstaat, Karriere
Innerer Friede und Geborgenheit	Sport, Familie
Interpretation der Welt, Sinn	Wissenschaft
Lebensstrukturierung	Private Feste
Soziale Identität, Soziales Kapital	Berufliche Netzwerke, Neue soziale Medien, Vereine

Tab. 2: Konkurrenten von religiösen Anbietern in Bezug auf Ressourcen

Von religiösen Anbietern benötigte Ressourcen	Mögliche säkulare Konkurrenten
Zeit, Energie, Commitment	Arbeitswelt, Familie, säkulare Clubs
Geld, Spenden	Freizeitaktivitäten, Wohltätige Organisationen
Legitimität, Kompetenz	Säkulare Berufsgruppen
Plausibilität	Wissenschaft
Aufmerksamkeit	Politische Parteien, Säkulare Akteure in Medien
Konsum von Konsumgütern	Wirtschaftsunternehmen

Nachdem ich so die zwei Seiten der Konkurrenzlage (Güter, Anbieter) beschrieben habe, lassen sich Reaktionen auf die jeweilige Konkurrenzlage systematisieren.

3.5 Individuelles und organisationelles Anpassungshandeln

Die hier vorgestellte Theorie baut auf Annahmen über individuelles und organisationelles Anpassungshandeln auf. So nehme ich auf sehr allgemeiner Ebene an, dass Individuen, ceteris paribus und im Aggregat, diejenige Kombination von (religiösen und/oder säkularen) Gütern auswählen, welche ihnen erlaubt, einen möglichst hohen Nutzen zu erreichen. Welche Option vom Individuum gewählt wird, hängt von den Ressourcen, der Verfügbarkeit, dem Preis und der Produktivität der jeweiligen Optionen ab. Diese Annahmen auf individuellem Niveau führen zu Voraussagen beispielsweise folgender Art: Wenn Klöster die einzige Art sind, wie Frauen berufliche Karriere machen können, werden relativ viele Frauen sich einem Orden anschließen, wenn sich die säkularen Berufswege öffnen, sinkt die Attraktivität von Klöstern wieder. Wenn das durchschnittliche Einkommen der Menschen infolge einer Wirtschaftskrise stark zurückgeht, sodass viele sich biomedizinische Behandlungen nicht mehr leisten können, so werden religiöse Heilmethoden vermehrt Zulauf haben usw.

Ferner nehme ich an, dass auch religiöse Organisationen sich, ceteris paribus und im Aggregat, rational verhalten, d. h. versuchen, ihre Ziele so gut wie möglich zu erreichen. Beispiele von Voraussagen lauten dann etwa: Wenn die Individuen plötzlich nicht mehr durch Regulierung der Nachfrage zur Mitgliedschaft oder Partizipation gezwungen werden können, werden sich religiöse Organisationen zunehmend auf Marketing und Branding verlegen, um Mitglieder und „Kunden“ anzuziehen. Wenn die Konkurrenz durch den säkularen Freizeitbereich immer stärker wird, werden viele religiöse Organisationen versuchen, durch steigende Größe konkurrenzfähig zu bleiben (Megachurches) usw.

Über Rationalitätsannahmen ist viel geschrieben worden und für eine Diskussion fehlt hier der Raum. Unser Modell kommt mit der sehr schwachen Annahme aus, dass Individuen und Organisationen im Aggregat und mittelfristig nach einer für sie als förderlich angesehenen Situation streben.[10] Es steht außer Frage, dass einzelne Individuen und Organisationen situativ oft hochgradig irrational reagieren. Andererseits ist die (begrenzte) Rationalitätsannahme das sparsamste Mittel, um eine erklärende Theorie zu bauen. An dieser Stelle möchte ich nur auf eine spezifische Kritik eingehen. Bruce (1993, S. 351) hat behauptet, dass Entscheidungen zwischen religiösen und säkularen Gütern, wie sie hier vorausgesetzt wird, unmöglich seien. Er schreibt: „It is clear that ten-pin bowling is not an alternative to worshiping the Lord." Zeit könne nicht als Schattenpreis fungieren „because people do not spend time per se, they spend time doing this or that, and their affective response to what they are doing changes the costs of the units thus ‚exhausted'". Diese Kritik übergeht indessen, dass eine Flut von empirischen Belegen darauf hinweist, dass Individuen die allerverschiedensten Tätigkeiten als Alternativen für religiöse Aktivitäten betrachten können (siehe z. B. Dixon (2007)).

3.6 Kontexteffekte: Regulierung des Angebots, Regulierung der Nachfrage, Modernisierungsgrad

Religiös-säkulare Konkurrenz kann unserer Theorie gemäß durch drei zentrale Kontexteffekte auf der Makro-Ebene beeinflusst werden: Regulierung des Angebots, Regulierung der Nachfrage und Modernisierung. Kontextfaktoren dieser Art sind Attribute ganzer Gesellschaften, die eine Vielzahl von Einzelprozessen beinhalten und für konkrete Forschungen vielfältig spezifiziert werden müssen. Im Folgenden seien einige allgemeinen Möglichkeiten skizziert und an Beispielen veranschaulicht.

Regulierung des Angebots. Wir verwenden einen weiten Regulierungsbegriff, welcher sowohl intendierte als auch nicht intendierte Steuerung von Erleben und Handeln umfasst. Gemeint sind Institutionen (Regeln, Normen, Gesetze) welche einerseits vom Staat, andererseits von der Gesellschaft ganz allgemein vorgegeben werden und in dieser Weise die religiös-säkulare Konkurrenz beeinflussen. Im Falle einer Regulierung des Angebots beeinflusst der Staat und die Gesellschaft religiös-säkulare Konkurrenz durch die Veränderung der Situation der Anbieter. Mittel der Regulierung sind sowohl Normen, wie z. B. Gesetze oder Verordnungen, als auch finanzielle Anreize (Steuererleichterungen oder -befreiungen, Direktzahlungen usw.) oder Verleihung von sozialer Legitimität (öffentlich-rechtliche Anerkennung).

Hierbei kann es zu einer Bevorzugung der säkularen Anbieter kommen z. B. durch Verbot oder Behinderung von Religion. Ein Beispiel ist die explizite anti-religiöse Regulierung in der DDR, in der es etwa zur Abschaffung religiöser Erziehung, Auflösung christlicher Jugendbewegungen und der Einführung des wissenschaftlichen Atheismus als Staatsdoktrin kam (Froese und Pfaff 2005). In anderen Fällen können umgekehrt (alle oder einzelne) religiöse Anbieter gegenüber säkularen Anbietern bevorzugt werden.

10 Vgl. zur Idee der Interpretation der Rational-Choice-Theorien als „medium-term theories": Kroneberg (2011). Es steht außer Frage, dass reale Individuen vom „Homo Oekonomicus" der Wirtschaftswissenschaften in diverser Weise abweichen (vgl. Esser (1999).

In der Schweiz kennen gegenwärtig die meisten Kantone ein System der sogenannten „Landeskirchen“, in welchem einige wenige religiöse Anbieter „öffentlich-rechtlich anerkannt“ sind und verschiedene Sonderrechte und - pflichten besitzen (sehr wichtig: das Recht, Kirchensteuern einzuziehen), während andere Anbieter diese Rechte nicht besitzen (Pahud De Mortanges 2007). Ein Beispiel aus den USA ist die von der Administration George Bush Jr. eingeführte Praxis des sogenannte „charitable choice“ (Chaves 1999). Diese Gesetzgebung ermöglichte es dem Staat, nicht nur säkulare, sondern auch religiöse Anbieter von sozialen Wohlfahrtseinrichtungen finanziell zu unterstützen. Hier sollte also eine wahrgenommene Benachteiligung religiöser gegenüber säkularer Anbieter aufgehoben werden.

Regulierung der Nachfrage. Geht es um Regulierung der Nachfrage, so beeinflusst der Staat und die Gesellschaft religiös-säkulare Konkurrenz durch Veränderung der Situation der Nachfrager. Mittel der Regulierung sind einerseits staatliche Gesetze und institutionelle Regeln, welche religiöse Nachfrage behindern oder befördern. Um nochmals auf die Schweiz zurückzukommen. Hier etwa galt vor Einführung der Bundesverfassung 1848 in den meisten Kantonen das religiöse Territorialprinzip (cuius regio, eius religio), welches Bewohnern von Kantonen eine spezifische konfessionelle Zugehörigkeit vorschrieb. In der DDR dagegen griff der Staat nicht nur ins Angebot ein, sondern behinderte auch aktiv die Individuen bei der Ausübung religiöser Praxis, etwa indem Kirchenmitglieder bespitzelt wurden, gesellschaftliche Nachteile in Kauf zu nehmen hatten usw. Zur Regulierung der Nachfrage gehören auch explizite oder implizite Formen sozialer Kontrolle. So beschreibt etwa Lambert (2007) eindrücklich, wie in einem kleinen französischen Dorf (Limerzel) in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts genau beobachtet wurde, wer am Sonntag in der Messe war und wer fehlte. Ebenfalls zu nennen sind gesellschaftliche Hintergrundannahmen, ein Punkt, auf welchen Berger (1990) und neuerdings Taylor (2007) hingewiesen haben. Dass man etwa zwischen „religiösen“ und „säkularen“ Optionen überhaupt wählen kann, ist gesellschaftlich und kulturell keineswegs selbstverständlich und verdankt sich einer komplizierten, über Jahrhunderte sich hinziehenden Entwicklung. Dass etwa Konfessionslosigkeit ein „normaler“ individueller Zustand sein kann, ist in vielen europäischen Gesellschaften erst seit den 1960er Jahren der Fall.

Schließlich ist bezüglich der Regulation der Nachfrage auch an die Wirkung von Mehrheitsverhältnissen zu denken. Nur schon die Tatsache, dass eine bestimmte (säkulare oder religiöse) Option von einer Mehrheit von Menschen gewählt wird, hat wichtige soziale Konsequenzen für das Verhalten der Einzelnen. Was die Mehrheit tut, wirkt meist „normal“ und nachahmungswürdig; die Anpassung erleichtert den sozialen Kontakt.[11]

Regulierung von Angebot und Nachfrage können in die gleiche Richtung weisen. Es kann jedoch auch zu Mischformen kommen. In den USA vor 1960 war etwa das Angebot stark dereguliert, die Nachfrage jedoch stark reguliert. Es war wichtig, eine Religion zu haben, aber weniger wichtig, welche (siehe zu diesem Beispiel unten).

Modernisierungsgrad. Der Modernisierungsgrad beeinflusst die religiös-säkulare Konkurrenz durch die (Nicht-) Verfügbarkeit, die Produktivität und die Plausibilität von religiösen oder säkularen Optionen sowie durch die den Individuen zur Verfügung stehen-

11 Siehe zu Mechanismen dieser Art Kelley und de Graaf (1997) und Pollack und Müller in diesem Band.

den Ressourcen (Norris und Inglehart 2004). Als Modernisierungsgrad bezeichne ich den Grad der Entwicklung einer Gesellschaft auf einer Dimension, welche ganz verschiedene Prozesse beinhaltet, wie etwa das durchschnittliche Realeinkommen, die medizinische Versorgung, Alphabetisierung usw. (Inglehart und Welzel 2005). Der Modernisierungsgrad kann etwa mit dem Human Development Index gemessen werden.

Die vier oben genannten Eigenschaften religiöser Güter (Transzendenz, Diffusität, spezielle Preise, niedrige Produktionskosten) zeigen, dass Modernisierung religiöse Güter in eine zunehmend schwierige Lage bringt. Transzendenz wird immer unplausibler, der Trend geht weg von Diffusität zu Spezifik, hin zu Marktpreisen und der Vorteil der niedrigen Produktionskosten in armen Ländern schwindet durch steigendes Volkseinkommen. Dies heißt jedoch nicht, dass es in der Moderne keine religiösen Güter mehr gäbe. Sie sind immer noch gegeben, können als Nischenprodukte überleben und je nach Konjunktur mehr oder weniger Erfolg haben.

4 Explananda

Die Theorie religiös-säkularer Konkurrenz erklärt eine ganze Reihe von Phänomenen auf verschiedenen Ebenen sozialer Realität, welche bisher vor allem beschrieben, aber noch nicht erklärt worden sind. Sie schlägt ferner neuartige Erklärungen für altbekannte religionssoziologische Rätsel vor. In wieder anderen Fällen integriert sie schon bestehende Erklärungen in ein allgemeineres theoretisches Schema.

Im Folgenden skizziere ich die Anwendung der Theorie auf allgemeiner theoretischer Ebene anhand von sechs Beispielen. Hierbei handelt es sich bei den ersten drei Beispielen um ganz allgemeine Phänomenbereiche, in welchem bisherige Forschungsbefunde eine Erklärung im Sinne religiös-säkularer Konkurrenz aussichtsreich erscheinen lassen, bei den letzten drei Beispielen dagegen um schon vorliegende konkrete Studien, welche das Konzept religiös-säkularer Konkurrenz erfolgreich angewandt haben.

Ein erster Phänomenbereich, in welchem die Theorie religiös-säkularer Konkurrenz wichtige Erklärungen vorlegen kann, betrifft die Veränderung der Religion in postindustriellen Gesellschaften in den 1960er Jahren. Die Theorie behauptet, dass es in den 1960er Jahren erstens zu einem Zusammenbruch der Regulierung der Nachfrage (Zerfall religiöser Normen), zweitens zu einer extremen Ausweitung der säkularen Optionen und drittens zu einem starken Anwachsen individueller Ressourcen gekommen ist. Einerseits musste man nicht mehr in die Kirche gehen, andererseits hatte man plötzlich viel mehr Einkommen und säkulare (z. B. Freizeit-) Möglichkeiten zur Verfügung. Hierdurch setzte eine extrem starke religiös-säkulare Konkurrenz ein, in welcher die religiöse Seite oft das Nachsehen hatte. Dies wiederum führte sowohl auf individueller wie auch auf organisationeller Ebene zu interessanten Anpassungen, was eine Flut von Phänomenen erklärt. Ich gehe zunächst die Effekte auf individuelle Religiosität ein.

Individuelle Effekte. Ein erster, in der Literatur vielfach beobachteter Effekt liegt in sinkendem Interesse für Religion und sinkender religiöser Praxis. Eine wachsende säkulare Konkurrenz kann dazu führen, dass Individuen säkulare statt religiöse Optionen wählen, was zu absinkender religiöser Praxis führt. Ist diese säkulare Praxis erst einmal habitualisiert, finden Individuen Religion dann gar nicht mehr „wichtig“. Eine große Anzahl von

Studien hat derartige Effekte nachgewiesen. So konnte gezeigt werden, dass vermehrte Einkaufsmöglichkeiten, bessere Berufschancen, ein Ausbau des Wohlfahrtsstaats oder auch säkulare Beerdigungsmöglichkeiten zu einer sinkenden Nachfrage nach religiösen Ritualen und religiösen Berufen führte (Ebaugh et al. 1996; Gill und Lundsgaarde 2004). Natürlich schließen sich säkulare oder religiöse Optionen oft nicht aus. Man kann etwa Kirchenmitglied bleiben, aber sich aktiv vor allem im Fußball oder Rotary engagieren. Im Effekt führt dies zu einer sogenannten „distanzierten Religiosität" (Stolz et al. 2013).

Ein zweiter Effekt liegt in neuartigen typischen Erwartungshaltungen gegenüber Religion. In Konsumgesellschaften mit freier Wahl und sowohl säkularen als auch religiösen Optionen lernen Individuen, dass grundsätzlich alle Produkte und Dienstleistungen auf ihre Bedürfnisse abgestimmt sein sollten. Sie erwarten daher zunehmend qualitativ hochwertige und unterhaltende Gottesdienste, erstklassige religiöse Musik, charismatische Pastoren und Redner wie auch bequeme Zugangs- und Parkmöglichkeiten vor den religiösen Gebäuden (Einstein 2008). Individuen weigern sich außerdem zunehmend, verhaltensregelnde Normen zu akzeptieren. Genau wie in der Welt des säkularen Konsums möchten sie aufgrund individueller Präferenzen auswählen, was ihnen gefällt, anstatt sich Gedankengut und Verhaltensweisen aufoktroyieren zu lassen.

Ein dritter Effekt schließlich liegt im Aufkommen von säkular-religiösen und hybrid-religiösen Glaubens- und Praxisformen. Die säkulare Konkurrenz bewirkt, dass die Individuen bestimmte religiöse Glaubensinhalte und Praxisformen mit säkularen Ansichten und Praxisformen in ganz eigenständiger Weise vermischen (Stolz und Usunier 2013). Knoblauch (2009) bezeichnet dieses Phänomen als „populäre Religion". Meist unter Zuhilfenahme bestimmter Konsumgüter statten die Menschen bestimmte Handlungen, Objekte oder Personen mit eine „heilige" Dimension aus. Ganz individuell werden ihnen etwa Sport, die Verehrung eines Pop-Idols, Shopping oder eine Marke zu etwas Verehrungswürdigem oder gar „Heiligem" (säkulare Spiritualität). Oder aber sie interessieren sich für sogenannte hybride Religionen und Spiritualitäten, d. h. Phänomene, welche sich bewusst in einem unscharfen Gebiet zwischen Religion und Säkularität aufhalten. Beispiele sind etwa die Rave Kultur, Sacred Sex, Wellness, Dianetik, Mindfulness, Astrologie oder die Star Wars Religion.

Organisationelle Effekte. Auch auf organisationeller Ebene finden sich wichtige Effekte religiös-säkularer Konkurrenz. Erstens werden religiöse Organisationen durch die säkulare Konkurrenz dazu gezwungen, Marketing- und Brandingtechniken zu verwenden. Eine große Anzahl von Studien zeigt, dass religiöse Organisationen vor allem seit den 1960er Jahren immer stärker mit Marketing reagieren: sie erforschen Konsumentenbedürfnisse, entwerfen neue Ritualformen, werben mit Plakaten, Radio- und TV-spots (Einstein 2008). Ein solches Organisationsverhalten zeigt sich keineswegs nur bei christlichen Gruppen. Ein auf den Hinduismus zurückgehendes Beispiel ist etwa das erfolgreiche Marketing von Yoga im Bereich der „Wellness".

Zweitens können religiöse Organisationen auf die säkulare Konkurrenz auch durch Aufbau von Megachurches reagieren. Da die Kunden eine höhere Qualität in allen möglichen Bereichen erwarten, fallen zusätzliche Kosten an, welche nur durch größere Strukturen mit einer großen Anzahl von Mitgliedern und Besuchern aufgefangen werden kann

(Chaves 2006).[12] Gegenüber einer starken säkularen Konkurrenz können Kirchen also nur bestehen, wenn sie auf Größe setzen, sodass sie sich etwa Chöre, Sound-Anlagen, Gebäude usw. leisten können, die den Menschen als attraktiv erscheinen. Aus analogen Gründen kommt es in Konfessionen, die ein Territorialsystem besitzen, zu Gemeindefusionen. Wiederum ist das Argument, dass ein konkurrenzfähiges Angebot nur durch eine gewisse „kritische Masse" sowohl an Ressourcen als auch an potenziellen Besuchern möglich wird (Stolz und Ballif 2010).

Ein dritter Effekt besteht darin, dass religiöse Organisationen beginnen, erfolgreiche Konkurrenten im säkularen Bereich zu imitieren, um sowohl für ein religiöses als auch für ein säkulares Publikum attraktiver zu werden. Der Gottesdienst wird zur „Celebration", die Predigt wird zur unterhaltenden „Message", voller Humor, Bewegung und Theatereinlage. Viele Pastoren und vor allem Tele-Evangelisten kopieren den Stil von bekannten Late-Night-Unterhaltern wie Johnny Carson oder Jay Leno (Moore 1994). Viele erfolgreiche Megachurches verwenden qualitativ hoch stehende Pop- und Rockbands (z. B. Vineyard, Hillsong, ICF). Viele esoterische Anbieter kopieren Elemente der Wissenschaft, indem sie ihre Organisationen „Institute" nennen, welche „Seminare" abhalten und „Konferenzen" organisieren (Hero 2010). Wenn das Kopieren erfolgreich verläuft, kann es zu sogenannten „cross-over-Phänomenen" und zu einem „Verwischen der Grenzen" („blurring") kommen. Dann haben religiöse Produkte im säkularen Bereich Erfolg (z. B. die „Left Behind Serie", Ferien im Kloster, die Heilsarmee am Eurovision Song Contest) oder aber säkulare Produkte im religiösen Bereich (z. B. rap music in den sogenannten Black Churches).

Ein vierter Effekt besteht darin, dass religiöse Organisationen sich explizit darum bemühen können, ihren Mitgliedern einen relativ geschlossenen Lebensbereich anzubieten, innerhalb welchem sie vor vielen säkularen Angeboten geschützt werden, oder innerhalb welchem sie ihr Leben führen können, ohne mit diesen Angeboten in Berührung kommen zu müssen. Stolz et al. (2012) haben dies am evangelikalen Milieu in der Schweiz gezeigt. Ganz ähnliche Phänomene finden sich aber auch im ultra-orthodoxen Judentum und vielen anderen religiösen Traditionen.

Die Theorie religiös-säkularer Konkurrenz liefert auch, um zu einem zweiten Phänomenbereich überzugehen, eine spezielle Erklärung für den bekannten Unterschied zwischen der Religiosität in den USA und Europa. Die sehr hohe Religiosität der USA trotz starker Modernisierung und Mobilität hat die Sozialwissenschaften seit langer Zeit beschäftigt; schon die Klassiker wie Smith, Tocqueville und Weber haben sich mit diesem Phänomen auseinandergesetzt. Es besteht kein Zweifel, dass sich in den USA im ganzen 20. Jahrhundert (aber auch schon in früheren Jahrhunderten) eine höhere Religiosität findet als in den meisten europäischen Ländern (Norris und Inglehart 2004; Putnam und Campbell 2010). Für die klassische Säkularisierungstheorie konnte die USA nur als Anomalie gelten, aber auch die zunächst plausibel erscheinende Erklärung der Markttheorie ist unterdessen stark in Zweifel gezogen worden (Bruce 1999).

Unsere Theorie religiös-säkularer Konkurrenz liefert hier eine neue Erklärungsperspektive. Wir erklären die höhere Religiosität in den USA (vor allem vor den 1960er

12 Ich rekonstruiere die Studie von Chaves hier relativ stark. Im Artikel erscheint die religiös-säkulare Konkurrenz nur implizit. Mir scheint diese Interpretation jedoch evident.

Jahren) durch zwei Punkte. Erstens war in den USA zwar das religiöse Angebot frei, die religiöse Nachfrage blieb jedoch seit Gründung der USA reguliert, d. h. es war sozial sehr wünschenswert, religiös zu sein und einer religiösen Gemeinschaft anzugehören. Hier liegt ein Punkt, der oft nicht verstanden wurde. Zwar herrscht in der Tat eine strikte Trennung zwischen „Kirche und Staat", es gibt keine „established churches" (Erster Zusatz der Verfassung), was ich als „Deregulierung des religiösen Angebots" bezeichne. Dennoch herrschte von Anbeginn der USA eine starke soziale Erwartung, dass Individuen religiös zu sein hätten, einer Kirche angehören sollten und nur so soziale Achtung erreichen konnten. Dies wiederum hatte historische Gründe. Die USA ist eine vergleichsweise sehr junge Nation, welche gerade in ihrer Aufbauzeit neue Normen benötigt und ihre Integration über eine Ideologie, den „Amerikanismus", bewerkstelligt (Hoover 1991; Lipset 1991). In diese Ideologie wurde „Religion" von Anfang an mit eingebaut (so wie die Laïcité in die Ideologie der französischen Republik integriert wurde). Eine solche Situation musste zu starker interner religiöser Konkurrenz und hoher Religiosität führen. Da die Menschen nicht ins Säkulare ausweichen konnten, war die Frage nicht, ob sie religiös sein wollten, sondern welches religiöse Angebot sie wählen wollten. Zur gleichen Zeit war in Europa vor den 1960er Jahren eine Situation von sowohl reguliertem Angebot als auch regulierter Nachfrage zu finden, eine Situation, in welcher wenig Dynamik möglich war und die Religion tendenziell durch Modernisierung ausgehöhlt wurde.

Zweitens ist die US-amerikanische Gesellschaft seit ihren Anfängen zutiefst liberal (oder libertär). Die Gesellschaft sollte, so die Meinung großer Mehrheiten, durch den Markt reguliert werden. Ein minimal ausgebauter Staat sollte dem Individuum ein Maximum an Rechten garantieren. Die Rechte auf freie Rede, freies Wirtschaften, freien Waffenbesitz, freie Religionsausübung, freie Wahl der Kranken- und Lebensversicherung usw. wurden daher von Anfang an extrem stark gewichtet. Daher ist der Sozial- und Wohlfahrtsstaat in den USA sehr viel geringer ausgebildet als in vergleichbaren Staaten. Dies wiederum hatte zur Folge, dass der Wohlfahrtsstaat die Kirchen als Produzenten von Wohlfahrtsgütern nicht aus dem Feld schlagen konnte, wie in vergleichbaren postindustriellen Ländern (Gill und Lundsgaarde 2004).

Ab 1960 trat sowohl in den USA als auch in Europa eine neue Situation ein. In Europa kam es nach 1960 zu einer völliger Deregulierung der Nachfrage bei weiterhin reguliertem Angebot, was zu extremer Säkularisierung führte. In den USA wurde die Nachfrageregulierung ebenfalls schwächer, aber insgesamt konnte das religiöse Angebot (bis jetzt) doch einen wichtigen Platz in der Gesellschaft verteidigen, da es im Konkurrenzkampf gestählt worden war.

Eine weitere von der Theorie religiös-säkularer Konkurrenz produzierte Erklärung betrifft den Befund, dass Religion, religiöse Glaubensüberzeugungen und religiöse Praxis in agrarischen Ländern so viel höher ist als in postindustriellen Ländern (Norris und Inglehart 2004). In agrarischen Ländern findet sich ein sehr niedriges Bruttosozialprodukt und hohe Risiken aller Art (medizinische, politische, geologische usw.) für Individuen. Diverse Bedürfnisse sind daher nicht gedeckt und die Menschen haben weder die säkularen Optionen noch die Ressourcen, um hier Abhilfe zu schaffen. In einer solchen Situation haben religiöse Anbieter mit ihren geringen Produktionskosten einen immensen Vorteil und können religiöse Güter anbieten, welche die Befriedigung diverser Bedürfnisse durch transzendente Heilsmittel versprechen. In postindustriellen Gesellschaften dagegen lie-

gen eine Vielzahl hoch wirksamer säkularer Optionen vor und die Menschen verfügen über genügend Ressourcen, sich diese auch zu leisten. Säkulare Optionen verdrängen daher tendenziell die religiös-magischen. Ein gutes Beispiel ist spirituelle Heilung, welche sowohl in westeuropäischen als auch in afrikanischen Ländern in Konkurrenz zu biomedizinischer Behandlung steht. In beiden Kontexten steht ein diffuses System holistischer Heilung, welches Körper, Seele, Lebensumstände und transzendente Mächte gemeinsam behandelt, einem extrem spezifischen biomedizinischen System gegenüber, welches Krankheiten auf einzelne, wissenschaftlich belegte, Ursachen zurückführt und das Gesamtziel der „Heilung" aufgegeben hat (Dow 1986; Kiefer 2007). In den afrikanischen Ländern jedoch hat die spirituelle Heilung (teils traditionell verankert, teils pfingstlich orientiert) einen riesigen Zulauf, während sie in westeuropäischen Ländern ein Nischendasein fristet (Anyinam 1997). Dies ist zweifellos durch verschiedene Faktoren zu erklären. Die in der Gesellschaft vorherrschende Weltsicht spielt eine Rolle, die institutionellen Regeln sind ebenfalls von Belang. Ein wichtiger Teil der Erklärung liegt aber wiederum im hier behandelten Mechanismus, nämlich dass in westafrikanischen Ländern oft entweder säkulare, biomedizinische Einrichtungen fehlen oder die entsprechenden Behandlungen nicht erschwinglich sind (Ukah 2008).

Eine der interessantesten Studien zu religiös-säkularer Konkurrenz bezieht sich auf individuelle Zeitverwendung und stammt von Gruber und Huberman (2008). Die Studie ist deshalb vorbildlich, weil sie eine historisch bedingte Manipulation der unabhängigen Variable verwendet, um ein Quasi-Experiment durchzuführen. Auf diese Weise kann der Effekt einer Veränderung der religiös-säkularen Konkurrenz auf Religiosität direkt und unter Konstanthalten anderer Variablen gemessen werden. Gruber und Huberman verwendeten die Tatsache, dass in 16 US-Bundesstaaten je zu unterschiedlichen Zeitpunkten zwischen 1955 und 1985 sogenannte „blue laws" abgeschafft wurden. „Blue laws" verboten in den entsprechenden Staaten Erwerbsarbeit und Verkauf an Sonntagen. Die Autoren stellten fest, dass die Abschaffung der Gesetze (und folglich der Beginn von Sonntagsverkauf und Sonntagsarbeit) unter Katholiken und Protestanten zu einem signifikanten Sinken der Kirchganghäufigkeit in den betreffenden US-Bundesstaaten führte. Anstatt in die Kirchen zog es augenscheinlich immer mehr Menschen in die Konsumtempel. Die Ergebnisse zeigen, dass die Abschaffung der „blue laws" nicht so sehr zu einem völligen Ausstieg von bisher nur spärlich in die Kirche Gehenden führte, sondern vor allem eine Reduzierung der Kirchganghäufigkeit von bisher regelmäßig Gehenden bewirkte. Die Autoren kommentieren:

> "The repeal of these laws in cities and states substantially increases the opportunity cost of religious attendance by offering alternatives for work, leisure, and consumption" (Gruber und Hungerman 2008, S. 832).

Ein nächstes Beispiel wurde von Ebaugh (1993, 1996) zur Attraktivität von Frauenklöstern vorgelegt. Sie zeigt, dass in den USA ab der Mitte des 20. Jahrhunderts die Zahlen der jungen Frauen abnehmen, welche sich dazu entscheiden, Nonne zu werden. Ferner kann sie belegen, dass die Frauenorden weltweit in armen Gegenden der Welt wachsen, während sie in reichen Gegenden der Welt rapide schrumpfen. Die Erklärung liegt wiederum in einer religiös-säkularen Konkurrenzsituation. Im 19. Jahrhundert und zu Beginn des 20. Jahrhunderts war die Karriere als Nonne in westlichen Ländern wie den USA

relativ attraktiv; es gab für Frauen kaum andere Möglichkeiten, höhere berufliche Stellungen und höhere Bildung zu erlangen. Mit der Öffnung des Arbeitsmarktes für Frauen verschwand dieser relative Vorteil. In ärmeren Gegenden der Welt ist dieser Vorteil heute noch vorhanden.

> "Throughout the nineteenth and early twentieth centuries, religious orders provided an avenue of social mobility for Catholic girls who, like most women in our society, had little or no opportunity for advanced educations and careers. The one exception was Catholic sisters, who tended to have more education than did laywomen at the time, and who had careers as teachers or nurses. Joining a convent, therefore, not only provided opportunities for young Catholic women but also brought status to the family blessed with having a daughter called to the convent" (Ebaugh et al. 1996, S. 174).

Ein letztes Beispiel betrifft die verspätete Säkularisierung Irlands. Anders als in anderen westeuropäischen Ländern zeigte sich in Irland während Jahrzehnten eine extrem hohe aggregierte Religiosität. Wie Hirschle (2010) zeigt, fällt der Niedergang der religiösen Praxis zwischen 1989 und 2005 genau mit einem extremen Wirtschaftswachstum zusammen. Hirschle interpretiert diesen Sachverhalt im Sinne einer religiös-säkularen Konkurrenztheorie. Das Wirtschaftswachstum habe die individuelle Kaufkraft und den Konsum der Individuen verstärkt, wodurch die Menschen in eine nichtreligiöse symbolische Weltkonstruktion eingetreten seien. Hirschle erklärt:

> "[…] the consumption opportunities that accompanied economic growth in Ireland redirected the population's social behavioral patterns from religious to consumption-related routine activities […]" (Hirschle 2010, S. 9).[13]

5 Diskussion und Ausblick

In diesem Artikel habe ich die Grundelemente der Theorie religiös-säkularer Konkurrenz vorgestellt. Ich habe behauptet, dass Individuen in vielen Gesellschaften zwischen religiösen und säkularen Optionen auswählen können und sich so eine Konkurrenzlage zwischen religiösen und säkularen Institutionen ergibt. Religiös-säkulare Konkurrenz, so meine These, erklärt eine Reihe ganz unterschiedlicher Phänomene, wie etwa Variationen im Kirchgang in US-Staaten, unterschiedliche Anziehungskraft von Klöstern, die späte Säkularisierung Irlands, die starke Religiosität in agrarischen Gesellschaft oder den Erfolg von Megachurches seit den 1960er Jahren. Im Sinne eines Ausblicks möchte ich noch drei Punkte anfügen.

Ein erster Punkt betrifft die Reichweite und die Grenzen des Ansatzes. Es ist klar, dass mit der Konkurrenz zwischen religiösen und säkularen Optionen, welche von Individuen nachgefragt werden können, nur ein kausaler Mechanismus unter anderen beschrieben worden ist. Ein einzelner kausaler Mechanismus erklärt ein spezifisches Phänomen nie

13 Hirschle versucht diesen Ansatz von einem Säkularisierungsmechanismus abzugrenzen, was mich weniger überzeugt. Eine gute Kritik liefert Voas (2010).

vollständig, sondern muss immer durch andere kausale Mechanismen ergänzt werden. Einige wichtige, hier nicht oder nur am Rande erwähnten weiteren Mechanismen sehe ich in der Konkurrenz um die herrschende Ordnung[14] (d. h.: welche religiösen oder säkularen Regeln sollen gelten?), die, stark mit dem ersten Punkt verbundene Konkurrenz um religiöse oder säkulare Sozialisierung/Erziehung, den wissenschaftlichen/technischen Fortschritt und weitere historische Faktoren. Hier wird also keine neue Gesamterklärung und auch kein neuer „Master-Faktor" vorgelegt, der alles oder das meiste der Varianz zu erklären beansprucht. Ich bin aber durchaus der Meinung, dass die Varianz sehr vieler Phänomene auch durch religiös-säkulare Konkurrenz (mit-)erklärt wird.

Ein zweiter, mit dem ersten zusammenhängender Punkt betrifft das Verhältnis des hier vorgestellten Ansatzes zur Säkularisierungstheorie. Handelt es sich um einen Alternativansatz, welcher der Säkularisierung widerspricht? Keineswegs. Aus meiner Sicht ist der hier vorgestellte kausale Mechanismus einer von verschiedenen Faktoren, welcher Säkularisierung erklärt (und nicht nur beschreibt). Wer etwa Säkularisierung auf einer Makro-Ebene durch Differenzierung erklärt, verbleibt in einer reinen Beschreibung der Phänomene, da die beiden Phänomene nicht voneinander zu trennen sind. Eine handlungstheoretische Erklärung muss zeigen, aus welchen Gründen es zu einer Säkularisierung, z. B. einer Ausdifferenzierung von religiösen und säkularen Handlungsfeldern kommt. Der in diesem Artikel gezeigte Mechanismus ist ein solches Element, denn das Spiel von Angebot und Nachfrage kann Säkularisierung vorantreiben. Wie sich oben gezeigt hat, ist etwa die sinkende Zahl von Nonnen, der abnehmende Kirchgang in den Staaten der USA usw. auf religiös-säkulare Konkurrenz zurückzuführen. Im Unterschied zur bisherigen Säkularisierungstheorie erfolgt diese Erklärung jedoch in einem Makro-Mikro-Makro-Schema der analytischen Soziologie und erfüllt damit die Anforderungen der handlungstheoretischen Erklärung. In genau analoger Weise kann der hier vorgestellte Mechanismus auch gewisse Phänomene der religiös-säkularen Ausdifferenzierung erklären. Beispielsweise setzte in Frankreich in den 1930er und 1940er Jahren die Konkurrenz säkularer Sportvereine katholische Sportvereine immer mehr unter Druck, zwang sie zu einer stärkeren Professionalisierung und drängte schließlich das religiöse Element immer weiter in den Hintergrund, sodass es gesamthaft zu einer stärkeren Ausdifferenzierung kam (Munoz 2003).[15]

Ein dritter Punkt bezieht sich auf zwei empirische Anomalien und ein Identifikationsproblem des Ansatzes religiös-säkularer Konkurrenz. Eine erste Anomalie besteht darin, dass verschiedene Studien eine positive Korrelation zwischen säkularen und religiösen Aktivitäten finden (z. B. Putnam 2000). Wenn aber säkulare und religiöse Aktivitäten ein funktionales Äquivalent sind, so sollte doch eine negative Korrelation zu erwarten sein. Dieser Sachverhalt lässt sich meines Erachtens so erklären, dass die positiven Korrelationen normalerweise in Querschnittsstudien gefunden werden. Sie kommen

14 Ein Aufsatz über die Konkurrenz um religiös-säkulare Ordnung ist gegenwärtig in Arbeit. Einer der wichtigsten Klassiker ist hierbei natürlich Max Weber mit seinen Überlegungen zu Spannungen zwischen verschiedenen „Wertsphären" (vgl. auch die Beiträge von Schwinn sowie Wohlrab-Sahr und Kaden in diesem Bd.).

15 Siehe zu einer mit der hier vertretenen Auffassung kompatiblen Analyse der Ausdifferenzierung von Religion und Politik Roßteutscher (2011).

zustande, weil aktivere und sozial stärker vernetzte Personen eine höhere Wahrscheinlichkeit haben, sowohl mehr säkulare als auch mehr religiöse Aktivitäten aufzuweisen. Dies muss jedoch keineswegs einem langfristigen (d. h. longitudinalen) Ersetzungsmechanismus widersprechen, welcher dann doch zu einer negativen Korrelation führt. Eine zweite Anomalie besteht in der Tatsache, dass in verschiedenen Studien entweder keine oder positive Zusammenhänge zwischen Schicht und Religiosität nachgewiesen wurden (Stark und Bainbridge 1985). Würde aber unser Ansatz nicht erwarten lassen, dass Mitglieder höherer Schichten mehr Ressourcen aufweisen und daher stärker auf säkulare Optionen umschwenken könnten? Meines Erachtens führt es hier weiter, wenn man stärker verschiedene historische Randbedingungen unterscheidet. Religiös-säkulare Konkurrenz sagt nicht über alle Zeiten und Orte hinweg einen positiven Zusammenhang etwa von Einkommen und Säkularität voraus. Der hier vertretene analytische soziologische Ansatz verlangt vielmehr, dass für jeden zu erklärenden Fall genau die Optionen, Ressourcen, Präferenzen und Glaubensüberzeugungen ermittelt werden und erst dann erklärt wird. Es kann mithin sein, dass steigendes Einkommen in Westeuropa der 1960er Jahre zu vermehrter Säkularität führte, während es in den USA der 1940er Jahre gerade zum Übertritt in eine (Reputation versprechende) Denomination führte und ein erneutes religiöses Engagement zur Folge hatte.[16] Ein drittes empirisches Problem besteht in der Tatsache, dass in manchen Studien eine religiös-säkulare Konkurrenz als Ursache von zu erklärenden religiösen Phänomenen behauptet wird; dass aber nicht immer eindeutig ist, ob das Phänomen nicht auch durch andere Faktoren hätte erklärt werden können. Mit anderen Worten: Die empirische Abgrenzung des Mechanismus von anderen Mechanismen wird oft nicht in überzeugender Weise geleistet. Hier kommt der Studie von Gruber und Hungerman (2008) eine besondere Bedeutung zu, da sie dieses Identifikationsproblem vorbildlich lösen. Es ist zu hoffen, dass viele weitere Studien dieser Art zeigen, wie groß die Reichweite solcher und ähnlicher Konkurrenzerklärungen ist.

Danksagung: Dieser Aufsatz ist eine Weiterentwicklung verschiedener Arbeiten der letzten Jahre (Stolz 2006, 2009a, b). Für Kritik und Anmerkungen danke ich Detlef Pollack, Matthias König, Christof Wolf sowie den Teilnehmenden der Autorentagung im Hinblick auf diesen Sonderband.

16 Zusätzlich mag es von Interesse sein, verschiedene Dimensionen von Religiosität zu unterscheiden, die je unterschiedlich mit Schicht korrelieren können.

Literatur

Abbot, Andrew. 1988. *The system of professions. An essay on the division of expert labor*. Chicago: The University of Chicago Press.

Altermatt, Urs. 2009. Konfession, Nation und Rom. *Metamorphosen im schweizerischen und europäischen Katholizismus des 19. und 20. Jahrhunderts*. Frauenfeld: Huber.

Anyinam, Charles A. 1997. The role of female spiritualists in Africa. *Persistence with change. Canadian Women Studies/Les Cahiers De La Femme* 17:103–106.

Asad, Talal. 1993. *The construction of religion as an anthropological category*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

Azzi, Corry, und Ronald Ehrenberg. 1975. Household allocation of time and church attendance. *Journal of Political Economy* 83:27–56.

Becker, Gary. 1990. The economic approach to human behavior. 1976. In *The economic approach to human behavior Chicago,* Hrsg. Gary Becker, 3–16. Chicago: The University of Chicago Press.

Berger, Peter L. 1990. *The sacred canopy: Elements of a sociological theory of religion. 1967*. New York: Anchor Books.

Boudon, Raymond. 1974. *The logic of socological explanation*. Suffolk: Penguin Education.

Bourdieu, Pierre. 1987. La dissolution du religieux. In *Choses dites,* Hrsg. Pierre Bourdieu, 117–123. Paris: Editions de Minuit.

Bruce, Steve. 1993. Religion and rational choice: A critique of economice of religious behavior. *Sociology of Religion* 45:193–205.

Bruce, Steve. 1999. Choice and religion. *A critique of Rational Choice Theory*. Oxford: University Press.

Chaves, Mark. 1999. Religious congregations and welfare reform: Who will take advantage of „charitable choice"? *American Sociological Review* 64:836–846.

Chaves, Mark. 2006. All creatures great and small: Megachurches in context. *Review of Religious Research* 47:329–346.

Coleman, James S. 1990. *Foundations of social theory*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.

Dixon, Robert et al. 2007. *Catholics who have stopped attending mass*. Fitzroy: Pastoral Projects Office. Australian Catholic Bishops Conference.

Dobbelaere, K. 2002. *Secularization: An analysis at three levels*. Bruxelles: Peter Lang.

Dow, James. 1986. Universal aspects of symbolic healing: A theoretical synthesis. *American Anthropologist, New Series* 88:56–69.

Ebaugh, Helen Rose. 1993. The growth and decline of catholic religious orders of women worldwide: The impact of women's opportunity structures. *Journal for the Scientific Study of Religion* 32:68–75.

Ebaugh, Helen Rose, Jon Lorence und Janet Saltzman Chafetz. 1996. The growth and decline of the population of catholic nuns cross-nationally, 1960–1990: A case of secularization as social structural change. *Journal for the Scientific Study of Religion* 35:171–183.

Einstein, Mara. 2008. *Brands of faith*. *Marketing religion in a commercial age*. London: Routledge.

Esser, Hartmut. 1999. *Soziologie. Spezielle Grundlagen. Bd. 1: Situationslogik und Handeln*. Frankfurt: Campus.

Froese, Paul, und Steven Pfaff. 2005. Explaining a religious anomaly: A historical analysis of secularization in eastern Germany. *Journal for the Scientific Study of Religion* 44:397–422.

Gill, Anthony, und Erik Lundsgaarde. 2004. State welfare spending and religiosity: A cross-national analysis. *Rationality & Society* 16:399–436.

Gruber, Jonathan, und Daniel M. Hungerman. 2008. The church vs. the mall: What happens when religion faces increased secular competition? *Quarterly Journal of Economics* 123:831–862.

Hedström, Peter. 2005. Dissecting the social. *On the principles of analytical sociology*. Cambridge: Cambridge University Press.
Hero, Markus. 2010. Die neuen Formen des religiösen Lebens. Eine institutionentheoretische Analyse neuer Religiosität. Würzburg: Ergon Verlag.
Hirschle, Jochen. 2010. From religious to consumption-related routine acetivities? Analyzing Ireland's economic boom and the decline in church attendance. *Journal for the Scientific Study of Religion* 49:673–687.
Hoover, Dwight W. 1991. Middletown: A case study of religious development, 1827–1982. *Social Compass* 38:273–284.
Hungerman, Daniel M. 2010. *Rethinking religious competition*. Working Paper.
Iannaccone, Laurence R. 1988. A formal model of church and sect. *American Journal of Sociology* 94:241–268.
Iannaccone, Laurence R. 1998. Introduction to the economics of religion. *Journal of Economic Literature* 36:1465–1495.
Inglehart, Ronald, und Christian Welzel. 2005. *Modernization, cultural change, and democracy*. *The human development sequence*. Cambridge: Cambridge University Press.
Kelley, Jonathan, und Nan Dirk De Graaf. 1997. National context, parental socialization, and religious belief: Results from 15 nations. *American Sociological Review* 62:639–659.
Kiefer, Bertrand. 2007. La guérison dans la médecine scientifique. In *Quêtes de santé. Entre soins médicaux et guérisons spirituelles,* Hrsg. Nicole Gauthier Durisch, Ilario Rossi und Jörg Stolz, 31–36. Genève: Labor et Fides.
Knoblauch, Hubert. 2009. *Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft*. Frankfurt a. M.: Campus Verlag.
Kroneberg, Clemens. 2011. *Die Erklärung sozialen Handelns*. *Grundlagen und Anwendung einer integrativen Theorie*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
Lambert, Yves. 2007. *Dieu change en Bretagne*. *La religion à Limerzel de 1900 à nos jours. 1985*. Paris: Les Editions du Cerf.
Lipset, Symour Martin. 1991. American exceptionalism reaffirmed. In *Is America different? A new look at American exceptionalism,* Hrsg. Byron E. Shafer, 1–45. Oxford: Clarendon Press.
Luckmann, Thomas. 1967. *The invisible religion*. New York: MacMillan.
Mcleod, Hugh. 2007. *The religious crisis of the 1960s*. Oxford: Oxford University Press.
Merton, Robert K. 1968. The bearing of sociological theory on empirical research. In *Social theory and social structure,* Hrsg. Robert K. Merton, 139–155. New York: The Free Press.
Moore, R. Laurence. 1994. *Selling god. American religion in the marketplace of culture*. New York: Oxford University Press.
Mottner, Sandra. 2007. Marketing and religion. In *The Routledge companion to nonprofit marketing,* Hrsg. Walter Wymer und Adrian Sargeant, 92–107. Oxford: Routledge.
Munoz, Laurence. 2003. *Une histoire du sport catholique: la fédération sportive et culturelle de France: 1898–2000*. Paris: L'Harmattan.
Norris, Pippa, und Ronald Inglehart. 2004. *Sacred and secular. Religion and politics worldwide*. Cambridge: Cambridge University Press.
Pahud De Mortanges, René. 2007. System und Entwicklungstendenzen des Religionsverfassungsrechts der Schweiz und des Fürstentums Liechtenstein. *Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht* 52:495–523.
Parsons, Talcott. 1991. *The social system. 1951*. Kent: Mackays of Chatham PLC.
Pickel, Gert. 2011. *Religionssoziologie*. *Eine Einführung in zentrale Themenbereiche*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
Pollack, Detlef. 2008. Introduction. Religious change in modern societies – Perspectives offered by the sociology of religion. In *The role of religion in modern societies,* Hrsg. Detlef Pollack und Daniel V.A. Olson, 1–21. New York: Routledge.

Pollack, Detlef, und Daniel V.A. Olson. 2008. *The role of religion in modern societies*. New York: Routledge.
Putnam, Robert D. 2000. *Bowling alone. The collapse and revival of American community*. New York: Simon & Schuster Paperbacks.
Putnam, Robert D., und David E. Campbell. 2010. *American grace. How religion divides and Unites Us*. New York: Simon & Schuster.
Riesebrodt, Martin. 2007. *Cultus und Heilsversprechen. Eine Theorie der Religionen*. München: C.H. Beck.
Roßteutscher, Sigrid. 2011. Die konfessionell-religiöse Konfliktlinie zwischen Säkularisierung und Mobilisierung. *PVS Sonderheft* 45:111–133.
Stark, Rodney, und William Sims Bainbridge. 1985. *The future of religion*. Berkeley: University of California Press.
Stark, Rodney, und Roger Finke. 2000. *Acts of faith. Explaining the human side of religion*. Berkeley: University of California Press.
Stark, Rodney, und Laurence Iannaccone, R. 1994. A supply-side reinterpretation of the „Secularization of Europe". *Journal for the Scientific Study of Religion* 33:230–252.
Stolz, Jörg. 2006. Salvation goods and religious markets: Integrating Rational Choice and Weberian perspectives. *Social Compass* 53:13–32.
Stolz, Jörg. 2009a. Explaining religiosity: Towards a unified theoretical model. British *Journal of Sociology* 60:345–376.
Stolz, Jörg. 2009b. A silent battle. Theorizing the effects of competition between churches and secular institutions. *Review of Religious Research* 51:253–276.
Stolz, Jörg, und Edmée Ballif. 2010. *Die Zukunft der Reformierten. Gesellschaftliche Megatrends – kirchliche Reaktionen*. Zürich: TVZ.
Stolz, Jörg, Olivier Favre, Caroline Gachet und Emmanuelle Buchard. 2012. *Le phénomène évangélique*. Genève: Labor et Fides.
Stolz, Jörg, Judith Könemann, Mallory Schneuwly Purdie, Thomas Englberger und Michael Krüggeler. 2013. *Religion und Spiritualität in der Ich-Gesellschaft. Vier Gestalten des (Un-)Glaubens*. Zürich: TVZ/NZN.
Stolz, Jörg, und Jean-Claude Usunier. 2013. *Religions as brands. New Perspectives on the marketization of religion and spirituality*. London: Ashgate.
Taylor, Charles. 2007. *A secular age*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
Ukah, Asonzeh. 2008. *Religion and healing: A West African perspective*. Research Paper, BIGSAS Interdisciplinary Research Seminar 5 June S. 1–16.
Voas, David. 2010. Value liberalization or consumption: Comment on Hirschle's analysis of Ireland's economic boom and the decline in church attendance. *Journal for the Scientific Study of Religion* 49:671–673.
Wallis, Roy, und Steve Bruce. 1995. Secularization: The orthodox model. In *The sociology of religion,* Hrsg. Steve Bruce, 693–715. Aldershot: Elgar.
Weber, Max. 1985. *Wirtschaft und Gesellschaft. 1922*. Tübingen: J.C.B. Mohr.

Jörg Stolz, 1967, Prof. Dr., Institut de Sciences Sociales des Religions Contemporaines, Forschungsgebiete: Säkularisierung, Religiöser Markt, Evangelikalismus, Soziologische Erklärung, Islamophobie, Analytische Soziologie, Mixed Methods,. Veröffentlichungen: Explaining Religiosity: Towards a Unified Theoretical Model. British Journal of Sociology 60, 2009. All Things Are Possible. Towards a Sociological Explanation of Pentecostal Miracles and Healings. Sociology of Religion 72, 2011.

Köln Z Soziol (2013) 65:51–71
DOI 10.1007/s11577-013-0218-5

Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie

Typen religiöser Sozialformen und ihre Bedeutung für die Analyse religiösen Wandels in Deutschland

Volkhard Krech · Jens Schlamelcher · Markus Hero

Zusammenfassung: Der Artikel versteht sich als ein Beitrag zur theoretischen Debatte um Sozialformen von Religion und ihrer empirischen Unterfütterung anhand des religiösen Wandels in Deutschland. In einem konzeptionellen Teil werden über die klassische Kirche-Sekte-Dichotomie hinausgehend mit Gemeinschaft, Organisation, Marktbeziehungen, Bewegungen und Events unterschiedliche Sozialformen hinsichtlich ihrer Bedeutung für die Strukturierung religiöser Kommunikation diskutiert. Davon ausgehend wird im zweiten empirischen Teil mit Blick auf die Großkirchen, kleinere christliche Vereinigungen, Migrantenreligionen und das neureligiöse Spektrum untersucht, inwiefern sich ein Wandel religiöser Sozialformen abzeichnet. Die skizzierten Entwicklungen verdeutlichen, dass der Prozess der Vergesellschaftung auch im religiösen Feld nicht das Ende der Gemeinschaft bedeutet. Vielmehr bringt gerade die Moderne neue und pluralisierte Sozialformen hervor, die sich innerhalb der seit Ferdinand Tönnies, Max Weber und Anderen konstatierten Spannung zwischen Vergesellschaftung und Vergemeinschaftung bewegen.

Schlüsselwörter: Religion · Pluralisierung · Organisations · Gemeinschaft · Markt

The pluralization of religious social forms in Germany since the 1950s

Abstract: The article examines different forms of institutionalization of religion in Germany since the 1950s. Going beyond the classical church-sect dichotomy, we discuss in a theoretical part communities, organizations, market relations, movements and events as possible candidates for the structuring of religious communication. In an empirical part, we outline recent changes of social forms in Germany. By addressing divergent trajectories in the major German churches, smaller Christian denominations, immigrant religions and the evolving spectrum of new religiosity, we show that a general trend is not observable. The developments do not prove the often claimed ‘end of religious communities’. It rather seems that modernity produces a variety of

© Springer Fachmedien Wiesbaden 2013

V. Krech (✉) · J. Schlamelcher · M. Hero
CERES, Ruhr-Universität Bochum,
Universitätsstr. 150, 44801 Bochum, Deutschland
E-Mail: Volkhard.Krech@rub.de

J. Schlamelcher
E-Mail: jens.schlamelcher@rub.de

M. Hero
E-Mail: markus.hero@rub.de

religious social forms that seem to balance the tension between communalization (Vergemeinschaftung) and socialization (Vergesellschaftung).

Keywords: Religious · Pluralism · Community · Organizational · Market

1 Einleitung

Während sich die religionssoziologische Debatte um Religion in der Moderne in hohem Maße auf Trends individueller Religiosität und öffentlich-politische Religionskontroversen konzentriert, haben Veränderungsprozesse auf der „Meso"-Ebene religiöser Sozialformen vergleichsweise wenig Aufmerksamkeit erfahren. Zwar gibt es eine auf die Klassiker des Faches zurückgehende Tradition der Unterscheidung von „Kirchen" und „Sekten" (Weber 1986; Troeltsch 1994), die gelegentlich Gegenstand theoretischer Debatten in der Religionssoziologie wurde (u. a. O'Dea 1964; Luhmann 1972; Stark und Bainbridge 1985; Tyrell 2008). Eine systematische Analyse des Wandels von Sozialformen des Religiösen unter Bedingungen der Moderne bleibt aber nach wie vor ein Desiderat religionssoziologischer Theoriebildung. Dieser Aufsatz versteht sich als ein Beitrag zu einem solchen Unterfangen. Sein Ziel ist es, unterschiedliche Sozialformen des Religiösen zu beleuchten und dadurch einen analytischen Zugriff auf den sozialstrukturellen Wandel des religiösen Feldes seit der Nachkriegszeit zu gewinnen. Die nachfolgenden Ausführungen greifen auf die in der Institutionentheorie (Wiesenthal 2005) vorgenommene Unterscheidung von Gemeinschaft, Organisation und Marktbeziehungen zurück, setzen sie mit anderen oder überschneidenden Differenzierungen, wie etwa hierarchische Steuerung, Wettbewerb und Kooperation (Mayntz 2003) in Beziehung und erweitern die erstgenannte Trias um die zwei weiteren abgeleiteten Sozialformen nämlich Events und Bewegungen. Die genannten Typen werden mit Blick auf die Spannung zwischen Vergemeinschaftung und Vergesellschaftung diskutiert.

Um die Bedeutung der fünf Typen, die keine Vollständigkeit beanspruchen, für religiöse Entwicklungen zu illustrieren, nehmen wir in einem zweiten Schritt den sozialgestaltlichen Wandel des religiösen Feldes in Deutschland in den Blick. Wir untersuchen nicht nur das Spektrum der christlichen Großkirchen, das für lange Zeit im Zentrum der nicht nur deutschsprachigen Religionssoziologie gestanden hat, sondern beziehen auch kleinere christliche Vereinigungen, Migrantenreligionen und die neureligiöse Szene in die Betrachtung ein. Es lässt sich zeigen, dass die Sozialformen des Religiösen ein Spektrum bilden, das im Anschluss an Ferdinand Tönnies, Max Weber und andere als Spannung zwischen „Vergemeinschaftung" und „Vergesellschaftung" charakterisiert werden kann.

2 Sozialformen des Religiösen – konzeptionelle Grundlagen

Eine vielzitierte Grundlage für die Beschreibung religiöser Sozialformen hatte sich in der klassischen Soziologie mit der von Max Weber und Ernst Troeltsch formulierten Kontrasttypologie von „Kirche" und „Sekte" herausgebildet. Für eine „Kirche", so Max Weber, sei

> „ihr in der Art der Ordnungen und des Verwaltungsstabs sich äußernder (relativ) rationaler Anstalts- und Betriebscharakter und die beanspruchte monopolistische Herrschaft charakteristisch. […] Der ‚Anstalts'-Charakter […] scheidet sie von der ‚Sekte', deren Charakteristikum darin liegt: dass sie ‚Verein' ist und nur die religiös Qualifizierten persönlich in sich aufnimmt" (Weber 1986, S. 30).

Ferner sei die

> „‚Kirche' […] von der ‚Sekte' […] dadurch unterschieden, dass sie sich als Verwalterin einer Art von Fideikommiss ewiger Heilsgüter betrachtet, die jedem dargeboten werden, in die man […] hineingeboren wird, deren Zucht auch der religiös nicht Qualifizierte unterworfen ist" (Weber 1986, S. 692 f.).

Diese Kontrastierung reichte indessen schon damals nicht aus, um das gesamte Spektrum religiöser Sozialformen zu erfassen, und ist im Übrigen auch von Weber und Troeltsch nicht als vollständig erachtet worden. So führte Troeltsch neben Kirche und Sekte die „Mystik" als dritte religiöse Sozialgestalt ein. Gemeint war damit die „Unmittelbarkeit, Gegenwärtigkeit und Innerlichkeit des religiösen Erlebnisses" (Troeltsch 1969, S. 172). Aus diesem religiösen Bewusstseinszustand brauche „keine Kultgemeinschaft, keine Organisation […] hervorzugehen" (ebd., S. 173). Später ist die Typologie von Richard Niebuhr (1929) und neuerdings von José Casanova (2010) um das Konzept der „Denomination" ergänzt oder modifiziert worden, womit konfessionelle Identifikationen und Abgrenzungen in den Vordergrund rücken. Von Rodney Stark und William Bainbridge wurde der „Kult" als ein weiterer Typus eingeführt. Diese grenzten sich ebenso wie Sekten von ihrer sozialen Umwelt ab; doch sie brächten, anders als Sekten, religiöse Innovationen mit sich, die oftmals durch den Import von Elementen aus anderen religiösen Traditionen bedingt sind (Stark und Bainbridge 1985, S. 25).

So fruchtbar diese klassische Typologie für die Analyse einzelner Abschnitte aus der verzweigten Geschichte des Christentums sein mag, sie ist in der Literatur nicht unwidersprochen geblieben (u. a. Krüggeler et al. 1999, die die Kirche-Sekte-Dichotomie für zu grob halten).

Wir schlagen daher im Folgenden eine Typologie religiöser Sozialformen vor, die Einsichten der Klassiker bewahrt, sie aber auf eine andere konzeptionelle Grundlage stellt. Ausgangspunkt für unsere Typologie religiöser Sozialformen ist die Unterscheidung basaler Koordinationsformen sozialen Handelns, an die sodann die Frage angeschlossen wird, was Sozialformen zu spezifisch religiösen Sozialformen macht. Dies hat erstens den Vorteil, dass untersucht werden kann, inwiefern religiöse Sozialgestalten tatsächlich primär religiös sind, oder umgekehrt, welche Eigenschaften hinzukommen, wenn sich spezifische Sozialgestalten religiös aufladen. Zweitens wird es dadurch möglich, Idealtypen religiöser Sozialgestalten von ihren realhistorischen Vorbildern zu lösen. Beispielsweise ist der Typus der „Kirche" so sehr auf die europäische Religionsgeschichte zugeschnitten, dass er bei der Untersuchung der Sozialgestalt außerchristlicher Religionen nur begrenzt von Nutzen ist. Drittens gestattet die eingenommene Perspektive, die Analyse von Sozialformen von derjenigen materialer Glaubensinhalte zu unterscheiden, was insbesondere in dem von Stark und Bainbridge entwickelten Konzept des „Kultes" nicht hinlänglich geschieht. Und viertens werden, wie der empirisch ausgerichtete Teil zeigen wird, differenziertere Beobachtungen möglich, wenn man beispielsweise die „Kirche" nicht einfach

als eine homogene Sozialgestalt beschreibt, sondern sie als Konfiguration verschiedener Sozialformen in den Blick nimmt.

2.1 Religiöse Sozialformen und ihre Funktionen

Soziale Interaktionen sind insofern voraussetzungsvoll, als sie auf lebende Systeme angewiesen sind, die zur Kommunikation fähig sind. Zudem müssen zur Stabilisierung und Elaborierung von Kommunikation Strukturen etabliert werden, die unter anderem festlegen, wer wann mit wem unter welchen Bedingungen über welche Themen interagiert. Geht man davon aus, dass es sich bei ihr um diejenige Kommunikation handelt, die das Problem gesellschaftlicher oder individueller Kontingenz durch die Heranziehung der Leitunterscheidung von Immanenz und Transzendenz bearbeitet (Pollack 1995), so ist diese Kommunikationsform in besonderem Maße auf institutionelle Absicherung angewiesen. Denn der Verweis auf Transzendenz im Unterschied zur Immanenz umschreibt einen Bereich des nicht Verfügbaren, sodass, ohne zwingende empirische Deckung, zugleich alles und auch nichts mitgeteilt werden kann. Wenn somit prinzipiell nichts „unglaublich" ist, müssen institutionelle Formen ausgebildet werden, die sowohl die Kommunikation über transzendente Sachverhalte einerseits unter immanenten Bedingungen ermöglichen und andererseits gewährleisten, dass entsprechende Konkretionen gegen ihre strukturell angelegte Kontingenz geschützt werden. Der Bereich des mitteilbaren religiösen Sinns muss eingeschränkt werden, da sich andernfalls religiöse Sinnbildung sofort wieder verflüchtigen würde.[1]

Welche Formen zur Stabilisierung von religiöser Kommunikation kommen in Betracht? Die vermutlich älteste Sozialform, die auf Dauer gestellte Interaktionsketten ermöglicht hat, ist die Gemeinschaft oder die Gruppe. Letztere lässt sich beschreiben als ein „soziales System, dessen Sinnzusammenhang durch unmittelbare und diffuse Mitgliederbeziehungen sowie durch eine relative Dauerhaftigkeit bestimmt ist" (Neidhardt 1979, S. 642 f.). Gruppen sind „interaktionsnah" konstituiert (Tyrell 2008, S. 45), wobei Mitglieder, anders als in Organisationen, persönlich inkludiert und als Personen adressiert werden. Die Mitglieder stehen in vorwiegend emotional bestimmten, direkten Beziehungen zueinander und teilen gemeinsame Normen und Wertvorstellungen, die eine kollektive Identität generieren. Es dominiert das Prinzip verallgemeinerter Reziprozität, in denen Tauschakte nicht explizit gegeneinander aufgerechnet werden und die dem Zweck der Aufrechterhaltung einer stabilen sozialen Beziehung dienen. Die Struktur der Interaktion und die Inhalte der Tauschprozesse sind weitestgehend informell gehalten. Aufgrund ihrer zentralen Eigenschaften, der personalen Inklusion von Individuen und dem geringen Grad (bis hin zur expliziten Verneinung) von Formalität, sind den Gemeinschaften zugleich quantitative Grenzen gesetzt. Ihr Wachstum kann nur durch Differenzierung (segmentär oder als Abspaltung) vollzogen werden.

Zahlreiche Religionstheorien weisen auf die enge Verbindung von Religion und Gruppe oder Gemeinschaft hin. So betont Dürkheim in seinen *Elementaren Formen des religiösen Lebens* die vergemeinschaftende Funktion von Religion. Diese Leistung erbringt sie in größeren Gesellschaftsverbänden unter anderem durch die Konstruktion

1 Zur kommunikationstheoretischen Begründung von Religion siehe Tyrell et al. (1998).

einer „imaginierten Gemeinschaft“[2], in der Gemeinschaft jenseits persönlicher Kreise beispielsweise unter den Christen, der Nation oder der Zivilgesellschaft als zentraler Wert postuliert wird. Das Christentum setzte sich als „Gemeindereligion“ (Weber) in der antiken Klassen-Gesellschaft durch und führte damit eine Form von Gemeinschaft jenseits ethnischer Zugehörigkeit ein, die alle Individuen auf Grundlage des Glaubensbekenntnisses inkludierten und in die Ortsgemeinschaften aufnahmen (ausführlicher Schlamelcher 2012, Kap. 2). Trotz aller Institutionalisierungsprozesse der Kirche als organisationsförmiger Anstalt blieb dem Christentum die Sozialform Gemeinschaft als „regulative Idee“ erhalten und äußerte sich nicht zuletzt in Protestbewegungen gegen die Amtskirche.

Gegenüber der Inklusion von Individuen als Personen in Gruppen und Gemeinschaften bilden Organisationen Sozialverbände, die ihre Mitglieder vor allem sachlich inkludieren (Tyrell 2008, S. 47) und daher in der klassischen Dichotomie von Vergemeinschaftung und Vergesellschaftung auf die Seite letzterer fallen:

> „Für Organisationen gilt ein Primat sachlicher Zwecke und Zielsetzungen; […] im Hinblick auf ihre Erreichung/ Realisierung [ist es] im Prinzip unerheblich […], mit wem, mit welchem Personal man sie verfolgt. Wo es primär um die Verfolgung bestimmter Sachzwecke geht, verlieren […] die kleinen und größeren Unterschiede zwischen den Menschen […] ihre Relevanz, sofern die Betreffenden der Organisation nur Qualifikation, Arbeitskraft und Motivation im nötigen Umfang zur Verfügung stellen, und ebenso interessiert hier ‚spezifisch‘ nur, was sie […] bezogen auf die Organisationsziele beizusteuern haben“ (Tyrell 2008, S. 47).

Vorläufer moderner Organisationen bildeten sich bereits in der Vormoderne, etwa in den ständischen Korporationen, im Staatswesen und im religiösen Bereich aus. Ihre Merkmale gelten auch noch für heutige Organisationen: Sie sind hierarchisch gegliedert, weisen formale Kommunikationswege auf und haben Ämter ausgebildet (Weber 1972, S. 551–579); überdies sind sie in der Lage, die zentralen Entscheidungen über ihre programmatischen Ziele, ihre Struktur sowie die Besetzung ihrer Stellen mit geeignetem Personal zu treffen (Luhmann 2000). Es ist jedoch bezeichnend, dass sich religiöse Organisationen mit der Versachlichung der Sozialbeziehungen schwertun. So kannte das lateinische Christentum bereits früh die Trennung von Amt und Person (seit dem Donatistenstreit), doch die Differenzierung von Person und Arbeitskraft hat sie bis heute programmatisch und faktisch nicht vollzogen. Der Pfarrberuf gilt bis heute normativ als Berufung, die die Person als ganze betrifft, eine Rolle, die man nicht ablegen kann.

Während sich Gemeinschaften und Organisationen als Sozialsysteme beschreiben lassen, die einen langfristigen Beziehungs- und Zugehörigkeitshorizont ausbilden, ist dies für Marktbeziehungen nicht ohne weiteres der Fall. Wie moderne Organisationen, und anders als Gemeinschaften, stellen Marktbeziehungen eine versachlichte und zweckgebundene Form von Interaktion dar, weshalb bereits Max Weber den Markt als eine frühe Form der „Vergesellschaftung“ in den Blick genommen hatte:

2 Der Begriff wird hier von Benedict Anderson (1983) aus der Nationalismusforschung übernommen.

> „Die Marktgemeinschaft ist die unpersönlichste praktischste Lebensbeziehung, in welche Menschen miteinander treten können. Nicht weil der Markt einen Kampf unter den Interessenten einschließt […]. Sondern weil er spezifisch sachlich, am Interesse an den Tauschgütern und nur an diesen, orientiert ist“ (Weber 1972, S. 383).

Während sich in Gemeinschaften Interaktions- und Tauschakte vollziehen, die eine langfristige Beziehung konstituieren, geht man im Markttausch eine punktuelle Beziehung ein, ohne dass ein dauerhaftes wechselseitiges Interesse vorausgesetzt wird. Marktförmige Beziehungen sind in der Religionsgeschichte sehr verbreitet. Schon der Weber'sche und von Bourdieu als „religiöser Kleinunternehmer“ umgedeutete Zauberer vollzieht eine frühe Form des markförmigen Tauschs. Auch das Priestertum ging in seiner frühgeschichtlichen und antiken religiösen Sozialgestalt oftmals marktförmige Beziehungen zu seinem Klientel ein: Es wurden Opfergaben dargebracht, und im Gegenzug wurde eine religiöse Dienstleistung vollzogen. Der antike Tempel war entsprechend eine religiöse Dienstleistungseinrichtung, die sich aus einer Kopplung von vormoderner Organisation (etwa in der Ausbildung von Ämtern und Personal sowie formalisierten Kommunikations- und Entscheidungsstrukturen) und einer marktförmigen Inanspruchnahme durch das Laienklientel auszeichnete. Folgt man der Argumentation Laums (2006), so war es gerade diese Tempelwirtschaft, aus der das später so zentrale Medium marktförmiger Transaktion, das Geld, hervorgegangen ist. Dass insbesondere in der europäischen Geschichte religiöse Dienstleistungskomplexe zumindest in der wissenschaftlichen Analyse wenig Aufmerksamkeit erfahren haben, liegt möglicherweise an der Durchsetzung des Christentums, das einerseits programmatisch „Gemeindereligion“ ist und damit die Sozialform Gemeinschaft präferiert, und andererseits mit der Kirche eine organisationsförmige „Anstalt“ entwickelte.

Mit Gemeinschaften, Organisationen und Marktbeziehungen sind drei zentrale und in der Institutionentheorie (Wiesenthal 2005) diskutierte Koordinationsformen benannt, die sich im Spannungsfeld von Vergemeinschaftung (Gemeinschaft) und Vergesellschaftung (Organisation und Marktbeziehungen) bewegen. Zusammenfassend sollen die jeweiligen Eigenheiten anhand Tab. 1 dargestellt werden.

Wie Wiesenthal (2005) ausführt, lassen sich die genannten Sozialformen in unterschiedlicher Weise miteinander koppeln, womit konkrete historische Arrangements beschreiben werden können. Dieser Gedankengang soll im Folgenden aufgegriffen werden, um auf zwei in der jüngeren religionssoziologischen Literatur diskutierte Phänomene einzugehen: das Aufkommen „(neu)religiöser Bewegungen“ und die „Eventisierung des Religiösen“.

Soziale Bewegungen bestehen aus einem Konglomerat aus gemeinschaftlichen und organisationsgestützten Koordinationsmechanismen. Auf die „Gemeinschaft“ sind Bewegungen insofern angewiesen, als sie die Formierung eines sie tragenden Milieus auf der Grundlage gemeinsamer Interessen und Wertvorstellungen voraussetzen. Die integrierende und auf sozialen Wandel zielende Kraft sozialer Bewegungen wird häufig symbolisch vermittelt (u. a. durch gemeinsame Kleidung und Aktionsstile). In diesem Sinne stellt Raschkes (1985, S. 77) bekannte Definition der sozialen Bewegung, einen „mobilisierende[n] kollektive[n] Akteur“ heraus, „der mit einer gewissen Kontinuität auf der Grundlage hoher symbolischer Integration […] mittels variabler Organisations[formen] […] das Ziel verfolgt, […] sozialen Wandel herbeizuführen, zu verhindern oder rückgängig zu machen“. Weil die Aktivitäten der Bewegung von Gruppen und Organisationen getragen werden, beobachtet man eine Differenzierung zwischen gelegentlich teilhaben-

Tab. 1: Basale Sozialformen im Vergleich

	Gemeinschaft	Organisation	Markt
Religiöse Arbeitsteilung	Gering	Hoch	Hoch
Koordinations-mechanismus	Reziprozität	Hierarchie	Do ut des
Koordinations-ressource	Unspezifisches Vertrauen durch gemeinsame Identität	Prozedurale Regeln	Wechselseitiges Nutzenkalkül
Zugangs- und Austrittsbedingung	Restriktiv	Disponibilität eines formalen Mitgliedschaftsstatus	Permanente Eintritts- und Austrittsoption
Spezifische Vorteile	„social capital", soziale Nähe	Zeitliche Stabilität, Zuverlässigkeit, keine quantitative Beschränkung der Mitgliedszahlen	Flexibilität, Innovationseffizienz, hohe Akteurssouveränität
Spezifische Probleme	Kognitive Schließung, quantitative Beschränkung der Mitgliedszahlen	Anonyme Verselbständigung, geringe Flexibilität, starke Differenzierung in Experten und Laien	Anfällig für „sachfremde" Motive und Interessen: Opportunismusproblem, Unsicherheit

In Anlehnung an Wiesenthal (2005, S. 250)

den „Sympathisanten" und jenen Akteuren, die sich zu einem festen, gemeinschafts- oder organisationsförmig strukturierten Kreis zusammenschließen.

Religiöse Bewegungen sind keineswegs ein ausschließlich modernes Phänomen, vielmehr sind sie über die Geschichte hinweg Träger religiöser Innovationsprozesse gewesen. So lässt sich unter anderem das Aufkommen des frühen Christentums, des Mönchtums (Bergmann 1985) oder auch der Katharer (Auffarth 2005) als Bewegung deuten; in jüngerer Zeit wurden insbesondere fundamentalistische Tendenzen als Teil sozialer Bewegungen betrachtet (insbesondere Riesebrodt 1990, 2000). Daneben wird der Begriff häufig im Bereich neuer oder alternativer Religiosität angewandt und von „new religious movements" (Barker 2004) gesprochen.[3]

Teil des Aktivitätsrepertoires solcher Bewegungen sind Events wie „New Age Festivals" und „Esoterikmessen", wo neben marktförmigen Angeboten auch Gelegenheiten zu kollektiven Inszenierungen geboten werden, bei denen die Akteure sich gemeinsam ihrer Identität vergewissern und auf ihre Ideen aufmerksam machen können. Im engeren Sinne lassen sich Veranstaltungen oder Events (Gebhardt et al. 2000; Gebhardt 2002) als ein zeitlich befristetes Interaktionsgeflecht beschreiben, das die Form eines vergemeinschaftenden Rituals annehmen kann. Vorausgesetzt ist die Planung durch eine Gemeinschaft oder eine Organisation. Die Partizipation kann unentgeltlich oder durch eine vorgeschaltete marktförmige Transaktion geregelt sein.

3 Allerdings bleibt es bei der Begriffsverwendung oft fraglich, ob sich hier die soziologischen Kriterien der Bewegungsförmigkeit wiederfinden oder ob der religionswissenschaftliche Blick hier mit einer affirmativen Selbstbeschreibung einhergeht, bei der sich Praktizierende neuer Religiosität als Avantgarde eines neuen Zeitalters sehen.

Aus Sicht der Teilnehmer bezieht das religiöse Event seine Attraktivität aus der Vermittlung einer außeralltäglichen Erfahrung. Die Partizipierenden, oftmals einander fremde Individuen, können darin zu einer liminalen „Communitas“ (Turner 1989) zusammenfinden, in der die sozialstrukturellen Differenzen für die Dauer der Veranstaltung außer Kraft gesetzt werden. Das Event ist damit eine besondere Form der Vergemeinschaftung in der Gesellschaft. Wie die Theorie der „Posttraditionalen Vergemeinschaftung“ (Hitzler et al. 2008) herausstellt, wird die strukturelle Freisetzung des Individuums (voluntative Beitrittsentscheidung) mit der Möglichkeit einer zeitlich begrenzten mentalen Einbettung gekoppelt. Sicherlich handelt es sich bei Events nicht um eine sozio-kulturelle Neuschöpfung, letztere sind unter anderem in Gestalt des Festes (Köpping 1997) seit langem Bestandteil der Sozial- und Kulturgeschichte. Gegenwärtige, durch die Marketingaktivitäten einer tragenden Organisation gestützte religiöse Events scheinen jedoch mit moderner Medien- oder Konsumkultur eine geeignete Symbiose einzugehen. So erzeugt zum Beispiel das Format des Kirchentages eine beträchtliche Aufmerksamkeit, während das kirchliche Leben in den Gemeinden von Erosionsprozessen gekennzeichnet ist (Ebertz 2000).

3 Strukturwandel des religiösen Feldes in Deutschland

Die im vorherigen Abschnitt genannten Sozialformen strukturieren religiöse Kommunikation in je spezifischer Weise. Anhand dieses Instrumentariums werden im Folgenden Entwicklungslinien des religiösen Feldes in Deutschland seit Mitte des 20. Jahrhunderts nachgezeichnet. Die im Anschluss an die eingangs angedeutete Diskussion verfolgte Leitfrage lautet, in welchem Ausmaß und mit welchen Folgen religiöse Sozialformen in der Moderne unter Veränderungsdruck geraten oder Konjunktur haben.

3.1 Die christlichen Großkirchen

In der Religionssoziologie hat sich eine organisationale Perspektive auf die christlichen Großkirchen etabliert. Eine ausschließliche Zuordnung der Großkirchen zum Typus der Organisation wird der Komplexität ihrer Sozialgestalt allerdings nicht gerecht (für die Römisch-Katholische Kirche vgl. Gabriel 2000). Die Realisierung von Gemeinschaftlichkeit ist seit jeher zentrales kirchliches Anliegen. Entsprechend befindet sich die kirchliche Sozialgestalt bereits seit der Spätantike in einem Spannungsfeld von Gemeinschaft und Organisation (Schlamelcher 2010, S. 439–445). Seit dem 19. Jahrhundert, als die Amtskirchen, evangelischerseits im Zuge der Gemeindereformbewegung, Gemeinschaft zu ihrer Programmatik ausriefen, hat diese Zwischenlage eine neue Dynamik entfaltet (von Reeken 1999, S. 42–70). Die Parochien, vormals religiöse Versorgungsanstalten, sollten sich in „lebendige Gemeinden“ verwandeln, in die ihre Mitglieder gemeinschaftlich integriert werden. Zahlreiche Maßnahmen wurden ergriffen, angefangen von der Verkleinerung der parochialen Territorien bis hin zum Bau von Gemeindehäusern. Dieses Programm war partiell erfolgreich, zugleich aber wurde dadurch unbeabsichtigt die Differenzierung der „Kerngemeinde“ von den bloß rechnerischen Mitgliedern forciert. Um die Römisch-Katholische Kirche formierte sich im 19. Jahrhundert ein Milieu, das rund

die Hälfte aller getauften Katholiken umfasste (Moser 1996, S. 75) und von einer regen, gemeinschaftsstiftenden Vereinstätigkeit getragen wurde.

Ab den 1960er Jahren kam es zu einer ideologischen Pluralisierung des großkirchlichen Spektrums. Im Hinblick auf die Sozialformen äußerte sich dies in der Entstehung zahlreicher Bewegungen, die eine Vielzahl von zumeist unverbunden nebeneinander stehenden Teilinteressen in Distanz zur Kirchenleitung verfolgten, von politischen Protestbewegungen, therapeutischer Nabelschau über die Entdeckung fernöstlicher Spiritualität bis hin zu Fragen der Ökologie und Geschlechteremanzipation. Als Reaktion formierten sich konservative Strömungen in beiden christlichen Großkirchen, die sich gegen Einflüsse neuer sozialer Bewegungen auf die Kirche richteten.

Die genuin organisationalen Aspekte des kirchlichen Lebens werden an anderer Stelle deutlich. Relevant ist erstens die Größe der Amtskirche im Verhältnis zu den rechnerischen, also formalen Kirchenmitgliedern. Während die Mitgliederzahlen zwischen 1970 und 1990 stagnierten, kam es im selben Zeitraum zu einem enormen Ausbau der kirchlichen Mitarbeiterschaft. 1960 standen noch ca. 48 000 Personen (evangelisch) und 59 000 (katholisch) in einem kirchlichen Mitarbeiterverhältnis, 1973 waren es bereits 70 000 (evangelisch) und 89 000 (katholisch), 1984 schon fast 170 000 in der evangelischen und 157 000 in der katholischen Kirche. Ihren Zenit erreichten die steigenden Mitarbeiterzahlen um das Jahr 1990, als in den Kirchen 181 000 (evangelisch) und 185 000 (katholisch) Menschen beschäftigt waren. Erst seit dem Einsetzen der kirchlichen Finanzkrise ab Anfang der 1990er Jahre ist der Ausbau der kirchlichen Mitarbeiterschaft zum Erliegen gekommen und nun rückläufig (Lührs 2006).

Zweitens ergibt sich ein Übergewicht der amtskirchlichen Organisation auch aufgrund der Stagnation und Rückläufigkeit vergemeinschafteter Mitglieder. In der Evangelischen Kirche lässt sich in den Statistiken spätestens seit Mitte der 1980er Jahre ein Abwärtstrend im regelmäßigen Gottesdienstbesuch und der Zugehörigkeit zu den ständigen Kreisen ablesen. Während zwischen 1975 bis 1985 das vergemeinschaftete Kernmilieu noch auf etwa 2 % der westdeutschen Bevölkerung gewachsen war, ist es mittlerweile auf 1,3 % der gesamtdeutschen Bevölkerung ohne Migrationshintergrund geschrumpft.[4]

Für die Zukunft ist eine weitere Erosion der Kerngemeinden nicht auszuschließen. Der laufende amtskirchliche Rückbau mit der Fusionierung von Kirchengemeinden, der Reduktion des Personals und der Aufgabe von Gemeindehäusern und Kirchengebäuden betrifft primär diejenigen, die in einem gemeinschaftlichen Verhältnis zu ihrer Kirchengemeinde stehen (Schlamelcher 2013).

Ein weiterer Druck auf die Kerngemeinden entsteht dadurch, dass die Programmatik der Vergemeinschaftung nicht selten durch die Kirchenleitungen infrage gestellt wird.

4 Für die Römisch-Katholische Kirche lässt sich aus statistischen Gründen nur der regelmäßige Gottesdienstbesuch als Indikator zur quantitativen Bestimmung der vergemeinschafteten Mitglieder heranziehen (siehe Katholische Kirche in Deutschland 2011, S. 25 f.). Er dokumentiert das langsame Abschmelzen des katholischen Milieus seit Anfang der 1960er Jahre. Während damals noch rund die Hälfte aller Katholiken regelmäßig in den Gottesdienst kam, sind es mittlerweile noch 13 %. Um das Jahr 1965 waren folglich etwa 15 % der deutschen Bevölkerung in der Römisch-Katholischen Kirche vergemeinschaftet, während es in 2009 noch knapp 4 % sind. Ein Erosionsprozess kirchlicher Gemeinschaft ist hier also wesentlich ausgeprägter als in der Evangelischen Kirche, wobei bis heute der Kern vergemeinschafteter Personen noch immer deutlich größer ist als in der Evangelischen Kirche.

Gerade den Kerngemeinden wird eine „Milieuzentrierung“ attestiert, die einer prinzipiell nach Universalinklusion strebenden Kirche im Wege stehe. Deshalb wird nach außerparochialen Formen gesucht, die ein „Wachsen gegen den Trend“ (Evangelische Kirche in Deutschland 2006) ermöglichen sollen. Innerhalb wie außerhalb der Kirchengemeinden nutzen die Kirchen schon seit längerer Zeit das Format punktueller und publikumswirksamer Veranstaltungen. Dies gilt für die Großevents der protestantischen Kirchen- und Katholikentage (Ebertz 2000; Mittmann 2011). Im Zuge jüngerer Entwicklungen hat sich auch mit den „Citykirchen“ ein neues kirchliches Angebotsspektrum etabliert, dessen Zielgruppe Individuen ohne Bindung an eine Kirchengemeinde oder generell an die Kirche sind. In gewisser Hinsicht folgen Citykirchen dem Muster einer marktförmigen Kundenorientierung, in dem soziale und religiös-inhaltliche Barrieren der Teilnahme auf ein Minimum, auf die bloße Bereitschaft zur Partizipation, reduziert werden. Es bestehen keine Erwartungen an eine langfristige Bindung, wie dies für die klassische Kirchengemeinde üblich ist. Ebenso wird ein Bekenntnis zum christlichen Glauben weder erwartet noch verkündet oder gar eine christliche Lebensführung eingefordert. Auf der anderen Seite aber weist die Sozialgestalt der Citykirchen (situative) gemeinschaftsförmige Elemente auf; bisweilen bildet sich auch eine Art von „Kerngemeinde“ von Besuchern aus, die regelmäßig Veranstaltungen aufsuchen.

3.2 Kleinere christliche Vereinigungen

Das für die Großkirchen charakteristische Nebeneinander von religiöser Gemeinschaft und bürokratischer Organisation verschiebt sich in den kleineren christlichen Vereinigungen stärker zum Pol der Gemeinschaft. In den Freikirchen werden hierarchisch-organisatorische Strukturen theologisch bewusst abgelehnt, was sich unmittelbar in den institutionellen Abläufen niederschlägt, unter anderem im Bereich der Finanzierung. Die Freikirchen und andere Vereinigungen, wie die Zeugen Jehovas oder die Neuapostolische Kirche, neigen zur Spende, die weniger formalisiert und unter dem Aspekt der Freiwilligkeit mit Gemeinschaftsförmigkeit kompatibel ist. Nicht nur der finanzielle Beitrag, sondern auch der „Dienst an der Gemeinde“ in Gestalt des Ehrenamts bleibt freiwillig und ist somit gemeinschaftlich motiviert. Daraus resultiert eine gegenüber den christlichen Großkirchen abweichende Situation. Zum einen gibt es im Verhältnis zur Mitgliederzahl nur wenige hauptamtliche und damit zu finanzierende Stellen; zum anderen ist die Anzahl der Prediger und Priester erheblich größer. So kommt beispielsweise bei den Methodisten ein Pfarrer auf ca. 100 Gemeindeglieder, während dies in den Großkirchen mindestens 2000 sind.[5]

Die kleinen christlichen Vereinigungen kennen in der Regel keine ausschließlich formale Mitgliedschaft, es dominiert die gemeinschaftsförmige Zugehörigkeit.[6] Die Inklusion in die lokale religiöse Gemeinschaft ist allerdings mit einem bestimmten Aufwand

5 So Holger Eschmann in seinem Vortrag auf der Tagung „Zwischen Öffnung und Schließung: Reformbemühungen ausgewählter Evangelischer Landeskirchen, Katholischer Diozösen und Protestantischer Freikirchen/ Evangelikaler Gemeindebünde im Vergleich vom 29.9.–1.10.2011.

6 So werden in der Regel nur vergemeinschaftete und über religiöse Qualifikation zugelassene Individuen als Mitglieder gezählt, während demgegenüber selbst Kinder und Jugendliche vor der Erwachsenentaufe nur als Assoziierte oder „Freunde“ gelten.

verbunden. Die Barrieren der Zugehörigkeit sind erheblich höher als bei einer rein formalen Kirchenmitgliedschaft. Daher ist es nicht verwunderlich, dass der Weber-Troeltsche Idealtypus der Sekte in diesem Bereich gerne zitiert und der Aspekt der exklusiven (auf religiös-christlichen Orientierungen basierenden) Gemeinschaft betont wird.

Auch wenn das Spektrum kleiner christlicher Gemeinschaften hier unter heuristischen Gesichtspunkten zusammengefasst wird, sollen wichtige Differenzen nicht nivelliert werden. Sie bestehen nicht mit Blick auf das Bekenntnis und die religiöse Praxis, sondern betreffen auch die Sozialgestalt. Zwar ist für den Bereich kleiner christlicher Gemeinschaften auf lokaler Ebene überall das Gemeindeprinzip dominant, doch variieren die einzelnen Strömungen hinsichtlich der organisatorischen Rahmenbedingungen: Zum einen findet man übergemeindlich-hierarchischen Strukturen, etwa bei den Zeugen Jehovas, der Neuapostolischen Kirche oder den Methodisten; zum anderen gibt es Strömungen im freikirchlichen Spektrum, wie die Brüdergemeinden oder die pfingstlichen Gemeinden, die übergemeindliche Strukturen aus theologischen Gründen ablehnen.

Dennoch gilt, dass in den letzten 50 Jahren der Großteil freikirchlicher Vereinigungen zu Verbandsbildungen übergegangen ist (Bleick 2008). Die Vorteile der übergemeindlichen Organisierung bestehen unter anderem in einer gemeinsamen Interessenvertretung sowie in der Möglichkeit eigener Rentenkassen für die hauptamtlichen Prediger. Die spezifischen Dynamiken der verbandsförmigen Organisierung sind bisher kaum erforscht worden. Deutlich ist aber, dass in den meisten Fällen die verbandsförmige Ebene nur wenig ausgeprägt ist und dort nicht mehr als eine Handvoll hauptamtlicher Mitarbeiter beschäftigt sind. Ebenso verfügen die Verbände in der Regel nur über sehr eingeschränkte Entscheidungsbefugnisse, im Zweifelsfall haben die einzelnen Gemeinden jederzeit die Möglichkeit, ihre Mitgliedschaft in einem Verband aufzukündigen.

Die meisten der heute in Deutschland vertretenen kleineren christlichen Vereinigungen sind im 19. Jahrhundert, einige aber auch im 20. Jahrhundert entstanden. Letztere sind somit ein Beispiel dafür, wie die Zunahme modernisierter, auf „Vergesellschaftung" gründender Sozialbeziehungen, auch gegenläufige Entwicklungen mit sich bringen kann, nämlich religiös legitimierte Vergemeinschaftungsprozesse. In ideeller Hinsicht geht diese Entwicklung häufig mit Wirklichkeitsdeutungen und Wertvorstellungen einher, die teilweise markant von der gesellschaftlichen Majorität abweichen.

Rechnet man die Mitgliederzahlen zusammen, so ergibt sich für das Jahr 2011 eine Zahl von rund 850 000 Mitgliedern (gegenüber 1,15 Millionen in 2005; vgl. Krech 2005). Diese Zahl, die ungefähr einem Prozent der gesamtdeutschen Bevölkerung entspricht, liegt damit nicht weit entfernt von der Anzahl der vergemeinschafteten Mitglieder evangelischer Gemeinden in Westdeutschland. Die Entwicklung in den einzelnen Strömungen kann nur grob umrissen werden.[7] Die Neuapostolische Kirche (NAK) beispielsweise hatte bereits im Jahr 1960 ihren Zenit überschritten. Folgt man den Statistiken der NAK[8], gehen die Mitgliederzahlen um ca. ein Prozent jährlich zurück. Dies ist vor allem der

7 Siehe zu den Schwierigkeiten der statistischen Erfassung die Informationen auf REMID (www.remid.de, Zugriff: 16.11.2011), die deshalb auch keine Zeitreihen dieses Spektrums veröffentlichen.

8 Siehe http://www.remid.de/statistik, wo man sich auf die statistischen Erhebungen der NAK bezieht.

Überalterung der Mitglieder geschuldet, nur ein geringer Teil der Mitglieder neigt zum Austritt. Eine Schwächung der sozialen Kohäsion lässt sich dennoch registrieren: War es in den 1950er Jahren noch undenkbar, dem Gottesdienst fernzubleiben, ist die Besucherquote in den letzten Jahren deutlich zurückgegangen. Die für die Großkirchen beobachtete Differenzierung von Kernmitgliedern und Randständigen findet somit hier ihr Pendant. Ebenso ist die NAK mittlerweile aus finanziellen Gründen zu Schließungen von Gemeindezentren gezwungen, sodass eine ähnliche Erosion einzusetzen droht, wie sie für die christlichen Großkirchen beschrieben wurde.

Ein Wachstum wird hingegen dem evangelikalen und pfingstlerischen Spektrum zugeschrieben. In diesem Bereich werden neben den Ortsgruppen und Hauskreisen auch neue Sozialformen des Religiösen sichtbar. Events gewinnen an Bedeutung (Schaaf und Mettner 2004; Walthert 2010), die sich durch unverbindliche Teilnahme und eine temporäre Vergemeinschaftung auszeichnen. Am Beispiel der Pfingstbewegung wird deutlich, dass die Eventisierung des Religiösen mit einer Erlebnisorientierung und Ästhetisierung religiöser Kommunikation einhergeht, was sich auch in den sogenannten Mega-Churches außerhalb Europas beobachten lässt.[9] Die Neuausrichtung steht für eine Entwicklung, die mit zeitgenössischer Konsumkultur kompatibel ist, allerdings, ohne in Marktförmigkeit aufzugehen. Das gemeinschaftliche Erleben, wenn auch weniger scharf umrissen und fluider, ist noch immer Merkmal der evangelikalen und charismatischen Events. Die an der Organisation der Events Beteiligen sind hauptsächlich Ehrenamtliche, die Finanzierung läuft in der Regel auch hier über Spenden.

3.3 Migrantengemeinden

Die freikirchlichen Pfingstgemeinden wachsen seit den 1990er Jahren fast ausschließlich durch Migrationsströme aus Asien, Afrika und Südamerika (Kuhl 2010, S. 24–28), gleiches gilt für evangelikale Gemeinden, die vor allem von russlanddeutschen Einwanderern in den 1990er Jahren gegründet wurden (vgl. Bleick 2008, S. 109). Im Folgenden soll das Spektrum der Migrantenreligionen gesondert auf den sozialgestaltlichen Wandel hin betrachtet werden. Es zeigt sich, dass die gesellschaftliche Etablierung von Migrantenreligionen dezidiert an organisatorische Prozesse gebunden ist,[10] zugleich ist das genuin religiöse Leben durch ein relativ hohes Maß an gemeinschaftlichen Bindungen geprägt. Hier hebt sich das Spektrum der Migrantenreligionen deutlich von der Bevölkerungsmehrheit ab. Verglichen mit der Anzahl Deutschstämmiger ohne Migrationshintergrund, sind wesentlich mehr Menschen mit Migrationshintergrund religiös vergemeinschaftet. Während in der ersten Dekade des 21. Jahrhunderts Deutsche ohne Migrationshintergrund zu insgesamt, bei großzügiger Schätzung, 8 % in religiösen Gemeinschaften

9 Zu Mega-Churches in den USA vgl. Kern und Schimank in diesem Band.

10 In der Anfangszeit waren es die Großkirchen, die den Aufbau von Migrantengemeinden für Einwanderer aus Ost- und Südeuropa erheblich unterstützt haben. Derzeit gibt es in der Römisch-Katholischen Kirche rund 400 nationalsprachliche Gemeinden (Katholische Kirche in Deutschland 2011, S. 24). Ebenso hat die Evangelische Kirche in Deutschland am Aufbau orthodoxer Gemeinden mitgewirkt.

institutionell gebunden sind,[11] beläuft sich der entsprechende Anteil bei Menschen mit Migrationshintergrund auf rund 43 % (Krech 2008, S. 191). Damit hat die migrationsbedingte Bevölkerungszunahme in Deutschland zu einem überproportionalen Anwachsen religiöser Vergemeinschaftung geführt.

Die Bedeutung religiöser Vergemeinschaftung für Migranten ist in den letzten Jahren vermehrt zum Gegenstand religionssoziologischer Studien geworden (siehe Yang und Ebaugh 2001 für den amerikanischen und Lehmann 2004 für den deutschen Kontext). Die vergemeinschafteten Exil- oder Diasporagruppen bringen Vorteile reziproker Unterstützung unter den oftmals an Einkommen und Bildung benachteiligten Einwanderern. Religion kann zudem dem Aufbau einer positiven Identität dienen, insofern Erfahrungen von Deprivation und Marginalität religiös (um)gedeutet werden können. Insbesondere für die zweite und dritte Generation wird ein Bedeutungszuwachs religiöser Einstellungen postuliert, auch wenn die empirische Evidenz hierfür begrenzt ist (vgl. Voas und Fleischmann 2012). Es wird unter anderem auf eine konflikthafte Sozialisationserfahrung zwischen dem oftmals noch traditionell verwurzelten Elternhaus und der Konfrontation mit der Mehrheitskultur hingewiesen. So stellt Schiffauer (2003) die eigenen Vergemeinschaftungsmöglichkeiten muslimischer Neo-Religiosität heraus.

Den abgrenzenden Identitätsbedürfnissen der Akteure stehen jedoch auch übergreifende gesellschaftliche Integrationserfordernisse entgegen. So werden die lokalen religiösen Gemeinschaften von Migranten mittlerweile zusehends in organisatorische Umwelten eingebettet und zu einem Isomorphismus gezwungen (für das muslimische Spektrum siehe Rosenow 2012). In diesem Prozess sind insbesondere zwei Entwicklungen zu nennen. Zum einen wird eine partielle Organisationsförmigkeit (teils mit hauptamtlichem Personal) dadurch hergestellt, dass auf lokaler Ebene zahlreiche Gemeinden die Sozialform des eingetragenen Vereins angenommen und mit der Bildung von Vorständen und Gemeindeleitungen begonnen haben. Zum anderen sind gemeindeübergreifende Verbände gegründet worden. Mittlerweile sind rund die Hälfte aller Moscheegemeinschaften in Deutschland Mitglied in einem Verband (Bundesamt für Migration und Flüchtlinge 2012, S. 39) wie der DITIB, die als einziger Verband im muslimischen Spektrum großkirchliche Züge aufweist und in Nordrhein-Westfalen immerhin 45 % aller gläubigen Muslime vertritt (Chbib 2008).[12] Von quantitativer Bedeutung sind auch der Verband islamischer Kulturzentren oder der der Milli Görüş. Ein verhältnismäßig großer Teil der Gemeinden unterhält andererseits keine Beziehungen zu übergreifenden Verbänden. So verzichten 25 % aller sunnitischen sowie alle schiitischen Gemeinden auf die Mitgliedschaft in einem der Verbände (Chbib 2008, S. 136).[13]

11 Davon zu ca. 1,5 % in der Evangelischen und 4,5 % in der Römisch-Katholischen Kirche, zu 1,5 % in den christlichen Vereinigungen außerhalb der Großkirchen und zu 1 % in neureligiösen Vereinigungen.

12 So zeichnet sich die DITIB unter anderem dadurch aus, dass sie die Imame der Gemeinden zentral vermittelt. Zur Charakterisierung und Geschichte der islamischen Verbände siehe Wunn (2007). Über die Frage nach der Repräsentativität der Verbände ausführlich Haug et al. (2009, S. 132).

13 Allerdings handelt es sich hier oftmals um kleinere Gemeinden. Insgesamt werden etwa 94 % aller in Gemeinden engagierten Muslime von Verbänden vertreten (Krech 2008, S. 193). Aller-

Eine weitere Entwicklung im Kontext der Migrantenreligionen betrifft den in der US-amerikanischen Literatur vielfach beschriebenen De-Ethnisierungsprozess. Während die frühen religiösen Migrantengemeinden in ethnisch und religiös homogenen Milieus entstanden sind und als „Community-Kirchen" (Lehmann 2006) auch nur in diesen sozialen Umgebungen um Mitglieder warben, haben sich mittlerweile eine Reihe neu gegründeter Gemeinden für breitere Bevölkerungsgruppen geöffnet. Solche Gemeinden bewegen sich weg von religiösen Ethno-Community-Gemeinden hin zu Gemeinden, in denen die religiöse Mitgliedschaft einzig auf einem gemeinsamen religiösen Bekenntnis basiert. Derartige Prozesse sind unter anderem im christlich-charismatischen Bereich festzustellen, wo zum Beispiel ursprünglich koreanische Gemeinden nun auch afrikanische und südamerikanische Migranten aufnehmen (vgl. Lehmann 2006). Die De-Ethnisierung hat zur Folge, dass zumindest einige der vormals segregierten ethnischen Gemeinden mittlerweile in einem Konkurrenzverhältnis stehen und um Anhänger kämpfen. Der von Peter L. Berger (1963) zu Anfang der 1960er Jahre diagnostizierte „religiöse Markt", in dem unterschiedliche christliche Denominationen im protestantischen Milieu der USA um die Anwerbung von Mitgliedern im Wettbewerb stehen, hat sich somit auch im Bereich der Migrantenreligionen partiell ausgebildet. Auf lokaler Ebene können durchaus Konkurrenzverhältnisse zwischen ethnischen und transnationalen Gemeinden entstehen. Die Relevanz der Marktsituation darf jedoch nicht überschätzt werden, denn Konkurrenzverhältnisse liegen nur in recht engen Überschneidungsbereichen vor; beispielsweise werben pfingstlich-charismatische Gruppen vor allem unter bereits christlich geprägten Migrantenmilieus um Mitglieder.

3.4 Die neureligiöse Szenerie

Seit den 1970er Jahren hat sich innerhalb der Religionssoziologie ein Forschungsfeld etabliert, das sich Entwicklungen außerhalb der großen religiösen Traditionslinien widmet. Mit den Schlagwörtern der „neuen religiösen Bewegungen" (Barker 2004), der „alternativen Religiosität" oder der zeitgenössischen „Spiritualität" werden Tendenzen im religiösen Feld zu fassen gesucht, die sowohl inhaltliche als auch institutionelle Innovationen mit sich bringen. Mit Blick auf die Frage nach dem Wandel der religiösen Sozialformen ist das benannte Spektrum vor allem deswegen interessant, weil es eine Reihe von neuen religiösen Beziehungsmustern hervorgebracht hat, die in den besonderen Veranstaltungen, Vermittlungsstrukturen und Marketingaktivitäten der Szene zu Tage treten.

Das institutionelle Gesamtgefüge der neureligiösen Szenerie unterliegt seit Ende der 1960er Jahre großen Veränderungen. Die ursprünglich aus der Alternativszene hervorgegangenen Zusammenschlüsse in Form von Kleingruppen, Kommunen und Produktionsgemeinschaften (Usarski 1989) haben sich zwar teilweise bis in die Gegenwart erhalten, bilden aber längst nicht mehr die dominierende Institutionalisierungsform neuer Religiosität. Mit der in den 1970er Jahren vorangeschrittenen überregionalen Vernetzung von lokalen Gruppen ist zunächst eine Tendenz zur organisatorischen Homogenisierung der

dings gibt es gerade im muslimischen Spektrum eine Vielzahl von Vergemeinschaftungen, wie Hauskreise, unterhalb der Gemeindeschwelle, die statistisch kaum erfassbar ist. Dies ist Chbib (2008) zufolge gerade für sufistische Vereinigungen typisch.

verschiedenen Strömungen festzustellen. Dachorganisationen versammeln die einzelnen lokalen Zentren, in denen sich auf Vereinsbasis Gruppen von engeren „Kernmitgliedern" zusammenfinden, in denen aber zunehmend auch Veranstaltungen für eine individualisierte Klientel angeboten werden. Teilweise sind die Dachorganisationen dazu übergegangen, sich über Lizenz- und Franchiseabkommen überregional auszubreiten, indem sie einzelnen Adepten das „symbolische Kapital" ihrer Organisation übertragen (vgl. Woodrum 1982).

Das augenscheinlichste Anzeichen dieses Formenwandels der neuen religiösen Bewegungen ist die Umstellung von der Mitglieder- zu einer Klienten- und Kundenwerbung, die man durch ein wechselndes Angebot von Dienstleistungen mit beratenden, bildenden und therapeutischen Zielen zu erreichen sucht. Vorreiter dieser Institutionalisierungsform sind neben verschiedenen Yoga-Assoziationen vor allem die *Osho*-Bewegung und die *Transzendentale Meditation* (TM). Nachdem sich die beiden Strömungen in den USA etabliert hatten, wurden in Deutschland um das Jahr 1970 die ersten Niederlassungen gegründet. Die einzelnen Stützpunkte nennen sich „Meditationscenter" und funktionieren zunächst wie Missionsstationen, in denen potenzielle Adepten mit den Lehren der Bewegung bekannt gemacht werden. Sie weisen aber eine für religiöse Organisationen vergleichsweise offene Partizipationsstruktur auf. Religiöse Teilnahme muss sich weder durch administrative Zugehörigkeit noch durch ein gesteigertes „Commitment" gegenüber der Gruppe äußern, sondern wird über die Inanspruchnahme unterschiedlicher Therapie- und Meditationskurse flexibel handhabbar. Die Umstellung des Partizipationsmodus vom „Mitglied" zum „Veranstaltungsteilnehmer" berührt das Selbstverständnis eines religiösen Kollektivs in entscheidendem Maße. Dem Adepten wird im neuen Modell keine dauerhafte Verpflichtung mehr gegenüber der Organisation oder der lokalen Gruppe abverlangt. Stattdessen vermag er punktuell und in relativer Autonomie unterschiedliche Angebote wahrzunehmen. Damit ist nicht gesagt, dass sich an den Standorten von *Osho* oder *TM* keine festen Kreise von Mitgliedern im engeren Sinne bilden können. Die Zugehörigkeit zu ihnen stellt jedoch für die Aneignung der betreffenden religiösen Ideen keine notwendige Bedingung mehr dar. In vielen neureligiösen Bewegungen entsteht durch das neue Organisationsmodell eine Aufteilung in eine Art „Kerngemeinde" und ein erweitertes „Publikum", welches seine Kontakte zu den Bewegungen über die Inanspruchnahme von Veranstaltungen und Dienstleistungen situativ kontrollieren kann. Weil es eine „Religion bei Gelegenheit" ermöglicht, kann das geschilderte Institutionalisierungsmodell als Meilenstein im Hinblick auf die Ausbreitung zeitgenössischer Spiritualität gesehen werden. Der einst von „Beatniks" und „Hippies" vorgelebte alternativreligiöse Lebensstil kann damit in breitere gesellschaftliche Bereiche diffundieren.

Seit Beginn der 1980er Jahre deutet sich eine weitere Institutionalisierungsphase neuer Religiosität in der Bundesrepublik Deutschland an. Zu dieser Zeit erfährt die neue Religiosität einen Pluralisierungsschub, der die Rolle ihrer einstigen Protagonisten, den „Hippie-" oder „Jugendreligionen" stark relativiert. Die Ausbreitung alternativer Formen und Inhalte religiöser Sinnstiftung geht seither kaum noch auf das Angebot der genannten Bewegungen zurück. Zahlenmäßig wichtiger sind die vielen, meist als Einzelunternehmen geführten Zentren, in denen aber keine über die einzelnen Dienstleistungsepisoden hinausgehende dauerhafte Bindung zustande kommt. Während im Jahr 1975 die „religiöse Subkultur" (Schibilsky 1976) noch so gut wie ausschließlich aus gemeinschaftsför-

migen Assoziationen bestand[14], hat sich deren Anteil drastisch verringert. Im Jahr 2006 wurde eine Vollerhebung der neureligiösen Szenerie für das Bundesland Nordrhein-Westfalen durchgeführt. Von über 1100 alternativreligiösen Zentren operieren dort nur noch ca. 6 % auf einer gemeinschaftlichen Basis mit mehr oder weniger dauerhaften Zugehörigkeitsmustern (Hero 2008a, b). Obwohl die bestehende Literatur nur sehr lückenhaft Auskunft über den Wandel alternativreligiöser Institutionen in Deutschland gibt, lässt sich ein zweifacher Trend bestätigen, der sich bereits gegen Ende der 1980er Jahre abzeichnete (Ferber et al. 1990). Die lokalen Angebote an alternativer Religiosität haben zahlenmäßig stark zugenommen; zugleich dominieren solche Zentren, die kurzfristige und unverbindliche Zugänge zu alternativreligiösen Inhalten (Seminare, Workshops, Ausbildungen, Vorträge) anbieten.

Deutschlandweit hat im Verlauf der letzten Jahre eine Vielzahl von spirituellen Lehrinstituten, Verlagen, Therapiezentren, Buchläden und Esoterik-Geschäften ihre Arbeit aufgenommen. Vor allem in den städtischen Ballungszentren treten die neu geschaffenen Zentren sichtbar zutage (Hero 2008a, S. 170). Es fällt auf, dass über 90 % der einschlägigen Einrichtungen von Frauen geführt werden. Ihnen stehen Interessenten gegenüber, die Kurse, Seminare, Reisen und Vorträge aus dem Angebot auswählen, sich aber nicht an eine Person und eine Lehre binden (ebd., S. 172).

Die neue Angebotskonstellation führt dazu, dass sich die alternative Religiosität in einem Prozess des akuten Strukturwandels befindet. Die Vielzahl der Anbieter im Feld relativiert die Macht eines jeden Einzelnen, eine stetige Anhängerschaft an sich binden zu können. Umgekehrt betrachtet, sind die Wahlmöglichkeiten potenzieller Interessenten erheblich gestiegen. Um diese nicht durch Gruppenzwang, hierarchische Strukturen, hohe Eintrittsbarrieren oder ein etwaiges „Sektenimage“ abzuschrecken, greift man in der neureligiösen Szenerie auf offenere und flexiblere Angebotsformen zurück. Den religiösen Interessen einer emanzipierten Kundschaft kommen solche Organisationsformen entgegen, in denen sich eine freiwillige, temporäre und jederzeit kündbare Mitgliedschaft verwirklichen lässt. So hat sich der größte Teil neuer Religiosität mittlerweile abseits fester, dauerhafter Gemeinschafts- und Organisationsstrukturen etabliert (Hero 2009). Veranstaltungsformen wie Seminare, Workshops oder Wochenendkurse zur individuellen Heilsfindung zeichnen sich durch ihre freie Wählbarkeit und relative Unverbindlichkeit aus.

Die strukturellen Folgen einer religiösen Infrastruktur, in welcher Klienten- und Kundenbeziehungen dominieren, sind nirgendwo deutlicher zu erkennen als in der zeitgenössischen „Esoterik“ oder „Spiritualität“. Was einst als Innbegriff für die Exklusivität und öffentliche Unzugänglichkeit religiöser Ideen galt, hat sich mittlerweile ins Gegenteil verkehrt. „Esoterik“ und „Spiritualität“ sind längst zu leicht zugänglichen Formen religiöser Praxis und damit zu populären Begriffen geworden. Offensichtlich vollzieht sich dieser Wandel parallel zur Entbettung religiöser Praxis aus den institutionellen Schranken geschlossener Organisationen. Mit dem Aufkommen des neuen religiösen Unternehmertums können religiöse Ideen, die zuvor „in geheimen Logen und Zirkeln unter dem Siegel der Verschwiegenheit (Otten 1995, S. 92) weitergereicht wurden, von jedermann auf frei zugänglichen Workshops, Seminaren und Vortragsveranstaltungen erworben werden. Perpetuierend auf die Breitenwirkung der zeitgenössischen Spiritualität wirkt zudem der

14 Für das Jahr 1975 nennt Schibilsky (1976) deutschlandweit „etwa 100 spirituelle Zentren, Gruppen oder Kreise“.

im Entstehen begriffene religiöse Ausbildungsmarkt für „Astrologen“, „Heiler“, „Hellseher“ und „spirituelle Berater“.[15]

4 Fazit

Die skizzierten Entwicklungen verdeutlichen, dass der Prozess der Vergesellschaftung auch im religiösen Feld nicht das Ende der Gemeinschaft bedeutet. Vielmehr bringt gerade die Moderne neue und pluralisierte Sozialformen hervor, die sich innerhalb der seit Ferdinand Tönnies, Max Weber und anderen konstatierten Spannung zwischen Vergesellschaftung und Vergemeinschaftung bewegen. Auf Gemeinschaft setzende religiöse Kollektive müssen mindestens organisationsförmige Anteile ausbilden, und religiöse Organisationen sind, um attraktiv zu bleiben oder es wieder zu werden, auf ein Mindestmaß an verpersönlichender Gemeinschaft angewiesen. Im Vergleich zu den kleinen Religionsgemeinschaften stehen die traditionellen christlichen Großkirchen vor der Herausforderung, wie sie die überwiegenden organisationalen Anteile mit Interaktionen unter Anwesenden in Zukunft vermitteln können, vom seelsorgerlichen Einzelgespräch bis zu dauerhaften Gemeindekreisen. Nicht zuletzt aufgrund ihrer Größe fällt es den anderen Religionsgemeinschaften leichter, Gemeinschaftlichkeit auszubilden.

Gegenüber diesen in der Literatur schon oft benannten „Funktionsdilemmata“ religiöser Organisation (vgl. u. a. O‘Dea 1964) sollen an dieser Stelle noch einmal die Stärken neuerer, vornehmlich situativ ausgerichteter Sozialformen des Religiösen benannt werden. Im Vergleich zu den klassischen Formen der „Organisation“ und der „Gemeinschaft“ zeichnen sie sich durch eine örtliche, zeitliche und inhaltliche Flexibilisierung religiöser Interaktionsstrukturen aus. Mit ihnen werden religiöse Kontakte und Bindungen kurzfristig wähl- oder austauschbar. Die vielleicht interessanteste Erscheinung, die gegenwärtig (wieder) an Bedeutung gewinnt und modernitätskompatible Gestalten annimmt, ist die situative und punktuelle Veranstaltung. Hier konvergieren jedenfalls teilweise sowohl die verschiedenen Segmente des religiösen Feldes als auch die drei basalen Koordinationsformen Gemeinschaft, Organisation und Markt. Veranstaltungen wie „Events“, „Seminare“, „Ausbildungskurse“, „Festivals“ usw. koppeln ein gewisses Maß an Organisationsförmigkeit mit Anteilen von Marktförmigkeit, um das kurzfristige Erleben von Gemeinschaftlichkeit zu ermöglichen. Diese Sozialgestalt scheint sich in unterschiedlichen Sektoren des religiösen Feldes zunehmenden Interesses zu erfreuen. Wie für die Citykirche angedeutet, bilden Events eine Plattform, auf der Vergemeinschaftung mit persönlicher Interaktion entstehen kann. Der Typus der Veranstaltung verweist auf das Ritual, das für das religiöse Leben seit jeher die elementare Form darstellt. Neben allgemein gesellschaftlichen Entwicklungen scheint die alternativreligiöse Szene hier eine Vorreiterrolle einzunehmen. Die Gegenwart und Zukunft der religiösen Sozialformen liegen vermutlich nicht in der bürokratischen Großorganisation als „Staat im Staate“, aber ebenso wenig ausschließlich „innerhalb der kleinsten Gemeinschaftskreise, von Mensch zu Mensch, im pianissimo“, wie Max Weber am Ende seines Vortrags „Wissenschaft als Beruf“ behauptete.

15 Zu Beispielen und empirischen Entwicklungen auf dem religiösen Ausbildungsmarkt siehe Hero (2010, S. 151 ff.).

Danksagung: Wir danken dem Referat Statistik der EKD für die Zusammenstellung der Daten.

Literatur

Anderson, Benedict R. 1983. *Imagined communities. Reflections on the origins and spread of nationalism*. London: Verso.

Auffarth, Christoph. 2005. *Die Ketzer. Katharer, Waldenser und andere religiöse Bewegungen*. München: Beck.

Barker, Eileen. 2004. Neue religiöse Bewegungen. Religiöser Pluralismus in der westlichen Welt. In *Religion und Gesellschaft. Texte zur Religionssoziologie*, Hrsg. Karl Gabriel und Hans-Richard Reuter, 335–352. Paderborn: Schöningh.

Berger, Peter L. 1963. Ein Marktmodell zur Analyse ökumenischer Prozesse. *Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie* 1:235–268.

Bergmann, Werner. 1985. Das frühe Mönchtum als soziale Bewegung. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 37:30–59.

Bleick, Gerhard. 2008. Bekenntnisse, Differenzen und die Kunst der Nichtwahrnehmung. Kleine Protestantische Gemeinschaften. In *Religiöse Vielfalt in Nordrhein-Westfalen. Empirische Befunde und Perspektiven der Globalisierung vor Ort*, Hrsg. Markus Hero, Volkhard Krech und Helmut Zander, 100–113. Paderborn: Schöningh.

Bundesamt für Migration und Flüchtlinge. 2012. *Islamisches Gemeindeleben in Deutschland. Im Auftrag der Deutschen Islam-Konferenz*. http://www.deutsch.zfti.de/downloads/2012.04.17_islamisches_gemeindeleben.pdf (Zugegriffen: 13. Dez. 2012).

Casanova, José. 2010. Religion in modernity as global challenge. In *Religion und die umstrittene Moderne*, Hrsg. Michael Reder und Matthias Rugel, 1–16. Stuttgart: Kohlhammer.

Chbib, Raida. 2008. Heimisch werden in Deutschland: Die religiöse Landschaft der Muslime in Deutschland. In *Religiöse Vielfalt in Nordrhein-Westfalen. Empirische Befunde und Perspektiven der Globalisierung vor Ort*, Hrsg. Markus Hero, Volkhard Krech und Helmut Zander, 125–139. Paderborn: Schöningh.

Ebertz, Michael M. 2000. Transzendenz im Augenblick: Über die ‚Eventisierung' des Religiösen – dargestellt am Beispiel der Katholischen Weltjugendtage. In *Events. Soziologie des Außergewöhnlichen,* Hrsg. Winfried Gebhardt, Ronald Hitzler und Michaela Pfadenhauer, 345–362. Opladen: Westdeutscher Verlag.

Evangelische Kirche in Deutschland. 2006. Kirche der Freiheit. Perspektiven für die evangelische Kirche im 21. Jahrhundert. Impulspapier des Rates der EKD. http://www.ekd.de/download/kirche-der-freiheit.pdf. Zugegriffen: 13. Dez. 2012.

Ferber, Martina, Monika Neuhoff und Gisela Welz. 1990. Spirituelle Topographien zweier Städte. Dokumentation und Analyse. In *Spirituelle Orte und Wege. Untersuchungen zum New Age im urbanen Raum*, Hrsg. Ina-Maria Greverius und Gisela Welz, 275–287. Frankfurt a. M.: Institut für Kulturanthropologie und europäische Sozialforschung.

Gabriel, Karl. 2000. *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne*. Freiburg i. Br.: Herder.

Gebhardt, Winfried. 2002. Die Verszenung der Gesellschaft und die Eventisierung der Kultur. Kulturanalyse jenseits traditioneller Kulturwissenschaften und Cultural Studies. In *Populäre Kultur als repräsentative Kultur. Die Herausforderung der Cultural Studies*, Hrsg. Udo Göttlich, Clemens Albrecht und Winfried Gebhardt, 287–305. Köln: Herbert von Halem Verlag.

Gebhardt, Winfried, Ronald Hitzler und Michaela Pfadenhauer. Hrsg. 2000. *Events. Soziologie des Außergewöhnlichen*. Opladen: Westdeutscher Verlag.

Haug, Sonja, Stephanie Müssig und Anja Stichs. 2009. *Muslimisches Leben in Deutschland. BAMF Forschungsbericht 6*. Nürnberg: Bundesamt für Arbeit und Migration.

Hero, Markus. 2008a. Auf dem Weg zum religiösen Markt? Neue Religiosität und Esoterik. In *Religiöse Vielfalt in Nordrhein-Westfalen. Empirische Befunde und Perspektiven der Globalisierung vor Ort*, Hrsg. Markus Hero, Volkhard Krech und Helmut Zander, 165–178. Paderborn: Schöningh.

Hero, Markus. 2008b. Religious pluralization and institutional change. The case of the esoteric milieu. *Journal of Religion in Europe* 2:201–227.

Hero, Markus. 2009. Das Prinzip Access. Zur institutionellen Infrastruktur zeitgenössischer Spiritualität. *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 17:189–211.

Hero, Markus. 2010. Die neuen Formen des religiösen Lebens. Eine institutionentheoretische Analyse neuer Religiosität, Würzburg: Ergon.

Hitzler, Ronald, Anne Honer und Michaela Pfadenhauer. 2008. *Posttraditionale Gemeinschaften. Theoretische und ethnografische Erkundungen*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Katholische Kirche in Deutschland. 2011. *Arbeitshilfe 247. Statistische Daten 2008/09,* Hrsg. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn: Deutsche Bischofskonferenz.

Köpping, Klaus-Peter. 1997. „Fest“. In *Vom Menschen. Handbuch Historische Anthropologie*, Hrsg. Christoph Wulf, 1048–1065. Weinheim: Beltz.

Krech, Volkhard. 2005. Kleine Religionsgemeinschaften in Deutschland – eine religionssoziologische Bestandsaufnahme, In *Religiöser Pluralismus im vereinten Europa. Freikirchen und Sekten*, Hrsg. Hartmut Lehmann, 116–144. Göttingen: Wallstein.

Krech, Volkhard. 2008. Religion und Zuwanderung: Die politische Dimension religiöser Vielfalt. In *Religiöse Vielfalt in Nordrhein-Westfalen. Empirische Befunde und Perspektiven der Globalisierung vor Ort,* Hrsg. Markus Hero, Volkhard Krech und Helmut Zander, 190–203. Paderborn: Schöningh.

Krüggeler, Michael, Karl Gabriel und Winfried Gebhardt. 1999. Einleitung. In *Institution Organisation Bewegung. Sozialformen der Religion im Wandel,* Hrsg. Michael Krüggeler, Karl Gabriel und Winfried Gebhardt, 7–16. Opladen: Westdeutscher Verlag.

Kuhl, Dennis. 2010. *Von der Großkirche in die Pfingstgemeinde: Eine qualitative Studie zur selbstgewählten Mitgliedschaft in pfingstlichen Freikirchen*. Münster: unveröffentlichte Magisterarbeit.

Laum, Bernhard. 2006. *Heiliges Geld: Eine Untersuchung über den sakralen Ursprung des Geldes*. 1924. Berlin: Semele Verlag.

Lehmann, Karsten. 2004. Migration und die dadurch bedingten religiösen Pluralisierungsprozesse: Zu Stand und Perspektiven der Wissenschaft. In Religion – Migration – Integration in Wissenschaft, Politik und Gesellschaft, Hrsg. Beauftragte der Bundesregierung für Migration, Flüchtlinge und Integration, 31–49 http://www.remid.de/pdf/religion-migration-integration-2004.pdf (Zugegriffen: 13. Dez. 2012).

Lehmann, Karsten. 2006. Community-Kirchen im Wandel. *Berliner Journal für Soziologie* 4:485–501.

Luhmann, Niklas. 1972. Die Organisierbarkeit von Religion und Kirchen. In *Religion im Umbruch. Soziologische Beiträge zur Situation von Religion und Kirche in der gegenwärtigen Gesellschaft*, Hrsg. Jakub Wössner, 245–285. Stuttgart: Enke.

Luhmann, Niklas. 2000. *Organisation und Entscheidung*. Opladen: Westdeutscher Verlag.

Lührs, Hermann. 2006. Kirchliche Arbeitsbeziehungen die Entwicklung der Beschäftigungsverhältnisse in den beiden großen Kirchen und ihren Wohlfahrtsverbänden. Wirtschaft und Politik: Working Paper 33, http://tobias-lib.uni-tuebingen.de/volltexte/2007/2972/pdf/wip33.pdf (Zugegriffen: 13. Dez. 2012).

Mayntz, Renate. 2003. *Über Governance: Institutionen und Prozesse politischer Regelung*. Frankfurt a. M.: Campus Verlag.

Mittmann, Thomas. 2011. „Christliche Identität“ in der Anstaltskirche: Die „Eventisierung“ kirchlicher Formate in der Bundesrepublik der sechziger und siebziger Jahre. In *Soziale Strukturen und Semantiken des Religiösen im Wandel. Transformationen in der Bundesrepublik Deutschland, 1949–1989*, Hrsg. Wilhelm Damberg, 155–169. Essen: Klartext.

Moser, Josef. 1996. Das katholische Milieu in der bürgerlichen Gesellschaft: Zum Vereinswesen des Katholizismus im späten Deutschen Kaiserreich. In *Religion im Kaiserreich. Milieus, Mentalitäten, Krisen*, Hrsg. Olaf Blaschke und Frank-Michael Kuhlemann, 59–92. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

Neidhardt, Friedhelm. 1979. Das innere System sozialer Gruppen. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 31:639–660.

Niebuhr, Richard H. 1929. *The social sources of denominationalism*. New York: Holt and Company.

O‘Dea, Thomas Francis. 1964. Die fünf Dilemmas der Institutionalisierung der Religion. In *Religionssoziologie*, Hrsg. Friedrich Fürstenberg, 207–213. Neuwied: Luchterhand.

Otten, Dirk. 1995. Populäre Esoterik: „Okkultismus“ und „New Age“ als Forschungsproblem. *Jahrbuch für Volkskunde* 25:89–113.

Pollack, Detlef. 1995. Was ist Religion? Probleme der Definition. *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 3:163–190.

Raschke, Joachim. 1985. *Soziale Bewegungen. Ein historisch-systematischer Grundriss,* Frankfurt a. M.: Campus.

Riesebrodt, Martin. 1990. *Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung. Amerikanische Protestanten (1910–28) und iranische Schiiten (1961–79) im Vergleich*. Tübingen: Mohr.

Riesebrodt, Martin. 2000. *Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der „Kampf der Kulturen“*. München: Beck.

Rosenow, Kerstin. 2012. *Organizing Muslims and integrating Islam in Germany. New developments in the 21st century* (Muslim Minorities, vol. 12). Leiden: Brill.

Schaaf, Susanne, und Matthias Mettner. 2004. Religion zwischen Sinnsuche, Erlebnismarkt und Fundamentalismus. Zu Risiken und Nebenwirkungen von ICF und anderen christlichen Trendgemeinschaften. http://www.infosekta.ch/media/uploads/Tagungsband.pdf. Zugegriffen: 13. Dez. 2012.

Schibilsky, Michael. 1976. *Religiöse Erfahrung und Interaktion. Die Lebenswelt jugendlicher Randgruppen*. Stuttgart: Kohlhammer.

Schiffauer, Werner. 2003. Migration und kulturelle Differenz. http://www.kuwi.europa-uni.de/de/lehrstuhl/vs/anthro/inhaber/publikationen/publikonline/Migration_und_kulturelle_Differenz.pdf. Zugegriffen: 13. Dez. 2012.

Schlamelcher, Jens. 2010. Kirchliche Vergemeinschaftungsformen im Prozess der Vergesellschaftung. *Evangelische Theologie* 70:439–450.

Schlamelcher, Jens. 2012. *Ökonomisierung der Protestantischen Kirche? Sozialgestaltliche und Religiöse Wandlungsprozesse im Zeitalter des Neoliberalismus*. Unveröffentlichte Dissertation.

Schlamelcher, Jens. 2013. Von der Gemeinschaft zur Organisation: Transformationen kirchlicher Sozialgestalt im Kontext der gegenwärtigen Restrukturierungsprozesse. *Evangelische Theologie* 73 (Im Druck).

Stark, Rodney, und William S. Bainbridge. 1985. *The future of religion: Secularization, revival and cult formation*. Berkley: Berkley University Press.

Troeltsch, Ernst. 1969. Das stoisch-christliche Naturrecht und das moderne profane Naturrecht. In *Verhandlungen des Ersten Deutschen Soziologentages vom 19. bis 22. Oktober 1910 in Frankfurt am Main*. Frankfurt a. M.: Sauer u. Auvermann.

Troeltsch, Ernst. 1994. Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen. Tübingen: Mohr-Siebeck.

Turner, Victor W. 1989. *Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur*. Frankfurt a. M.: Campus Verlag.

Tyrell, Hartmann. 2008. *Soziale und gesellschaftliche Differenzierung*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Tyrell, Hartmann, Volkhard Krech und Hubert Knoblauch. Hrsg. 1998. *Religion als Kommunikation*. Würzburg: Ergon.

Usarski, Frank. 1989. Asiatische Religiosität als alternativkulturelles Phänomen. Überlegungen zu Bedingungen der Rezeption östlichen Gedankenguts im Kontext einer säkularisierten Umwelt. In *Beiträge zur Religion – Umwelt – Forschung*, Hrsg. Kurt Rudolph und Gisbert Rinschede, 87–102. Berlin: Reimer.

von Reeken, Dietmar. 1999. *Kirchen im Umbruch zur Moderne. Milieubildungsprozesse im nordwestdeutschen Protestantismus 1849–1914*. Gütersloh: Chr. Kaiser.

Walthert, Rafael. 2010. Ritual, Individuum und religiöse Gemeinschaft: Das International Christian Fellowship Zürich. In *Fluide Religion. Neue religiöse Bewegungen im Wandel. Theoretische und empirische Systematisierungen*, Hrsg. Dorothea Lüddeckens und Raphael Walthert, 243–268. Bielefeld: Transcript.

Weber, Max 1986. *Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie,* Bd. 1. Tübingen: Mohr-Siebeck.

Weber, Max. 1972. *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie,* 5. rev. Aufl., Tübingen: Mohr-Siebeck.

Wiesenthal, Helmut. 2005. Markt, Organisation und Gemeinschaft als ‚zweitbeste' Verfahren sozialer Koordination. In *Organisationsgesellschaft. Facetten und Perspektiven*, Hrsg. Wieland Jäger und Uwe Schimank, 223–264. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Woodrum, Eric. 1982. Religious organizations in change: An analysis based on the TM Movement. *Review of Religious Research* 24:89–103.

Wunn, Ina. 2007. *Muslimische Gruppierungen in Deutschland. Ein Handbuch*. Stuttgart: Kohlhammer.

Yang, Fenggang, und Helen R. Ebaugh. 2001. Transformations in new immigrant religions and their global implications. *American Sociological Review* 66:269–288.

Volkhard Krech, 1962, Prof. Dr., Direktor des Centrums für Religionswissenschaftliche Studien (CERES) an der Ruhr-Universität Bochum. Forschungsgebiete: Theorie der Religionsgeschichte, Religiöse Pluralisierung und Globalisierung, Sakralisierungsprozesse, Religion und Gewalt, Religion und Kunst, Wissenschaftsgeschichte der Religionsforschung. Veröffentlichungen: Wo bleibt die Religion? Zur Ambivalenz des Religiösen in der modernen Gesellschaft, Bielefeld 2011; Religion als Kommunikation, in: M. Stausberg (Hrsg.), Religionswissenschaft, Berlin 2012.

Jens Schlamelcher, 1976, Dr., Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Centrum für Religionswissenschaftliche Studien (CERES) an der Ruhr-Universität Bochum. Forschungsgebiete: Systematische Religionswissenschaft, Religionssoziologie, Religion und Wirtschaft, Religionsethnologie, Religion in der Moderne, Religionsgeschichte, Kirchensoziologie. Veröffentlichungen: Ökonomisierung der Protestantischen Kirche? Sozialgestaltliche und Religiöse Wandlungsprozesse im Zeitalter des Neoliberalismus, Würzburg 2013 (im Druck); Kirchliche Vergemeinschaftungsformen im Prozess der Vergesellschaftung. Evangelische Theologie 70, 2010.

Markus Hero, 1970, Dr., Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Transdisziplinäre Sozialwissenschaft der PH Karlsruhe. Forschungsgebiete: Schule und soziale Diversität, Bildung und Ausbildung in Europa, Religionssoziologie. Veröffentlichungen: The Marketing of Spiritual Services and the Role of the Religious Entrepreneur, in: J. Stolz, J. C. Usunier (Hrsg.), Religions as Brands – New Perspectives on the Marketization of Religion and Spirituality, Aldershot/London 2013 (im Druck); Die neuen Formen des religiösen Lebens. Eine institutionentheoretische Analyse neuer Religiosität, Würzburg 2010.

Köln Z Soziol (2013) 65:73–97
DOI 10.1007/s11577-013-0219-4

THEORETISCHE BEITRÄGE

Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie

Zur Neubestimmung des Verhältnisses von Religion und Moderne

Säkularisierung, Differenzierung und multiple Modernitäten

Thomas Schwinn

Zusammenfassung: Die Kontroverse um das Säkularisierungstheorem der letzten beiden Jahrzehnte ist nicht nur eine Diskussion in einer speziellen Soziologie, sondern tangiert Grundprämissen der Soziologie. Geht es hier doch um nicht weniger als die adäquate Bestimmung der Moderne. Säkularisierung und Differenzierung sind dafür die beiden zentralen, aufeinander bezogenen Konzepte. Die Säkularisierungsthese wird von der neueren Religionssoziologie auf den Prüfstand gestellt und ein jahrzehntelanger Konsens zur Rolle von Religion in der Moderne aufgekündigt. Das hat Konsequenzen für die Differenzierungstheorie. Religionssoziologische Diskussionen sind bei den Differenzierungstheoretikern aber kaum angekommen. Eine wechselseitige Öffnung der relativ abgeschotteten Diskussionen ist erforderlich. Es wird zunächst nach den Herausforderungen für die Differenzierungstheorie gefragt. In Anlehnung an Max Weber wird ein Konflikt- und Spannungsmodell skizziert, das es erlaubt, die vielfältigen religiösen Einflüsse auf moderne Institutionen zu erfassen. Je nach den gegebenen historischen und aktuellen Bedingungen realisieren sich unterschiedliche Konstellationen, in denen Religion zu den anderen Ordnungen steht. Am Beispiel Japans wird dieses Modell kulturvergleichend erweitert.

Schlüsselwörter: Säkularisierung · Differenzierung · Religion · Multiple modernities

On the reassessment of the relation between religion and modernity – Secularization, differentiation, and multiple modernities

Abstract: The controversy on secularization has not only been a discussion in a special sociology during the last two decades, but affected the basic premises of sociology. We are talking here about nothing less than an adequate definition of modernity. Secularization and differentiation are the vital interrelated concepts for it. The secularization thesis is being scrutinized by the current sociology of religion and a decades-long consensus on the role of religion in the modern age is terminated. This may have consequences for the theory of differentiation. But discussions on the sociology of religion often fail to engage differentiation theorists. A reciprocal opening of the

© Springer Fachmedien Wiesbaden 2013

T. Schwinn (✉)
Max-Weber Institut für Soziologie,
Universität Heidelberg, Bergheimer Str. 58,
69115 Heidelberg, Deutschland
E-Mail: thomas.schwinn@soziologie.uni-heidelberg.de

relatively closed discussions is required. First, the challenges for the theory of differentiation will be considered. Following Max Weber a conflict and tension model is outlined that allows to grasp the diverse forms of religious influence on modern institutions. Depending on the given historical and current conditions, different constellations emerge, in which religion relates to other orders. Using the example of Japan, this model will be extended in a cultural-comparative way.

Keywords: Secularization · Differentiation · Religion · Multiple modernities

1 Einleitung: Konjunkturen und Themen religionssoziologischer Diskussionen

Anfang und Ende von Max Webers berühmter Studie „Die protestantische Ethik und der ‚Geist' des Kapitalismus" stehen in einer gewissen, vom Autor nicht thematisierten Spannung zueinander. Ausgangspunkt und ein Anstoß für die Arbeit waren die ökonomisch relevanten Unterschiede von Protestanten und Katholiken seiner Zeit, also unter Bedingungen des fest im Sattel sitzenden modernen Kapitalismus. Erstere waren deutlich überrepräsentiert hinsichtlich Kapitalbesitz, Besuch höherer Bildungseinrichtungen sowie der Besetzung von Leitungspositionen und „den oberen Stufen der Arbeit in den großen modernen gewerblichen und Handelsunternehmungen".[1] Die Studie indes endet mit der Vermutung, der siegreiche Kapitalismus bedürfe der religiösen Stütze nicht mehr, seit er auf mechanischer Grundlage ruhe (Weber 1978, S. 204). Wie ist die angenommene Irrelevanz der Religion für die moderne Ökonomie mit ihrer zu Beginn statistisch festgestellten Relevanz in Beziehung zu bringen?

Von Weber selbst erhält man keine Antwort. Und man erhält auch keine eindeutige Antwort, wenn man die religionssoziologische Diskussion der letzten Jahrzehnte konsultiert, die ebenfalls zwischen Relevanz- und Irrelevanzannahmen schwankt. Waren die Nachkriegsjahrzehnte, mit wenigen Ausnahmen, von einem Konsens zum Bedeutungsverlust von Religion in der Moderne geprägt, ist die Säkularisierungsthese seit ungefähr zwei Jahrzehnten in schwere Bedrängnis geraten. „Deprivatisierung" (Casanova 1994) und „Rückkehr der Religionen" (Riesebrodt 2001) sind sozialwissenschaftliche Schlagworte und Titel von viel beachteten Büchern, die eine Trendwende glauben feststellen zu können. Von theologischer Seite – „Wiederkehr der Götter" (Graf 2004) – und von philosophischer Seite – „postsäkulare Gesellschaft" (Habermas 2005, S. 106 ff.) – erhält diese Denkbewegung Unterstützung. Manche Autoren, wie z. B. Peter L. Berger, haben eine völlige Kehrtwende des religionssoziologischen Denkens vollzogen. War er in den 1960er Jahren ein führender Vertreter der Säkularisierungstheorie (Berger 1967), so sieht er in den 1990er Jahren eine „Desecularization of the World" (Berger 1999) heraufziehen. Im Zuge dieser Revision werden zugleich die modellbildenden Fälle ausgetauscht. Galten lange Zeit die USA mit ihrer religiösen Vitalität als der Ausnahmefall, so verliert in der neueren Diskussion Europa seine paradigmatische Rolle für das Verhältnis von Religion und Moderne (vgl. Casanova 2001, S. 13790; Graf und Kracht 2007, S. 21; Kippenberg 2007, S. 45 f.). In selbstkritischer Weise wird für die aktuelle religionssoziologische Debatte zur Säkularisierungsproblematik eine „Zerfaserung des vergleichsweise kohärenten Sets theoretischer Annahmen, das für die frühere Debatte kennzeichnend

1 Weber (1978, S. 19) stützte sich auf statistisches Material von 1895.

war", festgestellt (Wohlrab-Sahr und Burchardt 2011, S. 1). Entschiedenen Kritikern der Säkularisierungstheorie wie José Casanova und Peter L. Berger stehen deren Verteidiger (Steve Bruce, Detlef Pollack) gegenüber, und dazwischen gibt es eine Reihe von Autoren, die prinzipielle Aussagen zugunsten einer Historisierung der Rolle von Religion verabschieden möchten (Philip S. Gorski, Karl Gabriel).

Die im engeren Sinne religionssoziologische Debatte tangiert allerdings nicht nur diese spezielle Soziologie, sondern hat auch Konsequenzen für die soziologische Theorie allgemein. Das Säkularisierungstheorem hatte immer eine zentrale Bedeutung für die Bestimmung der Moderne – freilich lange Zeit nur in die eine Richtung: Die Moderne bestimme den Platz, der Religion in ihr noch eingeräumt werden kann. Durch Differenzierung und Individualisierung werde Religion in den gesellschaftsstrukturellen Leerlauf geschaltet und ihr Einfluss auf Strukturen und Ordnungen weitgehend gekappt. Auch hier dreht sich die Diskussion von der religionsprägenden Moderne zur moderneprägenden Religion. Habermas (2005, S. 121) kommentiert diese Tendenzen pointiert und überspitzt: Die „weiterlaufenden Traditionsströme der Weltreligionen [scheinen] die bislang behaupteten Schwellen zwischen traditionalen und modernen Gesellschaften fortzuspülen oder wenigstens einzuebnen. So unterliegt […] das okzidentale Selbstbild der Moderne einem Kippeffekt: Aus dem Normalvorbild für die Zukunft aller übrigen Kulturen wird ein Sonderfall." „Welthistorisch betrachtet, erscheint Max Webers ‚okzidentaler' Rationalismus nun als der eigentliche Sonderweg."

Tatsächlich zeichnet sich parallel zur religionssoziologischen Diskussion in der vergleichenden Modernisierungsforschung eine Öffnung und Revision ehemals als gesichert geltender Modellannahmen ab. Insbesondere die von Shmuel N. Eisenstadt propagierte Idee von „multiple modernities" begreift unsere Epoche mehr als eine Arena mit möglichen Optionen und Wegen als einen gerichteten Prozess. Die Moderne sehe für Religion mehr als nur einen Platz vor. So wie die religiösen Traditionen durch die Moderne verändert würden, prägten diese im Gegenzug jene mit. Von religionssoziologischer Seite werden die fruchtbaren Verknüpfungsmöglichkeiten mit Eisenstadts These angedeutet, und zugleich wird damit die Hoffnung verbunden, die Religionssoziologie wieder stärker an allgemeine Fragen gesellschaftlicher Entwicklung und des Vergleichs solcher Entwicklungen zurückzubinden (Gabriel 2008a; Koenig 2008; Wohlrab-Sahr und Burchardt 2011).

Es steht gerade in der jüngeren religionssoziologischen Diskussion weniger, wie bei Eisenstadt, die historisch längerfristige, sondern die aktuelle Potenz der Religion im Mittelpunkt. Man konzentriert sich insbesondere auf das Verhältnis von Religion und Politik (Casanova 1994; Gorski 2003; Graf und Kracht 2007), während der Zusammenhang von Religion und Wirtschaft in diesen religionssoziologischen Arbeiten eher randständig bleibt und in anderen Kontexten verfolgt wird (Hamilton 1994; Korff 1999; Nutzinger 2003; vgl. aber Deutschmann in diesem Bd.).

Der folgende Beitrag greift die religionssoziologische Diskussionslage auf und versucht, sie zu wechselseitiger Anregung auf die soziologische Theoriedebatte zu beziehen. Nach einer Verständigung über die Herausforderungen für die Differenzierungstheorie wird in Anlehnung an Max Weber ein Konflikt- und Spannungsmodell skizziert, das es erlaubt Differenzierungs- und Entdifferenzierungsprozesse als ein Spektrum oder Kontinuum zu begreifen (Abschn. 2). Vor diesem Hintergrund lassen sich historische Bedingungen spezifizieren, unter denen unterschiedliche Ordnungskonstellationen innerhalb dieses

Spektrums realisiert werden (Abschn. 3). Am Beispiel Japans wird die Reichweite eines solchen theoretischen Modells in kulturvergleichender Perspektive illustriert (Abschn. 4).

2 Zum Verhältnis von Religionssoziologie und Differenzierungstheorie

2.1 Herausforderungen der Religionssoziologie für die Differenzierungstheorie

Die neuere religionssoziologische Diskussion gibt Anlass, über die soziologische Theorie zur Moderne nachzudenken und sie auf kulturspezifische Momente ihrer analytischen Konzepte zu überprüfen. In ihren Arbeiten und in denen zu „multiple modernities" spielt die Differenzierungstheorie eine zentrale Rolle. Diese Debatten sind aber bei den Differenzierungstheoretikern kaum angekommen. Hier ist eine wechselseitige Öffnung von Annahmen und konzeptionellen Überlegungen erforderlich. In der Regel rechnet man die Differenzierungstheorie der allgemeinen Soziologie und die Religionssoziologie den speziellen Soziologien zu, mit dem arbeitsteiligen Verständnis, dass die allgemeine den konzeptionellen Rahmen für die spezielle Soziologie vorgibt. Da die Gültigkeit der Säkularisierungs- und mit ihr die der Differenzierungsannahme von manchen Autoren bezweifelt wird, lohnt es sich darüber nachzudenken, ob die Richtung theoretischer Anregung nicht umzukehren ist. Als Differenzierungstheoretiker sollte man sich durch die religionssoziologischen Debatten irritieren lassen, anstatt deren Relevanz durch eine Abwehrhaltung von vornherein zu leugnen. Womöglich sind sogar innovative Impulse für die bisweilen in den üblichen Denkroutinen verlaufenden differenzierungstheoretischen Arbeiten zu erwarten.

Nun hat die Differenzierungstheorie auf den ersten Blick nicht sonderlich viel anzubieten, um den Platz von Religion in der Moderne neu zu bestimmen. Sie erzählt eine Verlustgeschichte, in deren Verlauf Religion an Bedeutung verliert und ein Nischendasein fristet. Sie wird individualisiert und sie wird privatisiert. Im Ensemble der Teilsysteme hat sie einen schwachen und prekären Status (Gabriel 2008b, S. 62 f.). Sie ist kein Bereich, der für alle verbindlich ist. Politisch-rechtlichen Zwang, ökonomische Notwendigkeiten oder wissenschaftliche Wahrheit kann man heute kaum ignorieren, religiöse Geltungs- und Deutungsansprüche aber sehr wohl. Dieses Bild der Religion in der entwickelten Moderne steht in auffallendem Kontrast zu ihrer Bedeutung bei der historischen Genese der differenzierten Ordnungen. Bei Max Weber, Talcott Parsons und Niklas Luhmann gewinnt sie, genauer: das Christentum, einen zentralen Stellenwert. Mit der Bruchthese, der Annahme einer Epochenschwelle, wird der Einfluss der Religion beim Übertreten der Schwelle dann aber gekappt; am radikalsten bei Niklas Luhmann im Übergang von stratifikatorischer zu funktionaler Differenzierung.

Die differenzierungstheoretisch angeleitete Säkularisierungsthese arbeitet mit der Annahme einer gewissen Passförmigkeit moderner Ordnungen zueinander. Nur wenn Religion auf einen bestimmten Stellenwert zurückgedrängt wird, könne ein modernes Ordnungsarrangement funktionieren. So gilt Säkularisierung als konstitutive Voraussetzung von Demokratie (siehe auch Joppke in diesem Bd.). Die unterstellten Modellannahmen sind aber nicht zufriedenstellend reflektiert und werden in der neueren Religionssoziologie problematisiert. Mit mehreren Herausforderungen ist man konfrontiert:

1. Die *empirische Herausforderung* für die Differenzierungstheorie besteht in der enormen Varianz des Stellenwertes von Religion in modernen Gesellschaften (Höllinger 1996, S. 115 f.; Gorski 2003; Gorski und Altinordu 2008; Pickel 2010). Es gibt sehr unterschiedliche Muster von Religiosität in den heutigen Gesellschaften trotz vergleichbaren sozioökonomischen Modernisierungsgrades. Diese Varianz kann nicht mit Anomalie- und Sonderwegthesen ins theoretische Abseits geschoben werden.
2. Die *historische Herausforderung* stellt sich in Bezug auf die Unterscheidung Tradition-Moderne. Der weitverbreitete Modernismus in vielen soziologischen Theorien unterstellt einen scharfen Bruch zwischen Epochen. Das vormoderne „goldene Zeitalter" religiösen Glaubens werde durch einen modernen Säkularismus und Pluralismus abgelöst. Historisch informierte Studien zeichnen demgegenüber ein wesentlich detaillierteres Bild. Höllinger (1996) hat heutige Unterschiede religiöser Verhaltensstandards in ihren Ursachen bis auf die ersten Jahrhunderte der Christianisierung verfolgt und erstaunliche historische Kontinuitäten zutage gefördert. Casanova (2008, S. 110) sieht das moderne europäische Staat-Kirche-Verhältnis im „Augsburger Religionsfrieden" und im „Westfälischen Frieden" nach dem Dreißigjährigen Krieg vorgeprägt. Ohne diese historische Tieferlegung der Theorie bleiben die heutigen Variationen unaufgeklärt. „For instance, we do not know how much of the regional and national variation in individual religiosity that we observe today antedates the modern era. Consequently, we do not really know just how exceptional the current state of affairs really is" (Gorski und Altinordu 2008, S. 65).
3. Die *theoretische Herausforderung* zwingt uns, den impliziten Funktionalismus in der Säkularisierungsthese kritisch zu hinterfragen. Im Dienste eines möglichst reibungs- und konfliktlos ablaufenden modernen Ordnungsarrangements werden funktionale Erfordernisse an die Religion adressiert, die sie als privatisierte festlegen. Renate Mayntz' (2006) Kritik an den Varieties-of-capitalism-Studien lässt sich auch auf die Säkularisierungsthese übertragen: Die zentrale Annahme institutioneller Komplementaritäten oder einer Systemkohärenz ist zugleich die eigentliche „theoretische Leerstelle". Was in den Arbeiten der neueren Religionssoziologie empirisch-historisch dargelegt wird, muss erst noch adäquat theoretisch-konzeptionell reflektiert und gefasst werden, etwa für die Frage, wie viel Religion die Demokratie verträgt. „Since there are many historical examples of European states that have been secular and non-democratic, the Soviet-type Communist regimes being the most obvious, one can therefore safely conclude that the strict secular separation of church and state is neither a sufficient nor a necessary condition for democracy" (Casanova 2008, S. 112).
4. Die *methodologische Herausforderung* fragt nach der adäquaten Analyseeinheit religiöser Entwicklungen. Ein zentrales Thema der neueren Religionssoziologie und eine ihrer wichtigen Erkenntnisse sind die Länderunterschiede. Kein Staat und keine Gesellschaft der Welt hat sich als religiöse Tabula rasa entwickelt, und diese Verbindungen von Nation und Religion wirken bis heute nach (Brugger 2007, S. 273; Koenig 2008, S. 105). Parallel dazu wird die Bedeutung der Nation für Differenzierungsprozesse ganz allgemein hervorgehoben (Hahn 1993; Schwinn 2001b). Insbesondere für die Herausbildung kollektiver Identitäten und der relevanten sozialintegrativen Einheiten müssen die national geprägten Religionsmuster stärker berücksichtigt werden.

In den meisten Säkularisierungs- und Differenzierungstheorien kommt dieser Aspekt zu kurz oder wird ausgeblendet.

Um diese Herausforderungen an- und aufnehmen zu können, muss die Vielfalt differenzierungstheoretischen Denkens erneut zur Geltung gebracht werden. Es geht nicht um die grundsätzliche Infragestellung der Differenzierungstheorie, wie von manchen Autoren propagiert (Casanova 2008). Von religionssoziologischer Seite wird die differenzierungstheoretische Diskussion nämlich sehr selektiv und auf das funktionalistische, systemtheoretische Modell begrenzt wahrgenommen und rezipiert. Im Folgenden wird dargelegt, dass ein an Max Weber orientiertes und ihn weiterentwickelndes differenzierungstheoretisches Denken in der Lage ist, viele der religionssoziologischen Ergebnisse aufzunehmen und ihnen einen konzeptuellen Rahmen zu bieten.

2.2 Differenzierung als Spannungs- und Konfliktgeschehen

Ausgangspunkt für den hier skizzierten theoretischen Rahmen ist die Überlegung, dass Differenzierung nicht über das Arbeitsteilungsmodell, sondern über das Spannungs- und Konfliktparadigma zu entwickeln ist (Schwinn 2001a, S. 318 ff.). Die Vorstellung, als erfüllten die Teilsysteme spezifische Aufgaben, die sich zu einem systemischen Ganzen zusammenfügen, ist, wie vielfach moniert (Alexander 1985; Schimank 2005; Schwinn 2011), verfehlt und leidet an der Übernahme biologisch-organischer Denkfiguren. In einer Spannungs- und Konfliktperspektive dagegen konkurrieren die Träger der Ordnungen um Deutungs- und Machtansprüche. Die Sphären tendieren nicht von sich aus zu einer Selbstbescheidung gegenüber den anderen Ordnungen, sodass sich ein unproblematischer arbeitsteiliger Kooperationszusammenhang oder ein funktionales Gleichgewicht zwischen ihnen einstellen würde. Max Weber greift auf die Metapher oder den Vergleich mit „Göttern“ zurück, die universelle Deutungs- und Zugriffsansprüche erheben. Gegenüber dem Arbeitsteilungsmodell ermöglicht diese kulturalistische Wendung der Differenzierungstheorie die Abdeckung des ganzen Formenreichtums moderner Lebensformen: religiöse Fundamentalismen, politische Totalitarismen, extremer wirtschaftlicher Liberalismus. Die Moderne hat auch immer wieder Versuche hervorgebracht, über Kunst und Erotik eine neue umfassende Weltanschauung und ein soziales Lebensmodell zu entwickeln. Man denke an Künstlerkolonien, wie etwa auf dem Monte Verità in Ascona oder an Kommunen nach 1968, in denen die sexuelle Befreiung als Lösung für alle Probleme angesehen wurde. Selbst in rechtlich gestützten ausbalancierten Ordnungskonstellationen verschwinden solche „kleinen Totalitarismen“ nicht. Von ökonomischen Trägergruppen kommen Empfehlungen, möglichst das ganze Leben auf die Anforderungen des Marktes auszurichten, auch Freizeit und Familie. Wissenschaftliche Deutungsansprüche erweisen sich als ähnlich expansiv. Alle Aspekte des sozialen und individuellen Lebens sowie der Natur werden einer wissenschaftlichen Betrachtungsweise unterzogen und entsprechende Empfehlungen nachgeschoben.

Nun haben zwar alle Sphären ein Potenzial zu expansiven Deutungsansprüchen, aber nicht jede ist ordnungstauglich. Neben den kulturellen Besonderheiten müssen daher die strukturellen Unterschiede zwischen den Sphären und Ordnungen herausgestellt werden (Schwinn 2001a, S. 153 ff., 206 f.). Eine ausgeprägte und umfassende Fähigkeit

zur Ordnungsbildung haben nur drei Sphären: Religion, Politik und Wirtschaft. Sie sind herrschaftsfähig: psychischer Zwang, physischer Zwang, Marktzwang. Sie sind kumulier- und monopolisierbar: Heilsmonopol, Gewaltmonopol, Marktmonopol. Und sie setzen das Leben entscheidend prägende Ungleichheitsverhältnisse frei: religiöse Schichtung, Herrschaftslagen, Klassenlagen. Gemäß Webers „Soziologischen Grundbegriffen" lassen sich die semantischen Gehalte der Sphären auf unterschiedlichen aggregativen Niveaus umsetzen. Während Liebe und Erotik die Schwelle der Interaktion und sozialen Beziehung nicht überschreitet, können Religion, Politik und Wirtschaft sanktionierende, ordnungsregulierende Verbände bilden.

Religion enthält mithin das Potenzial zu einem Gesamtweltbild und zur umfassenden Gestaltung einer Lebensform (Schluchter 1988, II, S. 530; Habermas 2005, S. 117). Die funktionalistische Differenzierungstheorie weist ihr dagegen einen Platz als Teilweltbild, Teilordnung und Teilrolle zu. Unter welchen Bedingungen dies gelingt, ist in dieser Theorie nicht ausreichend geklärt, weil ihre abstrakte Modelllogik kein Sensorium für Varianzen besitzt. Letztlich kann sich die Religion mit dem ihr in der Moderne zugewiesenen Platz jedoch schwerlich begnügen (Dux 2001). Religiöses Denken und Handeln zielt, mit Bezug auf etwas Unverfügbares, Transzendentes, auf die Verkündung, Bewahrung und Umsetzung einer zeitlos gültigen glaubensmäßigen Wahrheit (Böckenförde 1977, S. 174; Pollack 2012, S. 564), die sich kaum auf einen Teilbereichsstatus reduzieren lässt. Die Beobachtung, dass mit dem Zusammenbruch der sozialistischen Gesellschaften und der damit verbundenen Visionen Religionen wieder eine verstärkte Aufmerksamkeit bekommen (Casanova 1994, S. 234; Gorski und Altinordu 2008, S. 76), zeigt an, dass sich hier ein Gesamtweltbild in Wartestellung befindet, das unter bestimmten Bedingungen aktiviert werden kann. Dem „arabischen Sozialismus" sind Strömungen des islamischen Fundamentalismus gefolgt. Beide bieten ihren Anhängern vergleichbare Deutungsmuster, mit ihrer z. T. prekären Lebenslage umzugehen (Eisenstadt 2000, S. 236).

Das Spannung- und Konfliktparadigma eröffnet also eine fruchtbare Alternative zum klassischen, funktionalistischen Arbeitsteilungsparadigma, es spezifiziert aber auch die in der heutigen Differenzierungstheorie vielfach vertretenen kulturtheoretischen Annahmen (Schwinn 2011, S. 437 f.). Wertsphären oder Codes formulieren demnach die entscheidenden ideellen Kriterien, entlang deren sich die Differenzierungslinien entfalten. Neben der kulturellen muss, wie zuvor skizziert, aber auch die strukturelle Ebene der Ordnungsbildung berücksichtigt werden. Alle Wertsphären können expansive Deutungsansprüche entfalten, doch nicht alle sind gleichermaßen in der Lage, umfassende Ordnungsansprüche umzusetzen. In der hier vertretenen Perspektive geht es also nicht darum, die Differenzierungstheorie grundsätzlich in Frage zu stellen, sondern durch eine grundlagentheoretische Umorientierung einen anderen, flexibleren analytischen Zugriff auf die Phänomene zu bekommen. Während in der Systemtheorie funktionale Differenzierung sich als Entweder-oder-Frage stellt, begreift sie die Konflikt- und Spannungstheorie als eine, technisch gesprochen, abhängige Variable, die je nach gegebenen Bedingungen in unterschiedlichen Ordnungskonstellationen ihren Ausdruck findet. Die systemtheoretische Rede von einer „funktional differenzierten Gesellschaft" reifiziert einen eher unwahrscheinlichen Grenzfall, die gleichgewichtige und balancierte Differenzierung aller Bereiche, und überhöht ihn zum Modellfall. Differenzierung dagegen als Kontinuum oder Spektrum zu begreifen, erweitert die analytischen Möglichkeiten des

Konzepts und erlaubt es, die vier angeführten Herausforderungen durch die neuere Religionssoziologie aufzunehmen. Deren Gemeinsamkeit besteht darin, dass sie eine größere Varianz des theoretischen Modells einfordern, um die Vielfalt religiöser Ausprägungen in der Moderne adäquat begreifen zu können. Das möchte ich im Folgenden zunächst für die Rolle der Religion bei der Genese der okzidentalen Ordnungskonstellation und dann für die Frage der institutionellen Einbettung in oder Differenzsetzung von Religion zu den anderen Ordnungen in der entwickelten Moderne demonstrieren. Mit Blick auf Japan wird dann die Analyse kulturvergleichend ausgeweitet.

3 Religion und Moderne: Historische Bedeutung und aktueller Status

3.1 Der okzidentale Pfad: Religion als dominanter Ausdifferenzierungskontext

In der „Zwischenbetrachtung“ eröffnet Weber seine Analyse der Spannungsverhältnisse mit der Bemerkung, dass diese besonders ausgeprägt in Religionen mit einem starken transzendenten Potenzial ausfallen. „Prophetische und Heilands-Religionen lebten […] in einem großen und entwicklungsgeschichtlich besonders wichtigen Bruchteil der Fälle in einem nicht nur […] akuten, sondern in einem dauernden Spannungsverhältnis zur Welt und ihren Ordnungen. Und zwar, je mehr sie eigentliche Erlösungsreligionen waren, desto mehr. Dies folgte aus dem Sinn der Erlösung und dem Wesen der protestantischen Heilslehre, sobald diese sich, und umso mehr, je prinzipieller sie sich zu einer rationalen und an innerlichen religiösen Heilsgütern als Erlösungsmitteln orientierten Ethik entwickelte“ (Weber 1978, S. 541). In einer differenzierungstheoretischen Interpretation dieser Passage sind das Ausmaß und die Art der Trennungsvorgänge nicht unabhängig vom Charakter der Religion zu begreifen. Das ist das Programm von Webers Religionssoziologie: „Rationalisierungen hat es daher auf den verschiedenen Lebensgebieten in höchst verschiedener Art in allen Kulturkreisen gegeben. Charakteristisch für deren kulturgeschichtlichen Unterschied ist erst: welche Sphären und in welcher Richtung sie rationalisiert wurden“ (Weber 1978, S. 11 f.). Ohne Kenntnis der Religion ist das nicht zu beantworten. Weber hat dies vor allem in der „Wirtschaftsethik der Weltreligionen“, mit einem Schwerpunkt auf das Verhältnis Religion-Wirtschaft, entfaltet. Die Genese wird bei Weber als Spannungs- und Konfliktgeschichte thematisiert. In der „Zwischenbetrachtung“ rekonstruiert Weber (1978, S. 536 ff.) die Spannungsverhältnisse von der Religion aus. Je rationaler und konsequenter die religiösen Ideen entwickelt und als Forderung an die Lebensführung und als Maßstab für die Lebensordnungen gestellt werden, desto größer ist die Wahrscheinlichkeit, dass dieses radikale Programm scheitert und komplementär die Rationalisierung der anderen Bereiche angestoßen wird. Selbst der ansonsten Weber-kritische Luhmann zollt dem Klassiker hier Respekt. „Die noch immer eindrucksvollste Exposition dieses Problems der Ausdifferenzierung von Religion bietet die mit Recht berühmte ‚Zwischenbetrachtung‘ Max Webers. […] Die unbedingt bewahrenswerte Einsicht ist, dass Rationalisierung differenziert, und dies in einem doppelten Sinne: dass Ablehnung Energien freisetzt für den Aufbau einer eigenen Rationalität und dass zugleich die Rationalisierung anderer Lebensbereiche klarstellt, womit man sich nicht identifizieren kann“ (Luhmann 1989, S. 259 f.; vgl. auch Hahn 1986, S. 220 f.). Anders

als für Parsons mit seiner Annahme evolutionärer Universalien ist dies für Weber und Luhmann ein unwahrscheinlicher historischer Vorgang. Die Durchrationalisierung aller Lebensbereiche nach religiösen Imperativen im asketischen Protestantismus treibt nach Weber die Rationalisierung der anderen Bereiche voran.

Die Kontrastierung von stratifikatorischer und funktionaler Differenzierung hilft hier nicht weiter. Vielmehr geht es darum, den Strukturbruch vormodern-modern genauer in den Blick zu nehmen und die darin üblicherweise enthaltene Annahme eines universell gültigen Übergangsmusters in Zweifel zu ziehen. Die Ansätze einer Differenzierung spezifischer Sphären und Ordnungen müssen historisch zurückverfolgt und ihre Bedeutung für die Herausbildung des modernen okzidentalen Differenzierungsmusters herausgestellt werden. Dessen Entstehung und spätere Gestalt ist durch eine spezifische religiöse Situation im Mittelalter und in der Neuzeit mitbedingt. Die Religion war das „semantisch führende Teilsystem der Gesellschaft" und hatte bereits ein hohes Maß an Ausdifferenzierung erreicht. „Die anderen Funktionssysteme müssen ihre Autonomie gegen religiöse Kontrollen durchsetzen und geben sich daher gern einen ‚säkularen' Anstrich […]" (Luhmann 1989, S. 291; vgl. a. S. 261, 309). Diesem Grundmodell des Umbaus gesellschaftlicher Strukturen in Ablösung von einer religiösen Weltsetzung wird in der Differenzierungstheorie eine spezifische Interpretation gegeben, die mit den Begriffen Freisetzung und Indifferenz benannt ist. Systematisierte und konsequente Rationalität ist nur durch Ausgrenzungen und Abgrenzungen zu erreichen, durch das Abwerfen von und die Indifferenz zu heterogenen Rücksichtnahmen. Die Sphären oder Teilsysteme besitzen Eigengesetzlichkeiten und inkommensurable Rationalitäten. Die kulturelle Entbettung der Codes und Rationalitäten macht sie als universellen Sinn- und Ordnungspool der Moderne für alle Gesellschaften verfügbar. In diesem Sinne interpretiert etwa die Weltgesellschaftstheorie das global ausgreifende Vergesellschaftungspotenzial der Teilsysteme.

Wie passt dazu die breit dokumentierte Einsicht zu den christlichen Erbschaften der Moderne? Nicht die Entbettung, sondern die christliche Einbettung unserer Epoche wird dort behauptet.[2] Das bekommt man nur mit einer spezifischen Interpretation des Spannungsbegriffs in den Blick. Es sind nicht völlig inkommensurable Qualitäten, die zwi-

2 Mehrere religionsphilosophische und theoretische Arbeiten thematisieren die längerfristigen Einflüsse christlicher Erbschaften auf die moderne Welt. Carl Schmitt, Karl Löwith (1979) und Hans Blumenberg (1996) verfolgen die kulturell-semantischen Kontinuitäten des Christentums, die trotz Säkularisierung in der modernen Gesellschaft feststellbar sind, ohne freilich immer einer Meinung zu sein (vgl. etwa die Kritik an der Blumenberg-These bei Löwith 1968 und Gadamer 1968; ferner Pippin 1999). Vorläufer dieser Thematik finden sich bereits bei Georg Jellinek (1919) und Ernst Troeltsch (1963); auch Webers Studie „Die protestantische Ethik und der ‚Geist' des Kapitalismus" lässt sich hier einreihen. Weitergeführt wurde dieser religionstheoretische Strang etwa durch Ernst-Wolfgang Böckenförde (1977) und Jan Assmann (2002). Obwohl auch Talcott Parsons (1978) gewisse christliche Fundamente der Moderne verfolgt, blieb diese Diskussion für die soziologische Theorie weitgehend folgenlos und kaum rezipiert. Es dominiert eine Sichtweise, die die universellen Gehalte moderner Ideen und Strukturen betont. Wenn sich allerdings christliche Ideen in die modernen Ordnungsmuster einweben, muss man mit kulturspezifischen Ausformungen der Moderne rechnen. Erst Eisenstadt hat dieses Forschungsprogramm vorangetrieben. Während die ältere Diskussion sich auf das Christentum beschränkt, bezieht er die anderen Weltreligionen mit ein und bekommt dadurch die Spezifik der westlichen Entwicklung in den Blick; ein Vorgehen, das schon für Max Weber charakteristisch war.

schen den Lebensordnungen aufeinanderprallen, sondern den Konflikten unterliegt etwas Gemeinsames: *Sinn*konkurrenz ist das entscheidende Kriterium, mit dem Weber in der „Zwischenbetrachtung" das Verhältnis der Sphären zueinander analysiert. In der Beziehung Religion-Kapitalismus treffen nicht transzendente Erlösungsideen auf bloß materielle Bedürfnisse oder rein zweckrationales Handeln, sondern es werden Wert- und Sinnkonkurrenzen thematisiert. So entzieht sich der moderne Kapitalismus einer durchgängigen Regulierung durch eine religiöse Brüderlichkeitsethik. Er mag anethisch sein, aber nicht wertfrei. Er stellt eine Wertsphäre dar, die auf einem dominanten Wert ruht. Wertrationales Handeln bestimmt Weber (1980, S. 12) durch den „bewussten Glauben an den – ethischen, ästhetischen, religiösen oder wie immer sonst zu deutenden – unbedingten Eigenwert eines bestimmten Sichverhaltens rein als solchen". Einen solchen Katalog der Eigenwerte breitet die „Zwischenbetrachtung" aus – Möglichkeiten der sinnhaften Orientierung.

Weber unterscheidet verschiedene Typen von axiologischen Spannungen: *Konkurrenz durch Gegensätzlichkeit*, wie im Verhältnis Religion-Wirtschaft, und *Konkurrenz durch Ähnlichkeit*. So kann Kunst und Erotik in einer innerweltlichen Erlösungskonkurrenz zur Religion stehen (Weber 1978, S. 555, 560), oder in Kriegszeiten bietet Politik eine Sinngebung des Todes, auf die ansonsten Religion ein Monopol hat. Sinngebung für das Subjekt ist die gemeinsame Währung, über die die differenzierten Bereiche in ein Beziehungs- und Austauschverhältnis treten können. Dies erklärt, warum es religiöse Überträge in die weltlichen Ordnungen geben kann. Das moderne Arbeitsethos verdankt sich einer Säkularisierung puritanischer Askese; das philosophische Verlangen Descartes' nach einer unbedingten wissenschaftlichen Gewissheit ersetzt das Streben nach religiöser Heilsgewissheit und die säkularisierte Idee der Gleichheit aller vor dem Gesetz den Glauben an die Gleichheit aller Menschen vor Gott (Löwith 1968, S. 196). Ernst Troeltsch (1963, S. 49) interpretiert die moderne Kunst seit Aufklärung und Romantik „als die Säkularisation des religiösen Gefühlsüberschwanges und seine Richtung auf das Natürliche". Das in der Differenzierungstheorie so prominente Motiv der Freisetzung ist zwar nicht verkehrt, es muss aber ergänzt werden durch den kulturspezifischen Entstehungskontext dieses Arrangements, der seine Spuren in der Ausprägung der Sphären hinterlassen hat. Das sich Ab- oder Freisetzende wird mitgeprägt vom Gegenstück, der Religion, als der zunächst dominanten Lebensordnung. Das gilt nicht nur für die inhaltlichen Erbschaften des Religiösen im Weltlichen, sondern auch dafür, dass sich die Bereiche überhaupt zu *Wert*sphären ausdifferenzieren konnten, d. h. zu Ordnungen mit einem prinzipiellen Deutungs- und Gestaltungsanspruch. Wie in Abschn. 4 noch zu zeigen, fehlt diese Konflikt- und Spannungsdimension in Japan. Die Trennung von Religion und Politik vollzog sich im Okzident in einem langen historischen Streit zwischen Kirche und weltlichen Gewaltenträgern oder dem Staat. Auf die geltend gemachten transzendenten Ansprüche des Christentums konnte nicht mit bloß pragmatisch zweckrationalen Argumenten und Strategien reagiert werden. Die zunächst führende Gegenseite zwang die Wahl der Waffen auf. Aussicht auf Erfolg konnte man nur erwarten, wenn man der politischen Sache seinerseits einen prinzipiellen Wert verleihen konnte.[3] Ganz ohne religiöse

3 Man bräuchte für diese Prozesse eine Theorie der Wertentstehung. Aspekte, die es zu berücksichtigen gälte, sind in den vorstehenden Ausführungen benannt: Konflikte, Diskurse, schon bestehende Wertinstanzen, an denen man sich abarbeitet.

Anleihen ging dies nicht. So verdanken sich die modernen politischen Legitimationsfiguren u. a. einer Übersetzung christlichen Naturrechts in ein weltliches Recht (Böckenförde 1977, S. 159 ff.). Säkularisierung und Differenzierung sind, so lässt sich bilanzieren, als bloßer Trennungsvorgang unterbestimmt. Die fest im Sattel sitzenden Wertsphären und Lebensordnungen können die Eierschalen des historischen Entstehungskontextes nicht völlig abwerfen.

3.2 Religion im Ensemble moderner Ordnungen: Zum Fokus Religion – Politik in der neueren Religionssoziologie

In einer solchen Sichtweise ist nicht nur die Genese des modernen Ordnungsmusters als Spannungsgeschichte zu schreiben (Hübinger 2010), sondern auch seine heutige Dynamik und die daraus entstehenden Variationen. Versteht man die Freisetzung der differenzierten Ordnungen als radikale Entbettung von jeglichem kulturellen und religiösen Kontext, besteht nur die Aussicht „eines für alle“, eine Perspektive, die uns die Bielefelder Variante der Weltgesellschaftstheorie anbietet. Der Multiple-modernities-Ansatz rechnet dagegen mit einer Vielfalt moderner Ordnungsformen in Abhängigkeit, nicht nur, aber auch, von religiösen Gegebenheiten. Das unterscheidet ihn auch von älteren Versuchen, wie dem von Bellah (1957, 1965), die nach religiös-kulturellen funktionalen Äquivalenten zur protestantischen Ethik in anderen Ländern suchten, die dann zum gleichen Ergebnis führen sollten. Das würde ansonsten gleiche Bedingungen voraussetzen, unter denen der religiöse Faktor austauschbar ist. Religion wird hier auf Politik und Wirtschaft hin funktionalisiert. Man muss dagegen damit rechnen, dass die religiösen Verhältnisse an den Bedingungen mitwirken, unter denen wirtschaftliche und politische Prozesse ablaufen und funktionieren sollen.

Weder die Bedeutung der Religion für die anderen Ordnungen noch der Verlauf von Religion in der Moderne kann, wie Pollack (2009, S. 69 ff.) überzeugend dargelegt hat, aus dem üblichen differenzierungs- und modernisierungstheoretischen Annahmen abgeleitet werden. Die allgemeine Wohlstandssteigerung, die Pluralisierung kultureller Orientierung und Prozesse der Horizonterweiterung sowie zunehmende Individualisierungstendenzen sind ambivalent in Bezug auf steigende oder fallende Nachfrage nach religiösen Angeboten. Um nur einen Punkt herauszugreifen: Kulturelle Pluralisierung kann zu einer wechselseitigen Unterminierung von Deutungsansprüchen und Wahrheitsbehauptungen führen, in deren Folge religiöse Glaubensgehalte und Sinnformen in ihrer Funktion der Kontingenzbewältigung erodieren. Kulturelle Konkurrenz kann aber auch eine Vitalisierung und Mobilisierung des religiösen Lebens zur Folge haben – das zentrale Argument jener Religionssoziologen, die mit dem ökonomischen Marktmodell argumentieren. Zudem können die mit kultureller Pluralisierung einhergehende Orientierungslosigkeit und Ungewissheit im Selbst- und Weltverhältnis des Individuums zu einem gesteigerten Bedürfnis nach religiöser Sicherheit und einem erhöhten Bedarf für letzte Wahrheiten führen. Es ist nicht möglich, diese Ambivalenzen und die Varianzen im Zusammenhang Modernisierung-religiöse Entwicklung mittels genereller Annahmen zu erklären. Nicht wenige Autoren empfehlen hier detaillierte historische Rekonstruktionen (Höllinger 1996, S. 115 f.; Gorski 2003, S. 112 f.).

Was bleibt dann aber noch soziologisch zu tun? Besteht in der neueren religionssoziologischen Literatur nicht die Gefahr eines Abgleitens ins bloß noch historische Erzählen? Schaut man sich diese mit einem differenzierungstheoretischen Interesse an, fällt deren fast ausschließliche Konzentration auf das Verhältnis Religion-Politik auf. Der Einfluss von Religion auf wirtschaftliche Prozesse wird in anderen Diskussionskontexten thematisiert (vgl. dazu Deutschmann in diesem Bd.). Zumindest hätte man mit Max Weber einen Klassiker, der eine Fortführung und religionssoziologische Aktivierung auch dieser Traditionslinie nahelegen würde. Verdankt sich diese eingeschränkte Analyseperspektive einer Selektivität der Aufmerksamkeit oder sind dafür systematische Gründe anführbar? Warum soll es zu einer Neubestimmung der Beziehung Religion-Moderne gerade im Verhältnis zur Politik kommen? In Eisenstadts Arbeiten zu „multiple modernities" ist diese Beschränkung zumindest nicht feststellbar. Die Konzentration auf die Beziehung zur Politik, theoretisch wie praktisch, wird verständlich, wenn man die spezifischen Spannungen zwischen den Ordnungen konkretisiert. In der „Zwischenbetrachtung" bestimmt Weber das Religiöse über die Ethik und fragt nach deren sozialer Relevanz angesichts sich zunehmend verselbständigender bereichsspezifischer Rationalitäten. Wie können die religiös-ethischen Ansprüche überhaupt noch in den eigengesetzlich verfassten Ordnungen zur Geltung gebracht werden? Diese Spannungen verschärfen sich in der Moderne. Im Mittelalter traf Religion nach Ernst Troeltsch (1994, S. 247) auf keine ernstzunehmenden Konkurrenten. „Es gab nur die Souveränität der Kirche, aber keine solche des Staates, der wirtschaftlichen Produktion, der Wissenschaft, der Kunst. Der überweltliche Lebenswert des Evangelismus mochte auf Weltsinn, Genußsucht, Roheit und Gewalttat stoßen; auf konkurrierende ideale Güter, auf eine von der Kirche unabhängige selbständige, Eigenrecht und Eigenkraft in sich besitzende Ordnung der weltlichen Kultur stieß sie nicht."

Der Versuch, ein Gesamtweltbild durchzusetzen, kann in der Moderne nur mit Regressionen erkauft werden. Fundamentalismen sind insofern Strategien der Spannungsaufhebung. Die Akzeptanz eines Teilbereichsstatus bringt die religiösen Träger dagegen in unterschiedliche Konfliktverhältnisse, je nach dem „Gegner", mit dem man es zu tun hat. Die Spannungs- und Konfliktlinien entzünden sich entlang grundlegender Orientierungsstandards: kognitiv, normativ, expressiv (affektuell, ästhetisch). Religionen haben ein Potenzial zur Ausbildung umfassender Weltbilder und der Prägung ganzer Ordnungskonstellationen. Sie versuchen daher, über alle drei Orientierungsmodi Einfluss auf die anderen Ordnungen zu nehmen, die Chancen dazu sind aber nicht gleich verteilt. Weitgehend räumen musste Religion ihre Position auf der kognitiven Dimension, sodass sie gegenüber der Wissenschaft kaum noch direkte Gestaltungsansprüche erhebt. Sieht man von den sogenannten Kreationisten ab, so haben auch die christlichen Kirchen die darwinistische Lehre akzeptiert (vgl. aber Wohlrab-Sahr und Kaden in diesem Bd.). Eigenständige Erklärungsansprüche werden dort noch erhoben, wo die Wissenschaft selbst an Grenzen stößt. So haben der Papst und die katholische Kirche die biologische Evolution des Menschen anerkannt, nicht aber die seines Geistes und seiner Seele. Zur Wissenschaft gibt es daher eine wenig umkämpfte Differenzierungslinie. „Although some recent trends in the self-conceptualization of science and the self-understanding of professional scientific identities tend to put into question any rigid separation even at this level, nonetheless one could argue that at least when it comes to the cognitive sphere, one still needs

to maintain a clear and rigid separation between science and religion. For instance, there may be room for ‚belief' in creation or for symbolic, even mythical, language concerning the cosmos. But there can be no such thing as ‚creation science'. But when it comes to the moral-practical and the subjective-expressive spheres, one may wonder whether such a rigid clear-cut differentiation is possible, necessary, or helpful" (Casanova 1994, S. 233).

Sehr stark engagiert sind religiöse Trägergruppen in Bezug auf ethisch-normative Fragen. Moral und Ethik sind jene Währungen und Medien, mit denen versucht wird, auf andere Ordnungen Einfluss zu nehmen. An manchen Frontabschnitten führt dies zu *Spannungen aus Gegensätzlichkeit*. Der moderne ökonomische Markt ist nach Weber (1978, S. 544) eine abstrakte und unpersönliche Veranstaltung „jeglicher denkbaren Beziehung zu einer religiösen Brüderlichkeitsethik" unzugänglich. Gleichwohl ist Religion nicht bereit, gegenüber dem heutigen Kapitalismus eine Beziehung der „legitimen Indifferenz" zu akzeptieren. Die weitgehende Prägung unserer Lebensverhältnisse durch ökonomische Bedingungen muss eine Herausforderung für eine Sphäre mit einem latenten oder manifesten Potenzial zur Gesamtlebensgestaltung darstellen. Freilich prallen die moralischen Interventionsversuche in die ökonomische Sphäre an dieser weitgehend ab, sie stoßen auf taube Ohren. „Auf die dritte kapitalistische Revolution, die sich auf der Grundlage der modernen Kommunikationstechnologie derzeit weltweit vollzieht, wird weniger durch differenzierte Analyse und das Begreifen der Eigendynamik ökonomischer Zweckrationalität als durch eine letztlich nur hilflose Sprache des moralischen Sollens reagiert" (Graf 1999, S. 659). In dieser von einem Theologen vorgetragenen Anklage ist die Aufforderung enthalten, von religiöser Seite die spezifische Eigenlogik des Ökonomischen zu verstehen und, so lässt sich vermuten, darauf geeignete ethische Ansatz- oder Einsatzstellen für eine religiöse Gestaltung ökonomischer Abläufe zu gewinnen. Das mag punktuell durchaus gelingen, es würde aber die heutigen religiösen Möglichkeiten überfordern, die Ökonomie ethisch formen zu wollen. In einer Weber'schen Perspektive bleiben diese Spannungen und Konflikte letztlich unaufhebbar.

Die politische Sphäre ist für ethisch-normative Fragen empfänglicher. Sie ist legitimationspflichtig. Der Begriff der Legitimation wird in der Regel für das Politische reserviert, für ein adäquates Verständnis muss aber das gesamte differenzierte Ordnungsarrangement berücksichtigt werden. Das „Prinzip der legitimen Indifferenz", das Freigesetztsein der Ordnungen von normativen Ansprüchen und Rücksichtnahmen, funktioniert nur deshalb, weil die demokratisch-politische Ordnung für normative Fragen, die sich in den anderen Bereichen stellen, eine Stellvertreterfunktion hat. Sie erfüllt eine Art von Ausfallbürgschaft für negativen Output, den die anderen Ordnungen produzieren. Wirtschaftlich bedingte hohe Arbeitslosigkeit wird vor allem der Politik angekreidet und in Wahlen darüber abgerechnet. Die ethischen Aspekte der wissenschaftlich entwickelten Gentechnik müssen politisch diskutiert und verbindlich in Recht umgesetzt werden. Die differenzierten Ordnungen stehen im Schatten ethisch-normativer Fragen, über die in der politischen Arena entschieden wird. Zu dieser Arena gehört ein zivilgesellschaftlicher Vorbau, der über Redefreiheit, Demonstrations-, Organisations- und Pressefreiheit institutionalisiert und rechtlich garantiert ist. Ethisch-normative Fragen stellen eine gemeinsame Schnittmenge aller differenzierten Ordnungen dar, für die aber Politik eine besondere, institutionalisierte Zuständigkeit besitzt. Ethik ist auch die Sprache und das Medium von Religion.

Es ist daher nur zu verständlich, dass sich die neuere Religionssoziologie vor allem auf die Beziehung zur Politik konzentriert.

Die Konzentration auf Moral und Ethik bedingt eine problematische Stellung von Religion im Ensemble moderner Ordnungen. Religion leidet unter einer besonderen Unschärfe, weil sie über kein klares Leistungsangebot verfügt. Anders als etwa die Ökonomie, hat sie keinen messbaren Output, und die moralischen Fragen und Ansprüche, die sie stellt, sind nicht, wie die der Wissenschaft, nach kognitiven Standards der Wahrheit entscheidbar. Es ist schwierig, für sie klare Rationalitätskriterien (Lepsius 1997) zu formulieren, über die ihre Institutionalisierung und die Koordination mit den anderen Bereichen laufen. Moral ist nur schwach institutionalisierbar. Die Religion hat weder ein Monopol auf moralische Kompetenz noch sind moralische Fragen immer konsensfähig. Sie sind wahrheitsbezogen, aber nicht wahrheitsfähig (Schluchter 1988; I, S. 261). Die Nicht-Ausdifferenzierbarkeit von Moral macht sie zu einem genuinen Medium, um die umfassenden Deutungs- und Ordnungsansprüche von religiösen Instanzen vorzutragen. Von daher ist theoretisch eine große Varianz von Grenzziehungen der und zur Religion zu erwarten, die empirisch durch die neuere Religionssoziologie dargelegt wird.

Differenzierungstheoretisch, insbesondere in einer Weber'schen Spannungs- und Konfliktperspektive, ist es schwer möglich, der Religion einen genauen Platz im modernen Ordnungsensemble zuzuweisen. Man muss bei religiösen Grenzziehungen mit einem besonderen, wenig konsensfähigen Streitpotenzial rechnen, mit einer dauerhaften, zumindest immer wieder mal umkämpften Differenzierungslinie. Das institutionelle Spektrum schwankt zwischen Individualisierung und Fundamentalisierung. Relativ unproblematisch sind all jene Phänomene einer Deprivatisierung von Religion mit modernen Prinzipien vereinbar, die Casanova (1994, S. 57 f., S. 228 f.) im Blick hat: die aktive Rolle der katholischen Kirche bei der Demokratisierung in Spanien, Polen und Brasilien; die Geltendmachung von übergeordneten Werten in der öffentlichen Sphäre gegenüber den hypertrophen Tendenzen, insbesondere des kapitalistischen Marktes und der administrativ-politischen Sphäre; das Einklagen von Menschenrechten; der Verweis auf kollektive Güter gegenüber einem exzessiven Individualismus; die Kritik am Wettrüsten; die Problematisierung von Grenzen der Gentechnologie usw. Diese Probleme verweisen auf eine moralische Infrastruktur moderner Gesellschaft, die nicht automatisch mit der strukturellen Differenzierung von Teilsystemen garantiert ist. Deren eigengesetzliche Dynamik führt immer wieder zu Verletzungen moralischer Prinzipien, die legitimer Weise von religiösen Trägergruppen in der öffentlichen Sphäre eingeklagt werden. Schon Weber (1988, S. 62 ff.) hat darauf hingewiesen, dass es keine selbstverständliche Wahlverwandtschaft zwischen, wie er es nennt, „individualistischen Lebenswerten", etwa der Menschenrechte, und den modernen ökonomischen und politischen Bedingungen gibt. Diese Werte müssen nicht selten genug gerade gegen die Ordnungseliten eingeklagt werden. Und hier ist die Religion eine legitime Stimme unter anderen in der öffentlichen Sphäre. Sie erfüllt eine Aufgabe im Spannungs- und Konfliktmanagement moderner Ordnungsarrangements. Es ist eine immanente Kritik besonderer Formen der Institutionalisierung im Rahmen und mit Bezug auf moderne kulturelle Gehalte.

Ob die religiöse Stimme im öffentlichen Diskurs Gehör findet und was ihre ethischen Ansprüche „wert" sind, kann nicht von allgemeinen differenzierungs- und sälularisierungstheoretischen Modellannahmen abgeleitet werden. Hier sind die unterschiedlichen

Staat-Kirche-Beziehungen von Bedeutung. Das kontinentaleuropäische Säkularisierungsmuster wird durch die Monopolstellung der Kirche als Staatskirche am Ausgangspunkt des Modernisierungsprozesses geprägt (Martin 1978; Höllinger 1996; Casanova 2008). Je enger die Kirche mit dem Staat und den gesellschaftlichen Machteliten des Adels und in der Folge mit dem konservativen Bürgertum verbunden war, desto mehr nehmen die modernen Weltanschauungen und sozialen Bewegungen des Liberalismus und des Sozialismus antikirchliche und antireligiöse Haltungen ein. Im Gegenzug festigte sich die Allianz zwischen der Kirche und den konservativen politischen Kräften zur Verteidigung des Status quo. In monokonfessionellen Ländern mit staatskirchlichen Traditionen führte dies zu einer Spaltung in zwei antagonistische religiös-politische Lager. Ein solches Muster begünstigte die religiöse Entfremdung eines nennenswerten Anteils der Bevölkerung, insbesondere der durch die Industrialisierung neu entstehenden Schichten. Ganz anders ist die Situation und der Verlauf in Ländern, die nicht oder weniger durch ein Staatskirchentum geprägt waren und sind. Durch die stärkere Trennung von religiöser und politischer Sphäre tritt der Antiklerikalismus weniger als politisch-ideologische Bewegung auf und ist insgesamt schwächer ausgeprägt. Ein antagonistischer Cleavage entlang religiös-politischer Lager bleibt hier aus. Sombarts Frage, warum es in den USA keinen Sozialismus gibt, ist auch mit dem fehlenden Staatskirchentum zu beantworten. Es fehlt gleichsam der mächtige Gegner in Auseinandersetzung mit dem sich die Argumente und Interessen der Arbeiterschaft entwickeln und ideologisch radikalisieren. Eine geringere religiöse Entfremdung und eine größere Lebendigkeit der Vielfalt religiösen Lebens sind feststellbar. Religiöse Stimmen finden Gehör und haben Gewicht in der Öffentlichkeit, weil sie ihren moralisch-ethischen Kredit weniger in den langwierigen historischen Auseinandersetzungen mit säkularen Weltanschauungen und Bewegungen verspielt haben. „Dadurch, dass das Verhältnis der Amerikaner zu Kirche und Staat nicht durch ein Staatskirchentum vorbelastet ist, in dem die Kirche durch ihre privilegierte Stellung religiösen Konformitätszwang ausübte und durch ihre Macht politische Entscheidungen manipulieren konnte, fällt es ihnen offensichtlich leichter, kirchliche Einflussnahme auf die Politik im Sinne einer demokratischen Teilnahme am politischen Geschehen positiv zu beurteilen. Die historische Trennung von Kirche und Staat in Amerika bedeutet also nicht, dass die Religion hier stärker als in Europa aus dem Bereich des Öffentlich-Politischen hinausgedrängt und zu einer reinen Privatangelegenheit wurde“ (Höllinger 1996, S. 268 f.).

Zwei systematische Argumente sind aus diesen Fallbeispielen zu gewinnen. Nicht Modernisierung und Differenzierung ganz allgemein führen zu einer Schwächung von Religion, sondern gerade die mangelnde Trennung von Religion und Staat während des Modernisierungsprozesses. Zweitens ist dieser Prozess als abstrakte Institutionengeschichte, in dessen Verlauf die Rationalitäten sich trennen, nicht fassbar. Er muss ergänzt werden durch eine Konfliktgeschichte, die die entsprechenden Trägergruppen, ihre Ideen und Interessen, und jeweilige Allianzen namhaft macht.

4 Institution und Person bei fehlender religiöser Transzendenz: Der Fall Japan

Interkulturell vergleichende Analysen sind in der neueren Religionssoziologie eine Mangelware.[4] Der Vergleich USA-Europa steht nach wie vor im Vordergrund. Der Verweis auf nicht-westliche Kontexte ist eher sporadisch und interessiert sich primär für die Situation christlicher Glaubensgemeinschaften (vgl. aber Lüddeckens und Walthert in diesem Bd.). Aussagen zur Neubestimmung des Verhältnisses Religion-Moderne können heute aber schwerlich unter Absehung der Entwicklungspfade anderer Kulturräume getroffen werden. Diese Blindstellen des religionssoziologischen und differenzierungstheoretischen Diskurses lassen sich durch Eisenstadts Arbeiten zu den „Multiple Modernities" angehen. Dies tangiert auch den Kern der Differenzierungstheorie. Mit Bezug auf Webers Zwischenbetrachtung wurde sie in Abschn. 2 und Abschn. 3 als Konflikt- und Spannungsmodell entwickelt. Dieses theoretische Modell weist einen kulturhistorischen Bias auf: Der im Okzident besonders spannungsgeladene Verlauf der Auseinandersetzungen von Christentum und weltlichen Instanzen. Dieser Bias lässt sich besonders gut durch Eisenstadts (1996) Japan-Studie identifizieren.[5]

4.1 Interlegitimation statt legitimer Indifferenz

In dieser Studie demonstriert er, wie sich die Ausbildung moderner Ordnungen in diesem Land in Abhängigkeit von religiösen Erbschaften vollzieht. Dem Weltablehnungspotenzial des Christentums, insbesondere des asketischen Protestantismus, steht nach Weber und Eisenstadt eine schwache Transzendenz im Konfuzianismus gegenüber, in Japan fehlt sie nach Eisenstadt (1996, S. 7, 13, 82; 2000, S. 153) ganz. Das führt zu unterschiedlichen Spannungsverhältnissen und Ordnungsbildungsprozessen. Die Eliten der verschiedenen Lebenssphären im Okzident hatten es mit einem starken Gegner zu tun, der die weltlichen Verhältnisse im Lichte einer transzendenten Vision für ungenügend und rekonstruktionsbedürftig erklärte. Dieses historische Sich-Abarbeiten an der religiösen Transzendenz setzt die weltlichen Ordnungen auf einen Kurs in Richtung „Wertsphären". Eigenwerte oder Codes halten die Orientierungen der Akteure prinzipiell gegen bloß pragmatische Erwägungen und Vermischungen auf Kurs. Das ist eine Voraussetzung von Trennung und Differenzierung. Werte und das durch sie begründete Eigenrecht der differenzierten Institutionen sind der säkulare Ausdruck der spezifisch okzidentalen Spannungsgeschichte.

4 Das gilt auch für die religionsphilosophische Studie von Taylor (2009). Zu ernüchternden Einschätzungen dieses bisweilen hochgelobten Buches (vgl. Heidenreich 2010; Koenig 2011).

5 Im Folgenden geht es nicht um eine eigene und ausführliche Analyse des japanischen Falls, sondern um dessen Bedeutung für die theoretischen Debatten um Differenzierung und Säkularisierung. Man mag die folgenden Ausführungen, wie ein Gutachter bemängelt hat, als Defizitanalysen lesen: Was fehlt Japan im Vergleich zum Westen. Eine solche, normative Aspekte des Vergleichs betonende Interpretation geht allerdings in die Irre. Nicht ein normativer, sondern ein, bei Vergleichen prinzipiell nicht zu vermeidender, *heuristischer Zentrismus*, in diesem Fall heuristischer Eurozentrismus, leitet die Analyse an. Was ist in Japan, ausgehend von westlichen differenzierten Ordnungsarrangements, anders? Dass damit keine Wertung verbunden ist, zeigt schon der enorme Modernisierungserfolg Japans, der in nicht wenigen Bereichen zu besseren, zumindest konkurrenzfähigen Leistungen gegenüber dem Westen geführt hat.

In Japan fällt dagegen die geringe Legitimation der Institutionen durch eigenständige Leitideen auf. Sie sind nicht in dem Sinne autonome Sphären oder Teilsysteme, wie es nach der Differenzierungstheorie zu erwarten wäre. Die Ordnungsbildung ist durch „relatively flexible modes of structuration and of code switching between different contexts and social roles" (Eisenstadt 1996, S. 434) gekennzeichnet. So ist die Wirtschaft keine autonome Arena, sondern offen im Hinblick auf heterogene Rücksichtnahmen (Eisenstadt 1996, S. 60 ff., 82; Murakami und Rohlen 1992, S. 77 ff.). Eisenstadt erklärt dies vor allem mit der spezifisch religiösen Tradition, die Varieties-of-capitalism-Forschung (Streeck und Yamamura 2001; Hall und Soskice 2001) mit besonderen historischen Erfahrungen Japans. Die späte Modernisierung, das totalitäre Regime und der Wiederaufbau nach dem Zweiten Weltkrieg haben die Ökonomie in den Dienst nationaler Größe und nationaler Entwicklung gestellt. Ähnliche strukturelle Erfahrungen haben auch in Deutschland zu einem höheren Maß sozialer Einbettung wirtschaftlicher Prozesse geführt als im angelsächsischen Kapitalismus. „Eingebetteter Kapitalismus" ist jedoch eine zu grobe Kategorie, um damit einen zufriedenstellenden Typus zu bilden (Schwinn 2009, S. 467 f.). Vergleichbare strukturelle Verhältnisse im Modernisierungsprozess von Japan und Deutschland treffen allerdings auf differierende kulturelle Bedingungen. Während in Deutschland das Einbettungs-Arrangement auf legitimatorisch getrennten Institutionen und Eliten beruht, ist es in Japan wesentlich stärker durch netzwerkartige soziale Austauschverhältnisse geprägt, die aufgrund der schwachen rechtlichen Regelung und Sanktionierung aus europäischer Perspektive eher an korruptive Beziehungen erinnern. Auf strukturelle Herausforderungen, die in der Varieties-of-capitalism-Forschung im Mittelpunkt stehen, kann nur in Abhängigkeit von kulturellen Deutungsmustern und symbolischen Ressourcen reagiert werden. Die geringe Absicherung durch prinzipielle Werte ist ebenso bei anderen mit der Wirtschaft verbundenen Aspekten feststellbar, wie sozialer Ungleichheit und dem Leistungsdenken sowie der Sozialpolitik (Eisenstadt 1996, S. 82).

Die fehlende prinzipienorientierte, universalistische Fundierung ist auch für andere soziale Bereiche charakteristisch, wie etwa für die Politik. So waren soziale Bewegungen in Japan in Bezug auf konkrete Forderungen erfolgreich, aber nicht bei der Einklagung von universalistischen Prinzipien. Entsprechend schwach ist die Zivilgesellschaft ausgebildet. „These movements have not given rise to a civil society that could either impose its own criteria of legitimation on the state or promulgate principles that would transcend the state and the national community, and in which different minority groups could ground their claims for inclusion. The most telling illustration of this failure is to be seen in the still restrictive and repressive Japanese attitudes toward those outside of the pure national community – the Koreans and the *burakumin*" (Eisenstadt 1996, S. 152 f.; Hervorhebung im Original). Schließlich weist das Recht einen schwachen Institutionalisierungsgrad auf. Die europäische Spannungsgeschichte ist durch einen engen Zusammenhang von konflikthaft verlaufenden Trennungsvorgängen und einer ausgeprägten Rechtsentwicklung gekennzeichnet (Schwinn 2001a, S. 202). Die Ansprüche und Konflikte, die sich aus den differenzierenden Sphären ergaben, verlangten nach einer angemessenen Konfliktlösungskompetenz. Das Recht wächst mit den sich ausdifferenzierenden Ordnungen. In ihm treffen und begrenzen sich die Ansprüche der Teilordnungen, deren Differenzierung und Integration sich in einer Differenzierung und Integration der sachlichen Rechtsgebiete niederschlägt. Beginnend mit dem Investiturstreit im 11. und 12. Jahrhundert, geht

das religiöse Recht semantisch und operativ in Führung, an dem das weltliche Recht, es kopierend oder sich von ihm absetzend, seine Referenzordnung fand. Weder gab es in Japan solche spannungsvollen Trennungsvorgänge wie in Europa noch eine religiöse Regelungskompetenz auf die man hätte zurückgreifen können oder müssen. „This view of society and law is hostile to abstract rules serving as a guide to social action, but it is the abstract nature of the rules and the procedural formality and rationality of their application through litigation more than the content of any given rule that is anathema. The ideal characteristic of a legal system under this view of society is informality" (Eisenstadt 1996, S. 128).

Dieses hohe Maß an Informalität, das mit dem üblichen differenzierungstheoretischen, auf Trennungen abhebenden Denken schwerlich fassbar ist, hat ein religiöses Komplement: den Synkretismus (Robertson 1992, S. 93 ff.). Die durch Japan übernommenen Momente des Konfuzianismus, Buddhismus, in geringerem Maße auch des Christentums sowie die eigene Tradition des Shintoismus gehen eine mehr oder weniger lose Verbindung ein, innerhalb derer sie sich wechselseitig stützen und legitimieren. So hat Buddha die Aufgabe, die eingeborenen Gottheiten und spirituellen Kräfte des Shintoismus zu beschützen, die jedoch die ursprünglichen und grundlegenden religiösen Kräfte sind. Der Staats-Shintoismus mit der Figur des Kaisers ging wiederum synkretistisch mit der konfuzianischen Ethik der Loyalität zusammen, die hierarchische Beziehungen betont. Auf der Handlungs- und Lebensführungsebene orientieren sich Japaner an und leben nach mehreren religiösen Traditionen. Die religiösen Stränge befriedigen verschiedene Bedürfnisse. Den Buddhismus und seine Tempel fragt man um Rat und besucht man vor allem bei Todesfällen. Der Shintoismus wird bei Geburt konsultiert und seinen Geistern geopfert. Für Heiratszeremonien präferiert man wiederum christliche Symbole.[6] Dieser religiöse Polytheismus und Synkretismus ist in den monotheistischen Religionen ganz undenkbar. Während Spannungen und Konflikte zwischen religiösen Strängen in ihnen sehr verbreitet sind, stehen sie in Japan in einer Beziehung der Interlegitimation. „The central feature of this strong sense of the term syncretism when applied to Japan is that religious traditions have historically been used, often by governments, to legitimize each other. Examples of what might well be called *interlegitimation* abound, a form of legitimation which differs from Western notions of legitimation that depend upon ‚vertical' validation. Whereas the Western notion of legitimation rests considerably upon justification of a regime in terms of an ‚external' view on the part of the relevant populace, an important part of Japan's mode of legitimation consists in ‚horizontal' legitimation of one aspect of the society by another, and vice versa" (Robertson 1992, S. 94; Hervorhebung im Original). Voraussetzung für diese spezifische synkretistische Kulturvariante ist die Entaxialisierung der übernommenen Religionen (Eisenstadt 1996, S. 7, 431, 436). Sie werden ihrer transzendenten und universalistischen Ansprüche und Gehalte beraubt und damit als immanente, partikularistische Sinnressourcen verfügbar. Eine Spannungsgeschichte wie im Okzident ist in Japan daher nicht zu erkennen. Ein religiöses System mit ausgeprägten transzendenten Ansprüchen geht nicht semantisch in Führung, in dessen Folge und an dem sich die weltlichen Ordnungen abarbeiten müssen und selbst auf einen

6 Ein bekanntes Sprichwort besagt, dass es in Japan 100 Millionen Einwohner und 300 Millionen Gläubige gibt.

prinzipiellen und universalistischen Kurs gesetzt werden. Entsprechend ist die Autonomie der institutionellen Bereiche und ihrer Eliten in Japan schwach ausgebildet. Es war nie notwendig und auch nicht möglich, auf ideologisch starke Legitimationsfiguren und Leitideen zurückzugreifen. Der für Differenzierungsprozesse konstitutive Trennungsvorgang in Richtung legitimer Indifferenz erfasst das moderne japanische Ordnungsarrangement nicht adäquat. Nicht legitime Indifferenz, sondern Momente der Interlegitimation, in der Varieties-Forschung spricht man von „Einbettung", beschreiben das Verhältnis der Institutionen zueinander.

4.2 Rollenperfektionismus

Nicht nur die Institutionen, sondern auch das Individuum ist in viel geringerem Maße freigesetzt. Dem modernen westlichen Autonomieverständnis geht im christlichen Kontext die Idee vom Menschen als Ebenbild Gottes voraus und damit „die Anerkennung der letzten Unverfügbarkeit der Person, der Unmittelbarkeit des Verhältnisses Einzelner-Gott, das sich einer vollen Mediatisierung entzieht" (Böckenförde 1977, S. 162). Der christlich angelegte Gedanke der Unverfügbarkeit des Gewissens und der Person für den Staat und die Kirche verschafft sich im modernen westlichen Kontext in einer entsprechenden Rechtssphäre Geltung. In den meisten Differenzierungstheorien dominiert eine strukturlastige Erklärung. Mit der Verselbständigung der Teilsysteme gibt es keinen sozialen Ort mehr, der eine Vollinklusion oder -integration des Individuums ermöglichen würde. Die moderne Gesellschaft stellt sich dem Einzelnen als komplexe Umwelt dar, die in individueller Eigenleistung zu einer stimmigen Biographie und Lebensgeschichte zusammengesetzt werden muss. Der Vergleich mit Japan zeigt, dass dieses strukturelle Argument nicht ausreicht, um die Freisetzung und Autonomie des Individuums in westlichen Gesellschaften zu begreifen. Es muss um die kulturelle Dimension ergänzt werden. Gesellschaften können differenziert und plural sein, ohne individualisiert zu sein (Wohlrab-Sahr 1997). Fehlen die kulturellen Voraussetzungen, werden die Verschiedenartigkeiten und Unterschiede äußeren Verhältnissen zugerechnet, sie setzen aber keine inneren Ansprüche einer eigenständigen Lebensgestaltung frei. Dafür benötigt es spezifische Deutungsmuster und kulturelle Techniken der Selbstthematisierung. Diese sind historisch durch religiöse Quellen und Vorläufer des modern-westlichen Verständnisses des Individuums zur Verfügung gestellt: die Verschärfung der inneren religiösen Anforderungen im Protestantismus und als Reaktion darauf die Veränderung der Beichte von der Thematisierung einzelner Taten zu der des gesamten Lebens. Die Einforderung einer Sündenbiographie verlangt eine systematische und kontinuierliche Selbstbeobachtung (Hahn 1982). Diese religiösen Techniken haben eine Reihe von säkularen Nachfolgern: Psychotherapie, der innere Monolog in der Literatur, Tagebücher, Autobiographien usw.

Fehlen diese kulturellen Voraussetzungen, wie in Japan, werden kaum eigenständige, von institutionellen Vorgaben und Anforderungen losgelöste biographische Perspektiven verlangt (Schubert 1992, S. 184 ff., 2006; Kleinstück 1999). Der Spielraum für individuelle Entscheidungen ist für eine komplexe Gesellschaft wie Japan erstaunlich klein. Der erforderliche Weg durch die Institutionen verlangt zwar auch Kalkulation und Planung, aber diese reduzieren sich auf die Bewältigung des institutionell gesetzten Pensums. Das Verhältnis Person-Institution wird mit dem Begriff der „totalen Institution" verglichen.

Schulen und Betriebe etwa versuchen, die Person möglichst umfassend zu definieren. Betriebe bevorzugen als Bewerber für eine Stelle das „unbeschriebene Blatt“, auf das sich die Firmenidentität problemlos, durch „training on the job“, eintragen lässt. In westlichen Gesellschaften wird von einem Bewerber verlangt, dass er Eigenständigkeit, Initiative, Kreativität, kurz: auch seine Individualität mit einbringt. Das Verhältnis Person-Institution ist hier wechselseitiger gedacht, insofern nicht nur die Organisation das Individuum, sondern dieses auch jene prägt. Allzu „blasse Bewerber“ werden eher gemieden. In Japan werden dagegen Bewerber mit ausgeprägten Berufsbiographien nur in Notfällen eingestellt. Entsprechend sind Arbeitsverträge nur sehr allgemein gehalten, ohne präzise Festschreibung von Rechten, Pflichten und Aufgaben.

Nicht nur die Institution, sondern auch die Rolle definiert die Person in Japan in einem erstaunlichen Ausmaß. Man spricht hier von „Rollenperfektionismus“ und „Rollennarzißmus“ (Schubert 1992, S. 202 ff.). Es werden äußerste Anstrengungen darauf verwendet, die mit einer Rolle verbundenen Erwartungen und Anforderungen perfekt zu erfüllen. Wie im Verhältnis zur Institution, taucht auch in dem zur Rolle das Individuum als eigenständige Größe nicht auf. Das Sich-definieren-lassen durch die Rolle steht eindeutig im Vordergrund. Rollendistanz, die Markierung einer gewissen Souveränität des Individuums gegenüber den situativen Rollenanforderungen, ist kein typischer Zug. Nach westlichem Verständnis denken wir uns die Individualität als einen roten Faden, der sich durch alle unsere sozialen Partizipationen zieht und den jeweiligen Rollen eine besondere Prägung und Note gibt. In Japan ist die Person als sozialer Faktor nicht sichtbar. Sie taucht in verschiedene Rollen mit einer hohen Flexibilität ein und wieder auf, ohne dass sich über seine Individualität Mitnahmeeffekte oder Querbeziehungen bilden würden. Man ist Schüler in der Schule und Kind in der Familie, Firmenangehöriger im Betrieb und Vater im privaten Kontext, Hausfrau in der Ehe und Sportlerin in der Freizeit. Die Rollen interagieren aber kaum miteinander, weil das sie tragende Individuum als eigenständiges Medium der Wechselwirkung fehlt. Entsprechend stellt man eine verblüffende Fähigkeit fest, Rollen flexibel zu wechseln. In Verbindung mit dem Rollenperfektionismus erklärt dies die große Leistungsfähigkeit Japans in vielen Bereichen und neue Herausforderungen anzunehmen. Das Individuum steht dem Sozialen nicht im Wege. Aufgrund der kulturellen Individualitätsansprüche in unseren Gesellschaften werden alle sozialen Angebote, Rollen und Erwartungen auf ihre Identitätstauglichkeit für den Einzelnen kritisch geprüft, und das Ergebnis fällt nicht immer zugunsten der Rolle aus.

In Japan ist keine der christlichen vergleichbare Gott-Mensch-Beziehung und damit keine prinzipielle Transzendenz des Subjekts vorhanden. Beides sind ideelle historische Voraussetzungen für eine Autonomisierung des Individuums, die mittels der Kulturtechniken der Selbstthematisierung zur Entfaltung gebracht wird. Differenzierte Strukturen alleine bewirken dies nicht. Freilich wird seit mehr als einem Jahrhundert regelmäßig die Vermutung geäußert, Japan werde den westlichen Individualismus übernehmen oder sich ihm annähern (Schubert 2006, S. 185). Eine gewisse Annäherung ist zweifelsohne feststellbar, eine Übernahme und Gleichheit ist jedoch nach mittlerweile 150 Jahren japanischer Modernisierungsgeschichte nicht eingetreten.

5 Schlussbemerkungen

Die neuere Religionssoziologie steht in einem ambivalenten Verhältnis zur Differenzierungstheorie: Weder ohne sie noch mit ihr scheint sie auszukommen. Die vielfältigen Entwicklungen und Ausdrucksformen des Religiösen in der Moderne sind mit den gängigen differenzierungstheoretischen Annahmen nicht zu fassen. Deren analytisches Auflösungsvermögen reicht nicht an die Fallspezifik heran. In den kontroversen Positionen einer Aufgabe des Differenzierungskonzepts als Beschreibung eines generellen Trends zugunsten konkreter Analysen einerseits (Joas 2012) und seiner Beibehaltung gegen die Kontingenzen des Historischen andererseits (Pollack 2012) ist die religionssoziologische Diskussion festgefahren (Gärtner et al. 2012, S. 16). Bei den Differenzierungstheoretikern ist diese Diskussion indessen bislang nicht angekommen. Wie lässt sich darauf reagieren? Der vorliegende Beitrag schlägt eine Entwicklung des Differenzierungskonzepts mittels einer Konflikt- und Spannungstheorie im Anschluss an Max Weber vor. Dies hat den Vorteil, dass Differenzierung oder Entdifferenzierung nicht als falsche Alternative verstanden werden. Die Bereiche und Institutionen stehen vielmehr in ständigen Auseinandersetzungen um ihre Grenzen und Grenzverschiebungen. Differenzierung und Entdifferenzierung sind die Pole eines Spektrums oder Kontinuums, das eine Theorie fassen und ausmessen muss. Das Festhalten an systemtheoretischen Denkmodellen erschwert eine solche Flexibilisierung der Theorie. Setzt man das Gesellschaftssystem als oberste Bezugseinheit, deren funktionale Differenzierung das zentrale Epochenmerkmal der Moderne festlegt, führt die Beobachtung faktischer Entdifferenzierungsprozesse sogleich zu Grundsatzdiskussion über den Status der Theorie und die Modernität der Gesellschaft. Angesichts der geringen systemtheoretischen Konzept- und Modellvarianz folgt aus der Feststellung vielfältiger Ausdrucksformen des Religiösen im Spektrum zwischen gleichgewichtiger Differenzierung und Entdifferenzierung leicht eine unfruchtbare Kontroverse, ob die Moderne einem Mastertrend funktionaler Differenzierung folgt oder nicht. Die Empfehlung, die Abstraktionsstufe niedriger anzusetzen und auf die Ebene historisch spezifischer Prozesse einzugehen (Joas 2012, S. 618 f.), ist als Reaktion ebenfalls unbefriedigend. Solange nicht theoretisch geklärt ist, *was* in jeweiligen empirischen Konstellationen steht, welche generellen Eigenschaften solche Ordnungen haben, wird man sich in der Komplexität der empirischen Details verlieren. Konstellationswissen benötigt immer beides: empirische Kenntnisse und theoretische Konzepte.

Die Entwicklung der Differenzierungsthematik mit Max Weber hat einen weiteren Vorteil. Sie erweitert die religionssoziologische Diskussion um den Kulturvergleich und schafft Anschluss an die von Eisenstadt angestoßenen Arbeiten zu Multiple Modernities. Die Spannungs- und Konfliktverhältnisse fielen in Japan aufgrund anderer religiöser Bedingungen weniger ausgeprägt aus. Hier scheint mir eine weit grundlegendere Herausforderung der Differenzierungstheorie zu erwachsen als durch die auf die christlichen oder monotheistischen Verhältnisse konzentrierten Diskussionen der neueren Religionssoziologie. Der Blick auf Japan war, auch das lässt sich Webers vergleichenden religionssoziologischen Studien entnehmen, durch die Kontrastfolie der okzidentalen Verhältnisse bestimmt: auf das hin, was Japan im Vergleich zum Okzident fehlt: religiöse Transzendenz und weniger strikte Grenzziehungen der Institutionen. Das Forschungsprogramm, wie sich moderne Ordnungsarrangements in Abhängigkeit von unterschiedlichen reli-

giösen Bedingungen entwickeln und ob Differenzierung einen durchgehenden Zug aller Formen von Modernität darstellt, steht erst am Anfang. Der Religionssoziologie bietet es hervorragende Chancen, ihre Fragestellungen zu erweitern und von der festgefahrenen Diskussion um Säkularisierung zu befreien und sie unter einer neuen Perspektive zu beleuchten.

Literatur

Alexander, Jeffrey C. Hrsg. 1985. *Neofunctionalism*. Beverley Hills: Sage.

Assmann, Jan. 2002. *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa*. Frankfurt a. M.: Fischer.

Bellah, Robert N. 1957. *Tokugawa religion*. Glencoe/Il.: Free Press.

Bellah, Robert N. 1965. Epilogue: religion and progress in modern Asia. In *Religion and progress in modern Asia,* Hrsg. Robert N. Bellah, 169–229. New York: Free Press.

Berger, Peter L. 1967. *The sacred canopy. Elements of a sociological theory of religion*. New York: Doubleday.

Berger, Peter L. Hrsg. 1999. *The desecularization of the world. Resurgent religion and world politics*. Washington: Ethics and Public Policy Center.

Blumenberg, Hans. 1996. *Die Legitimität der Neuzeit*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Böckenförde, Ernst-Wolfgang. 1977. Zum Verhältnis von Kirche und Moderne. In *Studien zum Beginn der modernen Welt,* Hrsg. Reinhart Koselleck, 154–177. Stuttgart: Klett.

Brugger, Winfried. 2007. Von Feindschaft über Anerkennung zur Identifikation. Staat-Kirche-Modelle und ihr Verhältnis zur Religionsfreiheit. In *Säkularisierung und die Weltreligionen,* Hrsg. Hans Joas und Klaus Wiegandt, 253–283. Frankfurt a. M.: Fischer.

Casanova, José. 1994. *Public religions in the modern world*. Chicago: University of Chicago Press.

Casanova, José. 2001. Secularization. In *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences,* Hrsg. Neil J. Smelser und Paul B. Baltes, 13786–13791. Amsterdam: Elsevier.

Casanova, José. 2008. Public religious revisited. In *Religion. Beyond a concept,* Hrsg. Hent de Vries, 101–119. New York: Fordham University Press.

Dux, Günter. 2001. Die Religion im Prozess der Säkularisierung. *Österreichische Zeitschrift für Soziologie* 26:61–88.

Eisenstadt, Shmuel Noah. 1996. *Japanese civilization. A comparative view*. Chicago: University of Chicago Press.

Eisenstadt, Shmuel Noah. 2000. *Die Vielfalt der Moderne*. 3. Aufl., Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.

Gabriel, Karl. 2008a. Jenseits von Säkularisierung und Wiederkehr der Götter. http://www.bpb.de/apuz/30761/jenseits-von-saekulariserung-und-wiederkekhr-der goetter?p=all (Zugegriffen: 25.04.2012).

Gabriel, Karl. 2008b. Phänomene öffentlicher Religion. In *Religion heute: Öffentlich und politisch,* Hrsg. Karl Gabriel und Hans-Joachim Höhn, 59–76. Paderborn: Schöningh.

Gabriel, Karl, und Hans-Richard Reuter. Hrsg. 2010. *Religion und Gesellschaft. Texte zur Religionssoziologie*. 2. Aufl., Paderborn: Schöningh.

Gadamer, Georg. 1968. Rezension: Hans Blumenberg. Die Legitimität der Neuzeit. *Philosophische Rundschau* 15:201–209.

Gärtner, Christel, Karl Gabriel und Detlef Pollack. 2012. Einführung in das Thema. In *Umstrittene Säkularisierung. Soziologische und historische Analysen zur Differenzierung von Religion und Politik,* Hrsg. Karl Gabriel, Christel Gärtner und Detlef Pollak, 9–37. Berlin: University Press.

Gorski, Philip S. 2003. Historicizing the secularization debate: An agenda for research. In *Handbook of the sociology of religion,* Hrsg. Michele Dillon, 110–122. Cambridge: Cambridge University Press.

Gorski, Philip S., und Ateo Altinordu. 2008. After secularization? *Annual Review of Sociology* 34:55–85.

Graf, Friedrich Wilhelm. 1999. Protestantismus. In *Handbuch der Wirtschaftsethik,* Bd. 1, Hrsg. Wilhelm Korff, 627–669. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

Graf, Friedrich Wilhelm. 2004. *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*. München: C.H. Beck.

Graf, Friedrich Wilhelm, und Klaus Große Kracht. 2007. Einleitung: Religion und Gesellschaft im Europa des 20. Jahrhunderts. In *Religion und Gesellschaft. Europa im 20. Jahrhundert,* Hrsg. Friedrich Wilhelm Graf und Klaus Große Kracht, 1–44. Köln: Böhlau.

Habermas, Jürgen. 2005. *Zwischen Naturalismus und Religion*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Hahn, Alois. 1982. Zur Soziologie der Beichte und anderer Formen institutionalisierter Bekenntnisse: Selbstthematisierung und Zivilisationsprozess. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 34:408–434.

Hahn, Alois. 1986. Differenzierung, Zivilisationsprozess, Religion. Aspekte einer Theorie der Moderne. In *Kultur und Gesellschaft*, *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie,* Sonderband 27, Hrsg. Friedhelm Neidhardt, M. Rainer Lepsius und Johannes Weiß, 214–231. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Hahn, Alois. 1993. Identität und Nation in Europa. *Berliner Journal für Soziologie* 3:193–203.

Hall, Peter A., und David Soskice. Hrsg. 2001. *Varietes of capitalism*. Oxford: Oxford University Press.

Hamilton, Gary G. 1994. Civilizations and the organization of economies. In *The handbook of economic sociology,* Hrsg. Neil J. Smelser und Richard Swedberg, 183–205. Princeton: Princeton University Press.

Heidenreich, Felix. 2010. Wurzeln, Quellen, Instrumente. Neue Debatten über Religion, Säkularisierung und die Moderne. *Philosophische Rundschau* 57:299–321.

Höllinger, Franz. 1996. *Volksreligion und Herrschaftskirche. Die Wurzeln religiösen Verhaltens in westlichen Gesellschaften*. Opladen: Leske + Budrich.

Hübinger, Gangolf. 2010. „Säkularisierung". Ein umstrittenes Paradigma der Kulturgeschichte. In *Dimensionen der Moderne,* Hrsg. Ute Schneider und Lutz Raphael, 93–106. Frankfurt a. M.: Peter Lang.

Jellinek, Georg. 1919. *Die Erklärung der Menschen-und Bürgerrechte. Ein Beitrag zur modernen Verfassungsgeschichte*. 3. Aufl., München: Duncker & Humblot.

Joas, Hans. 2012. Gefährliche Prozessbegriffe. Eine Warnung vor der Rede von Differenzierung, Rationalisierung und Modernisierung. In *Umstrittene Säkularisierung. Soziologische und historische Analysen zur Differenzierung von Religion und Politik,* Hrsg. Karl Gabriel, Christel Gärtner und Detlef Pollak, 603–622. Berlin: Berlin University Press.

Kippenberg, Hans G. 2007. Europäische Religionsgeschichte: Schauplatz von Pluralisierung und Modernisierung der Religionen. In *Religion und Gesellschaft. Europa im 20. Jahrhundert,* Hrsg. Friedrich Wilhelm Graf und Klaus Große Kracht, 45–72. Köln: Böhlau.

Kleinstück, Kerstin. 1999. *Individualisierung in der japanischen Gesellschaft*. Hagen: ISL Verlag.

Koenig, Matthias. 2008. „Kampf der Götter"? Religiöse Pluralität und gesellschaftliche Integration. In *Recht und Religion in Europa,* Hrsg. Christine Langenfeld und Irene Schneider, 102–118. Göttingen: Universitätsverlag.

Koenig, Matthias. 2011. Jenseits des Säkularisierungsparadigmas? Eine Auseinandersetzung mit Charles Taylor. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 63:649–673.

Korff, Wilhelm. Hrsg. 1999. *Handbuch der Wirtschaftsethik*: *Verhältnisbestimmung von Wirtschaft und Ethik,* Bd. 1. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

Lepsius, M. Rainer. 1997. Institutionalisierung und Deinstitutionalisierung von Rationalitätskriterien. In *Institutionenwandel,* Hrsg. Gerhard Göhler, 57–69. Opladen: Westdeutscher Verlag.

Löwith, Karl. 1968. Rezension: Hans Blumenberg. Die Legitimität der Neuzeit. *Philosophische Rundschau* 15:195–201.

Löwith, Karl. 1979. *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*. 1953. 7. Aufl., Stuttgart: Kohlhammer.

Luhmann, Niklas. 1989. Die Ausdifferenzierung der Religion. In *Gesellschaftsstruktur und Semantik,* Bd. 3, Hrsg. Niklas Luhmann, 259–357. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Martin, David. 1978. *A general theory of secularization*. Oxford: Oxford University Press.

Mayntz, Renate. 2006. Systemkohärenz, institutionelle Komplementarität und institutioneller Wandel. In *Transformationen des Kapitalismus,* Hrsg. Jens Beckert, Bernhard Ebbinghaus, Anke Hassel und Philip Manow, 381–397. Frankfurt a. M.: Campus.

Murakami, Yasusuke, und Thomas P. Rohlen. 1992. Social exchange aspects of the Japanese political economy: Culture, efficiency, and change. In *The political economy of Japan: Cultural and social dynamics,* Hrsg. Shumpei Kumon und Henry Rosovsky, 63–105, Bd. 3. Stanford: Stanford University Press.

Nutzinger, Hans G. Hrsg. 2003. *Christliche, jüdische und islamische Wirtschaftsethik*. Marburg: Metropolis.

Parsons, Talcott. 1978. Christianity. In *Action theory and the human condition,* Hrsg. Talcott Parsons, 173–212. New York: The Free Press.

Pickel, Gert. 2010. Säkularisierung, Individualisierung oder Marktmodell? Religiosität und ihre Erklärungsfaktoren im europäischen Vergleich. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 62:219–246.

Pippin, Robert B. 1999. Eine Moderne ohne radikale Entzauberung. Zwischen Logos und Mythos. In *Die Kunst des Überlebens. Nachdenken über Hans Blumenberg,* Hrsg. Franz Josef Wetz und Hermann Timm, 99–117. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Pollack, Detlef. 2009. *Rückkehr des Religiösen*? Tübingen: Mohr Siebeck.

Pollack, Detlef. 2012. Differenzierung und Entdifferenzierung als modernisierungstheoretische Interpretationskategorien. In *Umstrittene Säkularisierung. Soziologische und historische Analysen zur Differenzierung von Religion und Politik,* Hrsg. Karl Gabriel, Christel Gärtner und Detlef Pollack, 545–564. Berlin: Berlin University Press.

Riesebrodt, Martin. 2001. *Die Rückkehr der Religionen*. 2. Aufl., München: C.H. Beck.

Robertson, Roland. 1992. Japanese globality and Japanese religion. In *Globalization. social theory and global culture*, Hrsg. Roland Robertson. 85–96. London: Sage.

Schimank, Uwe. 2005. *Differenzierung und Integration der modernen Gesellschaft*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Schluchter, Wolfgang. 1988. *Religion und Lebensführung*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Schubert, Volker. 1992. *Die Inszenierung der Harmonie. Erziehung und Gesellschaft in Japan*. Darmstadt: Juventa.

Schubert, Volker. 2006. Individualisierung und Konformität – Kontrastierende Modelle in Japan und Deutschland? In *Die Vielfalt und Einheit der Moderne,* Hrsg. Thomas Schwinn, 185–197. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Schwinn, Thomas. 2001a. *Differenzierung ohne Gesellschaft. Umstellung eines soziologischen Konzepts*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.

Schwinn, Thomas. 2001b. Staatliche Ordnung und moderne Sozialintegration. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologi*e 53:211–232.

Schwinn, Thomas. 2009. Multiple Modernities: Konkurrierende Thesen und offene Fragen. *Zeitschrift für Soziologie* 38:454–476.

Schwinn, Thomas. 2011. Perspektiven der neueren Differenzierungstheorie. In *Soziale Differenzierung. Handlungstheoretische Zugänge in der Diskussion,* Hrsg. Thomas Schwinn, Clemens Kroneberg und Jens Greve, 421–432. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Streeck, Wolfgang, und Kozo Yamamura. Hrsg. 2001. *The origins of nonliberal capitalism. Germany and Japan in comparison*. Ithaca: Cornell University Press.

Taylor, Charles. 2009. *Ein säkulares Zeitalter*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Troeltsch, Ernst. 1963. *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt. 1911*. Aalen: Zeller.

Troeltsch, Ernst. 1994. *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*. Tübingen: J.C.B. Mohr.

Turner, Bryan S. Hrsg. 2010. *Secularization*. Bd. I–IV. Los Angeles: Sage.

Weber, Max. 1978. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, 7. Aufl., Tübingen: J.C.B. Mohr.

Weber, Max. 1980. *Wirtschaft und Gesellschaft*. 5. Aufl., Tübingen: J.C.B. Mohr.

Weber, Max. 1988. *Gesammelte Politische Schriften,* 5. Aufl., Tübingen: J.C.B. Mohr.

Wohlrab-Sahr, Monika. 1997. Individualisierung: Differenzierungsprozess und Zurechnungsmodus. In *Individualisierung und Integration,* Hrsg. Ulrich Beck und Peter Sopp. 23–36. Opladen: Leske + Budrich.

Wohlrab-Sahr, Monika, und Marian Burchardt. 2011. Vielfältige Säkularitäten. Vorschlag zu einer vergleichenden Analyse religiös-säkularer Grenzziehungen. http://www.denkstroeme.de/heft-7/s_53-71_wohlrab-sahr-burchardt (Zugegriffen: 25.04.2012).

Thomas Schwinn, 1959, Prof. Dr., Max-Weber-Institut für Soziologie der Universität Heidelberg. Forschungsgebiete: Grundlagenprobleme soziologischer Theorie, Max Weber, Differenzierungstheorien, Globalisierung und die Vielfalt der Moderne. Veröffentlichungen: Multiple Modernities: Konkurrierende Thesen und offene Fragen, Zeitschrift für Soziologie 38, 2009; Soziale Differenzierung: Handlungstheoretische Ansätze in der Diskussion, Wiesbaden 2011. Max Weber und die Systemtheorie, Tübingen 2013.

Köln Z Soziol (2013) 65:99–122
DOI 10.1007/s11577-013-0220-y

Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie

Zur Entwicklung christlicher Religiosität in Deutschland und Westeuropa, 1900–1960

Benjamin Ziemann

Zusammenfassung: Der Beitrag diskutiert zunächst die für eine historisch-soziologische Analyse von Parametern der Religiosität und Kirchlichkeit vorhandenen quantitativen Daten. Dazu gehört auch eine kritische Betrachtung der Kontextbedingungen, in denen diese Daten als Ausweis kirchenorganisatorischen Erfolgs entstanden sind, und damit zugleich eine Kritik ihrer Verlässlichkeit und Aussagekraft. In einem zweiten Schritt werden die für Deutschland vorliegenden Daten zu zentralen Parametern für den Zeitraum von 1900 bis 1960 vorgestellt und in ihrer Signifikanz analysiert. Neben Unterschieden zwischen Katholiken und Protestanten wird vor allem in zeitlicher Hinsicht die innere Aushöhlung konfessioneller Milieus bereits vor 1945 betont, also schon vor den weithin als Zeit beschleunigten religiösen Wandels angesehenen 1960er Jahren. In einem dritten Schritt werden diese empirischen Befunde dann auf Fragen der historischen und soziologischen Forschungsdiskussion bezogen, die um Konfessionalisierung und Säkularisierung als zentrale Kategorien kreist. Daraus leitet sich ein Plädoyer für eine modifizierte und differenzierte Form des Säkularisierungskonzepts ab, eine These die auch im vergleichenden Blick auf Entwicklungen in anderen Ländern Westeuropas erörtert wird.

Schlüsselwörter: Religiöser Wandel · Säkularisierung · Kirchenstatistik · Deutschland

Christian religious practice in Germany and Western Europe, 1900–1960

Abstract: This article does, firstly, offer a critical assessment of the available quantitative data on key parameters of ritual practice in Germany, i.e. the number of church-goers and communions. Such a critique of the underlying evidence is necessary as the compilation of statistical data was part of the organizational routine of the churches, and thus a benchmark for organizational "success". These data are then, secondly, used to chart the development of ritual practice in Germany from around 1900 to the 1960s. Apart from differences between Protestants and Catholics, emphasis is placed on the relative decline and inner fragmentation of confessional milieux before 1945, i.e. well ahead of the 1960s, which are often interpreted as a watershed towards increased secularization. These empirical findings are, thirdly, interpreted in the context of recent debates among historians and sociologists over the validity of the secularization paradigm, leading to a revised insistence on secularization as a concept, also in a broader comparative perspective that looks at developments in other Western European countries.

© Springer Fachmedien Wiesbaden 2013

B. Ziemann (✉)
Department of History, The University of Sheffield,
Jessop West, 1 Upper Hanover Street, S3 7RA Sheffield, UK
E-Mail: b.ziemann@sheffield.ac.uk

Keywords: Religious change · Secularization · Church statistics · Germany

1 Einleitung

Der vorliegende Beitrag diskutiert empirisches Datenmaterial zur Entwicklung individueller Religiosität in Deutschland vom Beginn des 20. Jahrhunderts bis in die 1960er Jahre. Er tut dies vor dem Hintergrund einer in den letzten Jahren vermehrt ausgetragenen Kontroverse um die Gültigkeit soziologisch-historischer Makrothesen zur Entwicklung der Religion in modernen Gesellschaften. Einige Beispiele für die konträren Forschungspositionen müssen genügen (vgl. Gabriel et al. 2012; Ziemann 2011). Gilt es, so der Historiker Olaf Blaschke, „Abschied von der Säkularisierungslegende“ zu nehmen, da im 19. Jahrhundert „religiöse und konfessionelle Kräfte erneut Auftrieb gewannen“? Folgt man dieser Deutung, so handelt es sich trotz Unterschieden im Hinblick auf einige Datenreihen beim gesamten Zeitraum von 1830 bis 1970 um ein „zweites konfessionelles Zeitalter“, in dem die Zuspitzung des konfessionellen Gegensatzes religiöse Energien in einem Maße entfachte, die Religion gewissermaßen zu einer der Zentralachsen, wenn nicht gar zu *der* Zentralachse der deutschen Gesellschaft entwickelte (Blaschke 2006, S. 5, 2000, 2002). Oder trifft die Auffassung des Soziologen Detlef Pollack zu, dem zufolge die Säkularisierungstheorie „nach wie vor ein beträchtliches Erklärungspotenzial zu mobilisieren“ vermag (Pollack 2011, S. 522; vgl. Bruce 2011).

Ein Problem dieser Debatten ist wohl, dass oft nicht scharf genug zwischen den verschiedenen Referenzebenen unterschieden wird. Unklar ist, ob es es um die Frage des Übergangs zu einer säkularisierten Gesellschaft geht, und das heißt in manch kritischer Lesart der Säkularisierungsthese angeblich immer noch: von Religion mehr oder minder gänzlich gesäuberten, um Funktionsverschiebungen oder Adaptionen im Teilsystem der Religion, oder aber, von der Mikroebene individueller Präferenzen her gedacht, um „die gesellschaftsstrukturelle Relevanz der Privatisierung religiösen Entscheidens“ (Luhmann 1977, S. 232). In der interdisziplinären Debatte zwischen Historikern, Soziologen und Theologen um die Entwicklung der Religion in der Moderne wird oft nicht scharf genug zwischen diesen Ebenen unterschieden, was zu falschen Frontstellungen und aspekthaften Bezugnahmen führt (Pollack 2011, S. 497). Es scheint begrifflich sinnvoll, zwischen Entkirchlichung und Säkularisierung insofern zu unterscheiden, als jene auf die Ebene der individuellen Praxis und ihrer Folgen für die Kirche als Organisation zielt und damit auf einen spezifischen Teilaspekt der Säkularisierung (Liedhegener 2012, S. 494).[1] Säkularisierung ist damit der weitere Begriff, der auch thematisiert, in welcher Form die Kirchen ihre zunehmend säkulare gesellschaftliche Umwelt beobachten und daraus pastorale oder organisatorische Konsequezen ziehen (Ziemann 2007).

Ein anderes Problem in der Debatte um Säkularisierung ist, dass die empirische Verlässlichkeit historischer Datenreihen zur messbaren Kirchlichkeit, wie Abendmahlteilnahme oder Osterkommunion, nicht hinreichend kritisch geprüft worden ist. Aus diesem

1 Der aus der französischen sociologie religieuse der 1930er Jahre stammende Begriff der Dechristianisierung scheint dagegen analytisch wenig weiterführend und hat sich kaum durchgesetzt (vgl. aber Lehmann 1997).

Grund steht eine Diskussion der empirischen Grundlagen und Probleme quantitativer Analysen von Kirchlichkeit am Beginn dieses Aufsatzes (Abschn. 2). Eine solche Kritik dient, das sei gleich vorab betont, *nicht* dazu, die Brauchbarkeit von Abendmahl und sonntäglichem Kirchenbesuch als Indikatoren kirchengebundener Religiosität grundsätzlich in Frage zu stellen. Durch die Möglichkeit langfristiger Datenreihen und regionaler Vergleiche eröffnen diese Parameter wichtige Perspektiven für die historische Analyse. Aus einer kritischen Betrachtung der Datengrundlage ergeben sich allerdings wichtige Anhaltspunkte für abweichende Thesen zum *Niveau* der Kirchlichkeit. Hier sind vor allem für die Jahre nach 1945 deutliche Korrekturen nach unten vorzunehmen. Für die Zeit vor 1945 lässt sich das im Ausmaß nur schätzen. In einem zweiten Schritt werden dann die für Deutschland vorliegenden, nun zum Teil revidierten Daten zu zentralen Parametern für den Zeitraum von 1900 bis 1960 vorgestellt und in ihrer Signifikanz analysiert (Abschn. 3). In einem dritten Schritt werden diese empirischen Befunde auf Fragen der historischen und soziologischen Forschungsdiskussion bezogen, die um Konfessionalisierung und Säkularisierung als zentrale Kategorien kreist (Abschn. 4). Es kommt mir aus der Sicht des Sozialhistorikers vornehmlich darauf an, belastbare Aussagen zu Fragen der Periodisierung und zeitlichen Einordnung zu treffen. Das betrifft auch und gerade die im Gefolge von Callum Brown's Thesen für Großbritannien kontrovers diskutierte Frage, ob die 1960er Jahre als die entscheidene Zäsur auf dem Weg zu einer tiefgreifenden Säkularisierung der Gesellschaften Westeuropas zu interpretieren sind, eine Frage die vor allem mit Hinblick auf die Katholiken und vorwiegend katholische geprägte Gesellschaften kontrovers diskutiert wird (Brown 2001; vgl. McLeod 2007).

2 Die Messbarkeit individueller Religiosität vor 1960 – Empirische und konzeptionelle Probleme

Die soziologische Diskussion um Religion und Säkularisierung stützt sich zumeist auf Datensätze, die detaillierte Aufschlüsse über religiöse Glaubensvorstellungen und Formen außerkirchlicher Religiosität vermitteln, und neben der Beantwortung von Detailfragen auch langfristig angelegte nationale und internationale Vergleiche von Verlaufskurven ermöglichen. Diese beruhen fast ausschließlich auf demoskopischen Daten, die über Jahrzehnte hinweg im Zuge von ALLBUS, dem European Value Survey oder anderen Mehrthemenumfragen erhoben wurden (Pollack 2007, S. 93–99). Solche Datenreihen stehen für den Zeitraum vor 1960 nur ausnahmsweise zur Verfügung, und zwar vor allem in Ländern wo die Gallup Polls kurz nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges Einzug hielten und frühzeitig entsprechende Fragen stellten. Verallgemeinerbare Aussagen zu Glaubensvorstellungen und nicht direkt an kirchliche Institutionen gebundenen Formen der Religiosität für die Zeit vor 1960 sind deshalb nur im Ausnahmefall möglich. Auch dann sind sie zumeist eng an distinkte soziale Kontexte geknüpft und gehen auf Pionierleistungen der empirischen Sozialforschung in dezidiert säkularer oder dezidiert kirchlicher Absicht zurück.

Ein Beispiel für empirische Sozialforschung in säkularer Absicht ist die von Adolf Levenstein unter dem Titel „Die Arbeiterfrage" 1912 veröffentlichte Erhebung von Aktivitäten, Vorlieben und Wertvorstellungen industrieller Arbeiter. Diese beruhte auf etwa

5000 ausgewerteten Fragebögen, welche sozialdemokratisch oder freigewerkschaftlich organisierte Arbeiter in ausgewählten Branchen (Berg-, Metall- und Textilarbeiter) und Regionen des Deutschen Reichs von 1907 bis 1911 beantwortet hatten. Nicht weniger als 44 % der von Levenstein erfassten Bergarbeiter, knapp 62 % der Textilarbeiter und 50 % der Metallarbeiter beantworteten die Frage nach ihrem Glauben an Gott negativ (Levenstein 1912, S. 343, 353, 356). Levenstein hat die Ergebnisse seiner Befragung nicht konfessionell aufgeschlüsselt, aber die konfessionelle Zusammensetzung der sozialdemokratischen Arbeiterbewegung um 1900 spricht dafür, dass es sich ganz überwiegend um protestantische Arbeiter handelte. Manche Historiker haben, auf der Grundlage von Levensteins Arbeit, als wichtigsten Grund für diesen dramatischen Verlust des Glaubens an einen Schöpfergott die Einflüsse szientistisch-naturwissenschaftlicher Ideen benannt wie sie etwa Ernst Haeckel vertrat, mit großer Resonanz unter sozialistischen Arbeitern (McLeod 1996, S. 106). Mit einigen Differenzen zwischen den Berufsgruppen weisen die tabellarisch aufgelisteten Antworten allerdings hohe Zustimmungswerte für die Aussage auf, der Gottesglaube sei obsolet „weil Gott und Wirklichkeit unvereinbar" seien, im Gegensatz zu dem deutlich weniger oft genannten Motiv „aus wissenschaftlichen Gründen" (Levenstein 1912, S. 335, 343, 353). Dies lässt sich am besten dahingehend interpretieren, dass es im Wesentlichen die Problematik der Theodizee war, die eine Mehrheit der sozialistischen Industriearbeiter bereits vor dem Ersten Weltkrieg zur Verabschiedung des Gottesglaubens motivierte. Dies war im übrigen auch die Auffassung Max Webers, der mit Levenstein und seiner Erhebung vertraut war und einige ihrer methodischen Schwachpunkte kritisiert hatte (Beier 1988). Weber verwies darauf, dass „Tausende von deutschen Arbeitern die Unannehmbarkeit der Gottesidee" mit der „Unvereinbarkeit einer göttlichen Vorsehung mit der Ungerechtigkeit und Unvollkommenheit der sozialen Ordnung" motiviert hatten (Weber 1964, S. 405).

Ein Beispiel für empirische Sozialforschung in pastoraltheologischer Absicht ist eine Sammlung von „Laienbriefen", die der Kapuzinerpater Chrysostomus Schulte im Vorfeld der Stadtmission in Münster 1931 angelegt hatte und im Manuskriptdruck zusammenfasste. Nach Protesten des Münsteraner Klerus konnte er seine Sammlung allerdings nicht im Buchhandel veröffentlichen. Dies lag vornehmlich an der substanziellen Kritik vieler Einsender an den „Droh- und Polterreden", mit denen die katholischen Volksmissionare ihre lebhafte Veranschaulichung der Höllenqualen auszuschmücken pflegten (Liedhegener 1997a, S. 343). Aber auch über den unmittelbaren Anlass der Volksmission hinaus brachte Schultes Sammlung wichtige Belege für kognitive Dissonanzen zwischen zentralen Glaubenselementen des ultramontanen Milieukatholizismus und der Glaubenspraxis von Laien in Münster. Anders als unter den von Levenstein befragten protestantischen Industriearbeitern gab es hier generell hohe Zustimmungswerte für dogmatische Kernannahmen, wie die der Existenz Gottes und seiner Güte und Allmächtigkeit, und für die Wahrheit der katholischen Lehre (Liedhegener 1997a, S. 353). Dennoch lassen sich signifikante schichtspezifische Unterschiede feststellen. Eine kleine aber doch nennenswerte Zahl von Arbeitern und Arbeitslosen gab ihrer Erfahrung Ausdruck, dass die Bitte um Gottes Beistand „vergebens" geäußert wurde – was wiederum auf die Frage der Theodizee verweist (Liedhegener 1997a, S. 354, 362). Antonius Liedhegener, der Kontext und Ergebnisse der Umfrage untersucht hat, modelliert anhand der Antworten neben den zwei Gruppen der „kirchlich Gebundenen" und „kirchlich Engagierten" auch eine Gruppe der

„Kirchengegner“ und eine der „Suchenden“. Zu den beiden letzten zählten vor allem „erwerbstätige Männer aus Arbeiterkreisen“, die zum einen durch die aktuelle ökonomische und soziale Situation der frühen 1930er Jahre, aber auch durch eine „Schlüsselerfahrung“ wie den Ersten Weltkrieg zu intensiven „Glaubenszweifeln“ motiviert worden waren. Trotzdem steckte 1931 immer noch, wie einer der Einsender formulierte, „ein Funken Religiosität“ in ihnen (Liedhegener 1997a, S. 365).

Diese beiden Beispiele weisen bereits auf zwei Punkte hin, die es mit Blick auf empirische Daten zur Religiosität in Deutschland vor 1960 zu beachten gilt. Zum einen tritt für beide Konfessionen die Schichtzugehörigkeit, hier vor allem mit Blick auf die industrielle Arbeiterschaft, als ein differenzierender Faktor hervor. Zum anderen bleibt der Mangel an Datenreihen zur ideologischen, ethischen und erfahrungsmäßigen Dimension der Religiosität im Sinne der bekannten Definition von Charles Y. Glock (1969) als fundamentales Faktum bestehen. So differenziert und substanziell etwa die Befunde von Levenstein sind, so bieten sie doch nicht mehr als eine äußerst signifikante, um die Jahrhundertwende entstandene Momentaufnahme. Veränderungen über längere Zeiträume und damit auch methodisch kontrollierte Fragen nach kausalen Faktoren lassen seine Daten nicht zu. Es besteht deshalb weitgehende Einigkeit darin, dass in historisch-empirischer Perspektive für den Zeitraum bis 1960 eine Beschränkung auf die rituelle Dimension der Religiosität im Sinne von Glock notwendig ist (vgl. Vogt 1979, S. 80–85; Hölscher 1990). Mit Blick auf die rituelle Dimension ist sogleich eine weitere Einschränkung nötig: für einen bestimmten Aspekt ritueller Religiosität, das individuelle und familiäre Gebet, liegen faszinierende Einblicke aufgrund autobiographischen Quellenmaterials aus dem deutschsprachigen Österreich der Jahrzehnte vor 1945 vor (Mitterauer 1990). Aber auch für diese gilt der genannte Vorbehalt, dass sich Veränderungen im historischen Wandel damit nur auf eher fragmentarische Weise bestimmen lassen.

Aus diesem Grund liegen langfristig vergleichbare Datenreihen vor allem für zwei Aspekte kirchengebundener Religiosität vor: die Kirchenmitgliedschaft und den Kirchenaustritt, mit dem Individuen ihre fundamentale Abkehr vom institutionell verfassten Christentum dokumentierten, sowie die Teilnahme am Abendmahl für Protestanten und für Katholiken der sonntägliche Kirchgang und die Zahl der Osterkommunikanten. Diese Zahlen gehen auf kirchenamtliche Erhebungen zurück. In den evangelischen Landeskirchen wurde die Notwendigkeit einer solchen Statistik erstmals 1849 im Kontext der Inneren Mission diskutiert, die dieser neue Energien zuführen sollte. Seit 1862 führte die Eisenacher Kirchenkonferenz jährliche Erhebungen durch, deren Fragenkatalog seit 1880 eine stabile, in der Folgezeit durchgehend praktizierte Form annahm (Hölscher 1990, S. 42–45). Unter den deutschen Katholiken wurde die Forderung nach Einrichtung einer kirchenamtlichen Statistik erstmals 1901 auf dem Katholikentag erhoben. Seit 1908 war die katholische „Zentralstelle für kirchliche Statistik Deutschlands“ zunächst provisorisch in Breslau, seit 1915 dann dauerhaft in Köln angesiedelt. Diese verwendete ein gestuftes System von Zählbögen, welche die einzelne Gemeinde zunächst an das Dekanat sandte, dieses dann an das Ordinariat, wobei Dekanat und Ordinariat die Daten aggregierten. Die Zahl der Kirchgänger wurde an zwei Zähltagen im Frühjahr und Herbst erhoben und gemittelt, zudem die Zahl der Osterkommunikanten und die Zahl der im Jahreslauf ingesamt empfangenen Kommunionen ermittelt (Ziemann 2007, S. 36–49).

Es sind diese Daten der kirchenamtlichen Statistik zu Abendmahlsteilnahme, Kirchgang und Osterkommunikanten, welche die neuere sozialhistorische Forschung zur kirchengebundenen Religiosität und zur Entwicklung des katholischen Milieus in erster Linie zugrunde gelegt hat (Liedhegener 1997b, S. 52–54; AKKZG 1993; Weichlein 1993). Daraus werden dann Aussagen über den „Trend der Kirchlichkeit" in einem „langfristigen Vergleich" zwischen einzelnen Städten und zwischen den Konfessionen gezogen, und die „visuelle Einordnung" dieser quantitativen Befunde sogleich in Form von zahlreichen Graphiken mit Verlaufskurven mitgeliefert (Liedhegener 1997b, S. 553 f.). Was in dieser eindringlichen Präsentation von quantitativer Evidenz fehlt ist die Frage nach der Zuverlässigkeit des der statistischen Aggregation und Kalkulation zugrunde liegenden, durch Zählung gewonnenen Datenmaterials. Es geht weniger um definitorische Fragen wie die für die 1950er und 1960er Jahre gut belegte Tatsache, dass ein Viertel bis ein Drittel aller erfassten Teilnehmer an der Sonntagsmesse im kirchenrechtlichen Sinne keine gültige Messe gefeiert hatten, da sie nach der Opferung gekommen und bereits vor der Kommunion wieder die Kirche verlassen hatten (Ziemann 2007, S. 50). Dass diese „frommen" katholischen Männer dennoch mitzählten, obwohl sie lieber vor der Kirche rauchten als am Messopfer teilzunehmen, ist bereits ein wichtiger Hinweis darauf, dass es der kirchlichen Statistik nicht um die trennscharfe Bestimmung kirchengebundener Religiosität zu tun war. Vielmehr ging es um die Maximierung eines Feldes von aktiver Kirchlichkeit, das sich in der konfessionellen Konkurrenz ebenso wie in der Geltendmachung von kirchlichen Besitzständen und Ansprüchen gegenüber dem Staat verwenden ließ.

Die katholische kirchliche Statistik wies aber nicht nur massive konzeptionelle, sondern auch empirische Probleme auf. Bereits 1919 notierte die Kölner Zentralstelle die „einwandfrei festgestellte Tatsache, dass Pfarrer wissentlich falsche Angaben" machten, um „nicht in schlechtes Licht zu geraten" (Ziemann 2007, S. 53). Sowohl protestantische als auch katholische Pfarrer hatten sehr gute Gründe „für eine Verfälschung der Daten", da sie mit überhöhten Zahlen gegenüber ihrer vorgesetzten Behörde pastorale „Erfolge" nachweisen und zugleich kritischen Nachfragen in Bezug auf ihre Amtsführung vorbeugen konnten (Dietrich 2004, S. 189). Es war ein in kirchlichen Kreisen durchaus bekanntes, aber nie wirklich offen thematisiertes hidden curriculum der Kirchenstatistik, dass ihr eigentlicher Zweck nicht in der gewissenhaften Dokumentation praktizierter Religiosität lag, sondern in der Errichtung einer potemkinschen Dorfes der Frömmigkeit. Diese Kontextbedingungen des kirchlichen Zahlenmaterials sind für den gesamten Zeitraum von den 1880er bis zu den 1960er Jahren zu beachten. Vor allem katholische Historiker tun sich schwer damit, die Implikationen dieses Sachverhaltes anzuerkennen. So ist nur davon die Rede, dass die „Kirchenstatistik hermeneutische Untiefen besitzt" (Kösters et al. 2009, S. 491). Immerhin hat Wilhelm Damberg jüngst konzediert, dass die Kritikbedürftigkeit der Statistik „unbestritten" sei, auch wenn dies „ihre Aussagekraft nicht zur Gänze" aufhebe (Damberg 2011, S. 31).[2]

2 Liedhegener (2012, S. 506) weist Zweifel an der Datengrundlage als kulturalistische Mode zurück und moniert pauschal eine „Unkenntnis der Quellenlage" bei den Kritikern, obwohl nicht erkennbar ist, dass er selbst die Zuverlässigkeit der Urmaterialien der Kölner Statistik quellenkritisch geprüft hätte.

Worin diese Aussagekraft allerdings noch besteht, bedarf genauerer Prüfung. Sie ist wohl nicht in den absoluten Zahlen der jeweils Jahr für Jahr produzierten Werte zu suchen, denn diese waren weit überhöht. Dies war jedenfalls das Ergebnis von Berechnungen, die katholische Pastoralsoziologen in den frühen 1960er Jahre im Rahmen des soziographischen Ansatzes machten. Dieser basierte im Kern auf dem Instrumentarium der sogenannten „differenzierten Kirchenbesucherzählung", bei der für eine Gebietseinheit wie etwa eine Stadt nicht nur die absolute Zahl der sonntäglichen Kirchgänger, sondern auch deren wichtigste Sozialmerkmale wie Alter, Geschlecht und Beruf erhoben wurden. Dazu verteilten die Sozialforscher an alle Kirchenbesucher Einreißzettel, die beim Verlassen der Kirche eingesammelt wurden. Das war eine weitaus genauere Methode als die in großen innerstädtischen Gemeinden oft eher vage Schätzung, die der Küster oder Laienhelfer im Rahmen der Zählungen für die Kölner Zentralstelle vornahm. Auf der Basis des vorliegenden amtlichen Materials über die Bevölkerung der Gebietseinheit und deren konfessionelle Zusammensetzung unternahmen die Soziographen dann Prozentberechnungen (Ziemann 2007, S. 87–100, 109–112; PSI 1959).

Die Mitarbeiter des Pastoralsoziologischen Instituts in Essen wiesen 1961 in einer internen, nur für den Dienstgebrauch vervielfältigten Handreichung auf die gravierende Diskrepanz zwischen den Kölner Zählungen und soziographischen Erhebungen in diversen Städten hin, die sie selbst und andere Institute durchgeführt hatten. Dabei verglichen sie die sogenannte „Gottesdienstziffer" nach den Kölner Zahlen mit soziographischen Daten (PSI 1961a, S. 8; vgl. PSI 1963). Diese Gottesdienstziffer ergibt sich, wenn man die Zahl der Kinder im Alter vor der Erstkommunion (analog bei Protestanten der Konfirmation) von der Wohnbevölkerung abzieht, also nur die zum Kommunionempfang „Verpflichteten" Jugendlichen und Erwachsenen errechnet und dann die Zahl der tatsächlich „Abständigen" ermittelt. Dieses Verfahren ist auch von Sozialhistorikern verwendet worden, um die Auswirkungen der Altersstruktur auf die aktive Kirchlichkeit zu berechnen. Demnach hatte etwa die demographisch gesehen „junge" Industriestadt Bochum 1925 nicht unmittelbar ein niedrigeres Niveau der Kirchlichkeit als die „ältere" Beamtenstadt Münster, da in Bochum, bei absolut geringerer Abendmahls- und Kommunionsteilnahme, der Anteil der nicht Verpflichteten im Alter unter 15 Jahren deutlich größer war (Liedhegener 1997a, S. 476, 566 f.). Nach den 1958 bis 1961 erhobenen soziographischen Daten lag die Gottesdienstziffer in Städten wie Bottrop, Dortmund, Essen, Hagen und Trier zwischen acht und 14 Prozentpunkte unter der mit den Kölner Daten errechneten Gottesdienstziffer. In Essen waren die Zahlen zum Beispiel 48 % (Kölner Zentralstelle) und 40 % (PSI), in Dortmund 51 und 39 %, und in Trier 60 und 46 %, die zweite Zahl hier nach einer Erhebung des Katholischen Instituts für Sozialforschung in Königstein/Ts. (PSI 1961a, S. 9). Mit anderen Worten: Die kritische Revision der Kölner Zahlen ergab, dass diese um bis zu ein Viertel *über* den mit einem weitaus genaueren Messverfahren ermittelten Daten lagen. Und die Abweichung scheint umso größer gewesen zu sein, je höher das Ausgangsniveau der mit der herkömmlichen Statistik ermittelten Daten lag. Für München, zum Zeitpunkt der Erhebung 1957/58 bereits eine sehr weitgehend entchristlichte Großstadt mit einer soziographischen Gottesdienstziffer von gerade einmal 29 %, das heißt weniger als ein Drittel aller verpflichteten Katholiken besuchten die Sonntagsmesse, lag die Abweichung nur bei 2 % (Liedhegener 1997a; Ziemann 2007, S. 98).

Aus diesem Grund verbietet es sich, die Zahlen der Kölner Zentralstelle umstandslos für Aussagen über das absolute Niveau der rituellen Praxis von Katholiken heranzuziehen. Solche Aussagen sind nur dann mit Vorbehalt zulässig, wenn die problematische Grundlage dieser Zahlen hervorgehoben und zugleich das abschätzbare Ausmaß ihrer Fehlerquote erwähnt wird. Es bleibt weiteren Forschungen vorbehalten, das Datenmaterial zur Abendmahlfrequenz auf eine solche Fehlermarge hin zu untersuchen. Alles spricht dafür, dass eine solche existierte, allerdings dürfte sie, bei einem insgesamt geringeren absoluten Niveau der Abendmahlspraxis, auch geringer ausgefallen sein als die für den Messbesuch der Katholiken. Es scheint, als ob die Daten der kirchenamtlichen Statistik noch am ehesten dafür geeignet sind, mittel- und längerfristige Tendenzen in der Entwicklung der rituellen Praxis von Protestanten und Katholiken abzubilden als deren absolutes Niveau.

Aus dem Gesagten ergibt sich zugleich, dass die demoskopischen Erhebungen des Allensbacher Instituts, das seit Anfang der 1950er Jahre regelmäßig den Gottesdienstbesuch von Protestanten und Katholiken in der Bundesrepublik abgefragt hat, als notorisch unzuverlässig zu gelten haben.[3] Ihre Werte für die Katholiken liegen noch über denen der Kölner Statistik, und verzeichnen von 1952 bis 1963 gar einen Anstieg von 51 auf 55 %, im Widerspruch zu allen anderen Erhebungen und zum langfristigen Trend. Auf der Basis dieses Zahlenmaterials von einer bis 1968 reichenden „Renaissance der Religion“ in der Bundesrepublik zu sprechen, verbietet sich demnach (Gabriel 1990, S. 258–262, 276; vgl. Köcher 1987). Bereits in der Präsentation der Allensbacher Daten, und mehr noch in ihrer Auswertung durch manche Interpreten, ist die deutliche Tendenz zu erkennen, den plötzlichen, rapiden Rückgang der religiösen Praxis, der– negativ bewerteten –moralischen Liberalisierung und Relativierung traditionaler Normen im Gefolge der Protestbewegung der 1968er zuzuschreiben (Maier 1990, S. 132 f.). Diese Zuschreibung und ihre angebliche empirische Grundlage ist, um es deutlich zu sagen, nichts weiter als eine kulturkonservative Chimäre.

Es ist hoffentlich deutlich geworden, warum eine solche, zugegebenermaßen technische und trockene Erörterung des verfügbaren Datenmaterials am Beginn einer Analyse der religiösen Praxis für den Zeitraum von 1900 bis 1960 stehen musste. Auch in den wichtigen sozialhistorischen Studien der letzten 15 Jahre ist die Validität des Urmaterials statistischer Erhebungen nicht wirklich hinreichend geprüft worden. Ein kritischer Blick auf die kirchliche Statistik eröffnet darüber hinaus, das sei nur kurz angedeutet, auch wichtige wissenssoziologische Perspektiven. Vor allem am Beispiel der katholischen Kirche lässt sich zeigen, wie die kirchliche Statistik seit ihrer Einführung um 1900 als ein wichtiges Element kirchlicher Selbstbeschreibung fungierte, welches die Erfolgskriterien eines an der rituellen Orthopraxie orientierten Kirchenbildes tief in den organistorischen

3 Dies ist nicht nur ein Problem der Allensbacher Umfragen. Demoskopische Erhebungen zum Kirchgang produzieren auch in anderen Ländern notorisch überhöhte Werte, solange der Gottesdienstbesuch als Teil eines respektablen Lebensstils empfunden wird, auch wenn die Praxis dem nicht mehr entspricht. Dies ist in den USA breit belegt und von Soziologen kritisch diskutiert worden (vgl. die Belege in Ziemann 2011, S. 15 f.). Auf den Allensbacher Umfragen basiert im Übrigen auch die weithin rezipierte Studie von Schmidtchen 1973. Zu seiner sowohl professionellen als auch politischen Rolle in demoskopischen Umfragen in der katholischen Kirche um 1970 vgl. Ziemann (2007, S. 178–180, 185, 190–193).

Routinen der Diözesen verankerte. Damit wird auch deutlich, warum die Priester eine hinreichende Motivation zur Meldung überhöhter Zahlen hatten. Zugleich hatte das Eindringen der Statistik in die kirchliche Selbstbeschreibung spätestens seit den 1960er Jahren fatale Folgen, da es die Wahrnehmung einer tiefen Krise im Zahlenbild der Statistik zementierte (Ziemann 2007, S. 27–75).

Am Ende dieses Abschnitts sei kurz erörtert, welche empirischen Grundlagen für historische Analysen bereitstehen, die über die Auswertung von Daten zu Abendmahlbesuch und Kirchgang hinausgehen. Als eine Möglichkeit bieten sich Mikrostudien zu einzelnen Dorfgemeinden oder Städten an, die Daten über die religiöse Praxis mit qualitativen Beobachtungen der Pfarrer und Angaben über die Mitgliedschaft und praktische Beteiligung in kirchlichen Vereinen verbinden. Der alleinige Rückgriff auf aggregierte Mitgliedschaftsdaten in religiösen Vereinen ist dagegen problematisch, da das kirchliche Vereinswesen in sich vielfach abgestuft war und die Mitgliedschaft in manchen Vereinstypen wie den Missionsvereinen keine über die Zahlung des Beitrages hinausreichenden Konsequenzen hatte (Mooser 1996). Bislang vorliegende Lokalstudien zeigen, welchen Erkenntnisgewinn eine solche Verknüpfung von quantitaiven und qualitativen Befunden zur religiösen Praxis bietet.[4]

Quantifizierende Analysen sind schließlich auch für religiöse Texte und religiöse Schlüsselbegriffe möglich. Es lässt sich zum einen an eine Quantifizierung der Neuerscheinungen konfessioneller und kontroverstheologischer Literatur denken (Blaschke 2006). Ein Problem dieser Vorgehensweise liegt allerdings darin, dass sie letztlich nur die publizistische Schlagkraft der beiden Konfessionsmilieus in ihrem historischen Wandel misst. Sie müsste durch eine Auswertung des persönlichen Besitzes von religiösem Schrifttum ergänzt werden, wie sie für die frühneuzeitliche Religionsgeschichte vorgenommen worden ist. Ein anderer, noch nicht praktisch erprobter, aber potenziell vielversprechender Ansatz wäre, die Thematisierungskonjunkturen religiöser Schlüsselbegriffe wie „Gebet“ oder „Glaube“ im gesamten deutschsprachigen Schrifttum als ersten Ansatzpunkt für diskursgeschichtliche Fallstudien zur Religiosität zu verwenden. Dafür ließen sich heute die durch den Google Ngram Viewer zugänglichen digitalisierten Buchbestände des 19. und 20. Jahrhunderts verwenden (Sarasin 2012, S. 161 f.). Dieses Vorgehen bringt gewiss eigene Probleme mit sich, die in Imbalancen des durch die Scans erfassten Gesamtkorpus liegen, und müsste durch vertiefende Detailstudien zu einzelnen Zeitpunkten ergänzt werden. Gegenüber der traditionellen Begriffsgeschichte, die nicht wirklich über eine Analyse des Höhenkamms intellektuell-akademischer Literatur hinausgelangt ist, bietet dieser Ansatz jedoch den Vorteil, wandelnde Konjunkturen der Begriffsverwendung zumindest ansatzweise abzubilden.

3 Grundzüge und Zäsuren der religiösen Praxis in Deutschland von 1900 bis 1960

Vor dem Hintergrund dieser kritischen Einordnung des vorhandenen Datenmaterials sollen nun einige Grundzüge der religiösen Praxis in Deutschland bis 1960 dargestellt wer-

4 Als methodisch sehr umsichtige Studien dieser Art vgl. u. a. Dietrich (2004), Beck (2002) und Nienhaus (1996).

den. Den Charakteristika des Materials entsprechend liegt der Fokus nicht auf Niveaus, sondern auf Trends und soziodemographischen Mustern religiöser Praxis. Auf protestantischer Seite ist ein beinahe kontinuierlicher Rückgang der Abendmahlsteilnahme erkennbar, der von 1880 bis 1940 reicht. Nur der Beginn des Ersten Weltkrieges 1914 unterbricht diesen Trend, mit einer Zunahme um vier Prozentpunkte gegenüber dem Jahr 1913. Doch bereits 1915 ist dieses kurze Aufflackern einer nationalistischen Kriegsfrömmigkeit vorbei. Zum Ende des Weltkrieges 1918 wird mit 28 % gar ein neuer, erst eine Dekade später 1927 wieder unterbotener Tiefstand erreicht. Deutlich erkennbar ist auch, dass sich der negative Trend der religiösen Praxis schrittweise beschleunigt. Sank die Abendmahlteilnahme in den zwei Jahrzehnten von 1880 bis 1900 nur um fünf Prozentpunkte von 45 auf 40 %, so ist in der folgenden Dekade bereits ein Rückgang um weitere sechs Prozentpunkte zu verzeichnen. Von 1920 bis 1930 sinkt die Abendmahlsfrequenz nochmals um sechs Prozentpunkte. Der Beginn des Zweiten Weltkrieges 1939 bringt dann einen rapiden Rückgang um vier Prozentpunkte innerhalb eines Jahres, bis zum 1940 erreichten Tiefstand einer Abendmahlfrequenz von nur 17 % (Hölscher 2001, Bd. 1, S. 696 f.).

Regionalstudien erhärten und differenzieren den in diesen Zahlen sichtbar werdenden Befund einer „zunehmenden Erosion volkskirchlicher Bindungen seit Mitte der 1930er Jahre“ sowie den „regelrechten Einbruch“ während des Zweiten Weltkrieges (Beck 2002, S. 288). Es wird auch deutlich, dass die seit 1939 rapide zurückgehende Zahl der Abendmahlsteilnehmer nicht nur auf die Einberufung der Männer zurückzuführen ist, zumal viele Gemeinden zusätzliche Feiern für Fronturlauber organisierten. Die Zahl der Abendmahlsgänge fiel bei protestantischen Frauen zwar langsamer als bei den Männern, erreichte aber auch bei jenen am Ende des Zweiten Weltkrieges „einen historischen Tiefstand“ (Beck 2002). Der Blick auf die Zahlen für das Deutsche Reich ingesamt verdeutlicht, dass bis zur Jahrhundertwende das Verhältnis von männlichen und weiblichen Teilnehmern am Abendmahl noch weitgehend ausgeglichen war, 1899 war die Verteilung 49:51 pro hundert Teilnehmer. Bis 1910 verfestigt sich dann eine Imbalance in der religiösen Praxis der Protestanten, die sich im Verlauf des Ersten Weltkrieges, auch verstärkt durch die frontbedingte Abwesenheit vieler Männer, zu einer deutlichen Schere zwischen den Geschlechtern vertieft (1918 = 37:63). Die 1920er und frühen 1930er Jahre bringen nur eine teilweise Normalisierung, das Verhältnis zwischen Frauen und Männern am Abendmahl steht in diesem Zeitraum mit ganz geringen Abweichungen bei 41:59. 1938 waren dann knapp zwei Drittel aller Teilnehmer am Abendmahl weiblich (38:62) (Hölscher 2001, Bd. 1, S. 696 f.). Dieser Befund lässt sich dahingehend deuten, dass die geschlechtsspezifische Ausdifferenzierung der Sphären von Öffentlichkeit und Privatheit, der zugleich die Familie als Ort religiöser Praxis aufwertete, wachsende Auswirkungen auch auf die religiöse Praxis der Individuen hatte (McLeod 1988; Ziemann 2009b, S. 118–120; vgl. zum „gender gap“ auch Voas et al. in diesem Sonderband).

Nach 1945 konnte sich die Abendmahlsziffer zwar zunächst für einige Jahre von den dramatischen Einbrüchen der Kriegszeit erholen. Aber selbst in einem von der Erweckungsbewegung geprägten Gebiet, wie dem Kreis Lübbecke im östlichen Westfalen, gelang es nicht, wieder an den Stand der Vorkriegsjahre anzuknüpfen. Dort rutschte der Wert seit Mitte der 1950er Jahre kontinuierlich weiter ab. Erst in den 1970er Jahren kam es zu einer Konsolidierung. Dies lässt sich vornehmlich mit dem gewandelten Rahmen

der Konfirmation erklären, die sich nach 1970 von einem um die Gemeinde zentrierten Ritual zu einer Familienfeier wandelte. In diesem eher privaten Kontext nahm nun eine große Zahl von Angehörigen auch am Abendmahl teil, was die Teilnahmeziffer konsolidierte (Beck 2002, S. 382 f.). Noch schärfer ausgeprägt ist der Trend zur „Enttraditionalisierung“ der religiösen Praxis von Protestanten, das heißt zum Abschmelzen einer vornehmlich auf tradierter kollektiver Verbindlichkeit oder Gruppendruck basierenden Teilnahme, wenn man den sonntäglichen Kirchgang als Indikator verwendet. Zahlen für die gesamte EKD liegen erst für die Zeit ab 1962/63 vor und zeigen dann einen raschen Rückgang von 7 auf 5 %, ein Tiefstand der bis in die 1990er Jahre stabil blieb. Im westfälischen Wehdem, einer ländlichen Gemeinde, war der Gottesdienstbesuch von ca. 20 % der Gemeindemitglieder im Jahr 1932 auf ca. 10 % 1958 gefallen, also eine Halbierung innerhalb von zwei Jahrzehnten (Beck 2002, S. 379). Vieles spricht dafür, dass es sich um eine durchaus typische Verlaufskurve zumindest für die evangelischen Landeskirchen im Nordwesten Deutschlands handelt.

Eine Analyse der religiösen Praxis unter den deutschen Protestanten ist nicht vollständig ohne eine Erörterung jener Individuen, die den Übertritt aus der Kirchenmitgliedschaft in die Konfessionslosigkeit vollzogen, also nicht zur katholischen Kirche oder anderen Religionsgemeinschaften konvertierten. Dies ist deshalb wichtig, da die Jahre 1919 bis 1921 eine rapide Entkirchlichungsdynamik verzeichneten, die auch im Vergleich mit der jüngsten Zeitgeschichte eine bemerkenswerte Intensität aufwies. In diesen drei Jahren lag die Zahl der protestantischen Kirchenmitglieder, die in die Konfessionslosigkeit austraten, bei 0,82, 0,7 und 0,52 %. Das ist nicht nur eine explosionsartige Steigerung gegenüber der Vorkriegszeit, als die Sozialdemokratie bereits eine erste Kampagne für den Kirchenaustritt lanciert hatte, auf deren Höhepunkt 1908 gerade einmal 0,07 % Austritte zu verzeichnen waren. Bemerkenswert ist vielmehr, dass der Spitzenwert des Jahres 1919 auch im radikal veränderten gesellschaftlichen und kirchenpolitischen Umfeld der 1970er Jahre nicht wieder erreicht wurde, in denen der Höchstwert 1974 bei 0,78 % lag. Erst 1991, im Gefolge der Wiedervereinigung und einer weiteren Lohnsteuererhöhung, wurde der Wert des Jahres 1919 mit nunmehr 0,95 % übertroffen (Pollack 2001, S. 1055).

Für die Austrittswelle ab 1919 waren auch finanzielle Motive und rechtliche Kontexte wichtig, da die Kirchensteuer nunmehr flächendeckend eingeführt und zugleich die rechtliche Grundlage des Austritts vereinfacht wurde (Liedhegener 2012, S. 513 f.). Allerdings setzte sich die Austrittsbewegung in der gesamten Weimarer Republik fort, wenn auch nicht mehr auf dem ganz hohen Niveau der Jahre 1919 bis 1921. In ihrem Gefolge formierte sich in wichtigen protestantisch geprägten Großstädten ein vollständig säkulares Milieu. Dies geschah nicht nur in Berlin, das bereits vor 1900 notorisch niedrige Abendmahlsziffern aufgewiesen hatte und wo sich in der Weimarer Zeit unter vormals protestantischen, sozialistischen Industriearbeitern nun eine radikal kirchenferne Subkultur verfestigte (Kniffka 1971; Winkler 1988, S. 157 f.). Ein vergleichbarer Prozess vollzog sich vielmehr auch in anderen Städten. Den Spitzenwert für die konfessionell nicht länger gebundene Bevölkerung im Deutschen Reich erreichte 1925 nicht etwa Berlin, sondern Braunschweig, mit 11 % Konfessionslosen, dicht gefolgt von Leipzig mit 10 % (Winkler 1988, S. 158).

Dieser Prozess einer radikalen Entkirchlichung blieb in den 1920er Jahren auf protestantische Industriegroßstädte beschränkt. Dort aber war seine Intensität und gesellschaft-

liche Prägekraft zu tiefgehend, als dass sie nur mit dem Hinweis auf die „atheistischen Kampagnen“ der sozialistischen Freidenkerverbände und Arbeiterparteien erklärt werden könnte (Pollack 2001, S. 1053). Gewiss, jene Verbände profitierten von dieser Entwicklung mit einem dramatischen Mitgliederzuwachs in der Weimarer Zeit. Aber eine Auswertung qualitativer Belege und Beobachtungen macht deutlich, dass die Erfahrung des Ersten Weltkrieges eine wichtige Rolle für diesen Entkirchlichungsschub spielte. Viele männliche Industriearbeiter notierten ihre Ernüchterung über die offenkundige Sinnlosigkeit des Sterbens im Krieg, ihre tiefe Abneigung gegenüber den nationalistischen Durchhalteparolen der protestantischen Militärseelsorger und ihre Erbitterung über das enge Bündnis von Thron und Altar im Krieg (Ziemann 1997, S. 135 f.). Wie Adolf Levenstein festgestellt hatte, fanden bereits vor dem Krieg viele sozialistische Arbeiter den Glauben an Gott angesichts ihres lebensweltlichen Hintergrundes völlig unplausibel. Es scheint dennoch nicht sinnvoll, einen bereits vor 1914 entwickelten Austrittsstau zu unterstellen, zumal ein solches kontrafaktisches Argument methodisch zweifelhaft ist. Denn erst nachdem sie durch die Erlebnisse während des Krieges immens vertieft wurde, führte diese kognitive Abwendung von Gott in der turbulenten revolutionären Umbruchsphase seit 1919 nun zur massenhaften, endgültigen Abkehr von der protestantischen Kirche als Institution.

Insgesamt ist der Befund für die religiöse Praxis der deutschen Protestanten von 1900 bis 1960 sehr eindeutig. Legt man die Abendmahlsbeteiligung als wichtigen Indikator an, die für alle Evangelischen einschließlich der noch nicht Konfirmierten berechnet wird und Mehrfachbesuche einzelner Gemeindemitglieder einschließt, so ergibt sich ein nur 1914 kurzfristig unterbrochener, ansonsten kontinuierlicher Rückgang, der seit 1900 ca. fünf Prozentpunkte pro Dekade erreicht und sich im Zweiten Weltkrieg erheblich beschleunigt. In der Zeit nach 1945 kommt es zunächst zu einer Stabilisierung, die aber an das vor 1935 erreichte Niveau bei weitem nicht mehr heranreicht. Dies gilt im Übrigen auch für die Zahl der Ein- und Wiedereintritte in die Kirche. Bereits 1949 war hier das Saldo wieder negativ. Insgesamt steht für die Nachkriegsjahre ein positiver Zuwachs von etwa 75 000 Eintritten zu Buche. Dieser steht aber in keinem Verhältnis zu den 1,3 Millionen Gemeindemitgliedern, die von 1933 bis 1939 die evangelischen Kirchen verlassen hatten (Vollnhals 1990, S. 164). Wichtig ist schließlich auch die Herausbildung eines radikal kirchenfernen, säkularen Milieus in der sozialistischen Arbeiterschaft bereits der 1920er Jahre. Dieses hatte sich im mangelnden Gottesglauben der Jahre vor 1914 angedeutet, wurde aber erst durch das Erlebnis des Ersten Weltkrieges zu einer Massenbewegung, die auch den endgültigen Bruch mit der Institution Kirche vollzog.[5]

Unter Heranziehung weiterer quantitativer und qualitativer Daten auf regionaler Ebene lässt sich zudem eine wichtige Präzisierung dieses Befundes der stetig abnehmenden religiösen Praxis von Protestanten vornehmen. Demnach blieb der bereits in den 1930er Jahren und dann massiv in den Kriegsjahren des NS-Regimes sichtbar werdende „Entkirchlichungsprozess“ insofern „relativ und ambivalent, als der Rückgang der aktiven Beteiligung am kirchlichen Leben mit einer Nachfragestabilisierung bestimmter kirchlicher Dienstleistungen einherging“ (Beck 2002, S. 292). Zu diesen zählten vor allem die

5 Zum rapiden Wachstum der Gruppe derjenigen ohne Kirchenbindung in angelsächsischen Ländern seit 1900 und ihrer Signifikanz für die Säkularisierungsproblematik siehe Brown (2011).

Kasualien wie Taufe, Eheschließung und kirchliche Bestattung. Darin zeigt sich, dass die bereits in den zwanziger Jahren zu beobachtende Tendenz zu einer „nur noch partiellen und selektiven Kirchlichkeit" sich im Nationalsozialismus noch einmal verstärkte (Beck 2002). Während damit die umfassende „Leitbildfunktion" protestantischer Religiosität vielfach verloren ging, blieb ihre spezifische Problemlösungskompetenz für Lebenskrisen und –wenden bestehen. Diese umfassende „Transformation kirchlicher Funktionszuschreibungen" wurde zudem durch die Religionspolitik des NS-Regimes begünstigt, die die Kirchen auf einen „religiösen Binnenraum" zurückdrängte (Beck 2002). Der „kirchliche Aufschwung" nach 1945 verbesserte die soziale Breitenwirkung protestantischer Religiosität kurzfristig, auch wenn er den dramatischen Positionsverlust der Kriegszeit nicht wieder gutmachen konnte. Er „verebbte jedoch schneller als erwartet" (Beck 2002, S. 377). Festzuhalten bleibt auch, dass die verbliebene Gottesdienstgemeinde der Protestanten bereits vor 1945 eine deutliche soziale Imbalance zwischen den Geschlechtern aufwies.

Für die Katholiken im Deutschen Reich und der Bundesrepublik werden neben der Zahl der sonntäglichen Messbesucher auch die Zahl der empfangenen Osterkommunionen als Indikator für religiöse Praxis herangezogen. In Prozent aller Katholiken berechnet, weist dieser Wert in den 1920er Jahren einen leichten Anstieg auf, bis zum 1935 erreichten Höchstwert von knapp 62 % (Groner 1969, S. 689). Von allen Daten der kirchlichen Statistik war jedoch die Zahl der Osterkommunionen die notorisch unzuverlässigste Zahl, da bereits mannigfache technische Probleme einer exakten Erfassung entgegenstanden, von der unter den Priestern verbreiteten, bereits erwähnten Tendenz zur Übertreibung zählbarer Frömmigkeit ganz abgesehen. Es ist deshalb nicht möglich, auf der Grundlage dieser Zahlenreihe belastbare quantitative Aussagen über die religiöse Praxis von Katholiken zu treffen.

Allerdings weist auch die Zahl der sonntäglichen Messbesucher in den 1920er und frühen 1930er Jahren einen leichten Anstieg auf, und zwar um vier Prozentpunkte von 52 % im Jahr 1928, reichsweite Zahlen für den Kirchgang wurden für das Jahr 1927 zum ersten Mal publiziert, auf 56 % im Jahr 1935 (Groner 1969, S. 689). Dies ist dahingehend interpretiert worden, dass noch in den 1920er Jahren eine weitere Verfestigung von Milieustrukturen im Katholizismus erfolgte, und dass es der Kirche selbst in Industriestädten wie etwa Bochum gelang, „in beträchtlichem Umfang Katholiken anzusprechen, die sich der Kirche bereits entfremdet hatten" (Damberg, zit. in Liedhegener 1997b, S. 482). Es wäre erst noch zu klären, ob dieser Anstieg nicht zumindest teilweise auf eine vermehrte Zahl von Katholiken zurückging, die es sich zur Angewohnheit machten, zweimal oder gar öfter an der sonntäglichen Messfeier teilzunehmen. Das war im Sinne von Pius X., der sich seit 1905 zum Fürsprecher einer intensiven eucharistischen Praxis im Rahmen der sogenannten Eucharistischen Bewegung gemacht hatte, was unter anderem auch zu einem Anstieg der pro Katholik jährlich empfangenen Kommunionen führte (Ziemann 2007, S. 68). Noch 1959 feierten in Essen 3,3 % aller Katholiken mehr als einmal die Sonntagsmesse (PSI 1961a, S. 71). Ein Anstieg von 4 % liegt also durchaus noch im Bereich der Fehlermarge, die durch eine Steigerung des Anteils solcher „twicers" verursacht werden kann.[6]

6 Liedhegener (1997b, S. 48), mochte das Problem der „Doppelzählungen" fälschlicherweise nur für die evangelische Abendmahlsteilnahme erkennen (ebenso Liedhegener 2012, S. 504).

Dennoch bleibt als Kernbefund bestehen, dass die katholische Sonntagspraxis bis 1935 zumindest stabil blieb oder vielleicht sogar leicht anstieg. Vor allem seit dem letzten Drittel des 19. Jahrhunderts hatten sich in einigen Regionen des Deutschen Reiches mit starkem katholischen Bevölkerungsanteil „Milieustrukturen" herausgebildet, die sich aus der Aufladung des konfessionellen Gegensatzes mit anderen sozialen oder politischen cleavages, dem Klassenkonflikt zwischen katholischen Arbeitern und protestantischen Industriebaronen sowie dem im Kulturkampf manifesten Konflikt zwischen säkularem Staat und Kirche, ergaben und durch organisatorische Aufrüstung weiter verfestigt wurden (Pollack 2011, S. 507 f.). In diesen regional begrenzten sozialen Kontexten, vor allem in den Industrierevieren an der Ruhr, in Oberschlesien und an der Saar, gelang es noch in den 1920er Jahren, gegen den Trend zur funktionalen Differenzierung von Wertsphären eine katholische Form der Weltdeutung mit hoher Verbindlichkeit zu inkulturieren und damit die religiöse Praxis der Individuen zu stabilisieren. Neben diesen regionalen Submilieus gab es Regionen mit katholischer Bevölkerungsmehrheit in von der Modernisierung weitgehend unberührten ländlichen Rückzugsräumen wie dem Bayerischen Wald oder dem Schwarzwald, in denen „traditionale Lebenswelten" der Katholiken und damit auch deren religiöse Praxis weitgehend intakt blieben. Nicht übersehen werden sollte, dass es daneben bereits in den 1920er Jahren „nicht-kirchliche Regionen" gab, in denen viele Katholiken kaum noch oder gar nicht mehr praktizierten. Neben Großstädten mit einer katholischen Diaspora wie Berlin, wo 1925 immerhin 400 000 Katholiken und damit fast die Hälfte aller großstädtischen Diasporakatholiken wohnten, zählte dazu auch München (AKKZG 2000, S. 364–369; Liedhegener 2001, S. 209).

Der, bei den genannten Vorbehalten, insgesamt leichte Anstieg der katholischen Messbesucher bis 1935 darf auch nicht dazu verleiten, die bereits zu dieser Zeit ausgeprägten regionalen und sozialen Differenzen in der religiösen Praxis zu übersehen und pauschal von einem „religiösen Aufschwung" zu sprechen (Liedhegener 2012, S. 510). Vereinzelte Hinweise deuten darauf hin, dass sich hinter den aggregierten Daten bereits in den 1920er Jahren erhebliche soziale Diskrepanzen verbargen. Es ist in erster Linie an eine erhebliche Imbalance in der religiösen Praxis zwischen den Geschlechtern zu denken. So ergab eine Sonderzählung der 1927 in einer Großstadtpfarrei außerhalb der Osterzeit empfangenen Kommunionen, dass nur 6 % davon an verheiratete Männer ausgeteilt wurden, 30 % dagegen an verheiratete Frauen, während der Rest auf, so die katholische Terminologie, „Jünglinge" und „Jungfrauen" entfiel (Ziemann 2007, S. 69). Für das rheinisch-westfälische Industriegebiet liegen eindringliche qualitative Belege über die schwindende normative Verbindlichkeit religiöser Normen unter katholischen Arbeitern in der Schwerindustrie aus der sogenannten Stabilisierungsphase der Weimarer Republik vor. Diese belegen eine bereits weit verbreitete kognitive Dissonanz zur dogmatischen Lehre der Kirche und den katholischen Werten und Normen, auch wenn dies noch nicht substanziell zu einer völligen Abkehr von der rituellen religiösen Praxis führte (Joos 1926). Man darf solche vereinzelten Momentaufnahmen gewiss nicht überbewerten, auch wenn sie bereits zeitgenössisch von den Vertretern der katholischen Arbeiterbewegung mit großer Besorgnis beobachtet wurden (Sun 1997). Aber sie deuten doch darauf hin, dass weitere gründliche Mikrostudien, die über eine bloße Wiedergabe des Datenmaterials der Kölner Zentralstelle hinausgehen, bereits für die 1920er Jahre wichtige Hinweise auf Einbruch-

stellen in der religiösen Praxis finden werden, in denen sich für die Zeit nach 1945 dann umfassend belegte Tendenzen andeuten.

Das ist eine wichtige Präzisierung insofern, als katholische Historiker und Theologen bislang dazu neigen, die Auflösung dieser regionalen Milieustrukturen und damit auch den unwiderruflichen Rückgang der religiösen Praxis von Katholiken auf die Zeit nach 1945 oder sogar die 1960er Jahre spätzudatieren. Der „entscheidende Säkularisierungsschub" sei „erst", so Antonius Liedhegener, „in der bundesdeutschen Nachkriegsgeschichte zu suchen" (2001, S. 214; ganz ähnlich Liedhegener 2012, S. 524). Dem Zweiten Weltkrieg komme, so Wilhelm Damberg und Patrick Pasture, keine säkularisierende Wirkung zu, vielmehr habe er für die katholische Kirche und die Massenreligiosität der Laien nach 1945 eher „restoration and renewal rather than a crisis" gezeitigt, bevor sich dann in den 1960er Jahren ein „unparalleled decline" der religiösen Praxis einstellte (2010, S. 61–63). Ein wichtiger Baustein in dieser Argumentationskette ist auch die weit verbreitete Vorstellung einer substanziellen „Renaissance von Religion und Frömmigkeit" in der frühen Nachkriegszeit, die in dem „eindruckvollen Bild überfüllter Kirchen" und in der Annahme, dass zu diesem Zeitpunkt ein „Höchststand" des Gottesdienstbesuches erreicht worden sei, ihr fundamentum in re zu haben vermeint (Maier 1990, S. 131).[7]

Diesen Thesen wird hier widersprochen. Sie basieren auf einer optimistischen Lesart von Daten, deren oben beschriebene Problematik nicht hinreichend gewürdigt wird. Vielmehr ergibt sich, dass der Zweite Weltkrieg den bereits seit Mitte der 1930er Jahren erkennbaren globalen Rückgang der religiösen Praxis von Katholiken dramatisch beschleunigte. Eine kurzfristige religiöse Scheinblüte in den Jahren 1945 bis 1949 vermochte es in keinerlei Hinsicht, den seit 1935 eingetretenen dramatischen Rückgang der religiösen Praxis auch nur annähernd wieder auszugleichen. Und für die Zeit seit den späten 1950er Jahren vorliegende Daten machen das ganze Ausmaß der inneren Fragmentierung und sozialen Differenzierung der religiösen Praxis von Katholiken deutlich, dessen Anfänge und Kontexte, so die hier vertretene These, bereits vor 1945 zu suchen sind.

Zunächst zum Einfluss des Zweiten Weltkrieges. Die offizielle „Kölner" Zahl der katholischen Kirchgänger weist gegenüber dem letzten Vorkriegsjahr 1938 mit 53 % für 1942, das letzte Kriegsjahr für das reichsweite Zahlen vorliegen, mit dann 40 % einen ebenso raschen wie dramatischen Rückgang auf (Groner 1969, S. 689). Zum einem Teil ging dieser Rückgang auf administrative Eingriffe des NS-Regimes zurück, das der katholischen Kirche im Oktober 1940 unter Hinweis auf die Bedrängnisse des alliierten Bombenkrieges die Freiheit zur Anberaumung von Gottesdiensten nahm und deren Form und Zeitpunkt fortan regulierte. Dadurch kam es zu einer „kriegsbedingten Lockerung der Sonntagspflicht" (Süß 2011, S. 281–284). Unter dem Einfluss andauernder Luftangriffe, die nun auch den Rhythmus des religiösen Lebens bestimmten, im Zeichen der für die Bewältigung des Bombenkrieges nötigen sozialen und technischen Mobilisierung der Bevölkerung durch das Regime und nicht zuletzt angesichts der destruktiven Folgen der Bombardierung zeigte sich aber eine weitergehende „ambivalente Wirkung" des Krieges auf die religiöse Praxis, wie viele katholische Pfarrer in den Städten des Reiches übereinstimmend notierten (Süß 2011, S. 285). Zwar kam es auf der einen Seite zu einer Konzentration der Frommen in einem „harten Milieukern" (Süß 2011, S. 289). An den Rändern

7 Für ganz Westeuropa sehr pauschal und falsch formuliert bei Pasture und Kenis (2010, S. 7).

des Milieus aber zeigten sich nun überaus deutliche Erosionstendenzen, nicht zuletzt bei jener stetig wachsenden Zahl von Katholiken, die auf die Frage der Theodizee, „warum Gott diese Prüfung zulassen konnte“, keine Antwort mehr wussten (Süß 2011, S. 285). Der Zweite Weltkrieg, und hier in erster Linie die Bombardierung deutscher Großstädte, hatte also sehr wohl krisenhafte Folgen für die religiöse Praxis.

Verfehlt ist auch die Vorstellung eines „Höchststandes“ kirchengebundener Religiosität in der unmittelbaren Nachkriegszeit. Dieser Höchststand lag nach den Kölner Zahlen, wie bereits erwähnt, im Jahr 1935, und die kurze Erholung gegenüber dem bis 1942 gemessenen Abfall kam bereits 1949 wieder an ihr Ende.[8] Nach keinem der verfügbaren Parameter, weder nach den sonntäglichen Kirchgängern noch gemessen am Saldo der Aus- und Wiedereintritte, konnte diese kurze Phase den seit 1935 eingetreteten tiefgreifenden Substanzverlust auch nur annähernd wieder wettmachen (Ziemann 2009a). Ähnlich wie bei den Protestanten war der religiöse Aufschwung unter den Katholiken nach 1945 ein ebenso kurzlebiges wie oberflächliches Phänomen. Von einer auf individueller Kirchlichkeit basierenden umfassenden Rechristianisierung der westdeutschen Gesellschaft, wie das von vielen Bischöfen beider Konfessionen und manchen Ideologen eines christlichen „Abendlandes“ zeitgenössisch erhofft wurde, kann keine Rede sein.

Für die religiöse Praxis von Katholiken in der Bundesrepublik bis 1960 schließlich lassen sich realistische und differenzierte Einblicke nur dann gewinnen, wenn man die von Pastoralsoziologen mit Hilfe der differenzierten Kirchenbesucherzählung erhobenen Daten heranzieht. Aus der für den Zeitraum seit Ende der 1950er Jahre in wachsender Zahl vorliegenden Erhebungen für verschiedene Großstädte, zunächst des Ruhrgebietes, dann auch anderer westdeutscher Regionen, sei hier der von 1959 bis 1961 in mehreren Teilbänden vorgelegte Bericht des PSI über das „religiöse Leben“ in Essen herausgegriffen (PSI 1961a, b).[9] Seine Befunde basieren im Kern auf einer differenzierten, nach sozialer Schicht und anderen Sozialmerkmalen fragenden Kirchenbesucherzählung, die im Oktober 1959 in allen katholischen Gemeinden der Stadt Essen durchgeführt wurde. Aus den verschiedenen Befunden dieses Berichts stechen zunächst die schichtspezifischen Unterschiede in der rituellen Praxis hervor. Demnach stellten Arbeiter rund 63 % der erwerbstätigen Personen im Stadtgebiet von Essen. Nur 37 % der erwerbstätigen Gottesdienstbesucher waren allerdings Arbeiter. Demgegenüber waren Angestellte mit 42 % unter den erwerbstätigen Gottesdienstbesuchern stark überrepräsentiert, gegenüber einem Anteil von 23 % der Erwerbsbevölkerung (PSI 1961a, S. 86). Für insgesamt 14 Pfarreien, welche die Sozialstruktur der Katholiken in der Stadt insgesamt ganz gut repräsentierten, führte das PSI zudem eine Sonderzählung durch, deren Ergebnisse es direkt mit einem Auszug aus dem Meldeverzeichnis der Stadt verglich. Demnach praktizierten 42 % der Angestellten und die Hälfte aller Beamten sowie 54 % aller Rentner, aber nur knapp 18 % der Arbeiter. Metallfacharbeiter waren mit 24 % noch relativ zahlreich vertreten. Bergarbeiter hingegen, die noch in der Weimarer Republik die Kerngruppe des aktiven katholischen Arbeitermilieus an der Ruhr gestellt hatten, das in Essen besonders ausgeprägt war, besuchten 1959 nur noch zu rund 5 % die Sonntagsmesse (PSI 1961a, S. 87–90; PSI 1961b, Tab. 26).

8 Nicht erst „Anfang der 1950er Jahre“, wie Liedhegener (2012, S. 511) fälschlich behauptet.

9 Für eine Auswahl anderer Berichte vgl. Ziemann (2007, S. 355).

Der schichtspezifische Befund lässt sich anhand der Essener Daten noch in alters- und geschlechtsspezifischer Hinsicht vertiefen. Auf der Grundlage demoskopischer Daten ergibt sich für die 1950er Jahre eine noch relativ geringe Imbalance zwischen den Altergruppen in der regelmäßigen Teilnahme am Gottesdienst für die Katholiken (Pollack 2003, S. 163). Dieser Befund ist anhand des soziographischen Materials nun, wie so viele auf Grund der Allensbacher Umfragen gewonnen Aussagen, zu revidieren. Demnach wiesen die Altersgruppen zwischen 20 und 40 Jahren in Essen 1959 einen deutlich unterdurchschnittlichen Gottesdienstbesuch auf. Bezieht man sich nur auf die Männner in dieser Altersgruppe, so wird das Bild noch deutlicher. Nur 26 % der Männer zwischen 20 und 29 Jahren und 23 % der Männer im Alter von 30 bis 39 nahmen am Gottesdienst teil, deutlich unter dem Essener Durchschnitt von 38 %. Deutlich überdurchschnittliche Zahlen wiesen nur Kinder und Jugendliche bis 19 Jahre und Rentner über 65 Jahre auf (PSI 1961a, S. 84). Von den männlichen Katholiken über 13 Jahre erfüllten 30 % ihre Sonntagspflicht, von den weiblichen knapp 42 %. Zwei Drittel aller Gottesdienstbesucher waren weiblich, ein Befund der die Essener Pastoralsoziologen zur These einer „Feminisierung“ der Kirche führte (ebd., S. 84, 76).

Im Zuge ihrer Erhebung diskutierten die Mitarbeiter des PSI auch noch andere Besonderheiten, so etwa den Einfluss der Siedlungsstruktur auf die religiöse Praxis. Dieser war insofern von Bedeutung, als sich in älteren Siedlungskernen mit katholischer Bevölkerungsmehrheit die Milieustrukturen besser erhalten hatten und sich damit die religiöse Praxis auf einem höheren Niveau befand als in neu erschlossenen Wohngebieten und solchen mit stärker gemischt-konfessioneller Bevölkerung. Im Kern ergibt sich aus den Essener Befunden allerdings, dass die religiöse Praxis am stärksten bei all jenen Gruppen war, die nicht oder nicht mehr in die Strukturen der modernen Erwerbsgesellschaft eingebunden waren, also Schüler und Rentner, in einem geringeren Maß auch die Hausfrauen. Von den erwerbstätigen Männern waren unselbständige Gruppen des kleinen und mittleren Bürgertums am stärksten vertreten. Für die zeitliche Einordnung dieser „disaffiliation“ von ritueller Religiosität ist ein Argument wichtig, das Steve Bruce in einer Kritik der Thesen von Callum Brown zu den 1960er Jahre als Säkularisierungsdekade vorgetragen hat. Demnach muss diese als kohortenspezifische Folge unzureichender religiöser Sozialisation verstanden werden, darf also nicht auf den Zeitpunkt der Erhebung zugerechnet werden, sondern auf den lebenslaufspezifischen Zeitpunkt der Abwendung der am wenigsten vertretenen Altersgruppe (Bruce 2011, S. 71 f.; vgl. Brown 2001, S. 170–192). Für die Essener Daten fällt der Blick auf die im Jahr 1959 30–40 Jahre alten Männer, zu diesem Zeitpunkt die Kohorte mit der geringsten religiösen Praxis. Diese hatte von 1939 bis 1949 das Erwachsenenalter erreicht. Damit erweist sich wiederum die Zeit des Zweiten Weltkrieges als ein Einschnitt, der Strukturen der religiösen Sozialisation ebenso nachhaltig wie irreparabel unterbrach. Der bereits vorher deutliche Trend zur Entkirchlichung wurde damit nochmals beschleunigt.

4 Vergleichende Befunde und konzeptionelle Perspektiven

Gegen Ende des Zweiten Weltkrieges nahm in Deutschland nicht einmal jeder fünfte Protestant am Abendmahl und schätzungsweise jeder dritte Katholik an der sonntäglichen

Messfeier teil. Diese Werte waren das Ergebnis eines langfristigen, nur 1914 einmalig unterbrochenen Abwärtstrends bei den Protestanten, und eines ebenso langfristigen, nur ab ca. 1925 für etwa eine Dekade unterbrochenen Abwärtstrends bei den Katholiken.[10] Die Jahre nach 1945 brachten keine Umkehr dieses Trends, sondern nur eine sehr kurzlebige religiöse Scheinblüte; Scheinblüte vornehmlich deshalb, weil die verallgemeinerbaren statistischen Parameter deutlich unter dem eine Dekade zuvor erreichten Höchststand blieben.[11] Die unzureichende Datengrundlage erlaubt es nicht, systematische Vergleiche mit anderen westeuropäischen Ländern für die Zeit vor 1960 durchzuführen.[12] Für England lässt sich erkennen, dass der Rückgang der Kommunikanten bereits ab 1880 einsetzte und in den Dekaden seit 1900 stetig anhielt, was zu einem insgesamt deutlich geringeren Wert als in Deutschland für 1945 führte (Brown 2001, S. 162, 164). Für die Zeit um 1960 lässt sich feststellen, dass der sonntägliche Kirchenbesuch in katholischen und gemischt-konfessionellen Ländern wie Österreich, Italien und den Niederlanden über dem Niveau der Bundesrepublik lag, während er sich in Frankreich und der Schweiz etwa auf dem westdeutschen Niveau befand. Das Schlusslicht unter den westeuropäischen Ländern waren neben den skandinavischen Ländern, für die sich bereits seit Beginn des 19. Jahrhunderts notorisch niedrige Werte für die rituelle Praxis nachweisen lassen, England und Wales. Schottland wies eine etwas höhere religiöse Praxis auf (McLeod 2007, S. 51).

Wie lassen sich diese Befunde interpretieren? Die These vom „zweiten konfessionellen Zeitalter“ ist sicherlich nicht geeignet, die Veränderung religiöser Praxis seit 1900 historisch-soziologisch einzuordnen. Der konfessionelle Gegensatz, dessen Relevanz für die deutsche Religionsgeschichte des 19. Jahrhunderts außer Frage steht, hatte bereits 1914 seinen Höhepunkt überschritten. Sehr spezifische und zudem isolierte Indikatoren katholischer Frömmigkeit wie die Teilnehmer der Heilig-Rock Wallfahrt in Trier oder die Berufung von Ordensfrauen im dortigen Bistum reichen gewiss nicht aus, um daraus gleich ein ganzes, gar bis 1970 reichendes „Zeitalter“ zu konstruieren (Blaschke 2006).[13] Für die historisch sichtbare Entkirchlichung in Deutschland von 1900 bis 1960 bietet sich demnach eine Erklärung an, die diesen Prozess als Säkularisierung im Sinne von „Folgeproblemen funktionaler Differenzierung“ interpretiert (Luhmann 1977, S. 231). Dies geschieht hier, dass sei präzisierend hinzugefügt, nicht im Sinne einer Kausalbehauptung, nach der Differenzierung stets und unmittelbar zu Säkularisierung führt. Es ist vielmehr eine Behauptung über die Korrelation zwischen zwei Trends, die sich aus Beobachtun-

10 Liedhegener (1997b, S. 583 f.) stellt diesen Trend für die Katholiken auf der Grundlage seiner Interpretation der Kölner Zahlen „massiv“ in Frage, sieht aber auch eine religiöse „Individualisierung“ als Trend bereits für Weimar (ebd., S. 574; zum langfristigen Trend unter Protestanten vgl. ebd., S. 560, 576 f.).

11 Scheinblüte auch deshalb, weil manche Hinweise dafür sprechen, dass viele Wiedereintritte nur dem opportunistischen Zweck einer Hilfe bei der Entnazifizierung dienten, da Priester mit „Persilscheinen“ behilflich sein konnten (vgl. Löwenstein 1947).

12 Als beste vergleichende Studie zur Säkularisierung vor 1914 vgl. McLeod (2000).

13 Für eine ausführliche Kritik, mit weiteren Literaturhinweisen vgl. Ziemann (2009b, S. 73–76).

gen über die innere Differenzierung der Kirchlichkeit nach Geschlecht, Beruf, sozialer Schicht und Urbanisierungsgrad ableiten lässt.[14]

Der Verweis auf funktionale Differenzierung als Kontext für Entkirchlichung ist in sachlicher und zeitlicher Hinsicht zu präzisieren. In sachlicher Hinsicht fällt zunächst ins Auge, dass eine rein klassentheoretische Interpretation, wie sie in Teilen der angelsächsischen Forschung immer noch favorisiert wird, bestenfalls Teilaspekte des Säkularisierungsprozesses abzubilden vermag. So weist etwa Hugh McLeod auf die Ergebnisse der französischen *sociologie religieuse* der 1950er und 1960er Jahre hin, deren Studien zu urbanen Industriezentren wie etwa Lille, ganz ähnlich wie die Studien des PSI zu den deutschen Katholiken, eine deutlich geringere Messpraxis der Arbeiterschaft gegenüber jener des kleinen und mittleren Bürgertums aufzeigen (McLeod 2007, S. 52 f.). Diese Akzentuierung richtet sich unter anderem gegen eine unter Kulturhistorikern verbreitete These, der zufolge vornehmlich der rapide Plausibilitätsverlust religiös-traditioneller christlicher Rollenbilder ab 1960 zu einem schlagartigen Rückgang der religiösen Praxis von Frauen und damit zu Säkularisierung führte (Brown 2001). Nun ist gerade auch am deutschen Beispiel unbestritten, dass die sozialistische Arbeiterschaft insofern der wichtigste Säkularisierungsagent war, als sich diese soziale Gruppe ab 1900 von der ideologischen, ethischen und dann auch rituellen Dimension der (evangelischen) Religion distanzierte, und auch bei katholischen Arbeitern bereits in den 1920er Jahre erhebliche kognitive Dissonanzen zur organisierten Frömmigkeit zu verzeichnen waren.

Dennoch greift eine schicht- oder klassentheoretische Interpretation der Säkularisierung zu kurz, da sie die Tatsache übersieht, dass in ländlichen Gemeinden die religiöse Praxis im Untersuchungszeitraum insgesamt höher lag als in den Großstädten, und zwar übergreifend für alle sozialen Gruppen. Es führt deshalb sehr viel weiter, wie Thomas Luckmann dies in seiner zuerst 1963 erschienenen Studie über die „unsichtbare Religion" getan hat, von einer „Kirchlichkeit am Rande der modernen Gesellschaft" zu sprechen (Luckmann 1991, S. 62 ff.). Dies trifft nicht nur das Stadt-Land-Gefälle und die geringere religiöse Praxis der mittleren Altersgruppen, sondern auch die Tatsache, dass erwerbstätige Frauen durchweg eine niedrigere rituelle Praxis aufwiesen als Hausfrauen. Luckmann folgerte daraus bekanntlich, dass der „Grad der Beteiligung am Arbeitsprozess der modernen Industriegesellschaft negativ mit dem Grad der Involviertheit in die kirchliche Religion" korreliert (ebd., S. 64). Diese These steht durchaus im Rahmen des Differenzierungsansatzes, da mit der Einbindung von Individuen in die betrieblich organisierte Erwerbsarbeit auch die differierenden Rationalitätskriterien der jeweiligen Sphäre ökonomischer Aktivität zur Geltung kamen, die eben in vielen Fällen von jenen der kirchlich interpretierten Religiosität abwichen oder mit ihr weitgehend inkompatibel waren.

Allerdings lässt sich daraus keine generelle Regel über die Inkompatibilität von religiöser Praxis und moderner Erwerbsarbeit ableiten, da bürgerliche Katholiken in Deutschland und Frankreich sich nach 1945, wie gezeigt, durch eine relativ hohe Beteiligung auszeichneten. Es wäre allerdings ein Missverständnis, wenn man das Säkularisierungsparadigma auf die These eines Bedeutungsverlusts oder linearen Niedergangs religiöser

14 Dieser Verzicht auf kausale Erklärung lässt sich gewiss als „Erklärungsdefizit" kritisieren, so Pollack (2012, S. 561 f.). Die Frage ist, ob sich mit den empirischen Mitteln der Geschichtswissenschaft einem sozialwissenschaftlichen Erklärungsmodell Genüge tun lässt.

Praxis reduzieren wollte. Ebenso wichtig wie der beobachtbare Rückgang der individuellen Praxis ist vielmehr die Funktionsverschiebung der kirchlich organisierten Religion, welche die Individuen im Zuge der Privatisierung religiösen Entscheidens vorantrieben. In diesem Sinne kommt der Verschiebung von einer umfassenden Sinngebungskompetenz der christlichen Religion zu einer Rahmung von Lebenskrisen und –wenden, die sich auch unter dem Druck der Religionspolitik des NS-Regimes seit den 1930er Jahren auf breiter Front vollzog, entscheidende Bedeutung zu. Seit den 1960er Jahren reagierten die christlichen Kirchen auf diese Funktionsverschiebung auch dadurch, dass sie die gegenüber der Chiffrierung von Transzendenz sekundäre Funktion von therapeutischer Hilfestellung für Personen professionalisierten. Und diese Angebote waren offenkundig gerade für bürgerliche Katholiken von Interesse und wurden von ihnen in Anspruch genommen (Ziemann 2007, S. 261–314).

Die in Abschn. 2 geschilderten Befunde legen es aber auch nahe, neben der funktionalen Differenzierung und ihren Folgen für Rollenmuster und motivationale Rahmungen kirchlicher Praxis noch einen zweiten wichtigen Kontext der Entkirchlichung zu nennen: die beiden Weltkriege. Beide Weltkriege warfen in aller Schärfe das Problem der Theodizee auf, ohne dass dieses von den christlichen Kirchen hinreichend beantwortet werden konnte. Damit gerät ein für die Religionssoziologie Max Webers zentrales Thema in den Blick, und es scheint naheliegend, dies in Debatten über Säkularisierung im 20. Jahrhundert künftig stärker zu gewichten. Insbesondere der Zweite Weltkrieg führte zudem, vor allem mit der wiederholten Bombardierung deutscher Großstädte, zu einer nachhaltigen Unterbrechung nicht nur der kirchlichen Praxis, sondern auch der religiösen Sozialisation. Es ist eine offene Frage, ob neben der antikirchlichen Politik des NS-Regimes auch die soziale Verwirbelung durch den Zweiten Weltkrieg, um eine einigermaßen vage Metapher zu gebrauchen, zu der im Vergleich mit anderen gemischtkonfessionellen Ländern wie den Niederlanden oder der Schweiz niedrigeren Praxis der Katholiken nach 1945 geführt hat.

In zeitlicher Hinsicht ist nochmals zu betonen, dass eine substanzielle Entkirchlichung nicht erst in der Zeit nach 1945 oder gar erst unter dem Einfluss der massenkulturellen Modernisierung und Pluralisierung der 1960er Jahre einsetzte.[15] Diese Deutung ist auch für Großbritannien, für das Callum Brown sie mit Emphase vertreten hat, nicht durch die von ihm vorgetragenen Fakten gedeckt. Denn vor allem in England und Wales hatte ein langfristiger Rückgang der individuellen Praxis bereits im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts eingesetzt. Ab 1960 kam dazu nun ein dramatischer Funktionsverlust auch der religiösen Begleitung von Lebenswenden, sichtbar im dramatischen Rückgang der Taufen und Konfirmationen, und ein explosionsartiges Wachstum der Zahl der Austritte in die Konfessionslosigkeit. Anders als in der Bundesrepublik vollzog sich in England seit 1960 nicht etwa eine „Säkularisierung“, verstanden als Herausforderung der Religion durch funktionale Differenzierung, die nun auch gravierende Folgen für die kirchliche Praxis hatte, sondern eben ganz buchstäblich der „Death of Christian Britain“ (Brown 2001, S. 187–192). In Deutschland waren die Jahre von 1945 bis 1960 nicht etwa der

15 Diese These wird oft im Anschluss an McLeod (2007) vertreten, obwohl dieser eine eher vermittelnde Position einnimmt und den Umbruch der 1960er Jahre in längerfristige Kontexte einordnet (McLeod 2007, S. 8–10; vgl. Pollack 2011, S. 511).

Beginn eines tiefgreifenden Rückgangs religiöser Praxis, sondern vielmehr dessen relatives Ende.

Die Anfänge dieser Entwicklung reichen, wie unter Sozialhistorikern der Religion seit geraumer Zeit bekannt ist, bis in das späte 18. Jahrhundert zurück.[16] Die katholische Kirche konnte, das ist der realhistorische Kern von Blaschkes These vom „konfessionellen Zeitalter", diese Tendenz ab ca. 1830 durch den Aufbau eines ultramontan organisierten kirchlichen Milieus kompensieren, das sich gegen die funktional differenzierte Moderne einigelte. Bei den Protestanten schritt die Entkirchlichung dagegen im gesamten 19. Jahrhundert relativ linear voran. Strittig ist, ob das katholische Milieu religiöse Praxis bis in die 1960er Jahre hinein stabilisieren konnte oder ob diese Form der religiösen Strukturbildung bereits deutlich früher an ihre Grenzen stieß. Hier wird die These vertreten, dass dies spätestens ab 1918 der Fall war. Bereits in den 1920er Jahren waren die Grenzen der antimodernen Abschottung im katholischen Milieu zudem nicht nur auf der Ebene der religiösen Praxis sichtbar. Die Folgen von Individualisierungs- und Differenzierungsprozessen für die katholische Religiosität wurden nun auch auf der Ebene der theologischen Semantik aufmerksam registriert (Breuer 2012, S. 269–348).

Literatur

Arbeitskreis für kirchliche Zeitgeschichte (AKKZG). 1993. Katholiken zwischen Tradition und Moderne. Das katholische Milieu als Forschungsaufgabe. *Westfälische Forschungen* 43:588–654.

AKKZG. 2000. Konfession und Cleavages im 19. Jahrhundert. Ein Erklärungsmodell zur regionalen Entstehung des katholischen Milieus in Deutschland. *Historisches Jahrbuch* 120:358–395.

Beck, Wolfhart. 2002. *Westfälische Protestanten auf dem Weg in die Moderne. Die evangelischen Kirchengemeinden des Kirchenkreises Lübbecke zwischen Kaiserreich und Bundesrepublik*. Paderborn: Schöningh.

Beier, Klaus M. 1988. „Individuum" und „Gemeinschaft". Adolf Levenstein und die Anfänge der sozialpsychologischen Umfrage in der arbeiterpsychologischen Forschung. *Internationale Wissenschaftliche Korrespondenz zur Geschichte der Arbeiterbewegung* 24:157–171.

Blaschke, Olaf. 2000. Das 19. Jahrhundert: Ein Zweites Konfessionelles Zeitalter? *Geschichte und Gesellschaft* 26:38–75.

Blaschke, Olaf. Hrsg. 2002. *Konfessionen im Konflikt. Deutschland zwischen 1800 und 1970. Ein zweites konfessionelles Zeitalter*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Blaschke, Olaf. 2006. Abschied von der Säkularisierungslegende. Daten zur Karrierekurve der Religion (1800–1970) im zweiten konfessionellen Zeitalter: eine Parabel http://www.zeitenblicke.de/2006/1/Blaschke/dippArticle.pdf. Zugegriffen: 12. Feb. 2013.

Breuer, Marc. 2012. *Religiöser Wandel als Säkularisierungsfolge. Differenzierungs- und Individualisierungsdiskurse im Katholizismus*. Wiesbaden: Springer VS.

Brown, Callum G. 2001. *The death of Christian Britain: Understanding secularization 1800–2000*. London: Routledge.

Brown, Callum G. 2011. The people of ‚No Religion'. The demographics of secularisation in the english-speaking world since c. 1900. *Archiv für Sozialgeschichte* 51:37–61.

Bruce, Steve. 2011. *Secularization. In defence of an unfashionable therory*. Oxford: Oxford University Press.

16 Vgl. nun als umfassende, europäisch vergleichende Deutung Schlögl (2013).

Damberg, Wilhelm, und Patrick Pasture. 2010. Restoration and erosion of pillarised catholicism in Western Europe. In *The transformation of the Christian churches in Western Europe 1945–2000,* Hrsg. Leo Kenis, Jaak Billiet und Patrick Pasture, 55–76. Leuven: Leuven University Press.

Damberg, Wilhelm. 2011. Einleitung. In *Soziale Strukturen und Semantiken des Religiösen im Wandel. Transformationen in der Bundesrepublik Deutschland, 1949–1989,* Hrsg. Wilhelm Damberg, 9–35. Essen: Klartext.

Dietrich, Tobias. 2004. *Konfession im Dorf. Westeuropäische Erfahrungen im 19. Jahrhundert*. Köln: Böhlau.

Groner, Franz, Hrsg. 1969. *Kirchliches Handbuch. Amtliches statistisches Jahrbuch der katholischen Kirche Deutschlands. Bd. XXVI: 1962–1968*. Köln: Bachem.

Gabriel, Karl. 1990. Von der „vordergründigen" zur „hintergründigen" Religiosität: Zur Entwicklung von Religion und Kirche in der Geschichte der Bundesrepublik. In *Die Bundesrepublik. Eine historische Bilanz,* Hrsg. Robert Hettlage, 255–279. München: Beck.

Gabriel, Karl, Christel Gärtner und Detlef Pollack, Hrsg. 2012. *Umstrittene Säkularisierung. Soziologische und historische Analysen zur Differenzierung von Religion und Politik*. Berlin: Berlin University Press.

Glock, Charles Y. 1969. Über die Dimensionen der Religiosität. In *Kirche und Gesellschaft. Einführung in die Religionssoziologie*. Bd. 2, Hrsg. Joachim Matthes, 150–168. Reinbek: Rowohlt.

Hölscher, Lucian. 1990. Möglichkeiten und Grenzen der statistischen Erfassung kirchlicher Bindungen. In *Seelsorge und Diakonie in Berlin. Beiträge zum Verhältnis von Kirche und Großstadt im 19. und 20. Jahrhundert,* Hrsg. Kaspar Elm und Hans-Dietrich Loock, 39–59. Berlin. New York: De Gruyter.

Hölscher, Lucian. Hrsg. 2001. *Datenatlas zur religiösen Geographie im protestantischen Deutschland. Von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zum Zweiten Weltkrieg*. 4 Bd. Berlin: de Gruyter.

Joos, Joseph. 1926. Ergebnisse der Umfrage über die gegenwärtige seelische Lage der katholischen Arbeiter in Deutschland. *Mitteilungen an die Arbeiterpräsides* 4:34–43.

Kniffka, Jörg. 1971. *Das kirchliche Leben in Berlin-Ost in der Mitte der zwanziger Jahre*. phil. Diss. Münster (Ms.).

Köcher, Renate. 1987. Religiös in einer säkularisierten Nation. In *Die verletzte Nation. Über den Versuch der Deutschen, ihren Charakter zu ändern,* Hrsg. Elisabeth Noelle-Neumann und Renate Köcher, 164–281. Stuttgart: DVA.

Kösters, Christoph, Claudio Kullmann, Antonius Liedhegener und Wolfgang Tischner. 2009. Was kommt nach dem katholischen Milieu? Forschungsbericht zur Geschichte des Katholizismus in Deutschland in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts. *Archiv für Sozialgeschichte* 49:485–526.

Lehmann, Hartmut. 1997. Von der Erforschung der Säkularisierung zur Erforschung von Prozessen der Dechristianisierung und der Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa. In *Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa: Bilanz und Perspektiven der Forschung,* Hrsg. Hartmut Lehmann, 9–16. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Levenstein, Adolf. 1912. *Die Arbeiterfrage. Mit besonderer Berücksichtigung der sozialpsychologischen Seite des modernen Großbetriebes und der psycho-physischen Einwirkungen auf die Arbeiter*. München: Reinhardt.

Liedhegener, Antonius. 1997a. Gottessuche, Kirchenkritik und Glaubenstreue unter Münsters Katholiken in den Krisenjahren der Weimarer Republik. Untersuchungen zur katholischen Deutungskultur anhand einer frühen pastoraltheologischen Meinungsumfrage. *Westfälische Forschungen* 41:323–376.

Liedhegener, Antonius. 1997b. *Christentum und Urbanisierung. Katholiken und Protestanten in Münster und Bochum 1830–1933*. Paderborn: Schöningh.

Liedhegener, Antonius. 2001. Religion und Kirchen vor den Herausforderungen der Urbanisierung in Deutschland im 19. und frühen 20. Jahrhundert. Forschungsstand und Forschungsperspektiven. *Mitteilungsblatt des Instituts für soziale Bewegungen* 26:191–219.

Liedhegener, Antonius. 2012. Säkularisierung als Entkirchlichung. Trends und konjunkturen in Deutschland von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart. In *Umstrittene Säkularisierung. Soziologische und historische Analysen zur Differenzierung von Religion und Politik,* Hrsg. Karl Gabriel, Christel Gärtner und Detlef Pollack, 481–531. Berlin: Berlin University Press.

Löwenstein, Franz zu. 1947. Religiöse Einkehr in Internierungslagern. *Frankfurter Hefte* 2:463–470.

Luckmann, Thomas. 1991. *Die unsichtbare Religion*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Luhmann, Niklas. 1977. *Funktion der Religion*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Maier, Hans. 1990. Kirche, Religion und Kultur. In *Zäsuren nach 1945. Essays zur Periodisierung der deutschen Nachkriegsgeschichte,* Hrsg. Martin Broszat, 131–139. München: Oldenbourg.

McLeod, Hugh. 1988. Weibliche Frömmigkeit – männlicher Unglaube? In *Bürgerinnen und Bürger. Geschlechterverhältnisse im 19. Jahrhundert,* Hrsg. Ute Frevert, 134–156. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

McLeod, Hugh. 1996. *Piety and poverty. Working class religion in Berlin, London and New York, 1870–1914*. New York: Holmes & Meier.

McLeod, Hugh. 2000. *Secularisation in Western Europe 1848–1914*. Basingstoke: Palgrave.

McLeod, Hugh. 2007. *The religious crisis of the 1960s*. Oxford: Oxford University Press.

Mitterauer, Michael. 1990. „Nur diskret ein Kreuzzeichen." Zu Formen des individuellen und gemeinschaftlichen Gebets in der Familie. In *Religion und Alltag. Interdisziplinäre Beiträge zu einer Sozialgeschichte des Katholizismus in lebensgeschichtlichen Aufzeichnungen,* Hrsg. Andreas Heller, Therese Weber, und Olivia Wiebel-Fanderl, 154–204. Wien: Böhlau.

Mooser, Josef. 1996. Das katholische Milieu in der bürgerlichen Gesellschaft. Zum Vereinswesen des Katholizismus im späten Deutschen Kaiserreich. In *Religion im Kaiserreich. Milieus – Mentalitäten – Krisen,* Hrsg. Olaf Blaschke und Frank-Michael Kuhlemann, 59–92. Gütersloh: Christoph Kaiser.

Nienhaus, Frank. 1996. Transformations- und Erosionsprozesse des katholischen Milieus in einer ländlich-textilinsdustrialisierten Region: Das Westmünsterland 1914–1968. In *Politische Zäsuren und gesellschaftlicher Wandel im 20. Jahrhundert. Regionale und vergleichende Perspektiven,* Hrsg. Matthias Frese und Michael Prinz, 597–629. Paderborn: Schöningh.

Pastoralsoziologisches Institut des Erzbistums Paderborn und des Bistums Essen (PSI). 1959. *Handreichung Nr. 1: Die differenzierte Kirchenbesucherzählung*. Essen: PSI.

PSI, Bericht Nr. 4. 1961a. *Pastoralsoziologische Untersuchung der Stadt Essen. Zweiter Teil: Das religiöse Leben im Raume der Stadt Essen; Dritter Teil: Pastoraltheologische Überlegungen*. Essen: PSI Pastoralsoziologisches Institut.

PSI, Bericht Nr. 4 A. 1961b. *Pastoralsoziologische Untersuchung der Stadt Essen. Tabellen und Kartogramme*. Essen: PSI Pastoralsoziologisches Institut.

PSI. 1963. *Handreichung Nr. 17. Zur religiösen Praxis in der Stadt Essen. Bemerkungen zur Verläßlichkeit und zum Situationsbild der Angaben der kirchlichen Statistik*. Essen: PSI Pastoralsoziologisches Institut.

Pasture, Patrick, und Leo Kenis. 2010. The Transformation of Christian Churches in Western Europe. In *The transformation of the christian churches in Western Europe 1945–2000,* Hrsg. Leo Kenis, Jaak Billiet und Patrick Pasture, 7–19. Leuven: Leuven University Press.

Pollack, Detlef. 2001. Kirchenaustritt. In *Religion in Geschichte und Gegenwart*. 4. Aufl., Hrsg. Hans Dieter Betz, Don S Browning, Bernd Janowski und Eberhard Jüngel, 1053–1056. Tübingen: Mohr Siebeck.

Pollack, Detlef. 2003. *Säkularisierung – ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Pollack, Detlef. 2007. Religion und Moderne. Zur Gegenwart der Säkularisierung in Westeuropa. In *Religion und Gesellschaft. Europa im 20. Jahrhundert*, Hrsg. Friedrich Wilhelm Graf und Klaus Große Kracht, 73–103. Köln: Böhlau.

Pollack, Detlef. 2011. Historische Analyse statt Ideologiekritik. Eine historisch-kritische Diskussion über die Gültigkeit der Säkularisierungstheorie. *Geschichte und Gesellschaft* 37:482–522.

Pollack, Detlef. 2012. Differenzierung und Entdifferenzierung als modernisierungstheoretische Interpretationskategorien. In *Umstrittene Säkularisierung. Soziologische und historische Analysen zur Differenzierung von Religion und Politik,* Hrsg. Karl Gabriel, Christel Gärtner und Detlef Pollack, 545–564. Berlin: Berlin University Press.

Sarasin, Philipp. 2012. Sozialgeschichte vs. Foucault im Google Books Ngram Viewer. In *Wozu noch Sozialgeschichte? Eine Disziplin im Umbruch,* Hrsg. Barbara Lüthi Pascal Maeder und Thomas Mergel, 151–174. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Schlögl, Rudolf. 2013. *Alter Glaube und moderne Welt: Europäisches Christentum im Umbruch 1750–1850*. Frankfurt a. M.: Fischer.

Schmidtchen, Gerhard. 1973. *Protestanten und Katholiken. Soziologische Analyse konfessioneller Kultur*. Bern: Francke.

Süß, Dietmar. 2011. *Tod aus der Luft. Kriegsgesellschaft und Luftkrieg in Deutschland und England*. München: Siedler.

Sun, Raymond C. 1997. Catholic-Marxist Competition in the working-class Parishes of Cologne during the Weimar Republic. *Catholic Historical Review* 83:20–43.

Vogt, Karl-Heinz. 1979. Zur Frage der Meßbarkeit religiöser Phänomene. In *Kirche und Gesellschaft heute,* Hrsg. Franz Böckle und Franz Josef Stegmann, 69–87. Paderborn. München: Schöningh.

Vollnhals, Clemens. 1990. *Die Evangelische Kirche zwischen Traditionswahrung und Neuorientierung*. In *Von Stalingrad zur Währungsreform. Zur Sozialgeschichte des Umbruchs in Deutschland*. 3. Aufl., Hrsg. Martin Broszat, Klaus-Dietmar Henke und Hans Woller, 113–167 München: Oldenbourg.

Weber, Max. 1964. *Wirtschaft und Gesellschaft. Studienausgabe*. Köln: Kiepenheuer & Witsch.

Weichlein, Siegfried. 1993. Katholisches Sozialmilieu und kirchliche Bindung in Osthessen 1918–1933. *Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte* 45:367–389.

Winkler, Heinrich-August. 1988. *Der Schein der Normalität. Arbeiter und Arbeiterbewegung in der Weimarer Republik 1924 bis 1930*. 2. Aufl. Berlin: Dietz.

Ziemann, Benjamin. 1997. Katholische Religiosität und die Bewältigung des Krieges. Soldaten und Militärseelsorger in der deutschen Armee 1914–1918. In *Volksreligiosität und Kriegserleben,* Hrsg. Friedhelm Boll, 116–136. Münster: Lit.

Ziemann, Benjamin. 2007. *Katholische Kirche und Sozialwissenschaften 1945–1975*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Ziemann, Benjamin. 2009a. Die doppelte Enttäuschung. Kirchliche Neuordnungsstrategien 1945–1960. *Zur Debatte. Themen der Katholischen Akademie in Bayern* 39 *Heft* 5:9–11.

Ziemann, Benjamin. 2009b. *Sozialgeschichte der Religion. Von der Reformation bis zur Gegenwart*. Frankfurt a. M.: Campus.

Ziemann, Benjamin. 2011. Säkularisierung und Neuformierung des Religiösen. Religion und Gesellschaft in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts. *Archiv für Sozialgeschichte* 51:3–36.

Benjamin Ziemann, 1964, Prof. Dr., Department of History, University of Sheffield. Forschungsgebiete: Religionsgeschichte des 20. Jahrhunderts, Gewaltgeschichte, Historische Friedensforschung. Veröffentlichungen: Contested Commemorations. Republican War Veterans and Weimar Political Culture, Cambridge 2013; Sozialgeschichte der Religion. Von der Reformation bis zur Gegenwart, Frankfurt a. M., 2009; Engineering Society. The Role of the Human and Social Sciences in Modern Societies, 1880–1980, Houndmills 2012 (hrsg. mit K. Brückweh, D. Schumann und R. Wetzell).

Köln Z Soziol (2013) 65:123–148
DOI 10.1007/s11577-013-0221-x

Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie

Religiös-konfessionelle Kultur und individuelle Religiosität: Ein Vergleich zwischen West- und Ostdeutschland

Olaf Müller · Detlef Pollack · Gert Pickel

Zusammenfassung: In religiöser Hinsicht stellen West- und Ostdeutschland auch mehr als 20 Jahre nach der Wiedervereinigung noch zwei getrennte Gesellschaften dar. Während in Westdeutschland die große Mehrheit der Bevölkerung einer der beiden christlichen Großkirchen angehört, beträgt der Anteil der Konfessionslosen in Ostdeutschland mittlerweile mehr als 70 %. Auch was die kirchliche Praxis, das Vertrauen in die Kirchen und die individuelle Religiosität anbelangt, weisen die Westdeutschen eine weitaus stärkere religiös-kirchliche Bindung auf als ihre ostdeutschen Landsleute. Für diese Differenz ist vor allem der Einfluss der unterschiedlichen politischen Systeme und Rechtskulturen in Ost und West in der Zeit der deutsch-deutschen Teilung verantwortlich zu machen. Die Tatsache, dass sich im Osten Deutschlands der Säkularisierungsprozess nach 1989 ungebremst fortgesetzt hat und die religiös-kirchlichen Diskrepanzen zwischen beiden Landesteilen sich seither eher verstärkt als abgeschwächt haben, weist jedoch darauf hin, dass hier offenbar auch noch andere Faktoren am Werk sind. Wir argumentierten, dass als einer dieser Faktoren die jeweilige konfessionelle Mehrheitskultur in Betracht gezogen werden muss, die sich durch ein hohes Maß an Persistenz und Selbstreproduktionsfähigkeit auszeichnet, auf die jeweiligen Minderheitskulturen Druck ausübt und in sie zu diffundieren vermag. Während die dominant konfessionelle Kultur in Westdeutschland in der Lage ist, ablaufende Entkirchlichungs- und Säkularisierungsprozesse eher zu bremsen, gehen von der säkular-konfessionslosen Mehrheitskultur im Osten eher säkularisierungsbeschleunigende Effekte aus. Wir versuchten, diese Effekte anhand einer Vielzahl von empirischen Indikatoren (Wirksamkeit von religiöser Sozialisation, Konfessionszugehörigkeit, kirchliche Verbundenheit, Gottesglauben) nachzuweisen.

Schlüsselwörter: Religiosität · Säkularisierung · Konfessionelle Kultur · West- und Ostdeutschland

© Springer Fachmedien Wiesbaden 2013

O. Müller (✉) · D. Pollack
Institut für Soziologie, Westfälische Wilhelms-Universität Münster,
Scharnhorststr. 121, 48151 Münster, Deutschland
E-Mail: omueller@uni-muenster.de

D. Pollack
E-Mail: pollack@uni-muenster.de

G. Pickel
Institut für Praktische Theologie, Universität Leipzig,
Martin-Luther-Ring 3, 04109 Leipzig, Deutschland
E-Mail: pickel@rz.uni-leipzig.de

Denominational culture and individual religiosity: a comparison between West and East Germany

Abstract: In religious terms, East and West Germany are still two separate societies more than 20 years after reunification. While the large majority of the population in West Germany belongs to one of the two main Christian churches, the proportion of those without a denomination in East Germany is now more than 70 %. Moreover, as far as church involvement, confidence in the church and individual religiosity are concerned, the West Germans have a much stronger religious affiliation to the church than their East German counterparts. The main reason for this difference is the influence of different political systems and legal cultures in East and West during the period when the two parts of Germany were divided. The fact, though, that the process of secularization has continued unabated in East Germany since 1989, and that the religious and ecclesiastical discrepancies between the two parts of the country have, if anything, become stronger rather than weaker since then, would suggest that there are other factors at work here, too. In this contribution, we argue that one of the factors that needs to be considered is the dominant denominational culture that exists in each of the two parts of the country, a culture which is highly persistent, can easily reproduce itself, puts pressure on the respective minority cultures, and is able to diffuse into them. While the dominant denominational culture in West Germany is able to slow down the current processes of secularization, the secular, non-denominational majority culture in the East tends rather to produce effects which accelerate these processes. In this essay, we use a variety of empirical indicators (effectiveness of religious socialization, denominational affiliation, churchly affiliation, faith in God) to demonstrate these effects.

Keywords: Religious · Secularization · Confessional culture · East and West Germany

1 Einleitung

Mit dem Beitritt zur Bundesrepublik Deutschland haben sich die gesellschaftlichen Strukturen und Institutionen Ostdeutschlands im Zuge eines umfassenden Transformationsprozesses weitgehend denen Westdeutschlands angepasst. Viele Beobachter erwarteten zu Anfang der 1990er Jahre, dass es zu einer solchen Annäherung des Ostens an den Westen auch in religiöser Hinsicht kommen würde und Kirche und Religion in den „neuen“ Bundesländern wieder an Bedeutung gewinnen würden. Diese Vermutung war in mehrfacher Hinsicht nicht unbegründet: Nachdem religiöse Aktivitäten über Jahrzehnte hinweg von den kommunistischen Machthabern stigmatisiert und unterdrückt worden waren und sich der Anteil der Kirchenmitglieder an der Gesamtbevölkerung von über 90 % im Jahr der Gründung der DDR auf unter 30 % im Jahr ihres Untergangs vermindert hatte (Pollack 1994, S. 374), lag es nahe, davon auszugehen, dass im Zuge der politischen Liberalisierung und der Wiederherstellung des Prinzips der Religionsfreiheit eine Umkehr der beispiellosen Entkirchlichung und Säkularisierung einsetzen würde. Mit dem Wegfall der Benachteiligungen, denen die Christen in der DDR im öffentlichen Leben und in der schulischen und beruflichen Ausbildung ausgesetzt waren, würden sich viele Menschen, so konnte man mit guten Gründen vermuten, wieder zur Religion bekennen. Auch für die Kirchen schienen die Aussichten günstig, waren sie es doch, die die friedliche Revolution schützend begleitet und dadurch hohe Anerkennung in der Bevölkerung erlangt hatten.

Im Unterschied zu vielen anderen postkommunistischen Transformationsgesellschaften hat sich die Hoffnung auf einen allgemeinen religiösen Aufschwung in Ostdeutschland jedoch nicht erfüllt. Im Gegenteil, der Schwund der Kirchenmitglieder ist in den Nachwendejahren ungemindert weitergegangen und hält bis heute an; zuletzt lag der Anteil der Konfessionsangehörigen nur noch bei etwa einem Viertel der Gesamtbevölkerung (siehe Abschn. 3). Auch die Zahl derjenigen, die sich zum Glauben bekennen und die der Religion irgendeine Bedeutung für ihr Leben beimessen, hat sich nach der Wiedervereinigung noch einmal verringert, und von der hohen Reputation, die die Kirchen zu Beginn der 1990er Jahre genossen, ist auch nicht mehr viel geblieben.

Die Frage, warum der erwartete religiöse Aufschwung in Ostdeutschland trotz der scheinbar günstigen Ausgangsbedingungen ausgeblieben ist und sich stattdessen die Prozesse der Entkirchlichung und Säkularisierung fortgesetzt haben, ist seither eingehend untersucht und auf unterschiedliche Weise beantwortet worden. Dass die Menschen nicht zur Kirche zurückgefunden, sondern sich von ihr sogar noch weiter entfernt haben, wurde von den einen darauf zurückgeführt, dass sich die Kirchen aufgrund ihrer Monopolstellung nicht genügend um ihre „Klientel“ gekümmert hätten (Stark 1997), andere machten für die mangelnde Attraktivität der Kirchen die öffentlich ausgetragenen Auseinandersetzungen um die Kirchensteuer, die Militärseelsorge und den Religionsunterricht sowie die im Laufe der Zeit bekannt gewordenen Stasi-Verstrickungen führender Kirchenvertreter verantwortlich (Sterr 2000). Darüber hinaus wurde auf das gewandelte Bild verwiesen, welches die Kirchen im Hinblick auf ihre soziale Funktion und Stellung in der Gesellschaft abgaben. Die allseits geschätzte Rolle als praktisch einzige politisch unabhängige Institution und als Schutzraum für die politische Opposition im Staatssozialismus war unter den neuen gesellschaftlichen Bedingungen obsolet geworden; zudem wurden die ostdeutschen Kirchen mit der organisatorischen Eingliederung in das gesamtdeutsche Kirchensystem immer mehr als „westdeutsche“ Herrschaftsinstitutionen wahrgenommen (vgl. Pollack 2003, S. 130). Aber auch ganz pragmatische Überlegungen mögen hier eine Rolle gespielt haben: So gaben nicht wenige Ostdeutsche als Grund für ihren Kirchenaustritt an, dadurch die Kirchensteuer sparen zu wollen (KMU III; vgl. Engelhardt et al. 1997, S. 327).

Neben diesen kirchenbezogenen Faktoren wurde aber auch immer wieder ein Aspekt herausgestellt, der erklären kann, warum sich nicht nur die Bedeutung der Kirchen, sondern auch die der Religion insgesamt abschwächte. Die Menschen hätten sich über die Jahre der erzwungenen Religionsabstinenz hinweg soweit vom kirchlich verfassten Christentum entfremdet, dass ihnen mittlerweile alle religiösen Ideen und Praktiken suspekt und abseitig erschienen, ganz gleich, ob sie sich nun in eher traditionellem Gewand präsentierten oder als „spirituelle Alternative“ daherkämen. Anders als vom wettbewerbsorientierten Rational-Choice-Ansatz der Religionssoziologie angenommen, führt nach dieser Lesart die Liberalisierung des religiösen Marktes und dessen Öffnung für „neue“ Anbieter durchaus nicht quasi automatisch zu einer Revitalisierung der religiösen Szenerie. Der Denkfehler des ökonomischen Marktmodells besteht darin anzunehmen, dass jedes ausgeweitete oder neu geschaffene religiöse Angebot notwendigerweise auf eine Nachfrage trifft (Jagodzinski 2000, S. 61). Wo die Menschen nicht nur darauf ver-

zichten, religiöse Antworten zu akzeptieren, sondern auch darauf, überhaupt noch religiöse Fragen zu stellen, müssen Offerten dieser Art ins Leere laufen.[1]

Um die Prozesse der Säkularisierung und Entkirchlichung, wie sie uns hier entgegentreten, zu erfassen, nähern sich die Ansätze der Religionssoziologie ihrem Gegenstand nicht selten als reinem Mikrophänomen und behandeln Religion als individuelle religiöse Praxis, individuellen Glauben und individuelle religiöse Zugehörigkeit. Dabei führen sie individuelle Religiosität wie auch religiösen Wandel vor allem auf sozio-ökonomische Gegebenheiten und Prozesse oder institutionelle und politische Kontextbedingungen zurück (vgl. Tomka 1998; Bruce 2002; Stark und Finke 2000). In der Traditionslinie des soziologischen Denkens, das von Durkheim herkommt und über Parsons bis Luhmann und Bellah reicht, wird Religion jedoch vor allem als ein kollektives Phänomen gesehen. Durkheim (1981) etwa erklärt die Macht, die Religion über den Einzelnen hat, geradezu aus ihrem gesellschaftlichen Ursprung. Unter Aufnahme dieser soziologischen Denktradition unternimmt dieser Beitrag den Versuch, Religion als Teil der Kultur einer Gesellschaft zu behandeln und ihre Wirksamkeit als Makrofaktor zu untersuchen. Eine areligiöse Umgebung, so unsere Vermutung, kann den öffentlichen Diskurs über Religion einschränken und in dessen Folge auch die Tradierung religiöser Inhalte erschweren, während ein religiös oder konfessionell geprägtes Umfeld entsprechende Prozesse zu erleichtern und Säkularisierungstendenzen abzubremsen vermag. Der Artikel untersucht den Einfluss der religiös-konfessionellen Mehrheitskultur auf die individuelle Religiosität anhand des empirischen Vergleichs zwischen dem durch eine mehrheitlich konfessionell gebundene Bevölkerung geprägten Westen Deutschlands und den durch eine Kultur der Konfessionslosigkeit gekennzeichneten neuen Bundesländern. Vor dem Hintergrund der Annahme, dass es nicht zuletzt diese religiös-kulturellen Rahmenbedingungen sind, welche die Vermittlung von religiösen Kenntnissen, Überzeugungen, Erfahrungen und Praktiken entscheidend mitbestimmen und durch die Schaffung unterschiedlicher Räume öffentlicher Kommunikation auf das Verständnis und die Weitergabe von Religiosität einen nachhaltigen Einfluss ausüben, lautet unsere These, dass die jeweilige konfessionelle Mehrheitskultur (kirchlich-religiös im Westen, entkirchlicht-säkular im Osten) nicht nur diejenigen prägt, die ihr im Sinne einer eindeutigen und messbaren kategorialen Zuordnung „angehören“ (etwa die Kirchenmitglieder und Gläubigen im Westen oder die Konfessionslosen und Areligiösen im Osten), sondern ihre selbstverstärkende Wirkung auch dadurch entfaltet, dass sie in die jeweilige Minderheitskultur hineinwirkt und vor allem deren Ränder beeinflusst.

In Abschn. 2 werden wir zunächst unsere theoretischen Vorüberlegungen und die sich daraus ergebenden leitenden Fragestellungen vorstellen. Es folgt der empirische Teil, der mit einem deskriptiven Part beginnt, in welchem wir die Entwicklung von Kirchlich-

1 Dieser Zustand, den man auch als existenzielle Indifferenz bezeichnen könnte, ist nicht gleichzusetzen mit einer atheistischen Position, die sich noch an der Frage nach Gott abarbeitet. Religiöse Indifferenz in existenzieller Hinsicht als Ausdruck von Gleichgültigkeit, Desinteresse und einem Sich-nicht-betroffen-fühlen von religiösen Fragen (vgl. Pollack et al. 2003, S. 12) ist somit im Grunde noch weiter entfernt von einer religiösen Haltung, und darum möglicherweise noch weniger empfänglich für entsprechende „Angebote“, als eine atheistische Position (zur Differenzierung nicht-religiöser Haltungen vgl. auch Wohlrab-Sahr und Kaden in diesem Band).

keit und Religiosität in der Bevölkerung in West- und Ostdeutschland in groben Zügen nachzeichnen. Daran anschließend resümieren wir in einem multivariaten Modell einige Annahmen zu den Bestimmungsfaktoren individueller Religiosität, wie sie in vielen Studien bisher thematisiert wurden (Abschn. 3). Ausgehend vom „unerklärten Rest", wenden wir uns schließlich der Frage zu, inwieweit die konfessionell-religiöse Mehrheitskultur als eigenständiges Makrophänomen dazu beitragen kann, diese Erklärungslücke zu schließen.

2 Theoretische Vorüberlegung und Fragestellung

Studien, die sich der Frage nach den Bestimmungsgründen für individuelle Religiosität widmen, verweisen zum einen auf Faktoren, die direkt mit den Lebensumständen der jeweiligen Personen zu tun haben bzw. auf der Individualebene angesiedelt sind, wie den Grad an existentieller Sicherheit, den sozio-ökonomischen Status, das Geschlecht, das Alter bzw. den Lebenszyklus und die Sozialisation im Kindesalter (Norris und Inglehart 2004; Stark 2004; Stolz 2004; Voas 2008). Auch Aspekte, die auf das soziale Umfeld und die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen abzielen, wie das Entwicklungsniveau des jeweiligen Landes, der Grad an religiösem Wettbewerb oder auch die Einbettung in soziale Netzwerke, finden in derartigen Untersuchungen Beachtung (Stark und Finke 2000; Bruce 2002; Norris und Inglehart 2004). Was in vielen Analysen zu diesem Thema jedoch vernachlässigt wird, ist die systematische Bezugnahme auf den „Kollektivcharakter" von Religion, wie er sich bei den (religions-)soziologischen Klassikern noch findet. Für Émile Durkheim etwa stand außer Zweifel, dass die Macht der Gesellschaft die Handlungsfähigkeit des Einzelnen unendlich übersteigt. Ein sozialer Tatbestand ist demnach geradezu dadurch definiert, dass er „äußerlich", „zwanghaft", „allgemein" und „objektiv", also unabhängig vom Verhalten des Einzelnen ist (Durkheim 2002). Polemisch kann er sogar formulieren, dass wo immer Soziales aus Psychischem erklärt wird, wir sicher sein könnten, dass diese Erklärung falsch sei. Das Soziale ist in seinen Augen eben stets mehr als die Summe seiner individuellen Teile. Das Kollektivphänomen par excellence stellt nach Durkheim die Religion dar. Im Unterschied zur Magie, die aufgrund der wechselseitigen Bezogenheit von individueller Nachfrage und individueller Dienstleistung ein privates Gewand trägt, ist die Religion eine kollektive Entität, die wie die begriffliche Sprache durch den Einzelnen weder hervorgebracht werden kann, noch aus Individuen besteht, an dessen Wirklichkeit das Individuum vielmehr nur in dem Maße teilhat, wie es sich selbst transzendiert. Welchen religiösen Vorstellungen und Praktiken das Individuum folgt, hängt nach Durkheim in starkem Maße vom sozialen Kontext und von der moralischen Dichte des sozialen Umfelds ab.

Der Gedanke des sozialen Charakters der Religion wurde auch von Peter L. Berger aufgenommen, findet bei ihm aber einen etwas anderen Zuschnitt. Berger sieht die Stabilität und Integrationsfähigkeit religiöser Gemeinschaften in Abhängigkeit von den in einer Gesellschaft oder einem Milieu herrschenden Plausibilitätsstrukturen (Berger 1973). In dem Maße, wie das Individuum in seinen religiösen Vorstellungen mit anderen übereinstimmt, fühlt es sich in ihnen bestätigt. Die Plausibilität religiöser Überzeugungen und Praktiken beruht nach Berger in hohem Maße darauf, dass ihnen in sozialen Grup-

pen selbstverständliche Gültigkeit zugeschrieben wird. Wenn ihnen, zum Beispiel durch Prozesse der religiösen Pluralisierung, ihr Charakter als „taken-for-granted certainties" genommen wird, verlieren sie an Akzeptanz.

Die von Berger vertretene Annahme, dass die Einbettung religiöser Vorstellungswelten und Praktiken ihnen ihre Stabilität und Persistenz verleiht, ist vielfach aufgegriffen worden (vgl. Bruce 2002), hat aber auch heftige Kritik auf sich gezogen (Warner 1993; Stark und Finke 2000). In diesem Beitrag soll es jedoch nicht darum gehen, eine Theorie wie die von Durkheim oder Berger auf ihre empirische Validität zu testen. Vielmehr soll unter Aufnahme solcher klassischer Entwürfe darauf aufmerksam gemacht werden, dass in den neueren empirischen soziologischen Analysen zum religiösen Wandel ein Einflussfaktor systematisch unterschätzt wird: der Einfluss der jeweiligen Mehrheitskultur auf die beobachtbaren religiösen Veränderungsprozesse. Auf der theoretischen Ebene wird der Wirksamkeit dieses Faktors häufig Rechnung getragen, in den konkreten empirischen Analysen findet er aber kaum Beachtung.[2]

Das Beispiel Ostdeutschland zeigt u.E. in besonderer Deutlichkeit, dass die Dynamik religiöser Wandlungsprozesse durch Erklärungsmodelle, die allein auf strukturelle Bestimmungsfaktoren abstellen, nicht hinreichend abgebildet werden kann. Zwar lässt sich die Ausgangslage auf dem religiösen Feld zu Beginn der 1990er Jahre in Ostdeutschland noch recht gut mit dem Verweis auf die politische Repression von Kirche und Religion durch das DDR-Regime, mit der vergleichsweise geringen Bindekraft des in diesem Landstrich traditionell dominanten Protestantismus und der im Vergleich zu anderen Ostblockländern verhältnismäßig erfolgreichen sozio-ökonomischen Entwicklung der DDR erklären (vgl. Pickel 2011). In Bezug auf die Entwicklung seit dem politischen Umbruch greifen derartige Begründungen jedoch zu kurz. Unerklärt bleibt hier die ungebrochen weiter voranschreitende Entkirchlichung und Säkularisierung in einer Zeit, in der einige die Säkularisierung begünstigende Faktoren wie die politische Unterdrückung des Religiösen weggefallen sind und der Zugang zum religiösen Markt für neue Anbieter prinzipiell offen ist. Zwar ist auch Westdeutschland in den letzten Jahrzehnten von Entkirchlichungs- und Säkularisierungsprozessen nicht verschont geblieben (was angesichts der sozioökonomischen Rahmenbedingungen aus säkularisierungstheoretischer Sicht auch wenig überrascht; vgl. Pollack und Pickel 2007; Wolf 2007); im Osten, wo die institutionellen und politischen Bedingungen denen im Westen angeglichen wurden und es zu einer Liberalisierung des religiösen Feldes kam, das sozio-ökonomische Niveau aber bis heute hinter dem des Westens zurückbleibt, verlief die Entkirchlichung und Säkularisierung in den letzten zwanzig Jahren selbst vor dem Hintergrund des viel niedrigeren Gesamtniveaus zu Beginn der 1990er Jahre allerdings weitaus schneller und umfassender als im Westen.

2 Der Gedanke einer nicht in der Summe individueller Vorstellungen aufgehenden und individuelle Orientierungen maßgeblich beeinflussenden „Makrokultur" findet sich nicht nur bei den soziologischen Klassikern, sondern ist spätestens seit den Arbeiten von Hofstede (1980, 2001) auch in der Werteforschung weitgehend anerkannt. Dennoch wird diesem Aspekt in der Theoriebildung wie auch in der konkreten empirischen Umsetzung entsprechender Forschungsfragen nach wie vor relativ wenig Aufmerksamkeit geschenkt (vgl. Jagodzinski 2004, S. 104 ff., 118).

Diese weiterhin zunehmende Divergenz auf dem religiösen Feld (bei grundsätzlich gleicher „säkularer“ Tendenz der Entkirchlichung und Säkularisierung) lässt auf das Wirken eines Faktors schließen, welcher den Prozess der Entkirchlichung und Säkularisierung im Osten immer weiter beschleunigt, während er ihn im Westen eher verzögert. U. E. kommt hier ein Aspekt zum Tragen, der nicht gänzlich isoliert, aber doch ein Stück weit unabhängig von den oben genannten strukturellen Faktoren ist: die jeweils dominante Mehrheitskultur mit der ihr eigenen „Trägheit“, ihrer Reichweite über ihre eigenen Grenzen hinaus und ihrer sich selbst verstärkenden Kraft. Die Mehrheitskultur tangiert, so die Annahme, nicht alle Mitglieder der Gesellschaft gleichermaßen. Überzeugte Verfechter einer Minderheitsposition werden sich durch die Mehrheit entweder gar nicht beeinflussen lassen oder vor dem Hintergrund ihrer „Diasporasituation“ sogar noch fester zusammenschließen. Vielmehr dringt die Mehrheitskultur, so die naheliegende Annahme, über die „Ränder“ der Minderheitskultur in diese ein, indem sie diejenigen erfasst, deren Positionen und Überzeugungen weniger gefestigt sind. Unsere These hinsichtlich der unterschiedlichen Wirkungsrichtung der jeweiligen Majoritätspositionen auf die Minderheit mit Blick auf den Bereich des Religiösen in West- und Ostdeutschland lautet also: Während in den „alten“ Bundesländern die Mehrheitskultur nach wie vor kirchlich-religiös geprägt ist und ihre Wirkung auch bei denjenigen entfaltet, die der Kirche eher wenig verbunden sind oder distanziert gegenüber stehen und in Glaubensfragen unentschlossen sind, beeinflusst die entkirchlicht-säkularisierte Mehrheitskultur in Ostdeutschland die gleiche Gruppe genau in umgekehrter Richtung. Wenn dies zutrifft, dann sollten sich in Westdeutschland diejenigen, die in Glaubensfragen kognitiv indifferent sind, eher dem Lager der Kirchlich-Religiösen zuordnen, während die gleiche Gruppe in Ostdeutschland eher bei der säkularen Mehrheit zu finden sein müsste. Der Einfluss der Kirchen sollte sich in Westdeutschland auch noch bei einem Teil der Konfessionslosen erkennen lassen, in Ostdeutschland dürfte er hingegen kaum über die kleine Minderheit ihrer Kernmitglieder hinausreichen.

Was diese Mehrheitskultur substanziell ausmacht, lässt sich durch mehrere Dimensionen charakterisieren. Zum einen ist hier der soziale Nahbereich zu nennen. Familienangehörige, Freunde, Bekannte usw. verfügen oft über ähnliche Erfahrungen und Orientierungen im Hinblick auf das Thema Kirchen und Religion und sind daher in der Lage, sich in ihren religiösen Einstellungen und Praktiken wechselseitig zu unterstützen. Darüber hinaus üben auch Bildungs- und Sozialisationsinstanzen wie Kindergärten, Schulen, Universitäten usw. einen beachtlichen Einfluss auf religiöse Haltungen und Grundeinstellungen aus. Viele unserer Bilder von Religion, ein Großteil unserer Wissensbestände und Bewertungen stammen aus diesem sozialen Kontext. Weiterhin spielt aber natürlich auch die öffentliche Kommunikation in den unterschiedlichsten Massenmedien, die das Thema in unterschiedlicher Weise und in unterschiedlichem Ausmaß behandeln, eine wichtige Rolle für die Formung der Mehrheitskultur. Schließlich ist die Mehrheitskultur durch konkrete Trägergruppen und politische Akteure beeinflusst, die durch öffentliche Diskurse Werthaltungen und Normen stützen oder ihnen historisch teilweise überhaupt erst zum Durchbruch verholfen haben. Doch geht es uns in unserer Studie nicht um die differenzierte Erfassung der unterschiedlichen Dimensionen der Mehrheitskultur, ihrer Determinanten und Trägergruppen, sondern um die Analyse ihrer Wirkungen, die sich zum großen Teil der selbstverständlichen Gültigkeit ihrer Wirklichkeitsannahmen

verdankt und insofern nur eingeschränkt auf konkrete Bestimmungsgründe zurückgeführt werden kann. Pierre Bourdieu (1976) spricht von *doxa*, um zu bezeichnen, was in einer Gesellschaft als selbstverständlich gültig, als selbstevident und nicht weiter begründungspflichtig unterstellt wird, was die Grenzen des Denk- und Sagbaren definiert und dessen Geltungsbereich der Einzelne nur schwer zu durchbrechen vermag. Mit unserem Begriff der konfessionellen Mehrheitskultur schließen wir an diesen Begriffsgebrauch an und verstehen darunter eine Manifestation der dominanten religiös-kulturellen Identität innerhalb eines abgegrenzten räumlichen Bereiches, die durch implizite Vorannahmen festlegt, was als religiös-konfessionell „normal" gilt – die konfessionell-kirchliche Bindung und Religiosität oder eben die Konfessions- und Religionslosigkeit.

Über welche kausalen Mechanismen die Mehrheitskultur auf den Einzelnen einwirkt, lässt sich in dem hier gesetzten Rahmen bestenfalls andeuten und soll nicht weiter untersucht werden. Hinzuweisen wäre hier vor allem auf die oben aufgeführten Dimensionen der Mehrheitskultur, den sozialen Nahbereich von Familie und Bekannten, die Sozialisations- und Bildungsinstitutionen der Gesellschaft, die in den Medien geführten öffentlichen Diskurse, die Aktivitäten von politischen und sozialen Akteuren, die alle auf ihre Weise einen Einfluss auf die Formung der Mehrheitskultur ausüben. Wie die Mehrheitskultur auf die Minderheit einwirkt, lässt sich nicht ohne weiteres auf eine eindeutig zu benennende und operationalisierbare Messgröße zurückführen. Es wäre zu einfach (und geradezu naiv), den Einfluss des jeweiligen Kontextes allein an manifesten, quantifizierbaren Variablen festmachen zu wollen.[3] Auch erfolgt der Prozess der Diffusion der Mehrheits- in die Minderheitskultur nicht in erster Linie in Form eines gewaltsamen Überstülpens der Majoritätshaltung über eine weitgehend wehrlose Minderheit, sondern wie angedeutet über verschiedene Kanäle und auf unterschiedlichen Ebenen und durchaus auch in subtiler und diskreter Weise.[4] Wir gehen davon aus, dass die Wirkmächtigkeit

3 Bisherige Versuche, dies in der Tradition der *structural sociology* Peter M. Blaus (1960) ausschließlich anhand struktureller, „messbarer" Größen zu konzipieren, kommen oft über mathematisch oder formallogisch zwar anspruchsvolle, aber letztlich abstrakte Simulationsmodelle nicht hinaus (vgl. als eines der wenigen Beispiele im Bereich der Religionssoziologie Iannaccone und Makowsky 2007 oder allgemein Erbring und Young 1979).

4 Wie sich das auf dem Feld des Religiösen auswirken kann, hat schon Tocqueville (1978, S. 156 f.) anhand der Situation im nachrevolutionären Frankreich des ausgehenden 18. Jahrhunderts beschrieben: „Während die Leugner des Christentums die Stimme erhoben, diejenigen aber, die noch glaubten, in Schweigen verharrten, geschah, was wir in der Folge unter uns so oft gesehen haben … Die Menschen, die noch den alten Glauben bewahrten, fürchteten, die einzigen zu sein, die ihm noch treu geblieben waren, und schlossen sich, da sie die Vereinsamung mehr als den Irrtum scheuten, der Menge an, ohne zu denken wie sie. Was zunächst die Gesinnung eines Teiles der Nation war, schien die Meinung aller zu sein und hielten nun sogar die für unwiderstehlich, die ihm diesen falschen Anschein gaben." Dieser Mechanismus, von Tocqueville quasi als frühe Variante der „Schweigespirale" gedeutet (vgl. Noelle-Neumann 2001, S. 21), vollzieht sich, so unsere Annahme, nicht nur an der Oberfläche, sondern wirkt schließlich bis in die Tiefenstrukturen des kognitiven und emotionalen Haushalts der Betroffenen hinein: Es mag zwar mitunter zutreffen, dass Angehörige der Minderheit unter dem Druck der Mehrheit nach außen nur den Anschein erwecken, als ob sie dazugehörten. Während ein solches Verhalten noch im Sinne einer rational-taktischen *camouflage* gedeutet werden könnte, greift der Prozess der kulturellen Diffusion u.E. jedoch tiefer, indem sich unter diesen Umständen

einer solchen Kultur ganz wesentlich gerade auf ihrer Unhinterfragbarkeit und impliziten Selbstverständlichkeit beruht und ihre Wirksamkeit zu einem beträchtlichen Teil verlieren würde, wenn sie zum Gegenstand der Diskussion gemacht würde. Ohne das Konzept der Mehrheitskultur also in eine analytisch zerlegbare und empirisch messbare „unabhängige Variable" zu übersetzen, soll im Folgenden der Versuch unternommen werden, deren Wirkung anhand verschiedener empirischer Befunde zu demonstrieren.

3 Empirische Befunde: Kirchlichkeit und Religiosität in West- und Ostdeutschland: Trends – Muster – Erklärungsfaktoren

In vielen Studien, die sich der Frage nach den Bestimmungsgründen individueller Religiosität gewidmet haben, hat sich die religiöse Erziehung in der Kindheit als einer der erklärungskräftigsten Prädiktoren sowohl für die individuelle Religiosität im Erwachsenenalter als auch für den intergenerationalen religiösen Wandel erwiesen (vgl. etwa Sasaki und Suzuki 1987; Kelley und De Graaf 1997; Stolz 2004, 2009; Voas und Crockett 2005). Als einflussreiche Sozialisationsinstanzen werden in diesem Zusammenhang vor allem die Familie (Hoge und Petrillo 1978; Hunsberger und Brown 1984; Francis und Brown 1991; Myers 1996), „peer groups" (Hoge und Petrillo 1978; Wuthnow 1994) und religiöse Autoritäten (v. a. im Zusammenhang mit der religiösen Unterweisung in kirchlichen Einrichtungen und Schulen; vgl. Johnstone 1966; Greeley und Rossi 1966; Francis 1987; Erickson 1992) genannt, wobei vor allem der innerfamilialen religiösen Sozialisation in der Literatur eine besondere Bedeutung beigemessen wird (vgl. Beit-Hallahmi und Argyle 1997, S. 110 f.). Mit Blick auf die Situation in der DDR bzw. Ostdeutschland wurde verschiedentlich darauf verwiesen, dass der Familie hier noch einmal ein besonders hohes Gewicht zukommt, denn unter den Bedingungen der politischen Behinderung und Unterdrückung religiöser Aktivitäten im öffentlichen Raum konnten religiöse Traditionen, wenn überhaupt, am ehesten im privaten Rahmen gepflegt werden (vgl. Pollack 1994, S. 428 f.; Jagodzinski 2000, S. 55 f.).

Ob jemand in seiner Kindheit mit religiösen Institutionen in Berührung gekommen ist oder von den Eltern religiös sozialisiert wurde, kann im Rahmen religionssoziologischer Studien selten direkt erfasst werden. Im Allgemeinen wird hier auf die Erinnerung der zum Zeitpunkt der Befragung bereits erwachsenen Respondenten rekurriert. In verschiedenen Surveys wird in diesem Zusammenhang erfragt, ob jemand von seinen Eltern im Glauben erzogen wurde. Wie dramatisch die intergenerationalen Abbrüche in der religiösen Sozialisation in Ostdeutschland waren, sei anhand der folgenden Zahlen verdeutlicht: Von den 1925 bis 1934 geborenen, d.h. zu großen Teilen vor der Zeit der kommunistischen Herrschaft aufgewachsenen Ostdeutschen bekundeten in einer Umfrage im Jahr 2000 noch mehr als 60 %, religiös erzogen worden zu sein; diese Rate sank in den nachfolgenden Kohorten sukzessive bis auf 14 % bei den zwischen 1975 und 1982 Gebore-

die Minderheit schließlich selbst in ihren „innersten" religiösen Orientierungen und Überzeugungen der Mehrheit annähert. In diesem Sinne ist der von uns ins Zentrum der Überlegungen gestellte Prozess auch nicht gleichzusetzen mit dem viel direkteren Prinzip des sozialen Zwangs oder der sozialen Kontrolle.

Tab. 1: Weitergabe der Konfession von einer Generation zur nächsten, 1991 und 2008 (Zeilenprozente). (Quelle: ALLBUS)

	1991								2008							
	Westdeutschland				Ostdeutschland				Westdeutschland				Ostdeutschland			
	Kath.	Ev.	Konf.-los	*N*	Kath.	Ev.	Konf.-los	*N*	Kath.	Ev.	Konf.-los	*N*	Kath.	Ev.	Konf.-los	*N*
kath. erz.	91	2	6	*597*	63	3	34	*129*	92	2	5	*507*	65	0	35	*29*
ev. erz.	2	85	11	*622*	0	53	45	*671*	1	80	17	*457*	0	47	52	*176*
n. konf. erz.	15	32	51	*74*	0,3	5	95	*620*	4	18	77	*85*	0	3	97	*274*

Frage: „In welcher Glaubensrichtung wurden Sie erzogen?“; jeweiliger Anteil derjenigen, die katholisch, evangelisch oder im Sinne keiner Konfessionsgemeinschaft erzogen wurden, im Hinblick auf ihre Konfessionszugehörigkeit zum Befragungszeitpunkt in Prozent; Differenz zu 100 %: andere Konfessionszugehörigkeit

nen ab, die ihre Kindheit in den letzten Jahren der DDR verbracht hatten (PCE 2000).[5] Wie bedeutsam eine konfessionelle Erziehung für die Bindung an die Kirche im späteren Leben ist, aber auch wie unterschiedlich die Prägekraft einer religiösen Erziehung in unterschiedlichen gesellschaftlichen Kontexten ausfallen kann, zeigt Tab. 1, in welcher auf Basis der ALLBUS-Daten von 1991 und 2008 dargestellt ist, welchen konfessionellen Status die jeweils katholisch, evangelisch oder nicht konfessionell erzogenen Befragten zum Befragungszeitpunkt aufwiesen.

Tabelle 1, die sich im Grunde wie die aus der Sozialstrukturanalyse bekannten Mobilitätsmatrizen interpretieren lässt, verdeutlicht zunächst die insgesamt hohe Effektivität einer „funktionierenden“ religiösen Erziehung in Westdeutschland. Besonders erfolgreich scheinen die westdeutschen Katholiken zu sein; hier bekundeten sowohl 1991 als auch 2008 mehr als 90 % derjenigen, die nach eigenen Angaben früher katholisch erzogen wurden, der katholischen Kirche nach wie vor anzugehören; nur etwa 5 % hatten der Kirche inzwischen den Rücken gekehrt. Bei den evangelisch Aufgewachsenen im Westen sind die „Abstromprozente“ schon etwas höher; hier gehörten 1991 noch 85 % und 2008 noch 80 % der Konfession an, in der sie erzogen wurden, während 11 % (1991) und zuletzt (2008) sogar 17 % angaben, mittlerweile konfessionslos zu sein. Über die Jahre hinweg hat sich das Lager derjenigen, die nie über eine Bindung an eine Konfession oder Kirche verfügt haben, auch im Westen deutlich vergrößert: Kamen 1991 noch fast 50 % der Konfessionslosen aus einem sozialen Umfeld, in welchem die konfessionelle Erziehung noch gepflegt wurde, waren

5 Der Survey PCE 2000 wurde im Rahmen dreier von der VolkswagenStiftung („Sozio-ökonomische Wertorientierungen und Demokratisierung in Südosteuropa“) und der Deutschen Forschungsgemeinschaft („Politische Einstellungen und Wertorientierungen in den postkommunistischen Ländern Mittel- und Osteuropas“; „Transformationsbedingte Veränderungen der kirchlichen Integration und Religiosität in Osteuropa“) geförderter Projekte durchgeführt. Die Daten zu Ostdeutschland wurden im September/Oktober 2000 von INRA mittels einer PAPI-Umfrage unter 1029 repräsentativ erfassten Befragten erhoben. Die Stichprobe basiert auf einer dreistufigen Zufallsauswahl aus einem ADM-Mastersample.

es 2008 nur noch etwas mehr als 20%, während 77% von sich sagten, nicht konfessionell erzogen worden zu sein. Auch wenn sich gewisse Abbrüche in der religiösen Sozialisation auch in den „alten" Bundesländern nicht verkennen lassen, sind die „Verbleiberaten" bei einer entsprechenden Erziehung mit 80 bis 90% doch nach wie vor recht groß.

Das ist deutlich anders in Ostdeutschland. Im Osten war bereits 1991 ein Drittel der katholisch Erzogenen ins Lager der Konfessionslosen abgewandert (34%), bei den evangelisch Erzogenen war es sogar fast jeder Zweite (45%). Wie weit der Prozess der Entfremdung von den Kirchen hier schon zu Beginn der 1990er Jahre vorangeschritten war, zeigt sich an der hohen Zahl derjenigen unter den Konfessionslosen, die über keinerlei konfessionelle Erfahrungen in der Kindheit berichteten (95% in 1991; 97% in 2008). Die Retentionsraten der Konfessionsangehörigen in Westdeutschland und Ostdeutschland unterscheiden sich also gravierend.

In welchem Ausmaß West- und Ostdeutschland im Hinblick auf die Wirksamkeit der konfessionellen Erziehung voneinander abweichen, lässt aber vor allem der Blick auf die „Gegenbewegung" erkennen. Die Abwanderung aus dem Lager der konfessionslos Erzogenen zur Kirche war im Osten zu Beginn der 1990er Jahre, also in der Zeit, als sich die Möglichkeit eröffnete, sich wieder offen zur Kirche zu bekennen, ohne politisch stigmatisiert zu werden, äußerst gering und überschritt nicht die Marke von 5%. Im Jahr 2008 waren es dann gar nur noch 3%, die von sich behaupteten, trotz einer nichtreligiösen Erziehung zur Kirche gefunden zu haben. Im Westen Deutschlands wandte sich von den nicht konfessionell Erzogenen 1991 hingegen etwa die Hälfte (47%) einer der beiden Kirchen zu und 2008 immerhin noch knapp ein Viertel (22%). Alles in allem lässt sich also sagen: Während die Fähigkeit zur Weitergabe der religiösen Zugehörigkeit von einer Generation auf die andere bei den Konfessionsangehörigen im Westen Deutschlands bei über 80% liegt, beläuft sie sich bei den Konfessionsangehörigen in Ostdeutschland auf etwa 50 bis 60%. Genau umgekehrt sieht es bei der Reproduktionsfähigkeit von Konfessionslosigkeit in den beiden Teilen Deutschlands aus: Im Osten bleiben so gut wie alle, die ohne religiöse Erziehung aufgewachsen sind, konfessionslos; im Westen fanden von den nicht konfessionell Erzogenen hingegen 1991 etwa 50% und 2008 etwa 25% wieder den Weg zur Kirche.

Bevor wir uns der Erklärung dieses überraschenden Befundes wie auch der Interpretation anderer charakteristischer Ost-West-Differenzen auf dem religiösen Feld zuwenden, erscheint zunächst einmal ein Blick auf die Größenordnungen und Veränderungsraten auf diesem Gebiet in der Zeit nach der Wiedervereinigung ratsam. Mit dem Beitritt der DDR hat sich die religiös-konfessionelle Landschaft in Deutschland deutlich gewandelt. Während die „alte" Bundesrepublik für lange Zeit durch die Dominanz der beiden christlichen Großkirchen geprägt war, gehörte aufgrund des Beitritts der DDR 1990 noch jeweils etwa ein Drittel der Bevölkerung in Gesamtdeutschland der evangelischen und der katholischen Kirche an. Der Anteil der Konfessionslosen war fast auf das gleiche Niveau gestiegen. Es wurde ziemlich rasch klar, dass sich die verschiedentlich geäußerte Erwartung eines nach dem Ende der politischen Repression im Osten einsetzenden religiösen Aufschwungs nicht erfüllen würde. Im Gegenteil, in den ersten Jahren nach der Wiedervereinigung schnellten die Kirchenaustrittszahlen noch einmal dramatisch nach oben. So verließen in den Jahren 1991 bis 1993 insgesamt 274 787 Ostdeutsche die evangelische Kirche, was einem Mitgliederanteil von etwa 7% entsprach; die katholische Kirche hatte im Zeitraum von 1990 bis 1993 in Ostdeutschland 83 342 Austritte zu verzeichnen und damit innerhalb

Tab. 2: Kirchlichkeit und Religiosität in West- und Ostdeutschland, 1990–2008 (in Prozent). (Quellen: ALLBUS 1991, 2000 (Konfessionszugehörigkeit, Kirchgangshäufigkeit); EVS 1990, 1999 (Vertrauen in die Kirche, Glaube an Gott, Wichtigkeit von Religion))

	Konfessions-zugehörigkeit		Kirchgangs-häufigkeit		Vertrauen in die Kirchen		Glaube an Gott		Wichtigkeit von Religion	
	W-D	O-D	W-D	O-D	W-D	O-D	W-D	O-D	W-D	O-D
1990/1991	89	35	24	7	40	44	64	32	36	28
1999/2000	87	29	20	4	40	24	70	29	39	16
2008	83	26	22	5	42	20	67	20	40	14

Kirchgangshäufigkeit Anteil derjenigen, die mindestens monatlich den Gottesdienst besuchen; *Vertrauen in die Kirchen* 4er-Skala, Anteil derjenigen, die „sehr viel" oder „ziemlich viel" Vertrauen haben, *Glaube an Gott* dichotom, Anteil derjenigen, die mit „ja" antworten, *Wichtigkeit von Religion* 4er-Skala, Anteil derjenigen, für die Religion als Bestandteil des Lebens „sehr wichtig" oder „ziemlich wichtig" ist; alle Angaben in Prozent

von vier Jahren einen Mitgliederverlust von 9 % zu verkraften. Die Kirchenaustrittswelle zu Beginn der 1990er Jahre betraf jedoch nicht nur das Gebiet der ehemaligen DDR, sondern erfasste auch die alten Bundesländer, wo allein im Jahr 1992 254 000 Menschen der evangelischen und 180 000 der katholischen Kirche den Rücken kehrten. Nachdem die Austrittsraten in den folgenden eineinhalb Jahrzehnten wieder zurückgingen (wobei sie jedoch die Zahl der Eintritte nach wie vor um ein Mehrfaches überstiegen), zeichnete sich seit dem Jahr 2008 erneut ein Anstieg ab, der im Jahr 2010 in dem Novum kulminierte, dass die Zahl der Austritte aus der katholischen Kirche (181 193) erstmals in der Geschichte der Bundesrepublik die der Austritte aus der evangelischen Kirche überstieg (145 250; DBK-Eckdaten; EKD-Statistiken). Im Jahr 2009 gehörten dann jeweils etwa 30 % der Bevölkerung der katholischen und der evangelischen Kirche an; weitere 30 % waren konfessionslos. Neben den paritätisch verteilten drei großen Gruppierungen stellen die Muslime mit mittlerweile knapp 5 % der Gesamtbevölkerung die drittgrößte religiöse Gruppierung in Deutschland dar; die übrigen Religionen summieren sich noch einmal auf knapp über 5 % (REMID o. J.). Damit hat sich der Grad religiöser Pluralität in Deutschland stark erhöht.

Auch wenn bestimmte Nord-Süd-Unterschiede nicht zu verkennen sind, verläuft die entscheidende Trennlinie in Sachen Kirchlichkeit und Religiosität noch immer zwischen West und Ost (vgl. Müller et al. 2005, S. 37 ff.). Der Anteil der Konfessionslosen beträgt im Osten Deutschlands fast 75 %, in Westdeutschland dagegen nicht mehr als 20 %.[6] Besucht in den „alten" Bundesländern etwa jeder Fünfte (22 %) mindestens einmal im Monat den Gottesdienst, tut dies in Ostdeutschland nur etwa jeder Zwanzigste. Die Ost-West-Differenzen spiegeln sich jedoch nicht nur in der Konfessionszugehörigkeit und der kirchlichen Praxis wider, sondern auch in der„privaten" Religiosität. Während im Westen Deutschlands zwei von drei Befragten von sich selbst sagen, dass sie an Gott glauben, behauptet das von den Ostdeutschen nur etwa jeder Fünfte. Dass Religion einen wichtigen Bestandteil des eigenen Lebens ausmacht, sagen 40 % der Westdeutschen, aber

6 Nach Henkel (2001, S. 269 f.) belief sich der höchste Anteil an Konfessionslosen in der Bundesrepublik im Jahr 1987 auf regionaler Ebene auf 27,3 % (Hamburg), ein Wert, der in ausnahmslos allen Regionen Ostdeutschlands bei weitem übertroffen wird.

nur 14 % der Ostdeutschen (Tab. 2). Auffällig ist, dass seit der Wiedervereinigung die Kluft zwischen West und Ost nicht kleiner, sondern größer geworden ist. Während auf dem Gebiet der „privaten" Religiosität in Westdeutschland seit den frühen 1990er Jahren kaum Bewegungen zu erkennen sind,[7] hat sich der Niedergang in Ostdeutschland auch auf diesem Gebiet weiter fortgesetzt.[8]

Wenden wir uns an dieser Stelle der Frage zu, wie sich die bisher berichteten West-Ost-Differenzen, aber auch die teilweise unterschiedlich verlaufenden Entwicklungsmuster erklären lassen. In Tab. 3 wird anhand von linearen Regressionsanalysen für Gesamtdeutschland der Einfluss verschiedener potenziell in Frage kommender Bestimmungsfaktoren individueller Religiosität dargestellt.[9] Die Regressionsmodelle für die drei abhängigen Variablen, die Konfessionszugehörigkeit, die Kirchgangshäufigkeit und die Wichtigkeit von Religion im eigenen Leben, werden einmal ohne und einmal mit Berücksichtigung des Aspektes der religiösen Sozialisation ausgewiesen. Blickt man zunächst auf die Erklärungskraft der soziodemographischen Einzelitems in den Modellen ohne die Variablen zur religiösen Sozialisation, dann zeigt sich schon, dass deren Einfluss, wenn noch andere Kontextfaktoren in Rechnung gestellt werden, entweder überhaupt nicht nachweisbar (Einkommen, Bildung) oder allenfalls vereinzelt und schwach ausgeprägt ist (Geschlecht, ländlicher Wohnort). Am ehesten wird hier noch die Variable „Alter" wirksam, bei der vor dem Hintergrund anderer Untersuchungen (vgl. Harding

7 Wie bereits weiter oben angedeutet, sollte die relative Stabilität der letzten beiden Jahrzehnte auf dem Gebiet der „privaten" Religiosität nicht dahingehend interpretiert werden, dass die „alte" Bundesrepublik von Säkularisierungsprozessen verschont geblieben wäre. In schwächerem Maße als bei der kirchlichen Zugehörigkeit und Praxis, aber nichtsdestotrotz deutlich und kontinuierlich, lässt sich insbesondere für die 1960er und 1970er Jahre eine Schwächung vieler Indikatoren des „privaten" christlichen Glaubens feststellen, so etwa beim Glauben an Gott, an die Auferstehung und Wunder Jesu oder an den Himmel und die Hölle (vgl. Meulemann 2000, S. 565; Pollack 2003, S. 165). Dieser Rückgang schwächte sich dann allerdings in den 1980er Jahren wieder ab (vgl. Gabriel 1992, S. 60; Pollack 2003, S. 161 ff.).

8 Die Darstellung des religiösen Feldes im wiedervereinigten Deutschland wäre sicherlich unzureichend, wenn man den Bereich der viel diskutierten „neuen" oder „alternativen" Religiosität nicht wenigstens erwähnen würde. Im Hinblick auf unsere zentrale Fragestellung, den Einfluss von konfessionell-religiösen Mehrheitskulturen auf Minderheiten, scheint dieser Bereich jedoch schon aufgrund seiner weitgehend individualistischen Ausrichtung und auf kleine, schwach organisierte Gruppierungen beschränkten Organisationsstruktur, aber auch mit Blick auf seine quantitative Verbreitung, von untergeordnetem Interesse. Zwar lässt sich in den letzten Jahren in Deutschland durchaus eine gewisse Aufgeschlossenheit gegenüber außerkirchlichen und -christlichen Formen von Religion erkennen. Der Anteil derer, die konkrete Erfahrungen mit derartigen Praktiken wie etwa New Age, Zen-Meditation, Anthroposophie, Mystik oder Okkultismus gemacht haben, liegt allerdings nur zwischen 2 und 6 %; über Erfahrungen mit Tarot-Karten oder Wahrsagen berichtet allenfalls jeder Siebte (ALLBUS 2002, 2012; Identity Foundation 2006). Die Zahl der Anhänger Neuer Religiöser Bewegungen und esoterischer Gruppierungen wird auf kaum mehr als 1 % der Gesamtbevölkerung geschätzt (REMID o. J.).

9 Obwohl bei der dichotomen abhängigen Variablen „Kirchenmitgliedschaft" streng genommen eine logistische Regression das geeignetere Verfahren darstellen würde, wurde vor dem Hintergrund des von uns angestrebten Modellvergleichs, der in diesem Fall nicht direkt funktionieren würde (vgl. Best und Wolf 2012), in allen Fällen ein lineares Wahrscheinlichkeitsmodell zugrunde gelegt.

Tab. 3: Einflussfaktoren individueller Kirchlichkeit und Religiosität. (Quelle: C & R 2006)

	Kirchenmitgliedschaft		Kirchgangshäufigkeit		Wichtigkeit von Religion	
	Modell ohne religiöse Erziehung	Modell mit religiöser Erziehung	Modell ohne religiöse Erziehung	Modell mit religiöser Erziehung	Modell ohne religiöse Erziehung	Modell mit religiöser Erziehung
Dummy Ostdeutschl.	−0,51	−0,31	−0,21	−0,19	−0,27	−0,16
Alter (in Jahren)	0,10	n.s.	0,17	0,11	0,20	0,11
Geschlecht (weiblich)	n.s.	n.s.	n.s.	n.s.	0,11	0,08
Einkommen	n.s.	n.s.	n.s.	n.s.	n.s.	n.s.
Bildung	n.s.	n.s.	n.s.	n.s.	n.s.	n.s.
Ländlicher Wohnort	0,07*	0,07*	n.s.	n.s.	n.s.	n.s.
Freunde mit derselben Religion	0,11	0,08	0,10	0,07*	0,18	0,14
Religiöse Erziehung	–	0,21	–	0,31	–	0,43
Nichtrel. Erz.* Ostdt.	–	−0,19	–	n.s.	–	n.s.
Korr. R^2	0,30	0,38	0,09	0,14	0,18	0,31

Die Daten stammen aus einer repräsentativen Bevölkerungsumfrage, die im Rahmen des von der VolkswagenStiftung geförderten Projektes „Kirche und Religion im erweiterten Europa: Eine Studie zur gesellschaftlichen Bedeutung von Religion in Ost und West“ (Laufzeit: 2004–2008) im März 2006 in mehreren europäischen Ländern durchgeführt wurde. Die Datenerhebung in Deutschland erfolgte durch IPSOS Deutschland, Mölln, auf der Basis computergestützter Telefoninterviews. Die Gesamtanzahl der realisierten Interviews lag bei 1280. Das Codebuch kann unter folgender Adresse eingesehen und heruntergeladen werden: http://www.uni-muenster.de/Soziologie/forschung/docs/church_religion_codebuch.pdf

Lineare Regression; Beta-Koeffizienten; signifikant auf dem 0,01-Niveau

*Signifikant auf dem 0,05-Niveau

n.s. nicht signifikant; kumuliert für Deutschland gesamt

et al. 1986; Sasaki und Suzuki 1987; Hamberg 1991; Voas und Crockett 2005; Halman und Pettersson 2006; Dillon 2007) allerdings davon ausgegangen werden kann, dass sie weniger einen Lebenszyklus- als eher einen Kohorteneffekt abbildet und somit eher etwas über den intergenerationalen, wiederum durch kontextuelle Veränderungen verursachten religiösen Wandel aussagt als über die Entwicklung auf der individuellen Ebene. Der Einfluss der sozialen Umgebung spiegelt sich auch in der Variablen „Freunde mit derselben Religion“ wider, die auf der Einschätzung der Befragten beruht, wie viele ihrer engen Freunde derselben oder einer anderen Religion als sie selbst angehören. Je mehr Freunde nach Auskunft der Respondenten derselben Religion anhängen, desto höher ist die Wahrscheinlichkeit, dass sie einer Konfession angehören, in die Kirche gehen und Religion als wichtigen Bestandteil ihres Lebens ansehen. Den größten Einfluss auf die individuelle Religiosität hat jedoch der Umstand, in welchem Landesteil der Befragte

wohnhaft ist. Selbst unter Berücksichtigung der anderen Merkmale (d. h. auch eventueller Einkommensdifferenzen oder Unterschiede hinsichtlich der religiösen Heterogenität im unmittelbaren sozialen Umfeld) trägt die Tatsache, ob jemand in Ostdeutschland lebt, zu einem erheblichen Teil zur Erklärung seiner kirchlichen oder religiösen Bindung bei (Dummy-Variable „Ostdeutschland“: 0 = Westdeutschland; 1 = Ostdeutschland).

Hinter der Ost-West-Differenz könnte sich nun freilich alles Mögliche verbergen; zu denken wäre hier etwa an sozio-ökonomische Unterschiede auf der Makroebene, an die unterschiedliche staatliche Religionspolitik in der Vergangenheit, an den höheren Katholikenanteil im Westen usw. Was den sozio-ökonomischen Faktor anbelangt, so müsste das im Vergleich zum Westen verhältnismäßig niedrige Niveau im Osten eher religionsförderlich sein (vgl. Kelley und De Graaf 1997; Verweij et al. 1997; Bruce 1999, S. 272; Billiet et al. 2003; Norris und Inglehart 2004; Halman und Draulans 2006; McCleary und Barro 2006). Das ist allerdings nicht der Fall, weshalb dieser Erklärungsfaktor ausscheidet. Der zweite Aspekt ist wegen seiner generationenübergreifenden Nachwirkungen schon eher von Bedeutung. Wenn die Variable „religiöse Erziehung“, die abbildet, ob der Befragte nach eigenen Angaben von seinen Eltern im Glauben erzogen wurde (dichotom; 0 = „nicht im Glauben erzogen“, 1 = „im Glauben erzogen“), in die Modellrechnung eingeführt wird, dann erweist sie sich in zwei von drei Fällen (Kirchgangshäufigkeit, Wichtigkeit von Religion) tatsächlich als erklärungskräftigster Einzelfaktor. Die Tatsache, ob jemand in der DDR (nun Ostdeutschland) nicht religiös erzogen worden ist (gemessen anhand des Interaktionsterms „nichtreligiöse Erziehung*Ostdeutschland“) übt, und das bestätigt im Grunde die Ergebnisse aus Tab. 1, noch einmal einen zusätzlichen (negativen) Effekt auf die Konfessionszugehörigkeit aus, während der Effekt dieses Interaktionsterms auf die beiden anderen abhängigen Variablen nicht signifikant ist. Bemerkenswert an diesen Ergebnissen ist aber vor allem, dass sich bei Einbezug beider Variablen zur religiösen Sozialisation der „Ost-Effekt“ zwar verringert, aber dass er mitnichten verschwindet. Die verbleibenden Ost-West-Unterschiede können offenbar nicht einfach nur auf die Wirkungen und Nachwirkungen der politischen Unterdrückung von Religion und Kirche in der DDR und die damit verbundenen massiven Abbrüche in der religiösen Sozialisation bei den Ostdeutschen zurückgeführt werden. Haben sie vielleicht auch eine Ursache in den gegenwärtig wirksamen kulturellen Differenzen, zum Beispiel in der unterschiedlichen Verteilung der konfessionellen Mehrheitsverhältnisse in Ost und West?

Der im Vergleich zu den individuellen soziodemographischen Merkmalen bedeutende Einfluss der Kontextvariablen, wie er in Tab. 3 aufgezeigt wurde, weist bereits auf die Wirksamkeit der konfessionellen Mehrheitskultur hin. Religiöse Überzeugungen bedürfen der nachhaltigen Unterstützung und Bestätigung durch das soziale Umfeld, und hier ist eben nicht nur das unmittelbare Nahfeld („Freunde mit gleicher Religion“), sondern auch das allgemeine gesellschaftliche „Klima“ („Dummy Ostdeutschland“) in Betracht zu ziehen. Der Aspekt der normleitenden und wertgenerierenden Funktion kultureller Systeme (Parsons 1951) wird mit Blick auf das religiöse Feld zumeist anhand der Variablen „religiöse Sozialisation“ abgebildet, deren zentrale Bedeutung für die Kirchlichkeit und Religiosität im Erwachsenenalter auch durch unsere Befunde einmal mehr unterstrichen wurde. Aber wie schon gesagt: Selbst wenn sich der „Ost-Effekt“ in den Regressionsmodellen durch den Einbezug der Variablen zur religiösen Sozialisation verringert, bleibt dieser doch nach wie vor erhalten. Unserer Meinung nach kommt hier eben tatsächlich

Tab. 4: Religiosität unter Konfessionsangehörigen und Konfessionslosen. (Quelle: EVS 2008)

	Gottesglaube (ja/nein)	Religiöse Person (ja/nein)	Wichtigkeit von Religion
Westdeutschland			
Konfessionsangehörig	81	64	46
Konfessionslos	31	19	11
Ostdeutschland			
Konfessionsangehörig	76	69	51
Konfessionslos	5	3	3

Indikatoren: siehe Tab. 6; alle Angaben in Prozent

die sich selbst verstärkende Kraft der konfessionellen Mehrheitskultur ins Spiel. Deren Wirkmächtigkeit ist nun, wie ebenfalls schon ausgeführt wurde, nicht allgegenwärtig und für jedes Mitglied der Gesellschaft gleich stark. Beeinflusst werden vielmehr vor allem diejenigen, die sich an den „Rändern" der jeweiligen Minderheitskultur (und an den „Grenzen" zwischen den Kulturen) befinden. Im Hinblick auf den Bereich des Religiösen wird man hier vor allem an diejenigen denken müssen, die in Fragen des Glaubens unentschlossen sind oder zweifeln, sowie an diejenigen, die zwar noch formal der Kirche angehören, aber kaum noch eine gefühlsmäßige Bindung zu ihr aufweisen. Der Effekt der Diffusion der Mehrheitskultur über die Grenzen ihrer „Anhängerschaft" hinaus in andere Subkulturen lässt sich zwar, wie schon weiter vorn ausgeführt wurde, schwer direkt empirisch nachweisen. Wenn man jedoch unterschiedliche Indikatoren zur Kirchlichkeit und Religiosität nicht nur nebeneinander stellt, sondern zueinander in Beziehung setzt, wie wir das im Folgenden anhand einfacher Kreuztabellen tun wollen, dann geben die beobachteten Muster einen solchen Effekt durchaus zu erkennen.

Die unterschiedliche „Sogwirkung" der jeweiligen Mehrheitskultur wird besonders deutlich, wenn man die Religiosität der Konfessionslosen zwischen Ost- und Westdeutschland miteinander vergleicht (Tab. 4). In einem solchen Vergleich erweisen sich die Westdeutschen als weit religiöser als ihre ostdeutschen Landsleute. Während von den ostdeutschen Konfessionslosen nur etwa 5 % bekunden an Gott zu glauben, tut dies nach eigenen Angaben von den westdeutschen Konfessionslosen fast jeder Dritte. Der Anteil derjenigen unter den Konfessionslosen, die sich als religiöse Personen verstehen, ist in den alten Bundesländern mit knapp 20 % mehr als sechsmal so hoch wie in Ostdeutschland; der Anteil derjenigen, die Religion als wichtigen Bestandteil ihres Lebens ansehen, fast viermal so groß (11 % West vs. 3 % Ost). Selbst wenn die Konfessionslosen auch in Westdeutschland deutlich geringere Religiositätswerte aufweisen als die Kirchenmitglieder, spricht das Muster im Ost-West-Vergleich eine deutliche Sprache. Obwohl auch im Westen in den vergangenen Jahren viele Menschen den Kirchen den Rücken gekehrt haben, hat sich ein nicht unbeträchtlicher Teil der Konfessionslosen eine gewisse Nähe zur Religion bewahrt. Die Kirchen wirken offenbar nach wie vor in die nichtkirchliche Sphäre hinein, denn die Mehrheitskultur ist konfessionell bestimmt. In Ostdeutschland kann davon keine Rede sein; hier bedeutet die Abkehr von der Kirche fast im gleichen Maße die Abwendung von der Religion insgesamt. Aufgrund der anderen Mehrheitsverhältnisse ist im Osten Deutschlands die Ausstrahlung der Kirchen auf die Konfessionslosen stark minimiert.

Die Religiosität der Kirchenmitglieder weist in Ostdeutschland (mit Ausnahme des Gottesglaubens) hingegen teilweise etwas höhere Werte auf als bei den Westdeutschen: Die ostdeutschen Kirchenmitglieder schätzen sich zu knapp 70 % als religiöse Personen ein (West: 64 %) und sagen auch etwas häufiger (51 % vs. 46 % (West)), dass Religion einen wichtigen Teil ihres Lebens ausmacht. Bedeutet dies nun, dass sich in Ostdeutschland genau die Situation eingestellt hat, die Peter L. Berger (vorschnell, wie er später selbst meinte; vgl. Berger 1999) 1968 in der New York Times für alle modernen Gesellschaften vorausgesagt hatte – dass das verbliebene Häuflein der Gläubigen unter dem Dach sektenähnlicher Organisationen abgeschirmt vor der säkularen Umwelt sein Dasein fristet und mit der Kirche vielleicht sogar stärker verbunden ist als das Mitglied einer in der Bevölkerung verankerten Großkirche?[10]

Die in Tab. 4 präsentierten Daten beziehen sich nur auf die Konfessionsangehörigen und Konfessionslosen insgesamt und differenzieren nicht zwischen unterschiedlichen Graden der Nähe zur Kirche innerhalb der Gruppe der Kirchenmitglieder und der der Konfessionslosen. Werden die Kirchenmitglieder (hier der evangelischen Kirche[11]) indes nicht als homogene Gruppe aufgefasst, sondern, um Kern- und Randmitglieder voneinander unterscheiden zu können, hinsichtlich der Intensität ihrer Bindung an die Kirche differenziert, und wird außerdem innerhalb der Konfessionslosen unterschieden nach denjenigen, die aus der Kirche ausgetreten sind, und denjenigen, die schon immer konfessionslos waren, dann zeigt sich die unterschiedliche „Sogwirkung" der jeweiligen Mehrheitskultur auch hier (Tab. 5). Die Gegenüberstellung der Frage nach der Verbundenheit oder der Zugehörigkeit zur Kirche mit der Frage nach dem Glauben an Gott erbringt zunächst das wenig überraschende Ergebnis, dass der Glaube an Gott mit dem Grad der Kirchenverbundenheit zunimmt und dass Kirchenmitglieder gläubiger sind als Konfessionslose. Bei einer Differenzierung zwischen Ausgetretenen und schon immer Konfessionslosen erweisen sich erstere als deutlich religiöser. Fasst man die Antwortkategorien „Ich glaube, dass es einen Gott gibt, der sich in Jesus Christus zu erkennen gegeben hat" bzw. „Ich glaube an Gott, obwohl ich immer wieder zweifle und unsicher werde" und „Ich glaube an eine höhere Kraft, aber nicht an einen Gott, wie ihn die Kirche beschreibt" zusammen, so finden sich unter den Ausgetretenen im Westen immerhin fast zwei Drittel, die in irgendeiner Weise den Glauben an Gott oder ein höheres Wesen akzeptieren (im Osten: etwas mehr als ein Drittel), während unter den schon immer Konfessionslosen sich dieser Anteil nur auf etwa ein Drittel beläuft (im Osten: etwa ein Sechstel). Der Glaube an Gott besitzt im Westen wie im Osten bei denen, die schon einmal Kirchenmitglied waren, einen höheren Stellenwert als bei denen, die noch nie konfessionell gebunden waren. Offenbar sind bei einigen der Ausgetretenen gewisse kirchliche Prägungen noch erhalten geblieben.

Schon hier jedoch lässt sich ein charakteristischer West-Ost-Unterschied erkennen. Während sich im Westen Deutschlands fast die Hälfte der Ausgetretenen zum Glauben an eine höhere Kraft bekennt (46 %) und insofern zumindest noch so etwas wie ein undog-

10 „…[in] the 21st century, religious believers are likely to be found only in small sects, huddled together to resist a worldwide secular culture" (Berger 1968, S. 3).

11 Da die Daten aus der Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung der EKD stammen, können an dieser Stelle keine Aussagen über die Mitglieder der katholischen Kirche gemacht werden.

Tab. 5: Glaube an Gott nach Verbundenheit mit der Kirche bei Evangelischen und Konfessionslosen in West- und Ostdeutschland. (Quelle: KMU III; alle Angaben in Prozent)

	Ich glaube, dass es einen Gott gibt, der sich in Jesus Christus zu erkennen gegeben hat.		Ich glaube an Gott, obwohl ich immer wieder zweifle und unsicher werde.		Ich glaube an eine höhere Kraft, aber nicht an einen Gott, wie ihn die Kirche beschreibt.		Ich glaube weder an Gott noch an eine höhere Kraft.		Ich bin überzeugt, dass es keinen Gott gibt.	
	West	Ost	West	Ost	West	Ost	West	Ost	West	Ost
Evangelische										
Sehr verbunden	86	83	5	17	10	0	0	0	0	0
Ziemlich	67	50	25	35	7	13	1	2	1	1
Etwas	33	12	38	50	25	29	3	7	1	2
Kaum	8	8	23	21	49	54	18	15	3	2
Überhaupt nicht verbunden	7	0	9	0	47	33	22	24	16	43
Konfessionslose										
Ausgetreten	7	2	11	7	46	27	16	32	19	32
Schon immer konfessionslos	0	0	5	2	26	15	24	35	45	47

matisches Christentum vertritt, ist es im Osten bei den Ausgetretenen nur jeder Vierte (27 %). Insgesamt sind fast zwei Drittel (64 %) der aus der Evangelischen Kirche Ausgetretenen in Ostdeutschland mehr oder weniger dezidiert davon überzeugt, dass es weder einen Gott noch eine höhere Kraft gibt; im Westen beläuft sich diese Gruppe gerade einmal auf 35 % (Ausprägungen „Ich glaube weder an Gott noch an eine höhere Kraft“ und „Ich bin überzeugt, dass es keinen Gott gibt“ zusammengenommen).

Vergleicht man diese Zahlen mit den Angaben derjenigen, die zwar noch Mitglied der evangelischen Kirche sind, sich dieser aber überhaupt nicht verbunden fühlen, so fällt auf, dass bei diesen im Osten Deutschlands der Gottesglaube ähnlich gering ausgeprägt ist wie bei den Konfessionslosen. Den ersten beiden Aussagen in Tab. 5 („Ich glaube, dass es einen Gott gibt, der sich in Jesus Christus zu erkennen gegeben hat“ bzw. „Ich glaube an Gott, obwohl ich immer wieder zweifle und unsicher werde“) mag von den gar nicht verbundenen Kirchenmitgliedern sogar niemand zustimmen (Ausgetretene: 9 %); der Anteil derer dagegen, die weder an einen Gott noch an eine höhere Kraft glauben oder davon überzeugt sind, dass es keinen Gott gibt, macht wie bei den Ausgetretenen ebenfalls etwa zwei Drittel der Befragten (67 %) aus. Im Westen ähnelt sich das Verhältnis zum Gottesglauben bei den überhaupt nicht verbundenen Kirchenmitgliedern und den Ausgetretenen zwar ebenfalls, allerdings auf viel höherem Niveau. Die im Vergleich zu den Westdeutschen extrem geringe Glaubensbindung der kirchenfernen Kirchenmitglieder in Ostdeutschland lässt sich u.E. durchaus als Beleg der These interpretieren, dass aufgrund der Minderheitenposition der Kirche in den „neuen“ Bundesländern, anders als im Westen, von der konfessionslosen Mehrheitskultur ein starker atmosphärischer Druck auf die Kirchenmitglieder „am Rand“ ausgeht. Offenbar hat die Kirche im Osten Deutschlands noch keine, wie vom „frühen“ Berger angenommen, „Sektenmentalität“ angenommen und sich gegen ihre Umwelt fest abgeschlossen.

Tab. 6: Transzendenzvorstellungen, religiöse Selbstzuschreibung, Gottesglaube und Wichtigkeit von Religion. (Quelle: EVS 2008)

	Konfessions-zugehörigkeit	Glaube an Gott (ja/nein)	Religiöse Person (ja/nein)	Wichtigkeit von Religion
Westdeutschland				
Persönlicher Gott	94	97	83	67
Höheres Wesen	92	84	62	43
Indifferent	77	32	20	19
Skeptisch	51	8	12	7
Ostdeutschland				
Persönlicher Gott	87	88	82	67
Höheres Wesen	49	56	47	34
Indifferent	17	10	8	10
Skeptisch	5	1	1	1

Persönlicher Gott „Es gibt einen persönlichen Gott.“, *höheres Wesen* „Es gibt irgendein höheres Wesen oder eine geistige Macht.“, *indifferent* „Ich weiß nicht richtig, was ich glauben soll.“, *skeptisch* „Ich glaube nicht, dass es einen Gott, irgendein höheres Wesen oder eine geistige Macht gibt.“, *Konfessionszugehörigkeit* Anteil der Konfessionszugehörigen, *religiöse Selbsteinschätzung* 3er-Skala („religiöse Person“ – „keine religiöse Person“ – „überzeugter Atheist“), Anteil derjenigen, die von sich selbst sagen, dass sie eine religiöse Person sind, *Glaube an Gott* dichotom, Anteil derjenigen, die mit „ja“ antworten, *Wichtigkeit von Religion* 4er-Skala, Anteil derjenigen, die Religion in ihrem Leben für „ziemlich wichtig“ oder „wichtig“ halten; alle Angaben in Prozent

Die Tatsache, dass der Anteil der Gläubigen unter den Konfessionslosen in Westdeutschland sehr viel höher ist als im Osten, zeigt darüber hinaus, dass dort, wo die Kirchen Mehrheiten repräsentieren, sie weitaus eher in der Lage sind, ihr Umfeld zu beeinflussen, als dort, wo sie in eine Minderheitenposition abgerutscht sind. Wie in Tab. 5 aber ebenso deutlich zu erkennen ist, kann der Prozess der Infiltration der Minderheit durch die Mehrheitskultur auch umgekehrt verlaufen. In Ostdeutschland erfasst der Einfluss der säkularen Mehrheitskultur nicht nur diejenigen, die über keine institutionelle religiöse Bindung (mehr) verfügen, sondern wirkt durchaus in die Kirchen hinein. Es werden freilich weniger die stark an die Kirche gebundenen Kernmitglieder erfasst, die sich hinsichtlich ihrer Glaubensvorstellungen kaum von ihren westdeutschen Pendants unterscheiden. Vielmehr sickert die Mehrheitskultur an den „Rändern“ ein – bei denjenigen, die sich der Kirche weniger verbunden fühlen.

Der Prozess des Eindringens über die „Ränder“ lässt sich auch beobachten, wenn man die Perspektive umkehrt und sich anschaut, in welcher Weise bestimmte Transzendenzvorstellungen mit anderen Indikatoren zur Kirchlichkeit und Religiosität zusammenhängen (Tab. 6). Bei den Transzendenzvorstellungen unterscheiden wir zwischen vier Positionen. Da sind einmal diejenigen, die gemäß der traditionellen kirchlich-christlichen Vorstellung an einen persönlichen Gott glauben, dann die, die einer eher deistische Vorstellung von einer höheren Kraft anhängen, die, die diesbezüglich indifferent eingestellt sind („Ich weiß nicht richtig, was ich glauben soll“), und schließlich diejenigen, die bezüglich der Existenz einer überirdischen Macht eine eher skeptische Haltung beziehen („Ich glaube nicht, dass es einen Gott, irgendein höheres Wesen oder eine geistige Macht gibt“). Den

„Rand“ bilden in der Darstellungsweise von Tab. 6 mithin diejenigen in der Mitte, also diejenigen, die hinsichtlich der Transzendenzvorstellungen kognitiv indifferent sind.[12]

Betrachtet man die Differenzen über die einzelnen Glaubenspositionen hinweg, dann ergibt sich zunächst der kaum spektakuläre Befund, dass diejenigen mit einem theistischen Glaubensverständnis auch häufiger als die anderen Gruppierungen einer Konfession angehören, sich als religiöse Person bezeichnen und, vor eine „Ja-nein“-Entscheidung gestellt, sich als gottgläubig charakterisieren. Die nächsthöheren Werte bei den anderen Indikatoren erreichen diejenigen, die an ein höheres Wesen oder eine geistige Kraft glauben; entsprechend folgen die Indifferenten und schließlich die Skeptiker, die die jeweils niedrigsten Werte aufweisen.

Interessanter ist in unserem Zusammenhang wieder der Ost-West-Vergleich. Im Hinblick auf die Konfessionszugehörigkeit, den Gottesglauben, die religiöse Selbstzuschreibung und die Wichtigkeit von Religion gleichen sich hier nur diejenigen, die an einen persönlichen Gott glauben. Dagegen unterscheiden sich diejenigen, die an ein höheres Wesen glauben, schon erheblich: Im Westen gehört fast jeder unter ihnen einer Konfession an (92 %), im Osten nur jeder Zweite (49 %); der Anteil derjenigen, die sich im Westen als religiöse Personen verstehen, beträgt in dieser Gruppe 62 %, im Osten nur 47 %. Und was die dichotome Frage nach dem Gottesglauben anbelangt (und hier wird klar, dass dieses Item von der Art der Fragestellung her einen gänzlich anderen Charakter aufweist als die differenziertere Frage nach den Transzendenzvorstellungen), so stimmen ihr im Westen 84 % derjenigen mit einer deistischen Glaubenshaltung zu, während es im Osten nur 56 % sind. Dieser systematische Unterschied setzt sich in gleicher Weise bei den Indifferenten fort. Besonders groß ist die Differenz im Falle der Konfessionszugehörigkeit: Im Westen gehören noch 77 % der religiös Indifferenten einer Konfession an, im Osten jedoch nur 17 %. Aber auch bei den anderen beiden Indikatoren differieren die Werte bei den Indifferenten erheblich und stets in einer Form, die unseren bisherigen Annahmen entspricht (religiöse Person: 20 % West vs. 8 % Ost; Gottesglaube dichotom: 32 % vs. 10 %).

Es ähneln sich also im West-Ost-Vergleich, so lassen sich die Befunde aus Tab. 6 zusammenfassen, hinsichtlich ihrer konfessionell-religiösen Selbstzuschreibung nur diejenigen, die über den festen Glauben an einen persönlichen Gott verfügen. Bei den Unschlüssigen und Zweifelnden macht sich der jeweilige Einfluss der Mehrheitskultur bemerkbar; diese rechnen sich in Westdeutschland deutlich häufiger dem kirchlich-religiösen Lager zu als in Ostdeutschland. Dies gilt offensichtlich nicht nur für die formale Zugehörigkeit, sondern auch für die „subjektive“ Selbstverortung. Diejenigen, die den „Rand“ der beiden Kulturen ausmachen, also diejenigen mit einer deistischen Position und die Indifferenten, nähern sich, wenn sie vor die Entscheidung gestellt werden, sich entweder als gottgläubig oder als nicht gläubig einzuschätzen, tendenziell jeweils der Mehrheitskultur an: In einer Gesellschaft, deren Kultur stark kirchlich-religiös geprägt ist, antworten sie eher mit „ja“, während sie dort, wo nennenswerte Teile der Bevölkerung

12 Um Missverständnisse zu vermeiden, sei an dieser Stelle darauf hingewiesen, dass die Position der kognitiven Indifferenz in Glaubensfragen (im Sinne einer Unentschiedenheit oder Unentschlossenheit) keinesfalls mit der weiter vorn beschriebenen existenziellen Indifferenz (im Sinne einer Teilnahmslosigkeit oder eines Desinteresses) zu verwechseln ist.

säkulare Positionen vertreten, eher die Option „nein“ wählen. Genauso verhält es sich bei der Selbstverortung als religiöse oder nicht religiöse Person.[13]

Auch hinsichtlich der Wichtigkeit von Religion für das eigene Leben unterscheiden sich zwar diejenigen, die an einen persönlichen Gott glauben, in Ost- und Westdeutschland kaum, wohl aber diejenigen, die an ein höheres Wesen glauben oder bezüglich dieser Frage indifferent sind, und zwar wieder in genau der gleichen Weise, wie schon bei den anderen Indikatoren beschrieben. All dies spricht für einen starken Einfluss, den die jeweilige Mehrheitskultur auf die jeweilige Minderheit ausübt.

4 Fazit

In Bezug auf den Bereich der Religion kann man mit einiger Berechtigung behaupten, dass West- und Ostdeutschland auch mehr als 20 Jahre nach der Wiedervereinigung zwei getrennte Gesellschaften darstellen. Während in Westdeutschland die große Mehrheit der Bevölkerung einer der beiden christlichen Großkirchen angehört, beträgt der Anteil der Konfessionslosen in Ostdeutschland mittlerweile mehr als 70 %. Auch was die kirchliche Praxis, das Vertrauen in die Kirchen und die „private“ Religiosität anbelangt, erweisen sich die Westdeutschen den Kirchen und der Religion weit stärker verbunden als ihre ostdeutschen Landsleute. Die Gründe für diese Auseinanderentwicklung der beiden Landesteile auf diesem Gebiet sind vielfältiger Art. An erster Stelle ist hier sicher die unterschiedliche politische Entwicklung der Nachkriegszeit mit ihren weitreichenden Folgen für die gesellschaftliche Stellung der Kirchen und der Religion sowie für die Weitergabe religiöser Traditionen und Wissensbestände von Generation zu Generation zu nennen. Mit Blick auf die in der Religionssoziologie immer wieder ins Feld geführte These, dass sich der Protestantismus gegenüber Säkularisierungstendenzen schon seit jeher als weniger widerstandsfähig erwiesen hat als der Katholizismus (Weber 1980, S. 321 ff.; Berger 1973, S. 107 ff.; Wilson 1982, S. 75 ff.), sind die Ursachen zum Teil aber auch auf kultu-

13 Dass es sich hier nicht um Zufallsbefunde handelt, zeigt eine entsprechende Analyse im (ost-) europäischen Vergleich. Im stark entkirchlichten Estland etwa antworten 19 % derjenigen, die bei der differenzierten Frage nach den Transzendenzvorstellungen mit „Ich weiß nicht, was ich darüber denken soll“ votieren, bei der dichotomen Frage zum Gottesglauben mit „ja“, 66 % mit „nein“, in der Tschechischen Republik, die ebenfalls zu den am stärksten säkularisierten Ländern Europas gehört, lautet das Verhältnis 11 zu 64 %. In den kirchlich-religiös geprägten Gesellschaften Ostmittel- und Osteuropas kehrt sich dieses Verhältnis dagegen wieder um. In Polen lautet die Relation 72 % („ja“) zu 16 % („nein“), in der Slowakei 53 zu 22 %, in Rumänien 90 zu 5 %. Von denjenigen, die nicht an einen persönlichen Gott, aber an ein höheres Wesen oder an eine geistige Kraft glauben, bezeichnet sich bei der einfachen Frage nach dem Glauben an Gott in Estland (55 %) und in der Tschechischen Republik (59 %) nur etwa jeder zweite als gläubig, in Polen (94 %), in der Slowakei (88 %) und in Rumänien (98 %) ordnet sich dagegen nahezu jeder aus dieser Gruppe den Gottesgläubigen zu. Auch hier ist es also so, dass diese beiden „Rand“-Gruppen, wenn sie sich bei der einfachen Frage nach dem Glauben an Gott vor die Entscheidung gestellt sehen, sich entweder als gläubig oder als nicht gläubig einzuschätzen, in den Ländern, deren Kultur stark kirchlich-religiös geprägt ist, unter dem „Druck“ der Mehrheit mit „ja“ antworten, während sie in den Ländern, in denen nennenswerte Teile der Bevölkerung säkulare Positionen vertreten, eher die Option „nein“ wählen (vgl. Müller 2013, S. 124).

relle Faktoren zurückzuführen, die jenseits und weit vor der deutsch-deutschen Teilung zu suchen sind. Die deutsch-deutschen Differenzen auf dem Gebiet des Religiösen sind in diesem Sinne mehr als die Summe individueller religiöser Orientierungen; der Bruch sitzt tiefer, da er makrokulturell verankert ist: Während die vorherrschende Kultur in den „alten" Bundesländern nach wie vor kirchlich-christlich verfasst ist und Religion und Kirche, wenn auch immer weniger, in vielerlei Hinsicht das gesellschaftliche Leben wie auch die individuellen Wertvorstellungen und Orientierungen eines Großteils der Bevölkerung prägen, lässt sich die dominante Kultur in Ostdeutschland nicht nur als entkirchlicht, sondern als säkularisiert bezeichnen. Das Besondere an solchen Mehrheitskulturen besteht in ihrer Fähigkeit der Selbstverstärkung, indem sie als „atmosphärischer Druck" auch auf Minderheiten einwirken sowie in ihrer „Trägheit" gegenüber Gegentendenzen bzw. in ihrem Beschleunigungspotenzial unter Bedingungen, die ihnen entgegenkommen. Vor dem Hintergrund des religiösen Wandels, von dem alle modernen Gesellschaften betroffen sind, kann daher eine historisch gewachsene, in den gesellschaftlichen Strukturen implementierte wie in den Köpfen der Menschen verinnerlichte Kultur des kirchlichen Christentums Entkirchlichungs- oder Säkularisierungstendenzen abbremsen und verzögern, während eine einmal dominant gewordene Kultur des Säkularen derartige Prozesse verstärkt. Genau dieser Effekt kommt unserer Meinung nach in der unterschiedlichen Entwicklung der religiösen Landschaft in West- und Ostdeutschland auch nach der Wiedervereinigung zum Tragen. Auf welche Weise die aufgewiesenen Wirkungen der jeweiligen Mehrheitskultur in die jeweilige Minderheitskultur diffundieren, welches die kausalen Mechanismen, Trägergruppen und Kanäle sind, konnten wir in diesem Aufsatz nicht behandeln. Die Auseinandersetzung dieser Frage muss späteren Analysen vorbehalten bleiben.

Literatur

Beit-Hallahmi, Benjamin, und Michael Argyle. 1997. *The psychology of religious behaviour, belief and experience*. London: Routledge.

Berger, Peter L. 1968. A bleak lookout is seen for religion. In *New York Times, 25. April*, *3*.

Berger, Peter L. 1973. *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie*. Frankfurt a. M.: Fischer.

Berger, Peter L. 1999. The desecularization of the world: A global overview. In *The desecularization of the world: Resurgent religion and world politics,* Hrsg. Peter L. Berger, 1–18. Washington, DC: Ethics and Public Policy Center.

Best, Henning, und Christof Wolf. 2012. Modellvergleich und Ergebnisinterpretation in Logit- und Probitmodellen. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 64:377–395.

Billiet, Jaak, Karel Dobbelaere, Ole Riis, Helena Vilaça, Liliane Voyé und Jerry Welkenhuysen-Gybels. 2003. Church commitment and some consequences in Western and Central Europe. *Research in the Social Scientific Study of Religion* 14:129–159.

Blau, Peter M. 1960. Structural effects. *American Sociological Review* 25:178–193.

Bourdieu, Pierre. 1976. *Entwurf einer Theorie der Praxis: Auf der ethnologischen Grundlage der kabylischen Gesellschaft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Bruce, Steve. 1999. Modernization, religious diversity and rational choice in Eastern Europe. *Religion, State & Society* 27:265–275.

Bruce, Steve. 2002. *God is dead. Secularization in the west*. Oxford: Blackwell.

C & R. 2006. *Church and religion in an enlarged Europe*. Datensatz. Frankfurt (Oder): Europa-Universität Viadrina, Lehrstuhl für Religionssoziologie.
Deutsche Bischofskonferenz (DBK). *Eckdaten des kirchlichen Lebens in den Bistümern Deutschlands*. Jährliche Statistiken. Bonn.
Dillon, Michele. 2007. Age, generation, and cohort in American religion and spirituality. In *The SAGE handbook of the sociology of religion*, Hrsg. James A. Beckford und N. J. Demerath III., 526–546. London: Sage.
Durkheim, Émile. 1981. *Die elementaren Formen des religiösen Lebens. 1912*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
Durkheim, Émile. 2002. *Die Regeln der soziologischen Methode. 1895*. Neuwied: Luchterhand.
Engelhardt, Klaus, Hermann von Loewenich und Peter Steinacker. Hrsg. 1997. *Fremde Heimat Kirche. Die dritte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft*. Gütersloh: Gütersloher Verlags-Haus.
Erbring, Lutz, und Alice A. Young. 1979. Individuals and social structure. Contextual effects as endogenous feedback. *Sociological Methods & Research* 7:396–430.
Erickson, Joseph A. 1992. Adolescent religious development and commitment: A structural equation model of the role of family, peer group, and educational influences. *Journal for the Scientific Study of Religion* 31:131–152.
Evangelische Kirche in Deutschland (EKD). *Statistik über die Äußerungen des kirchlichen Lebens in den Gliedkirchen der EKD*. Jährliche Statistiken. Hannover.
Francis, Leslie G. 1987. Denominational schools and pupil attitudes towards Christianity. *British Educational Research Journal* 12:145–152.
Francis, Leslie G., und Laurence B. Brown. 1991. The influence of home, church and school on prayer among sixteen-year-old adolescents in England. *Review of Religious Research* 33:112–122.
Gabriel, Karl. 1992. *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne*. Freiburg: Herder.
GESIS Datenarchiv. EVS. *European Values Study. Datensätze 1990*, *1999*, *2008*. Köln: GESIS Datenarchiv.
GESIS Datenarchiv. *ALLBUS: Datensätze 1991, 2000, 2002*, *2008*, *2012*. Köln: GESIS Datenarchiv.
Greeley, Andrew M., und Peter H. Rossi. 1966. *The education of Catholic Americans*. Chicago: Aldine.
Halman, Loek, und Veerle Draulans. 2006. How secular is Europe? *British Journal of Sociology* 57:263–288.
Halman, Loek, und Thorleif Pettersson. 2006. A decline in religious values? In *Globalization, value change, and generations. A cross-national and intergenerational perspective*, Hrsg. Peter Ester, Michael Braun und Peter Mohler, 31–59. Leiden: Brill.
Hamberg, Eva M. 1991. Stability and change in religious beliefs, practice, and attitudes: A Swedish panel study. *Journal for the Scientific Study of Religion* 30:63–80.
Harding, Stephen, David Phillips und Michael Fogarty. 1986. *Contrasting values in Western Europe: Unity, diversity and change*. London: Macmillan.
Henkel, Reinhard. 2001. *Atlas der Kirchen und der anderen Religionsgemeinschaften in Deutschland. EineReligionsgeographie*. Stuttgart: Kohlhammer.
Hofstede, Geert. 1980. *Culture's consequences. International differences in work-related values*. Beverly Hills: Sage.
Hofstede, Geert. 2001. *Culture's consequences. Comparing values, behaviors, institutions, and organizations across nations*. Thousand Oaks: Sage.
Hoge, Dean R., und Gregory H. Petrillo. 1978. Determinants of church participation and attitudes among high school youth. *Journal for the Scientific Study of Religion* 17:359–379.
Hunsberger, Bruce, und Laurence B. Brown. 1984. Religious socialization, apostasy, and the impact of family background. *Journal for the Scientific Study of Religion* 23:239–251.

Identity Foundation. 2006. *Jeder siebte Deutsche ein „Spiritueller Sinnsucher“*. Repräsentative Untersuchung der Identity Foundation in Zusammenarbeit mit der Universität Hohenheim. Düsseldorf.

Iannaccone, Laurence R., und Michael D. Makowsky. 2007. Accidental atheists? Agent-based explanations for the persistence of religious regionalism. *Journal for the Scientific Study of Religion* 46:1–16.

Jagodzinski, Wolfgang. 2000. Religiöse Stagnation in den neuen Bundesländern: Fehlt das Angebot oder fehlt die Nachfrage? In *Religiöser und kirchlicher Wandel in Ostdeutschland 1989–1999,* Hrsg. Detlef Pollack und Gert Pickel, 48–69. Opladen: Leske + Budrich.

Jagodzinski, Wolfgang. 2004. Methodological problems of value research. In *Comparing cultures. Dimensions of culture in a perspective*, Hrsg. Henk Vinken, Joseph Soeters, und Peter Ester, 97–121. Leiden: Brill.

Johnstone, Ronald L. 1966. *The effectiveness of Lutheran elementary and secondary schools as agencies of Christian Education*. St. Louis: Concordia Seminary.

Kelley, Jonathan, und Nan Dirk de Graaf. 1997. National context, parental socialization, and religious belief: Results from 15 nations. *American Sociological Review* 62:639–659.

KMU Kirchenmitgliedschaft. *Dritte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft. Datensatz*. Hannover: Evangelische Kirche in Deutschland.

McCleary, Rachel M., und Robert J. Barro. 2006. Religion and political economy in an international panel. *Journal for the Scientific Study of Religion* 45:149–175.

Meulemann, Heiner. 2000. Säkularisierung, Kirchenbindung und Religiosität. In *Handwörterbuch zur Gesellschaft Deutschlands,* Hrsg. Bernhard Schäfers und Wolfgang Zapf, 562–573. Opladen: Leske + Budrich.

Müller, Olaf. 2013. *Kirchlichkeit und Religiosität in Ostmittel- und Osteuropa. Entwicklungen – Muster – Bestimmungsgründe*. Wiesbaden: Springer VS.

Müller, Olaf, Gert Pickel und Detlef Pollack. 2005. Kirchlichkeit und Religiosität in Ostdeutschland: Muster, Trends, Bestimmungsgründe. In *Konfessionslos – eine religionspädagogische Herausforderung. Studien am Beispiel Ostdeutschlands,* Hrsg. Michael Domsgen, 23–64. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.

Myers, Scott M. 1996. An interactive model of religiosity inheritance: The importance of family context. *American Sociological Review* 61:858–866.

Noelle-Neumann, Elisabeth. 2001. *Die Schweigespirale. Öffentliche Meinung – unsere soziale Haut. 1980*. München: Langen Müller.

Norris, Pippa, und Ronald Inglehart. 2004. *Sacred and secular. Religion and politics worldwide*. Cambridge: Cambridge University Press.

Parsons, Talcott. 1951. *The social system*. Glencoe: Free Press.

PCE. 2000. *Political culture in Central and Eastern Europe*. Kumulierter Datensatz. Frankfurt (Oder): Europa-Universität Viadrina, Lehrstuhl für Vergleichende Kultursoziologie.

Pickel, Gert. 2011. Ostdeutschland im europäischen Vergleich: Immer noch ein Sonderfall oder ein Sonderweg? In *Religion und Religiosität im vereinigten Deutschland: Zwanzig Jahre nach dem Umbruch,* Hrsg. Gert Pickel, Gert und Kornelia Sammet, 165–190. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Pollack, Detlef. 1994. *Kirche in der Organisationsgesellschaft. Zum Wandel der gesellschaftlichen Lage der evangelischen Kirchen in der DDR*. Stuttgart: Kohlhammer.

Pollack, Detlef. 2003. *Säkularisierung – ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Pollack, Detlef, und Gert Pickel. 2007. Religious individualization or secularization? Testing hypotheses of religious change – the case of Eastern and Western Germany. *British Journal of Sociology* 58:603–632.

Pollack, Detlef, Monika Wohlrab-Sahr und Christel Gärtner. 2003. Einleitung. In *Atheismus und religiöse Indifferenz,* Hrsg. Christel Gärtner, Detlef Pollack und Monika Wohlrab-Sahr, 9–20. Opladen: Leske + Budrich.

Religionswissenschaftlicher Medien- und Informationsdienst (REMID). o. J. Mitglieder/Anhänger von Religionsgemeinschaften. Laufend aktualisierte Statistiken. Marburg. http://www.remid.de/ (Zugegriffen: 15. Mai 2013).
Sasaki, Masamichi, und Tatsuzo Suzuki. 1987. Changes in religious commitment in the United States, Holland, and Japan. *American Journal of Sociology* 92:1055–1076.
Stark, Rodney. 1997. German and German American religiousness: Approximating a crucial experiment. *Journal for the Scientific Study of Religion* 36:182–193.
Stark, Rodney. 2004. *Exploring the religious life*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
Stark, Rodney, und Roger Finke. 2000. *Acts of faith: Explaining the human side of religion*. Berkeley: University of California Press.
Sterr, Martin. 2000. Deutschland Ost – Deutschland West: Der Kirchturm bröckelt – hüben wie drüben. http://www.buergerimstaat.de/4_00/ostwest07.htm (Zugegriffen: 17. Dez. 2012).
Stolz, Jörg. 2004. Religion und Sozialstruktur. In *Die zwei Gesichter der Religion. Faszination und Entzauberung*, Hrsg. Roland J. Campiche, 53–88. Zürich: TVZ Theologischer Verlag.
Stolz, Jörg. 2009. Explaining religiosity: Towards a unified theoretical model. *British Journal of Sociology* 60:345–376.
de Tocqueville, Alexis. 1978. *Der alte Staat und die Revolution. 1856*. München: dtv.
Tomka, Miklós. 1998. Coping with persecution: Religious change in communism and in post-communist reconstruction in Central Europe. *International Sociology* 13:229–248.
Verweij, Johan, Peter Ester und Rein Nauta. 1997. Secularization as an economic and cultural phenomenon: A cross-national analysis. *Journal for the Scientific Study of Religion* 36:309–324.
Voas, David. 2008. The continuing secular transition. In *The role of religion in modern societies,* Hrsg. Detlef Pollack und Daniel V. A. Olson, 25–48. New York: Routledge.
Voas, David, und Alasdair Crockett. 2005. Religion in Britain: Neither believing nor belonging. *Sociology* 39:11–28.
Warner, R. Stephen. 1993. Work in progress toward a new paradigm for the sociological study of religion in the United States. *American Journal of Sociology* 98:1044–1093.
Weber, Max. 1980. *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der verstehenden Soziologie. 1921/22*. Tübingen: Mohr/Paul Siebeck.
Wilson, Bryan R. 1982. *Religion in sociological perspective*. Oxford: Oxford University Press.
Wolf, Christof. 2007. Keine Anzeichen für ein Wiedererstarken der Religion. *Informationsdienst Soziale Indikatoren* 37:7–11.
Wuthnow, Robert. 1994. *Sharing the journey: Support groups and America's new quest for community*. New York: Free Press.

Olaf Müller, 1967, Dr., Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Soziologie und am Exzellenzcluster „Religion und Politik" an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster. Forschungsgebiete: Religionssoziologie, Politische-Kultur-Forschung, Sozialstrukturanalyse und Analyse sozialen Wandels. Veröffentlichungen: Kirchen, Religionsgemeinschaften und Religiosität, in: S. Mau und N. M. Schöneck (Hrsg.), Handwörterbuch zur Gesellschaft Deutschlands, 3. Aufl., Wiesbaden 2013 (mit D. Pollack); Kirchlichkeit und Religiosität in Ostmittel- und Osteuropa: Entwicklungen – Muster – Bestimmungsgründe. Wiesbaden 2013.

Detlef Pollack, 1955, Prof. Dr., Institut für Soziologie, Westfälische Wilhelms-Universität Münster, ebenda Stellvertretender Sprecher des Exzellenzclusters „Religion und Politik". Forschungsgebiete: Religionssoziologie, Politische-Kultur-Forschung, Systemtheorie, DDR-Forschung. Veröffentlichungen: The Social Significance of Religion in the Enlarged Europe. Aldershot 2012 (mit O. Müller und G. Pickel); Religiöser Pluralismus im Fokus quantitativer Religionsforschung. Wiesbaden 2012 (mit I. Tucci und H.-G. Ziebertz); Moderne und Religion: Kontroversen um Modernität und Säkularisierung. Bielefeld 2013 (mit U. Willems u. a.).

Gert Pickel, 1963, Prof. Dr., Abteilung Religions- und Kirchensoziologie der Theologischen Fakultät der Universität Leipzig. Forschungsgebiete: Religionssoziologie, Politische Soziologie, Politische Kultur- und Demokratieforschung, Jugendsoziologie, Methoden der vergleichenden Sozialforschung. Veröffentlichungen: Religionssoziologie. Eine Einführung in zentrale Themenbereiche. Wiesbaden 2011; Religion und Religiosität im vereinigten Deutschland. Zwanzig Jahre nach dem Umbruch. Wiesbaden 2011 (mit K. Sammet); Religion und Politik im vereinigten Deutschland. Was bleibt von der Rückkehr des Religiösen? Wiesbaden 2013.

Köln Z Soziol (2013) 65:149–181
DOI 10.1007/s11577-013-0222-9

Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie

Religiosität und politische Orientierung – Radikalisierung, Traditionalisierung oder Entkopplung?

Christof Wolf · Sigrid Roßteutscher

Zusammenfassung: In Deutschland und anderen Ländern Europas wird der Anteil der religiös und kirchlich Gebundenen immer geringer. Der Säkularisierungsprozess schreitet graduell, aber unaufhaltsam fort und betrifft beide christliche Konfessionen. In diesem Beitrag untersuchen wir, ob und in welcher Weise die Reduktion religiöser Kernsegmente das Verhältnis von Religion und Politik beeinflusst. Drei, teilweise gegensätzliche Erwartungen lassen sich formulieren. Die gerade im nordamerikanischen Kontext populäre Radikalisierungsthese unterstellt ein Bedrohungsgefühl, das religiöse Gruppen in einer Abwehrhaltung gegenüber einer zunehmend säkularen Gesellschaft zusammenschweißt, radikalisiert und politisch mobilisiert. Eine zweite Erwartung basiert auf der Annahme, dass insbesondere Jüngere, wirtschaftlich gut Situierte und höher Gebildete aus den Kirchen austreten. Da sich so die soziale Komposition der im religiösen Kontext verbliebenen Gruppe ändert, wäre nicht Radikalisierung, sondern Traditionalisierung und ein Rückzug aus der Politik zu erwarten. Schließlich kann drittens angenommen werden, dass der Säkularisierungsprozess die Gesellschaft insgesamt ergreift, sich durch die Auflösung der engen religiösen Milieustrukturen die soziale Kontrolle abschwächt und sich damit religiöse und politische Einstellungen entkoppeln. Der zentrale Befund unserer Analysen ist, dass der zuletzt aufgeführten Hypothese entsprechend Religion ihre Funktion für politische Einstellungen und Verhaltensweisen verliert. Im deutschen Kontext ist die Wirkung von Religiosität auf Politik fast ausschließlich hinsichtlich des Wahlverhaltens untersucht worden. Indem hier ein breites Repertoire an Einstellungen und Verhaltensweisen untersucht und eine dynamische Perspektive verfolgt wird, schließt der Beitrag eine Forschungslücke.

Schlüsselwörter: Religiosität · Säkularisierung · Politische Involvierung · Politische Orientierung

© Springer Fachmedien Wiesbaden 2013

C. Wolf (✉)
GESIS Leibniz-Institut für Sozialwissenschaften,
Quadrat B 2 1, 68159 Mannheim, Deutschland
E-Mail: Christof.Wolf@gesis.org

S. Roßteutscher
Institut für Soziologie, Johann Wolfgang Goethe Universität Frankfurt,
Grüneburgplatz 1, 60323 Frankfurt a. M., Deutschland
E-Mail: rossteutscher@soz.uni-frankfurt.de

Religiosity and political orientation: radicalization, traditionalization or decoupling

Abstract: In Germany as in other European countries the share of religious and churched persons is shrinking. The process of secularization is progressing gradually but inexorably and affects both Christian churches alike. In this contribution we examine if and how the numerical shrinkage of religious core segments affects the relation between religiosity and political attitudes. From secularization theory one can derive three partly opposing expectations. The radicalization thesis—particularly popular in the USA—assumes religious groups feel threatened by an increasingly secular society and this ties them together, radicalizes and mobilizes them. A second expectation rests on the assumption that in particular younger, economically well-off and highly educated people leave the churches. Through this process the social composition of the remaining church members changes leading not to radicalization but to traditionalization and withdrawal from politics. Finally, according to a third view it can be expected that the secularization process affects the entire society leading to a disintegration of tight religious milieus which in turn leads to a dissolution of social control and a decoupling of religiosity and political orientations. The central finding of our analyses is that—in support of our third hypothesis—religion loses its function for political attitudes and behaviors. In the German context the effect of religiosity on politics has been nearly exclusively studied with respect to voting behavior. By extending the focus to a wide range of other attitudes and behaviors and by taking a dynamic perspective this contribution thus closes an important research gap.

Keywords: Religiosity · Secularization · Political involvement · Political orientation

1 Einleitung

Im Mittelpunkt dieses Beitrags steht der Zusammenhang zwischen individueller Religiosität und politischen Einstellungen und Verhaltensweisen. Gerade in Deutschland hat sich die Forschung zu Religiosität und Politik in Anlehnung an die von Seymour Lipset und Stein Rokkan (1967) formulierte Cleavage-Theorie auf Wahlverhalten konzentriert. Für Deutschland ergibt sich aus dieser, empirisch ungezählte Male überprüften Theorie der solide Befund, dass Katholiken, insbesondere kirchengebundene Katholiken, und seit den 1980er Jahren auch kirchengebundene Protestanten, zur Wahl der Unionsparteien neigen. Auch in einer zeitlichen Perspektive lässt sich im Prinzip keine Abschwächung dieses Zusammenhangs erkennen. Sehr viel seltener wird untersucht, welchen Einfluss Religiosität auf politische Einstellungen und Verhaltensweisen im Allgemeinen hat. Diese Vernachlässigung ist umso erstaunlicher, als Religionen und Kirchen eindeutige Präferenzen hinsichtlich der politischen Ordnung allgemein, aber auch hinsichtlich vieler bis heute höchst umstrittener gesellschaftspolitischer Streitfragen kommunizieren. Es stellt sich zusätzlich die Frage, wie sich dieser Zusammenhang durch die Säkularisierung verändert hat oder ob überhaupt noch ein Einfluss der Religiosität auf politische Einstellungen zu beobachten ist.

Deutschland, wie Europa insgesamt, erlebte in den vergangenen 50 Jahren einen starken Rückgang kirchlich gebundener Religiosität, die in einem starken Rückgang des Kirchgangs, einer abnehmenden Taufneigung und hohen Austrittszahlen vielfach dokumentiert wurden. Dieser Rückgang von Kirchlichkeit und Religiosität in Deutschland sei hier nur in Stichworten nachgezeichnet. In den 1950er Jahren waren noch über 90 % der westdeut-

schen Bevölkerung Mitglied der katholischen oder protestantischen Kirche. Im Vergleich zur Weimarer Republik waren beide Konfessionen nun in etwa gleich stark vertreten, da die dominant protestantischen Gebiete im Zuge der deutschen Teilung auf dem Gebiet der *DDR* lagen. Bis zum Ende der 1980er Jahre zeigt sich ein langsamer, aber kontinuierlicher Schwund der Kirchlichkeit, der zunächst nur die protestantische Kirche betraf (siehe z. B. Roßteutscher 2012). Als Resultat der deutschen Vereinigung 1989/90 erfährt Deutschland einen massiven Säkularisierungsschub, da im Osten das sozialistische Regime früh eine Politik der „enforced secularization" betrieb (Meulemann 2004), sodass der ehemals protestantische Osten zum Zeitpunkt des Zusammenbruchs der *DDR* mit über zwei Dritteln Konfessionslosen die am stärksten säkularisierte Gesellschaft Europas darstellte (ausführlich Pollack 1994; Pickel 1998; Roßteutscher 2009, S. 203 ff.). Seit diesem Zeitpunkt setzt sich der allmähliche Schwund der Kirchlichkeit fort, betrifft nun aber katholische und protestantische Kirchen gleichermaßen. Insgesamt ist die Kirchenbindung der deutschen Gesellschaft von deutlich über 90 % Ende der 1950er Jahre auf gerade noch 60 % im Jahr 2010 gefallen. Zugleich wirkt sich der Schwund fast ausschließlich zugunsten der Gruppe der Konfessionslosen aus. 1980 gehörten knapp über 5 % dieser Gruppe an, 2010 fast ein Drittel der deutschen Gesellschaft. Entgegen vieler Thesen, die ein Revival von Religion prognostizieren, lässt sich auf Basis der ALLBUS-Zeitreihe seit 1980 keinerlei Anzeichen für einen Anstieg anderer Religionen oder gar evangelikaler Sekten erkennen. Allerdings ist aufgrund von Migrationsprozessen ein Anwachsen muslimischer Mitbürger zu verzeichnen. Die deutsche Religionslandschaft ist also ein wenig pluralistischer, vor allem aber deutlich säkularer geworden.

Weniger klar ist jedoch, inwieweit diese Abwendung von Religiosität Konsequenzen für die Lebensführung der Menschen, d. h. für die Einstellungen und Verhaltensweisen hat. In diesem Beitrag untersuchen wir einen spezifischen Teilaspekt dieser Frage, nämlich inwieweit sich im Zuge der Säkularisierung die Bedeutung individueller Religiosität für politische Einstellungen verändert hat.

Die These dieses Beitrags lautet, dass dieser Säkularisierungsprozess nicht nur die relative Position kirchengebundener Gruppen, die allmählich ihre historische Dominanz verlieren, verändert, sondern auch tief auf das Verhältnis von religiösen und politischen Einstellungen und Verhaltensweisen einwirkt. Allerdings lassen sich aus bisherigen Befunden und Debatten sehr unterschiedliche Erwartungen für die Natur dieser Veränderung formulieren. Nach einigen allgemeinen Überlegungen zum Verhältnis von Religion und Politik (Abschn. 2) skizzieren wir mit den Thesen der Radikalisierung, der Traditionalisierung und der Säkularisierung drei solcher Erwartungen (Abschn. 3). Wir prüfen diese Thesen gestützt auf Datenreihen des ALLBUS. Nachdem wir das entsprechende Forschungsdesign erläutert haben (Abschn. 4), präsentieren wir die Ergebnisse unserer Analyse, die insgesamt auf eine abnehmende Verknüpfung von Religiosität und politischen Einstellungen hinweisen (Abschn. 5).

2 Religion, Kirchlichkeit und Politik

Um überhaupt überprüfen zu können, ob und inwieweit sich das Verhältnis von Religiosität und Politik im Zeitverlauf ändert, muss zunächst bestimmt werden, auf welchen

politischen Einstellungsdimensionen und Streitfragen sinnvollerweise ein Unterschied zwischen säkularen und religiösen Menschen zu erwarten ist. Wir wollen uns hier auf solche Orientierungen beschränken, die, unabhängig von der Konfession, als Kernbestand einer religiösen Weltanschauung zu betrachten sind. Diese erstrecken sich vor allem auf Grundeinstellungen zur politischen Ordnung und auf sozial-moralische Vorstellungen vom guten, gottgefälligen Leben (Riesebrodt 2000; Marty und Appleby 1996). Hinzu kommen Orientierungen gegenüber der Politik, die der spezifisch europäischen und insbesondere der deutschen Religionsgeschichte und ihrer Verankerungen in politischen Konfliktlinien zu verdanken sind. Alle drei Dimensionen werden im Folgenden ausführlicher erläutert.

Politischer Konservatismus. Dass Religionen im Laufe ihrer historischen Entwicklung markante politisch-ethische und sozial-ethische Positionen formuliert haben, ist seit Troeltsch und Weber geläufig. Gerade der Katholizismus tat sich lange sehr schwer mit der Akzeptanz demokratischer Regierungsformen. Erst die Erfahrung zweier totalitärer Regime sowie deren Umgang mit der Kirche führte zu einer umfassenden Kehrtwende, nämlich zu der auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil vollzogenen Hinwendung zum demokratischen Verfassungsstaat mit Garantien der Religionsfreiheit (Rémond 2000). Auch wenn dem Protestantismus häufig eine pro-demokratische Grundeinstellung nachgesagt wird, so ist gerade das Luthertum, das für den deutschen Protestantismus prägend ist, in seinen Vorstellungen vom wohlgeordneten Staatswesen dem katholischen Verständnis sehr nahe.[1] So ist die frühe und reibungslosere Vereinbarkeit von Protestantismus und Demokratie weniger einem demokratischen Impuls als dem, aus der Reformation hervorgegangenen engen Schulterschluss zwischen Reformatoren und Staatlichkeit zu erklären. Verbanden sich zunächst, wie z. B. in Skandinavien, aber auch in reformierten deutschen Ländern, reformatorische Bewegungen, die die Lösung von der katholischen Kirche anstrebten, mit den Interessen der Fürsten an eigenständiger Nationalstaatlichkeit, so sorgte das entstehende Staatskirchentum für eine große Anpassungsfähigkeit an die später erfolgende demokratische Transformation (Wallace 2004, S. 97; Madeley 2000, S. 30). Eine Gemeinsamkeit beider Konfessionen besteht somit in der grundsätzlichen Unterstützung staatlicher Ordnung (Guiso et al. 2003, S. 227), einer eher auf den Erhalt des Status Quo fixierten Grundeinstellung sowie die Bevorzugung inkrementeller Veränderungen gegenüber radikalem Wandel. Eine solche Betonung religiöser und traditioneller Ordnungs- und Pflichtvorstellungen sowie die Präferenz gemeinschaftlicher gegenüber individualistischen Lebensentwürfen (dies gilt insbesondere für Katholiken) führte auch dazu, dass christliche Positionen eher im rechten Spektrum des politischen Raums zu verorten sind, also einer konservativen politischen Ideologie verhaftet sind (Roßteutscher und Scherer 2013, S. 382, 402; Raymond 2011, S. 127; De Koster und van der Waal 2007). Damit einhergehend stehen sie der Einwanderung gerade nicht-christlicher „Ausländer“ eher skeptisch gegenüber (McCutcheon 2000), lehnen jede Art von „abweichendem“ Verhalten eher ab (Baier und Wright 2001; Traunmüller 2012, S. 77) und bringen sowohl der Regierung als auch dem Rechtssystem großes Vertrauen entgegen (Guiso et al. 2003, S. 228).

1 Basisdemokratische und egalitäre Orientierungen entwickelten erst die post-calvinistischen, freikirchlichen „Sekten“ der Baptisten, Methodisten, Mennoniten, Pfingstbewegungen etc., die bis heute in Deutschland keine große Rolle spielen (Weber 2000, S. 111; Troeltsch 1961, S. 368 ff., 733; zusammenfassend siehe Roßteutscher 2009, S. 86 ff.).

Sozial-moralische Orientierungen. Seit der Französischen Revolution waren Fragen der Sozial- und Sexualmoral der Hauptstreitpunkt zwischen Kirche und säkularer Macht. Umkämpft waren (und sind teilweise bis heute) Fragen, die die Heiligkeit und Vorrangstellung der Ehe, die Zulassung der Scheidung, die Gleichstellung unehelicher mit ehelichen Geburten, die Rolle gleichgeschlechtlicher Beziehungen oder die Zulassung von Abtreibungen und die gesellschaftliche Rolle von Frauen oder die Arbeitsteilung der Geschlechter betrafen (Rémond 2000, S. 265; Roßteutscher 2009, S. 163 f.). Auch wenn sich die lutherische Kirche in jüngerer Zeit in vielen dieser Fragen offener und liberaler zeigt als die katholische Kirche, so stellen sie doch gerade für evangelikale Bewegungen, die die Hauptantriebskraft der christlichen Fundamentalisten sind, die Essenz ihrer Anliegen dar (Marty und Appleby 1996; Riesebrodt 2000). Bis heute ist „Frauenpolitik", und hier besonders die Frage der Legitimität von Abtreibungen, das Politikfeld, das „religiöse und moralische Werte" am deutlichsten offenbart (Minkenberg 2003, S. 131). Auch empirische Studien zeigen, dass sich Kirchenmitglieder und insbesondere praktizierende Mitglieder durch signifikant weniger Toleranz gegenüber Homosexualität auszeichnen (Andersen und Fetner 2008, S. 950; Olson et al. 2006) oder zur Diskriminierung gegenüber Frauen und Homosexuellen neigen (McFarland 1989; Guiso et al. 2003). Diese sozial-moralischen Vorstellungen sind insofern auch direkt politisch relevant als sie wohlfahrtsstaatliche Einstellungen berühren. Die Sorge um die Armen gehörte historisch zu den Kernaufgaben der christlichen Kirchen. Fremd war ihnen allerdings die Idee universaler Leistungen, da die Bekämpfung von Armut gleichzeitig der Erziehung zu einem gottgefälligen, sündenfreien Leben dienen sollte. Da Armut oder Krankheit als Resultat eines immoralischen Lebensstils betrachtet wurden, gehörte zur Gewährung von Hilfe auch immer die Kontrolle der Sünder (Cheyne 1983; Brown 1997). Die katholische Kirche nahm daher eine grundsätzliche Oppositionshaltung zu staatlicher Intervention in sozialen Fragen ein, da sie dem Subsidiaritätsprinzip verpflichtet war und soziale Hilfen lokal durch die Kirchengemeinde zu erfolgen hätten (Kahl 2005, S. 98–101). In den Staatkirchensystemen, die im Anschluss an die Reformation entstanden, war es den protestantischen Kirchen hingegen zunächst gelungen, ihre strengen Vorstellungen hinsichtlich Sozialpolitik in staatliches Handeln umzusetzen und Fürsorge mit engmaschiger sozialer Kontrolle zu verknüpfen (Kahl 2005; Roßteutscher 2009, S. 127 ff.). Hier gilt, dass die Kontrollmechanismen in calvinistisch dominierten Nationen von besonderer Rigidität waren (Brown 1997), doch sind im Prinzip ganz ähnliche Muster in allen protestantischen Nationen zu finden (Roßteutscher 2009, S. 127 ff.). Im Zuge der Nationalstaatsbildung verloren zwar auch in Deutschland die Kirchen viele ihrer Wohlfahrtsfunktionen (Lipset und Rokkan 1967, S. 50), allerdings entstand ein spezifisches Wohlfahrtsmodell, das, basierend auf dem katholischen Subsidiaritätsprinzip, den kirchlichen Wohlfahrtsorganisationen einen zentralen Stellenwert bei der lokalen Leistungsversorgung einräumte (siehe z. B. Damberg 2002; van Kersbergen 1995; Manow und van Kersbergen 2008). Daher haben die deutschen Kirchen in etwas geringerem Maße eine Anti-Wohlfahrtsstaats-Position eingenommen, als es Manow (2002, S. 206) vor allem für protestantische Kirchen in Europa diagnostiziert. In der Tat zeigen Analysen auf Basis international vergleichender Studien, dass Katholiken und Protestanten staatlicher Umverteilung sehr viel skeptischer gegenüberstehen als säkulare Menschen (Stegmüller et al. 2012; siehe auch Huber und Stanig 2011; De La O und Rodden 2008). Daher sollte der prinzipielle staat-

liche Vorrang, der es Kirchen und Gläubigen nicht länger erlaubt, Wohlfahrt nach moralischen Kriterien zu gewähren oder eben zu entziehen, eine skeptische Haltung gegenüber sozialstaatlichen Leistungen gerade an solche Personengruppen wie Arme und Kranke, deren Bedürftigkeit (auch) einem unsittlichen Lebenswandel zugeschrieben wird (van Oorschot 2000, 2006; Guiso et al. 2003, S. 228), provozieren, ein Mechanismus, der von Lee und Roemer (2005) als „moral puritanism effect" beschrieben wird (siehe auch De La O und Rodden 2008). Rational-Choice Theoretiker formulieren zudem eine „Versicherungsthese", die besagt, dass religiöse Menschen auf die sozialen Ressourcen der Kirchen zurückgreifen können und daher staatliche Sozialleistungen substituieren können (Scheve und Stasavage 2006) oder dass die Steuerlasten, die ein großzügiger Wohlfahrtsstaat seinen Bürgern auflege, die Neigung zu karitativen Gaben und Schenkungen mindere, was wiederum gegen die Interessen gerade ärmerer Kirchenmitglieder sei (Huber und Stanig 2011).

Politische Involvierung. Die religiös aufgeladene Konfliktlinie entstand in Deutschland im Zuge der Bismarck'schen Reichsgründung und den Anstrengungen, die ehemalige kirchliche Monopol-Stellung im Bildungs- und Wohlfahrtssektor, aber auch durch die Einführung ziviler Personenstandsregister zu brechen und einem staatlichen, bürgerlichen Recht Vorrang vor kirchlichen Zuständigkeiten einzuräumen (Rémond 2000; Roßteutscher 2009, S. 162 ff.). Von Anfang an war der politische Arm des deutschen Katholizismus, die Zentrumspartei, Hauptziel staatlicher Agitation, da Bismarck, aber auch die Liberalen, die Bismarck in diesem sogenannten „Kulturkampf" unterstützten, dem Zentrum anti-nationale, von Rom gesteuerte Motive unterstellte. Die Auseinandersetzung wurde zu einem „Existenzkampf" zwischen Staat, protestantischem Liberalismus und katholischer Kirche (Nipperdey 1993, S. 375; Gross 2004, S. 2; vgl. auch Altinordu in diesem Band). Resultat waren ein sich radikalisierender Katholizismus, der sogenannte Ultramontanismus, aber auch der Aufbau eines geschlossenen katholischen Milieus sowie die fast vollständige Solidarität deutscher Katholiken mit der katholischen Partei (Blaschke 2002; Roßteutscher 2009). Da sich seitens der Katholiken der feindliche Staat nicht nur als säkulares, sondern eben gerade auch als protestantisches Projekt darstellte, entstand die politische Konfliktlinie zunächst als konfessionell strukturierte Positionierung von Katholiken versus Protestanten. Seit Kulturkampfzeiten war das Zentrum selbst für kirchengebundene, konservative Protestanten nicht wählbar (Pappi 2002). Die konfessionelle Konfliktlinie prägte die politischen Konstellationen bis in die Weimarer Republik und wurde, der überkonfessionellen Gründung der CDU zum Trotz, in die junge Bundesrepublik übertragen und blieb bis mindestens Ende der 1960er Jahre virulent (Pappi 2002, S. 267; Blaschke 2002, S. 48; Bendidowski 2002, S. 238). Erst die 1960er und 1970er Jahre beendeten das lange „zweite konfessionelle Zeitalter" (Blaschke 2002). Dieser Säkularisierungsschub blieb nicht ohne Folgen für die politische Konfliktlinie. Schon in den 1980er Jahren wurde die Überlagerung oder gar Ablösung des konfessionellen Gegensatzes durch einen religiös-säkularen Konflikt diskutiert (Pappi 1979; Schmitt 1984; Wolf 1996). Im Wahlverhalten lassen sich diese Entwicklungen sehr gut nachvollziehen. Bis in die 1970er Jahre blieb die CDU eine Partei, die fast ausschließlich katholische Wähler mobilisierte und unter kirchlich gebundenen Protestanten kaum Zuspruch fand (Pappi und Terwey 1982, S. 181; Schmitt 1984, S. 39). Für Protestanten hingegen war die Konfession von geringer Bedeutung, ihre politischen Orientierungen speisten sich vielmehr aus ihrer Klassenlage

und ihrem Bildungshintergrund (Pappi 1985, S. 264). Ab diesem Zeitpunkt gilt allerdings, dass kirchengebundene Katholiken und Protestanten eine gemeinsame Präferenz für die christdemokratische Partei entwickelten und das „alte“ konfessionelle Cleavage eine Transformation in eine „neue“ Konfliktlinie, die kirchlich gebundene von säkularen Wählersegmenten trennt, erlebte (Pappi 1985; Wolf 1996).

Die auch im Zeitverlauf quasi unveränderte Loyalität religiöser Kernsegmente zur CDU/CSU ist immer wieder eindrücklich gezeigt worden (zuletzt siehe z. B. Elff und Roßteutscher 2011; Raymond 2011; Roßteutscher 2012).[2] Das Erbe einer „politisierten Sozialstruktur“ (Pappi 2002), die im Kontext des Kulturkampfes in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhundert entstand, hinterließ allerdings Spuren, die über Parteibindungen hinausreichen. Die immer wieder erfolgende Politisierung konfessioneller oder religiöser Sachfragen und Identitäten verursachte eine insgesamt hohe politische Involvierung von Menschen, die sozialstrukturell dem religiösen Cleavage angehören. So zeigt sich für kirchengebundene Katholiken noch heute ein höheres politisches Interesse, eine verstärkte politische Diskussionshäufigkeit in privaten Netzwerken und ganz allgemein eine hohe Bereitschaft, an Wahlen teilzunehmen (Roßteutscher und Stegmüller i.D.). Aufgrund der politisch konservativen Grundausrichtung und der Präferenz für stabile Ordnung, sollten sich politische Aktivitäten allerdings vor allem auf solche Kanäle beschränken, die im institutionalisierten Ordnungsgefüge verfasst sind, während „Unruhe“ stiftende, die politische Elite und den Staat herausfordernde Partizipationsformen abgelehnt werden.

Auf Basis der theoretischen und empirischen Literatur ist insgesamt also zu erwarten, dass religiöse Personen politisch konservativer sind, die Ehe und die klassische Rollenteilung zwischen den Geschlechtern gegenüber alternativen Lebensformen präferieren und eher zurückhaltende Einstellungen gegenüber (universalen) staatlichen Sozialleistungen vertreten. Zu erwarten ist ebenso, dass dieser politische und sozial-moralische Konservatismus von den Randmitgliedern zu den Kernmitgliedern ansteigt und auf beide christliche Konfessionen gleichermaßen zutrifft. Eine stärkere inter-konfessionelle Differenz ist hingegen hinsichtlich politischer Involvierung zu erwarten, da die klassische Cleavage-Konstellation und die damit einhergehende Mobilisierung für sehr lange Zeit nur für Katholiken galt. Im Mittelpunkt dieses Beitrags steht allerdings nicht die Vermessung dieses grundsätzlichen Unterschieds zwischen Säkularen und Religiösen, sondern die Frage, inwiefern der anhaltende Prozess der Säkularisierung diese Unterschiede verstärkt oder allmählich verwischt.

3 Radikalisierung, Traditionalisierung oder Entkopplung: Drei Thesen

Fragt man nach Veränderungen im Verhältnis von Religiosität und politischen Einstellungen, so fällt zuerst die aus den USA stammende These einer „Radikalisierung“ ins Auge (z. B. Brooks et al. 2006, S. 93; Chaves 2011; Raymond 2011; siehe aber auch Knutsen

2 Allerdings erweist sich das jüngere Bündnis mit kirchengebundenen Protestanten als deutlich brüchiger. So hat die Spitzenkandidatur Edmund Stoibers im Wahljahr 2002 eine Irritation und Abwendung evangelischer Kernwähler ausgelöst, die erst anlässlich der Bundestagswahl 2009 ein Ende fand (Roßteutscher 2012).

1995). Die Gruppe der Religiösen und der Nicht-Religiösen polarisiere sich zunehmend, da die Gruppe der Religiösen zwar kleiner werde, sich aber die verbleibenden Gläubigen durch immer striktere religiöse und andere Einstellungen auszeichneten. Manche Autoren sprechen angesichts dieser Entwicklung gar von einem steigenden „god gap" in politischem Verhalten (Olson and Green 2006) oder erkennen einen „culture war", da die politische Bedeutung moralischer Werte zunehmend die ehemals dominante ökonomische Konfliktdimension ablöse (Brooks 2001; siehe auch De La O und Rodden 2008, S. 438 f.). So zeigt Chaves, dass religiöse US-Amerikaner deutlich konservativer sind als nicht-religiöse. Sie sind beispielsweise eher gegen Abtreibung, propagieren traditionelle Geschlechtsrollen und neigen stärker zu den Republikanern als den Demokraten (De La O und Rodden 2008, S. 94). Dieser, zunächst wenig überraschende Befund, hat sich seit Mitte der 1980er Jahre verstärkt und dies bei tendenziell rückläufiger Religiosität auch in den USA. Es spielen zwei Dynamiken eine Rolle: In einigen Bereichen sind die Religiösen in diesem Zeitraum konservativer geworden, in anderen hat sich der allgemeine Trend zur Liberalisierung von Einstellungen unter den Nicht-Religiösen schneller vollzogen als unter den Religiösen (De La O und Rodden 2008, S. 100). Chaves (2011, S. 104 f.) nennt drei Ursachen für diese Entwicklung: Erstens den wachsenden Anteil Evangelikaler unter den religiös Gebundenen in den USA; zweitens, das unter US-Amerikanern beliebte Wechseln der Religionszugehörigkeit, um so eine höhere Kohärenz zwischen religiösen und politischen Einstellungen zu erzeugen; und drittens die Tatsache, dass die wachsende Distanz zwischen Religiösen und Nicht-Religiösen durch politische Aktivisten auf beiden Seiten genutzt wurde, um die Unterschiede weiter zu vergrößern. Radikalisierte oder fundamentale Gruppen zeichnen sich nicht nur durch die Nutzung unterschiedlichster, gerade auch öffentlichkeitswirkamer unkonventioneller Protestformen, sondern auch durch die strategische Nutzung modernster Kommunikations- und Mobilisierungsformen aus (Marty und Appleby 1996, S. 41 ff.). Diese sogenannte „Religious-Defense-Hypothesis" (Traunmüller 2012, S. 79) beruht auf der Annahme, dass säkularisierte Umwelten als Bedrohung wahrgenommen werden. Die Reaktionen sind Zusammenschluss, Radikalisierung, Abschottung von der als feindlich wahrgenommenen Außenwelt und politischer Aktivismus (Marty und Appleby 1996; Riesebrodt 2000). In dem Gefühl, dass ihre Identitäten und Werte von der Mehrheitsgesellschaft bedroht sind, zeigen sie „unusually active and disruptive forms of behaviour, in order to defend their threatened values" (Inglehart 1997, S. 281).

Lässt sich nun erwarten, dass wir in Deutschland eine ähnliche Entwicklung beobachten können? Betrachtet man die von Chaves angeführten Ursachen, scheint dies wenig wahrscheinlich. In Deutschland existiert weder eine große Gruppe Evangelikaler (oder eine entsprechend äquivalente Gruppe) noch ist das Wechseln der Religionszugehörigkeit weit verbreitet. Schließlich zeigen Trendanalysen, dass die Annahme, die durchschnittliche Religiosität der (verbleibenden) Kirchenmitglieder würde durch den Austritt von weniger Religiösen immer größer werden, empirisch nicht zutrifft (Wolf 2001). Daher ist ein zweites Argument zu entwickeln. Dem zufolge ist auch für Deutschland nicht gänzlich auszuschließen, dass sich Religiösität im Zuge der fortschreitenden Säkularisierung verändert, es werden allerdings andere Erwartungen für deren Verhältnis zur Politik formuliert. Auf der Linie der Modernisierungstheorie zählen sozio-ökonomische Prosperität und Wohlfahrtsstaatlichkeit als treibende Kräfte der Säkularisierung (z. B. Inglehart 2004;

Norris und Inglehart 2004; Inglehart und Baker 2000). Folglich wären Konfessionslose oder säkulare Menschen unter jüngeren, wirtschaftlich wohl situierten und höher gebildeten Gruppen der Gesellschaft überproportional häufig vertreten. Sollte sich im Zuge der Säkularisierung die Verringerung des Anteils religiös und kirchlich Gebundener vor allem auf jüngere, wohlhabendere, urbane und gebildete Segmente, die sich von den Kirchen entfernen, zurückführen lassen, würde die Zugehörigkeit zu Konfession und Kirche zunehmend ein Projekt älterer, ländlicher, eher gering gebildeter und wirtschaftlich weniger gut situierter Schichten. Das Resultat eines solchen sozio-ökonomisch segmentierten Entfremdungsprozesses wäre aber nicht unbedingt eine Steigerung oder gar Radikalisierung der Religiosität der verbleibenden Kernmitglieder, sondern eine „Traditionalisierung" des religiösen Milieus, die in dessen politischer Orientierung zum Ausdruck kommt. Wenn „moderne" Segmente aus Religion und Kirche auswandern, bekäme das Rest-Religiöse fast zwangsläufig eine zunehmend traditionalistisch-konservative Note. Nicht unternehmerische Mobilisierungsanstrengungen oder ein Kirchenwechsel wären die treibende Kraft eines zunehmend traditionalistischen Politikverständnisses, sondern Prozesse der Abwanderung (oder die ausbleibende Taufe), die nicht nur eine Schrumpfung auslösen, sondern auch die soziale und ökonomische Komposition religiöser Kerngruppen verändern.

Die Traditionalisierungthese unterscheidet sich in sozialstruktureller Hinsicht von der Radikalisierungsthese, da im Fall einer Radikalisierung gerade nicht zu erwarten wäre, dass jüngere oder höher Gebildete die religiösen Kerngruppen verlassen, sind sie doch die treibende Kraft aktivistischer sozialer Bewegungen (Inglehart 1997; Marty und Appleby 1996).

Es lässt sich indessen noch ein drittes Argument formulieren, dem zufolge es im Laufe des Säkularisierungsprozesses zu einer Entkoppelung von Religiosität und politischen Orientierungen kommt, Religion also im Zeitverlauf immer weniger einstellungssteuernd und handlungsleitend wirkt (z. B. Knutsen 1995; Hinweise dafür finden sich auch bei Wolf 2008, S. 119 f.). Hier stünde die Annahme Pate, dass die allgemeine Tendenz zu säkularen Grundeinstellungen als gesellschaftlich dominanter Mainstream auch Gruppen erreicht, die traditionell Gegenpositionen bezogen haben. Aufgrund zunehmender sozialer und geographischer Mobilität schwinden die ehemals geschlossenen Milieustrukturen (z. B. Dalton und Wattenberg 2002, S. 11) und die Kontakthäufigkeit zu Menschen, die nicht diesem Milieu entstammen, steigt. Konnten die sozialen Milieus ehemals dafür sorgen, dass jegliche soziale Interaktion – „from craddle to grave" (siehe z. B. Blaschke 2002, S. 31; Andeweg und Irwin 2002, S. 21 f.) – innerhalb dieser Strukturen verblieb, so sind solche Lebensweisen heute selbst für religiöse Kernmitglieder kaum noch zu erwarten. In dem Maße, in dem allerdings Kontakte zu andersdenkenden, säkularen Menschen wahrscheinlicher werden, verliert sich auch die eindeutige und vor allem einstimmige politische Botschaft, die religiöse Menschen in ihrer privaten Umwelt und aus ihren privaten Netzwerken empfangen. Daher waren Milieumitglieder „socially insulated from disagreement" und die Wahrscheinlichkeit, dass sie ihre Haltungen zu politischen Objekten und Sachfragen änderten, äußerst gering (Huckfeldt et al. 2005, S. 21). In den intakten Milieustrukturen der Vergangenheit wurde zudem nicht nur für alle Bedürfnisse der Mitglieder gesorgt, sondern die milieueigenen Massenorganisationen, also christliche Partei und Kirchen, gaben klare politische Botschaften aus (vgl. auch Welch et al. 2007,

S. 24). Auch wenn sich bis heute bei katholischen Kernmitgliedern Reste einer solchen politisierten und homogenen Sozial- und Netzwerkstruktur nachweisen lassen (Roßteutscher und Stegmüller i.D.), so ist dennoch zu erwarten, dass die Auflösung geschlossener Milieustrukturen und die zunehmende Konfrontation mit „Andersdenkenden" zu einer Verwässerung und damit auch zum allmählichen Schwinden des Zusammenhangs zwischen Religion und politischen Einstellungen führt. Je säkularer die allgemeine Umwelt sei, desto schwächer, so Stark und Bainbridge, sei auch die normative Kraft individueller Religiosität, denn: „religion is empowered to produce conformity to the norms only as it is sustained through interaction and accepted by the majority as a valid basis for action" (Stark und Bainbridge 1996, S. 72; vgl. auch Müller et al. in diesem Bd.). Auch im internationalen Vergleich zeigt sich, dass individuelle Religiosität in religiösen Kontexten einen höheren Einfluss auf sozial-moralische Orientierungen ausübt als in hoch säkularen Gesellschaften (Scheepers et al. 2002).

Aufgrund der drei im obigen Abschnitt diskutierten Argumentationen ergeben sich drei Szenarien, die in der deutschen Konstellation unterschiedlich plausibel erscheinen.

Szenario 1: Die amerikanische Radikalisierungsthese, die eine politische Mobilisierung des Gegensatzes zwischen religiös und säkular erwarten ließe und sich in einer allgemeinen Vergrößerung der Einstellungskluft zwischen religiösen Kernsegmenten und Säkularen, gleichzeitig aber in gesteigertem Aktivismus und Protestneigung ausdrücken sollte. Dieses Szenario erscheint aufgrund der abweichenden Religionsstruktur und dem Fehlen politischen Unternehmertums wenig wahrscheinlich.

Szenario 2: Die Traditionalisierungsthese, die wie in Szenario 1 zur Folge hätte, dass politische Orientierungen und sozial-moralische Vorstellungen religiöser Kerngruppen relativ zu den Nicht-Religiösen konservativer werden, diese aber nicht politisch mobilisiert sind oder eher durch einen Rückzug von der Politik begleitet werden. Dieses Szenario erscheint wesentlich plausibler als Szenario 1, allerdings haben bisherige Befunde gezeigt, dass im verbleibenden religiösen Kernsegment keine erhöhte Religiosität festzustellen ist (Wolf 2001). In Analogie könnte man daher annehmen, dass es auch eher unwahrscheinlich ist, dass das Verhältnis von Religion und Politik eine substanzielle Polarisierung erfährt.

Szenario 3: Die Entkopplungsthese, die voraussagen würde, dass sich im Zuge des Säkularisierungs- und Entkirchlichungsprozesses die Bindung zwischen Religion und politischen Orientierungen löst. Unter der Annahme, dass säkulare Betrachtungsweisen den Mainstream der deutschen Gesellschaft erreicht haben und sich die engen sozialen Milieus, die die Einhaltung konservativer Grundorientierungen und sozial-moralischer Vorstellungen garantieren konnten, aufgrund der sozialen und generationalen Mobilität in Auflösung befinden, erscheint uns dieses Szenario am plausibelsten.

4 Design, Daten und Methoden

Die genannten Prozesse können nur auf Basis langer Beobachtungsreihen untersucht werden. Für Deutschland bietet sich dazu vor allem die Allgemeine Bevölkerungsumfrage der Sozialwissenschaften (ALLBUS) an. Beim ALLBUS handelt es sich um eine Mehrthemenumfrage, die seit 1980 alle zwei Jahre, zuerst 1991, dann 1992 ff. auch in den

Tab. 1: Typologie der Kirchlichkeit

	Kirchgangshäufigkeit		
	Mindestens einmal pro Monat	Seltener	Nie
Katholiken	Kernmitglieder Katholiken	Randmitglieder	
Protestanten[a]	Kenmitglieder Protestanten	Randmitglieder	
Konfessionslose	Konfessionslose mit Kirchgang		Konfessionslose ohne Kirchgang

[a] Inklusive evangelischer Freikirchen

neuen Bundesländern erhoben wird. Für unsere Analysen greifen wir auf den kumulierten ALLBUS 1980–2010 zurück (GESIS 2012). In den frühen ALLBUS-Erhebungen variiert die Inklusionswahrscheinlichkeit mit der Haushaltsgröße. Um dies auszugleichen, basieren alle berichteten Ergebnisse auf entsprechend gewichteten Daten; dort wo gesamtdeutsche Ergebnisse präsentiert werden, wurde zudem die im ALLBUS praktizierte größere Auswahlwahrscheinlichkeit für Ostdeutsche durch Gewichtung korrigiert.[3]

Zur Messung der Religiosität greifen wir auf eine Typologie der Kirchlichkeit zurück, die einerseits formale Mitgliedschaft, andererseits den Grad des Engagements, gemessen am Kirchgang, abbildet. Wir entscheiden uns damit bewusst für eine „traditionelle" Typologie und gegen neuere Kategorisierungen, die wie Davie (2000; 2002) zwischen „believing" und „belonging" oder wie Nicolet und Tresch (2009) kirchengebundene von „freier" Religiosität unterscheiden. Grund hierfür ist die Überlegung, dass eine „politisierte Sozialstruktur" die institutionelle Einbettung und Mobilisierung durch Organisationen benötigt. Neue Formen der Spiritualität oder einer privatisierten Religion sind daher zwar aus religionssoziologischer Sicht interessant, aber hinsichtlich der Ausbildung gruppenspezifischer politischer Präferenzen folgenlos. Dementsprechend unterscheiden wir zwischen katholischen und protestantischen Kern- und Randmitgliedern und Konfessionslosen, wobei wir letztere nochmals danach differenzieren, ob sie zumindest gelegentlich in die Kirche gehen oder nicht.[4] Uns ist bewusst, dass wir durch die Verwendung dieser Typologie nicht mehr direkt zwischen den isolierten Effekten der Konfession und des Kirchgangs unterscheiden können. Wie unsere Analysen zeigen, ist es jedoch gerade der gemeinsame Effekt beider Merkmale, der in Bezug auf die untersuchten politischen Eigenschaften bedeutsam ist. Insbesondere die über den Kirchgang erfolgte Abgrenzung von Kern- und Randmitgliedern, die sich in vielfältiger Weise deutlich voneinander unterscheiden, würde durch die Verwendung der Einzelmerkmale nicht sichtbar. Die genaue Abgrenzung dieser Gruppen kann Tab. 1 entnommen werden.

Vor dem Hintergrund der oben beschriebenen Entkirchlichungsprozesse in Deutschland kann erwartet werden, dass die Gruppe der Kernmitglieder über die Zeit kleiner, die Gruppen der Randmitglieder und Konfessionslosen dagegen größer geworden sind. Wie Abb. 1 zeigt, trifft diese Erwartung nur teilweise zu. Richtig ist, dass die Kernmitglieder beider Kirchen in den letzten 20 Jahren (weiter) geschrumpft sind. 2010 gehörten nur etwa

3 Die Haushaltsstichproben wurden mit V1563, das Oversampling der Ostdeutschen durch V1565 ausgeglichen.

4 Diese Unterscheidung ist in den Daten des ALLBUS leider erst seit 1990 möglich, da Konfessionslosen zuvor die Frage nach der Kirchganghäufigkeit nicht gestellt wurde.

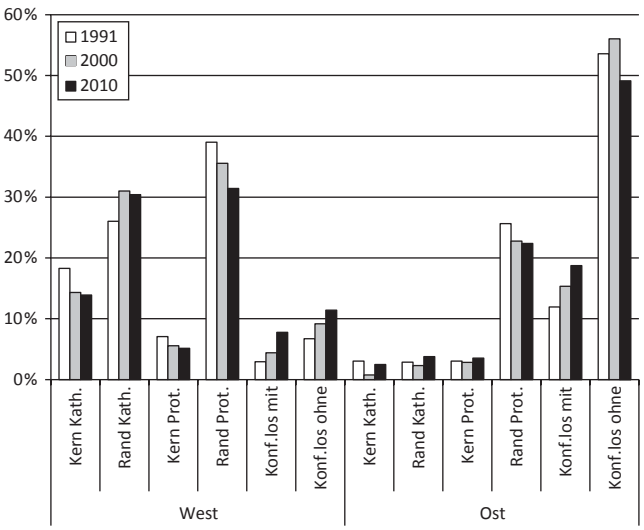

Abb. 1: Entwicklung der Kirchlichkeit 1990–2010, nach Region

14 % der Westdeutschen zu den katholischen und weitere 5 % zu den protestantischen Kernmitgliedern. Im Gegensatz zu unserer Erwartung ist jedoch auch der Anteil der Randmitglieder zumindest unter den Protestanten rückläufig und hat in den letzten Jahrzehnten um nahezu 10 Prozentpunkte abgenommen. Dies deutet auf einen weiter fortgeschrittenen Prozess der Entkirchlichung hin, in dem nicht nur die Kernmitgliedschaft abschmilzt, sondern nun die kirchlich Gebundenen insgesamt kleiner werden. Auch die katholischen Randmitglieder sind nach einem Anstieg zwischen 1990 und 2000 im letzten Jahrzehnt leicht zurückgegangen. Es bleibt abzuwarten, ob sich dieser Trend fortsetzt. Erwartungskonform haben die Konfessionslosen in Westdeutschland seit 1990 deutlich zugelegt, und zwar sowohl diejenigen, die zumindest manchmal noch in die Kirche gehen als auch diejenigen, die den Kontakt zur organisierten Religion vollständig verloren haben. Die Zahlen für Ostdeutschland bezeugen den hochgradig säkularen Charakter der ehemals sozialistischen Gesellschaft. Die Erwartung der protestantischen Kirche, die nach 1989/1990 aufgrund ihrer prominenten Rolle in der Umbruchphase auf Neumitglieder hoffte, ist nicht eingetroffen. Bemerkenswert ist allerdings, dass der Anteil der Konfessionslosen, die nie die Kirche besuchen, während des letzten Jahrzehnts leicht abnimmt, während umgekehrt mehr Konfessionslose zumindest unregelmäßig in die Kirche gehen. Dieser Befund spricht möglicherweise für die Ent-Stigmatisierung des Religiösen seit dem Kollaps der *DDR*.

Für die Operationalisierung der drei oben genannten politischen Dimensionen, die den politischen Kern religiöser Orientierungen abbilden, verwenden wir folgende Indikatoren (eine vollständige Auflistung dieser Items befindet sich im Anhang).

Politischer Konservatismus:

- Politische Ideologie (Links-Rechts-Orientierung, V19)[5]
- 1. Präferenz für das Politikziel „Ruhe und Ordnung“ (V135)

5 Alle Variablennamen, deren Angaben eine Replikation unserer Analysen erleichtern soll, beziehen sich auf den kumulierten ALLBUS 1980–2010, Version 1.0.1 (siehe GESIS 2012).

- Vertrauen in staatliche Organe (Justiz V219, Bundesregierung V223, Polizei V225)
- Die Einstellung zu Ausländern (V266 bis V269)
- Die Haltung zur Begrenzung des Zuzugs von Ausländern (V244 bis V247)
- Nationalstolz (V233 bis V239)
- Die Verbundenheit mit dem Nationalstaat (V321)

Sozial-moralische Orientierungen:

- Einstellungen zu Abtreibung (V365 bis V371)
- Geschlechterrollen (V327 bis V332)
- Homosexualität (V528)
- Einstellungen zum Sozialstaat (V178, V179)

Politische Involvierung:

- Politisches Interesse (V20)
- Teilnahme an der letzten Bundestagswahl (V28)
- Konventionelle politische Partizipation (V76, V77, V79)
- Unkonventionelle politische Partizipation (V78, V81)

Die untersuchten Einstellungen und Verhaltensweisen wurden nicht alle bei jeder ALLBUS-Erhebung abgefragt. Da wir am Wandel dieser Sachverhalte interessiert sind, haben wir uns auf solche Items beschränkt, die im ALLBUS mindestens zu drei verschiedenen Zeitpunkten erhoben wurden. Die untersuchten 49 Items waren durchschnittlich in sechs bis sieben ALLBUS-Erhebungen enthalten. Eine Übersicht über die verwendeten Items, den ersten und letzten Erhebungszeitpunkt sowie die Zahl der Erhebungen, in denen sie enthalten waren, bietet Tab. 2 im Anhang. Schließlich haben wir uns entschieden, die Erhebungszeitpunkte zu Dekaden zusammenzufassen, um so langfristige Trends besser von kurzfristigen Schwankungen unterscheiden zu können.

Die Analyse erfolgt in zwei Schritten. Da alle drei skizzierten Szenarios einen Trend prognostizieren, werden wir zunächst untersuchen, ob sich ein solcher dynamischer Prozess für Deutschland bestätigen lässt, sich also die Kluft zwischen religiösen Kernsegmenten und säkularen Gruppen im Zeitverlauf vergrößert (Szenario 1 und 2) oder aber reduziert (Szenario 3). Sollte sich in der Tat ein solcher Trend finden lassen, wird im zweiten Analyseschritt der Versuch unternommen, Ursachen für diesen Trend zu benennen. Hier wird ein besonderes Augenmerk auf Kompositionseffekte gelegt, also auf die Frage, ob und in welchem Maße veränderte politische Orientierungen auf die veränderte soziale Zusammensetzung religiöser Gruppen zurückgeführt werden können. Szenario 1 (Radikalisierung) und insbesondere Szenario 2 (Traditionalisierung) lassen explizit Kompositionseffekte erwarten. Nur im Fall von Szenario 3 (abnehmende Polarisierung) sind solche Effekte nicht zu erwarten.

Die empirische Überprüfung unserer Hypothesen erfolgt an zwei unterschiedlichen Prüfgrößen. Zum einen untersuchen wir, inwieweit sich die nach Kirchlichkeit unterschiedenen Gruppen zunehmend ähnlicher oder unähnlicher werden, es also zu einer Nivellierung oder Profilierung der Unterschiede kommt. Wir untersuchen diese Trends zunächst durch eine Analyse der Dynamik der Gruppenmittelwerte und zwar durch graphische Inspektion (vgl. beispielsweise Abb. 2). Im Text werden wir zur Veranschaulichung auch immer wieder deskriptive Befunde hinsichtlich Gruppenmittelwerte und ihrer Dynamik über die Zeit diskutieren, ohne diese aus Platzgründen graphisch oder tabellarisch auszu-

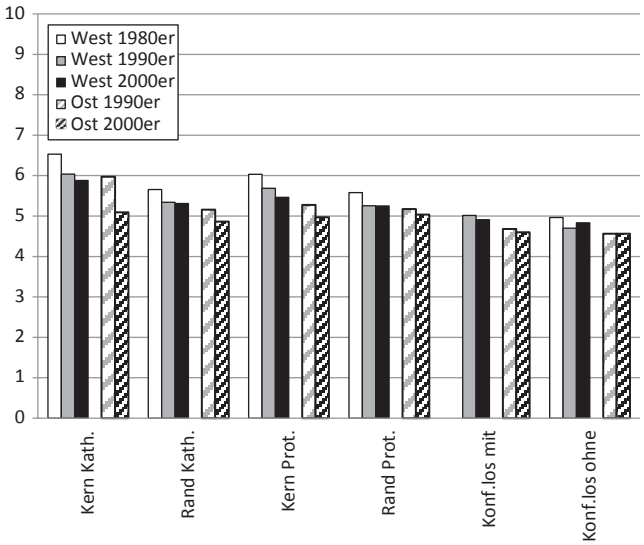

Abb. 2: Links-rechts-Selbsteinstufung nach Kirchlichkeit, Dekade und West-Ost

weisen. An einem Indikator (politische Ideologie) werden wir unser Verfahren demonstrieren (Abb. 2), um dann im Folgenden ausschließlich numerisch durch die Berechnung der relativen Streuung der Gruppenmittelwerte über die Zeit, d. h. durch Berechnung des zeitpunktspezifischen Variationskoeffizienten, die dynamische Perspektive abzubilden.[6] Diese Analyse zeigt uns jedoch nur, inwieweit die durchschnittlichen Unterschiede zwischen Gruppen größer oder kleiner werden und sagt noch nichts darüber aus, ob sich die Bedeutung der Kirchlichkeit für politische Einstellungen und politisches Verhalten ebenfalls verändert. Das hängt davon ab, wie sich bei gegebenen Unterschieden „zwischen" den Gruppen, der Zwischengruppenvarianz, die Unterschiede „innerhalb" der Gruppen, die Binnengruppenvarianz, entwickelt. Diese Frage untersuchen wir auf Basis folgender, für jeden Erhebungszeitpunkt getrennt berechneter Regressionsmodelle:

$$(\mathrm{A}) Y = a + \sum d_k KTYP_k + e, R_A^2$$

$$(\mathrm{B}) Y = a + \sum b_j X_j + e, R_{B_1}^2$$

$$Y = a + b_j X_j + \sum d_k KTYP_k + e, R_{B_2}^2$$

Zunächst untersuchen wir, wie sich der Zusammenhang zwischen Kirchlichkeitstypen und Einstellungen über die Zeit wandelt. Dazu betrachten wir, wie sich der Determinationskoeffizient im einfachen Modell (A), also R^2_A, von Erhebungszeitpunkt zu Erhebungszeitpunkt

6 Da der Variationskoeffizient als relatives Streuungsmaß dimensionslos ist, eignet er sich zum Vergleich der Streuungen über unterschiedliche Merkmale hinweg. Eine alternative Maßzahl zum Vergleich der Streuungen wären die jeweiligen mittleren Abweichungsquadrate „zwischen" den Kirchlichkeitstypen. In diese Maßzahl fließt allerdings auch die Größe der Gruppen ein, was wir für unsere Fragestellung der Entwicklung der Unterschiede zwischen den Gruppen für weniger sinnvoll erachten.

verändert. Um besser verstehen zu können, ob der beobachtbare Wandel auf eine Veränderung der Zusammensetzung der einzelnen Kirchlichkeitstypen zurückgeführt werden kann, also z. B. auf eine „Vergreisung" der Kernmitglieder, betrachten wir in einem zweiten Schritt (Modell B), welchen Einfluss die Kirchlichkeit auf die politischen Einstellungen hat, *wenn bereits für zentrale sozio-demographische Merkmale (X_j) kontrolliert wird*. Der um die Kompositionseffekte bereinigte Zusammenhang wird von uns als Differenz der entsprechenden Determinationskoeffizienten operationalisiert, also $R^2_{B_2} - R^2_{B_1}$. Als Kontrollvariablen verwenden wir das Alter, das Geschlecht, die Kombinationen aus schulischer und beruflicher Bildung (als Dummy-Variablen), die subjektive Schichtzugehörigkeit, das Einkommen[7] und den Grad der Urbanität, gemessen über die Gemeindegröße. Diese Variablen wurden gewählt, da sie der Traditionalisierungsthese (Szenario 2) entsprechend, den potenziellen Schwund „moderner" Bevölkerungssegmente widerspiegeln.

5 Ergebnisse

Im Folgenden skizzieren wir, wie sich die Einstellungen in den drei von uns unterschiedenen Einstellungsbereichen verändert haben und inwieweit diese Veränderungen sich zwischen den einzelnen Kirchlichkeitstypen unterscheiden. Aufgrund der unterschiedlichen kirchengeschichtlichen und politischen Entwicklungen in Ost- und Westdeutschland untersuchen wir die Entwicklungen in diesen beiden Landesteilen jeweils getrennt voneinander. Wir beginnen mit den Indikatoren des politischen Konservatismus.

5.1 Politischer Konservatismus

Betrachten wir zunächst die Entwicklung der individuellen politischen Ideologie gemessen als Selbsteinstufung auf einer 11-stufigen Links-Rechts-Skala (V19, höhere Werte signalisieren eine politisch rechtere, konservativere Haltung). Zwischen 1980 und 2010 zeigt sich hier insgesamt eine leichte Verschiebung nach links (von durchschnittlich 5,8 zu 5,3 Skalenpunkten im Westen). Differenzieren wir diesen Trend nach den unterschiedenen Kirchlichkeitstypen, ergibt sich ein ganz ähnliches Bild. In allen Gruppen lässt sich sowohl in West- als auch in Ostdeutschland eine Verschiebung nach links beobachten. Es bleibt allerdings, wie Abb. 3 zeigt, die Ordnung der Gruppen recht stabil. Über den gesamten Zeitraum hinweg sind die katholischen Kernmitglieder am konservativsten, die katholischen Randmitglieder sowie die Protestanten sind im Vergleich etwas weniger konservativ und die Konfessionslosen stehen am weitesten links. Für unsere Fragestellung interessanter sind aber nun die „relativen" Veränderungen der Gruppen zueinander. Schon eine optische Inspektion der in Abb. 3 wiedergegebenen Entwicklungen macht deutlich, dass sich die durchschnittlichen Positionen der Gruppen einander angenähert haben. Betrug der Unterschied zwischen Kernmitgliedern der katholischen Kirche und Konfessionslosen ohne Kirchgang in den 1980er Jahren noch durchschnittlich 1,6 Ska-

7 Wir verwenden die Quintile des Äquivalenzeinkommens als Dummy-Variablen sowie einen Indikator für fehlende Einkommensangaben. Es wurden die Quintile getrennt nach Erhebungsjahr und West- und Ostdeutschland gebildet.

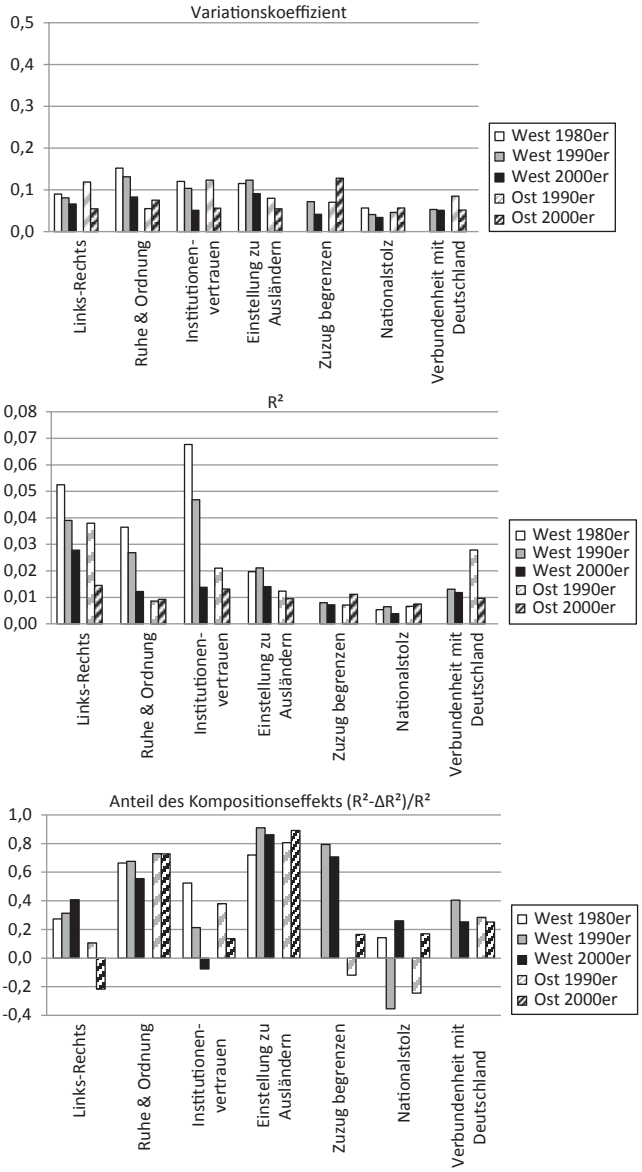

Abb. 3: Variationskoeffizient und erklärte Varianz für die Indikatoren der politischen Orientierung durch die Formen der Kirchlichkeit

lenpunkte, ist diese Differenz in den 2000er Jahren auf 1,1 Skalenpunkte zurückgegangen. Die Entwicklung in Ostdeutschland, die wir seit 1991 beobachten können, ist der im Westen vergleichbar: eine leichte Verschiebung nach links sowie insgesamt eine Annäherung der Kirchlichkeitstypen. Der in den Graphiken gewonnene Eindruck wird durch die Entwicklung der Varianzkoeffizienten bestätigt (siehe oberste Graphik in Abb. 3): Für den Westen in den 1980er Jahren belief er sich auf 0,090, in den 1990er Jahren auf 0,081 und in den 2000er Jahren auf 0,066. Für den Osten Deutschlands weisen die 1990er

Jahren einen Koeffizienten von 0,119 und von nur 0,054 in den 2000er Jahren aus. Die relative Streuung der Gruppenmittelwerte hat sich im Westen also um etwa ein Drittel, im Osten sogar um die Hälfte reduziert.

Nun ist jedoch noch die Frage offen, wie sich die Stärke des Zusammenhangs zwischen Kirchlichkeit und Links-Rechts-Einstufung entwickelt hat. Um dies festzustellen, untersuchen wir mit Hilfe von Regressionsmodellen zunächst, wie sich der Einfluss der Kirchlichkeit auf das untersuchte Merkmal über die Zeit entwickelt. Entsprechende Ergebnisse für die Links-Rechts-Einstufung sind gemeinsam mit den Ergebnissen für andere Indikatoren der politischen Orientierung in Abb. 3 für West- und Ostdeutschland getrennt wiedergegeben. Für beide Landesteile zeigt sich eindeutig ein Rückgang des Zusammenhangs von Kirchlichkeit und politischer Ideologie. Anfang der 1980er Jahre betrug R^2 im Westen noch deutlich über 5 % und hatte sich bis zum Ende der 2000er Jahre halbiert. Ostdeutschland folgt einem ähnlichen Trend auf einem insgesamt etwas geringeren Niveau. Wird die (sich ändernde) Zusammensetzung der Bevölkerung nach Geschlecht, Alter, Bildung, sozialer Schicht, Einkommen und Urbanitätsgrad berücksichtigt (dritte Graphik in Abb. 3), erweist sich, dass dieser schwindende Zusammenhang immer stärker durch die sozialstrukturelle Zusammensetzung der Gruppen erzeugt wird. Der Anteil der durch Kompositionseffekte erklärten Varianz steigt zwischen den 1980er und 2000er Jahren von knapp über 20 auf 40 %.

Mit Bezug auf die ideologische Position ist das Ergebnis unserer Analyse damit eindeutig: In den letzten 30 Jahren hat sich die Differenz der politischen Orientierung der religiösen Kernsegmente und der säkularen Gruppen verringert, und gleichzeitig hat die Prägekraft der Kirchlichkeit für diese Einstellungsdimension abgenommen. Der Grad der kirchlichen Bindung spielt demnach heute eine wesentlich geringere Rolle für die politische Orientierung als noch vor wenigen Jahrzehnten.

Neben der Links-Rechts-Einstufung haben wir folgende weitere politische Orientierungen untersucht: eine Präferenz für Ruhe und Ordnung, das Vertrauen in die Bundesregierung, die Justiz und die Polizei[8], Nationalstolz sowie die Verbundenheit mit Deutschland.[9] Die wichtigsten Resultate dieser Analysen sind in Abb. 3 zusammengefasst.

Eine Präferenz für Ruhe und Ordnung und das Vertrauen in Institutionen unterscheiden sich im Westen in den 1980er Jahren noch relativ stark zwischen den verschiedenen Kirchlichkeitstypen und entsprechend betrug die Varianzaufklärung zu dieser Zeit etwa 4 % im Fall von Ordnungsvorstellungen und 7 % im Fall des Institutionenvertrauens (mittlere R^2-Graphik in Abb. 3). An der Entwicklung des Variationskoeffizienten (erste Graphik in Abb. 3) zeigt sich zudem, dass sich die Unterschiede zwischen kirchlich Gebundenen und Säkularen in den folgenden beiden Dekaden deutlich verringern; ebenso kann auch ein nachlassender statistischer Zusammenhang zwischen Kirchlichkeit und diesen politischen Orientierungen konstatiert werden, sodass sich heute kaum noch Unterschiede im Ausmaß der kirchlich-religiösen Involvierung finden.

8 Da diese Items auf einer Dimension liegen, haben wir mit einem Index des Vertrauens in staatliche Organe gearbeitet.

9 Aus Platzgründen können wir hier nicht alle Analysen im Detail wiedergeben, wir stellen diese auf Anfrage jedoch gerne zur Verfügung.

Ein Politikbereich, in dem sich lange Zeit starke Unterschiede zwischen den politischen Lagern ausmachen ließen, ist die Einstellung zu in Deutschland lebenden Ausländern und die Regelung des weiteren Zuzugs von Menschen nach Deutschland. In den letzten 30 Jahren haben sich die Vorbehalte gegenüber in Deutschland lebenden Ausländern deutlich verringert, wobei diese Vorbehalte im Osten Deutschlands größer sind als im Westen. Doch die Einstellung zu Ausländern variiert nicht nur nach Region, sondern auch nach der Kirchlichkeit (vgl. auch McCutcheon 2000). Nach wie vor sind die Kernmitglieder der Kirchen, insbesondere die katholischen Kernmitglieder, deutlich skeptischer gegenüber Ausländern und verlangen mehr Anpassung von diesen als Konfessionslose; Randmitglieder der Kirchen nehmen eine Zwischenposition ein. Gemessen am Variationskoeffizient haben sich die durchschnittlichen Positionen der Kirchlichkeitstypen einander angenähert. Auch die durch die kirchlich-religiöse Typologie erklärte Varianz in der Einstellung zu Ausländern ist in den letzten 10 Jahren von ca. 2,0 auf 1,4 % (Westen) und von 1,2 auf 1,0 % (Osten) zurückgegangen. Bei der Zustimmung zum Zuzug von Ausländern nach Deutschland finden sich sehr ähnliche Ergebnisse: Über die Zeit hat die Akzeptanz des Zuzugs etwas zugenommen, wobei diese Haltung im Osten weniger verbreitet ist als im Westen. Gleichzeitig zeigt sich sowohl in den 1990er als auch den 2000er Jahren, dass die Kernmitglieder der katholischen Kirche den Zuzug am restriktivsten, Konfessionslose am liberalsten handhaben wollen. Interessanterweise unterscheiden sich hier die Kernmitglieder der evangelischen Kirche von ihrem katholischen Gegenstück: Erstere stehen dem Zuzug von Ausländern viel aufgeschlossener gegenüber als letztere. Betrachtet man die erklärte Varianz, muss allerdings konstatiert werden, dass die Einstellungen zum Zuzug von Ausländern kaum mit der religiös-kirchlichen Lage zu tun haben.

Den letzten Bereich politischer Orientierung, den wir hier untersuchen, ist die Verbundenheit mit dem Nationalstaat, die im *ALLBUS* in zweierlei Hinsicht abgefragt wurde. Einerseits wurde mit verschiedenen Items danach gefragt, wie stolz man auf verschiedene Errungenschaften Deutschlands ist (z. B. die deutsche Wirtschaft, das Grundgesetz oder den Sozialstaat). Aufgrund der eindimensionalen Struktur dieser Items wurden sie zu einem Index Nationalstolz zusammengefasst. Andererseits wurde danach gefragt, wie verbunden man sich mit Deutschland fühlt. Zwischen den Kirchlichkeitstypen bestehen in beiden Teilen Deutschlands kaum Unterschiede in Bezug auf das durchschnittliche Niveau des Nationalstolzes; so sind sowohl der Variationskoeffizient als auch die erklärte Varianz nahezu null. Ähnlich sieht es mit der Verbundenheit zu Deutschland aus. Der noch in den 1990er Jahren zu beobachtende Unterschied in der Verbundenheit zwischen Säkularen und kirchlich Gebundenen im Osten ist in den 2000er Jahren verschwunden.

Interessant ist zudem, dass die Abnahme der erklärten Varianz im Falle politischer Ideologie im Westen mit einer Zunahme der Kompositionseffekte einhergeht, dass also der verbleibende Zusammenhang von Religiosität und ideologischer Orientierung zunehmend auf sozialstrukturelle Veränderungen der Kirchentypen zurück zu führen ist (siehe dritte Graphik in Abb. 4). Im Fall von Ordnungspräferenzen war der durch sozialstrukturelle Merkmale zu erklärende Anteil schon immer sehr hoch (50 bis ca. 70 %), bei Einstellungen zu Ausländern sogar noch ein wenig höher (zwischen 70 und 90 %), bei nationalstaatlichen Orientierungen hingegen sehr niedrig. Nur im Fall des Institutionenvertrauens korreliert die zunehmend geringere Varianzaufklärung mit einem Bedeutungs-

schwund von Kompositionseffekten, d. h. die geringen Resteffekte sind tatsächlich auf die Wirkkraft von Religion zurückzuführen.

Zusammenfassend können wir festhalten, dass sich für die hier untersuchten politischen Orientierungen eindeutig ein starker Rückgang der Bedeutung religiös-kirchlicher Einbindung ausmachen lässt. Säkulare, nominelle Mitglieder am Rande der Kirchen und Kernmitglieder, die vor 30 Jahren teils noch sehr unterschiedliche politische Orientierungen aufwiesen, sind stark zusammengerückt (der Variationskoeffizient der untersuchten Merkmale ist um 80 bis 90 % zurückgegangen). Daher bietet die religiös-kirchliche Orientierung immer weniger Anhaltspunkte, um Rückschlüsse auf entsprechende politische Einstellungen ziehen zu können.

5.2 Sozial-moralische Orientierungen

Unter den hier analysierten sozial-moralischen Orientierungen sorgt vor allem die rechtliche Regelung des Schwangerschaftsabbruchs spätestens seit Anfang der 1970er Jahre immer wieder für heftig geführte Debatten in der bundesdeutschen Öffentlichkeit.[10] Auch die Sozialwissenschaften haben sich mit dieser Einstellung intensiv befasst und auf deren Verbindung zur Religiosität verwiesen (vgl. z. B. Gerhards und Rucht 2000; Koch 1994). Daher verwundert es nicht, dass der ALLBUS seit 1982 regelmäßig die Einstellung der Bevölkerung zum Schwangerschaftsabbruch mit Hilfe einer Standardbatterie erhebt, die sieben Items umfasst. Diese werden im Folgenden in zwei Indizes zusammengefasst: Zum einen drei Items zu medizinischen Indikationen, zum anderen vier Items zu sozialen Indikationen (vgl. Anhang). Seit den 1980er Jahren hat sich die Einstellung zum Schwangerschaftsabbruch nur wenig verändert: Eine deutliche Mehrheit der Bevölkerung in West- und Ostdeutschland ist bei medizinischer Indikation für die Möglichkeit eines legalen Schwangerschaftsabbruchs, dies gilt tendenziell selbst für die Kernmitglieder der Kirchen. Letztere lehnen überwiegend einen Schwangerschaftsabbruch aufgrund sozialer Indikationen jedoch nach wie vor ganz ab. Doch auch Konfessionslose, die die liberalste Haltung in diesem Bereich aufweisen, stimmen bei weitem nicht allen sozialen Indikationen zu. Dennoch bestehen gerade in Bezug auf die Beurteilung des Schwangerschaftsabbruchs ohne medizinische Indikation markante Unterschiede zwischen den Kirchlichkeitstypen. Dies machen auch die hohen Werte des Variationskoeffizienten deutlich (vgl. Abb. 4). Ein straffreier Schwangerschaftsabbruch aufgrund sozialer Indikation findet zudem eine deutlich höhere Zustimmung in den neuen als den alten Bundesländern.

Während die Unterschiede zwischen den Typen der Kirchlichkeit bei sozialer Indikation seit den 1990er Jahren konstant auf hohem Niveau und bei der medizinischen Indikation konstant auf niedrigem Niveau sind, hat die Erklärungsleistung der Kirchlichkeit für diese Einstellungen zum Schwangerschaftsabbruch kontinuierlich nachgelassen. Erklärte die Typologie der Kirchlichkeit vor 30 Jahren noch etwa 9 % der Varianz in der Zustimmung zum Schwangerschaftsabbruch aufgrund medizinischer Indikation und 11 % der Varianz in der Zustimmung zu sozialen Indikationen, verringerten sich diese Werte auf 5 % bzw. 6 % in den 2000er Jahren (vgl. Abb. 4). Obwohl sich die Differenzen zwischen Religiösen und Säkularen in ihrer Bewertung des Schwangerschaftsabbruchs seit

10 Der berühmt gewordene Stern-Titel „Wir haben abgetrieben“ erschien am 6. Juni 1971.

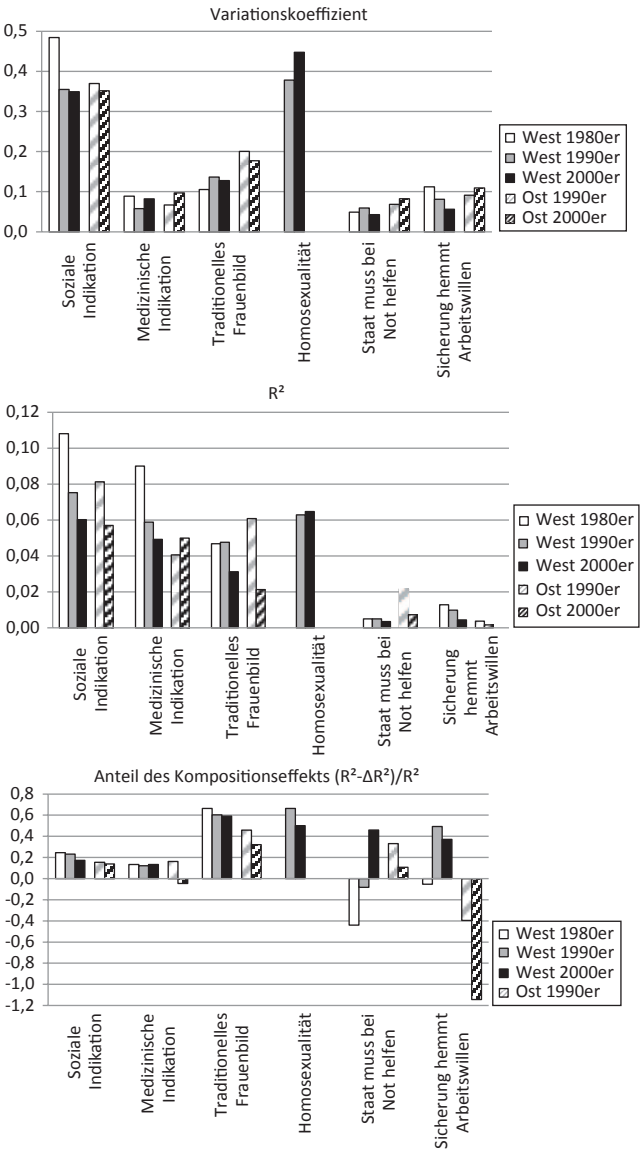

Abb. 4: Variationskoeffizient und erklärte Varianz für die Indikatoren der sozial-moralischen Orientierung durch die Formen der Kirchlichkeit

den 1990er Jahren kaum verändert haben, ist die Erklärungskraft der religiös-kirchlichen Bindung seit den 1980er Jahren kontinuierlich gesunken; d. h. bei gleichbleibenden mittleren Unterschieden hat sich die Varianz „innerhalb" der Kirchlichkeitstypen vergrößert.

In Ostdeutschland zeigt sich in Bezug auf die soziale Indikation eine vergleichbare Entwicklung: Der Zusammenhang zwischen Kirchlichkeit und der Zustimmung zum Schwangerschaftsabbruch ist in den letzten zwanzig Jahren zurückgegangen. Für die Zustimmung oder Ablehnung des Schwangerschaftsabbruchs aus medizinischen Gründen hat sich der Zusammenhang in der letzten Dekade allerdings etwas vergrößert und liegt sogar geringfügig über dem Vergleichswert für Westdeutschland.

Zusammenfassend können wir festhalten, dass die Unterschiede zwischen religiösen und säkularen Deutschen bei der Zustimmung zum Schwangerschaftsabbruch nach einem leichten Rückgang zu Anfang der 1990er Jahre stabil geblieben sind. In Bezug auf die, durch die Kirchlichkeitstypologie erklärte Varianz in der Zustimmung zum Schwangerschaftsabbruch ist jedoch ein deutlicher Rückgang zu beobachten. Es sollte allerdings auch festgehalten werden, dass die Einstellung zum Schwangerschaftsabbruch unter allen hier untersuchten Merkmalen in jeder der drei Dekaden diejenige ist, die am stärksten von der Haltung zu Religion und Kirche beeinflusst wird. Dies lässt sich nicht nur an der Höhe des Variationskoeffizienten oder Varianzaufklärung ablesen, sondern auch an dem sehr geringen Anteil der durch Kompositionseffekte erklärten Varianz (siehe dritte Graphik in Abb. 4). Einstellungen zum Schwangerschaftsabbruch sind somit weitgehend genuin religiösen Orientierungen geschuldet.

Neben Einstellungen zum Schwangerschaftsabbruch gehören Einstellungen zur Rolle der Geschlechter zu den zentralen religös motivitierten Orientierungen. Diese werden im ALLBUS ebenfalls seit langem erfasst, allerdings nur einseitig als Einstellung zur traditionellen Frauenrolle.[11] Wenig überraschend zeigt sich, dass die Akzeptanz eines traditionellen Frauenbildes, nach dem Frauen ihren Männern bei der Karriere helfen, ihren Arbeitsplatz nach der Heirat räumen und für Kinder und Haushalt zuständig sein sollten, in den letzten Jahrzehnten deutlich abgenommen hat. Auf einer 4-stufigen Antwortskala sank die Zustimmung von Anfang der 1980er Jahre zu den 2000er Jahren um durchschnittlich 0,8 Skalenpunkte. Ostdeutsche Befragte befanden sich bereits in den 1990er Jahren auf diesem vergleichsweise niedrigen Niveau, wobei die Ablehnung des traditionellen Frauenbildes sich in Ostdeutschland auch im letzten Jahrzehnt weiter verstärkt hat. Die nach ihrer religiös-kirchlichen Orientierung unterschiedenen Gruppen zeigen über den gesamten untersuchten Zeitraum dieselben Differenzen: Kernmitglieder der Kirchen stimmen einem traditionellen Frauenbild deutlich häufiger zu als Randmitglieder (ein konfessioneller Unterschied ist hier nicht zu erkennen) und diese wiederum häufiger als Konfessionslose. Allerdings waren die Mittelwertunterschiede zwischen diesen Gruppen vergleichsweise gering (vgl. 1. Graphik in Abb. 4). Im Gegensatz dazu hat sich der statistische Zusammenhang zwischen Kirchlichkeit und der Einstellung zur Frauenrolle zwischen den 1990er und den 2000er Jahren deutlich abgeschwächt. Ein großer Teil dieses bivariaten Zusammenhangs geht jedoch auf Kompositionseffekte zurück. Kontrollieren wir diese, haben sozialstrukturelle Variablen in allen Dekaden zwischen 50 und 65 % der Gesamtvarianz erklärt. Damit stehen Einstellungen zur Rolle der Frau in einem klaren Kontrast zur Haltung zum Schwangerschaftsabbruch, die nur durch einen sehr geringen Teil (10 bis 20 %) auf Kompositionseffekte rückführbar ist, also essenziell religiöse Orientierungen widerspiegelt.

Homosexualität ist neben dem Schwangerschaftsabbruch ein Thema, welches in der Öffentlichkeit immer wieder heftig diskutiert wird und meist (auch) mit religiösen Positionen in Verbindung steht. Bedauerlicherweise wurde dieses Thema im ALLBUS bisher

11 Im ALLBUS wird dieses traditionelle Frauenbild mit sechs Items gemessen (V327– V332). Da die verwendeten sechs Items eine Dimension bilden, haben wir wiederum einen einfachen Index gebildet. Eine ausführliche Analyse dieser Daten findet sich bei Braun et al. (1994); eine Teilmenge der Items wird neuerdings von Mays (2012) untersucht.

nur selten abgedeckt. Im Folgenden analysieren wir ein Item, in dem danach gefragt wird, wie schlimm es ist, wenn ein Mann homosexuelle Beziehungen zu einem anderen Mann hat. Die Antwort wird auf einer vierstufigen Skala von sehr schlimm bis überhaupt nicht schlimm erfasst. Betrachtet man die Entwicklung in Westdeutschland (für Ostdeutschland ist aufgrund fehlender Daten noch keine Entwicklung untersuchbar), dann zeigt sich, dass die Unterschiede zwischen den Kirchlichkeitstypen von den 1990er zu den 2000er angestiegen sind. Aktuell ist die Einstellung zur Homosexualität unter allen untersuchten Einstellungen diejenige mit der höchsten Variation (Variationskoeffizient von über 0,4). Zudem ist die erklärte Varianz mit 6 % verhältnismäßig hoch. Interessanter noch ist die Tatsache, dass sich dieser Zusammenhang in der letzten Dekade offensichtlich nicht abgeschwächt hat. Wird für Kompositionseffekte kontrolliert, scheint sich die Beziehung zur Religion sogar eher noch verstärkt zu haben, da ein deutlich geringer Anteil der Varianz in der Erklärung von Einstellungen zur Homosexualität durch die Verteilung sozialstruktureller Merkmale verursacht wird (50 % im Vergleich zu über 60 % in den 1990er Jahren).

Als letztes Thema im Bereich sozial-moralischer Orientierungen betrachten wir die Einstellung zum Sozialstaat. Konkret analysieren wir zum einen die Auffassung, der Sozialstaat hätte die Aufgabe in Not Geratene zu unterstützen, zum anderen die Auffassung, soziale Unterstützung würde den Arbeitswillen hemmen, um den Aspekt des „moral puritanism“ (Lee und Roemer 2005) aufzugreifen. Der Auffassung, der Staat müsse seine Bürger gegen Notlagen absichern, wird seit den 1980er Jahren immer weniger vorbehaltlos zugestimmt. Es finden sich jedoch keine nennenswerten Unterschiede zwischen Säkularen und kirchlich Gebundenen oder zwischen Ost- und Westdeutschland. Die Kirchlichkeit spielt daher auch keine Rolle bei der Erklärung dieser Einstellung, das R^2 liegt bei deutlich unter 1 %. Etwas stärker sind die Unterschiede der Kirchlichkeitstypen, wenn man danach fragt, ob die soziale Sicherung den Arbeitswillen hemmt. Hier stimmen die Kernmitglieder meist deutlich mehr zu als die Randmitglieder und diese wiederum deutlich mehr als die Konfessionslosen. Allerdings finden wir auch für diese Einstellung eine Reduktion des Determinantskoeffizienten im Westen von 1,3 % in den 1980er Jahren auf 0,4 % in den 2000er Jahren (im Osten von 0,4 % in den 1990er auf 0,2 % in den 2000er Jahren).

Für die hier untersuchten sozial-moralischen Orientierungen liegen uns damit insgesamt gemischte Ergebnisse vor. Einige Einstellungen, Zustimmung zum Schwangerschaftsabbruch und einem traditionellen Frauenbild, haben sich in den letzten Jahrzehnten von ihrer früher starken Bindung an die Kirchlichkeit etwas gelöst. Andere Einstellungen, wie die Zustimmung zur Rolle des Staates bei der sozialen Sicherung, waren bereits Anfang der 1980er Jahre kaum mit der Kirchlichkeit assoziiert. Bei der Ablehnung der Homosexualität, für die allerdings nur sehr begrenzt Daten vorliegen, finden wir schließlich einen relativ starken Zusammenhang mit der Kirchlichkeit, der sich, werden Kompositionseffekte kontroliert, eventuell noch verstärkt hat. Dass hier ein großes Konfliktpotenzial liegt, macht die Auseinandersetzung um eine aktuelle „Orientierungshilfe“ des Rates der *EKD* deutlich (Kirchenamt der EKD 2013). Dieses Papier hebt die Gleichwertigkeit gleichgeschlechtlicher Partnerschaften mit Kindern und traditioneller Ehen mit Kindern hervor und ist innerhalb der evangelischen Kirche, aber auch von katholischer Seite heftig kritisiert worden. In Anbetracht der sehr traditionellen Haltung der Kernmitglieder beider

Kirchen in dieser Frage, werden diese ihrer Kirchenleitung in dieser Sache vermutlich nicht ohne weiteres folgen.

5.3 Politische Involvierung

Abschließend wenden wir uns einigen Indikatoren der politischen Partizipation und Involvierung zu (vgl. Abb. 5). Zunächst betrachten wir das politische Interesse. Das Niveau des politischen Interesses in Westdeutschland ist in den 1980er Jahren zunächst leicht angestiegen und dann bis Ende der 2000er Jahre stabil geblieben. In Ostdeutschland ist das seit 1991 gemessene politische Interesse kaum verändert und liegt etwas unter dem westdeutschen Niveau. Der Zusammenhang zwischen politischem Interesse und der Kirchlichkeit ist nicht stark ausgeprägt. Bereits in den 1980er Jahren lag das R^2 bei lediglich 1,5 % und hat sich in den 1990er Jahren halbiert. Nach Kontrolle der Bevölkerungskomposition bleibt im Westen nahezu kein Erklärungsbeitrag für die Kirchlichkeit (deutlich unter 0,5 % oder an die 80 % der Varianz gehen auf Kompositionseffekte zurück). Im Osten zeigt sich dagegen ein leichter Anstieg, wobei auch hier über 60 % des Erklärungsbeitrags Kompositionseffekten geschuldet ist.

Für die politische Partizipation liegen verschiedene Indikatoren vor. Beginnen wir zunächst mit der Wahlbeteiligung und betrachten die im ALLBUS nahezu jedes Mal enthaltene Frage nach der Teilnahme bei der jeweils letzten Bundestagswahl. Die von den Befragten berichtete Wahlbeteiligung ist, wie die vom Bundestagswahlleiter offiziell festgestellte, in den letzten Dekaden zurückgegangen und liegt im Westen etwas über derjenigen im Osten. Die Unterschiede zwischen kirchlich Gebundenen und Säkularen sind nicht groß, haben sich jedoch tendenziell vergrößert. Während in den 1980er Jahren noch nahezu jeder und jede zur Wahl ging, sank die Wahlbeteiligung unter den Konfessionslosen, aber auch den Randmitgliedern der Kirchen schneller als unter den Kernmitgliedern. Das schlägt sich in einem größer werdenden Variationskoeffizienten und einem Anstieg des Determinationskoeffizienten nieder; ein Trend der bestehen bleibt, wenn Kompositionseffekte kontrolliert werden (vgl. Abb. 5). Auch wenn die entsprechenden Maßzahlen sich insgesamt auf einem vergleichsweise niedrigen Niveau befinden, ist dieser Befund doch bemerkenswert, da es sich um den einzigen von uns untersuchten Bereich handelt, für den wir eine konsistente Zunahme der Unterschiede zwischen den Kirchlichkeitstypen feststellen können. Dieses Ergebnis deckt sich allerdings mit jüngeren Befunden, die zeigen, dass gerade Menschen, die nicht mehr an die klassischen politischen Konfliktlinien gebunden sind, also weder kirchlich noch gewerkschaftlich aktiv sind, zunehmend in unpolitischen sozialen Netzwerken verkehren und daher seltener zur Wahl mobilisiert werden (Roßteutscher und Stegmüller i.D.). Nicht die religiösen Segmente sind somit für die wachsende Kluft verantwortlich, sondern die sinkende Wahlbeteiligung in säkularen Schichten.

Neben der Frage nach der Beteiligung an der letzten Bundestagswahl bietet der ALLBUS weitere Indikatoren der politischen Partizipation. Aus diesen haben wir einen Index der konventionellen und einen Index der unkonventionellen politischen

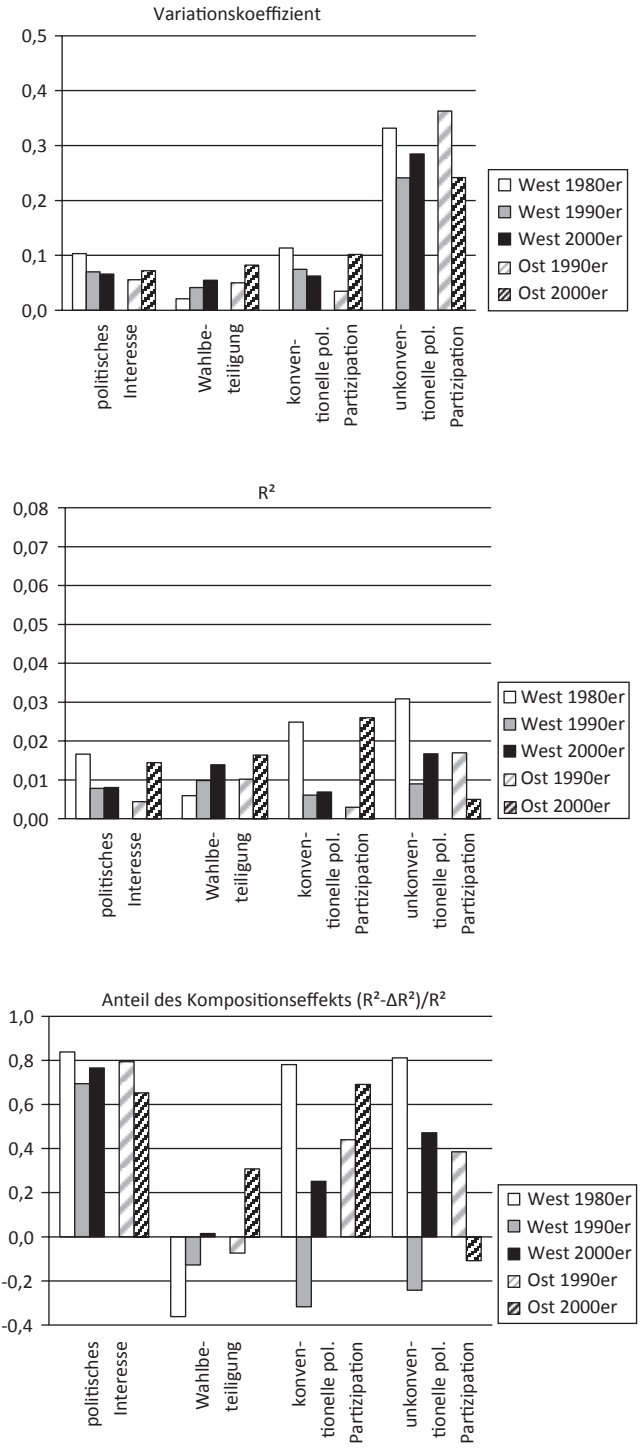

Abb. 5: Variationskoeffizient und erklärte Varianz für die Indikatoren der politischen Involvierung durch die Formen der Kirchlichkeit

Partizipation gebildet.[12] Die Analyse dieser Items zeigt, dass nur eine kleine Minderheit sich unkonventioneller Beteiligungsformen bedient oder bedienen würde, während konventionelle Partizipationsformen deutlich häufiger vorkommen. Über die letzten 30 Jahre sind die Partizipationsraten stabil, wobei das Niveau der politischen Partizipation in Ostdeutschland unter dem des Westens liegt. Eine Differenzierung nach Kirchlichkeitstypen zeigt für Ost und West, dass kirchlich Gebundene sich tendenziell seltener politisch beteiligen als Konfessionslose.

Die Analyse der Entwicklung dieser Mittelwertunterschiede zwischen den Kirchlichkeitstypen ergibt für beide Indexzahlen dasselbe Muster: Der Unterschied im durchschnittlichen Ausmaß politischer Partizipation zwischen Säkularen und kirchlich Gebundenen, hat sich seit den 1980er Jahren im Westen kontinuierlich verringert. Ähnlich verhält es sich mit dem Determinationskoeffizienten. Dieser betrug in den 1980er Jahren noch 2,5 % (konventionell) und 3,1 % (unkonventionell) und ist auf 0,7 bzw. 1,7 % in den 2000er Jahren gesunken. Eine parallele Entwicklung kann im Osten für unkonventionelle Partizipation beobachtet werden. Für die konventionelle Beteiligung müssen wir jedoch einen umgekehrten Prozess konstatieren. Die Differenz zwischen den Kirchlichkeitstypen hat sich vergrößert und der Determinationskoeffizient hat zugenommen. Dieser betrug in den 2000er Jahren immerhin 2,6 % (davon sind allerdings fast 70 % auf Kompositionseffekte zurückzuführen).

Für die politische Involvierung und Partizipation ergeben unsere Analysen somit für den Westen eine Annäherung zwischen kirchlich Gebundenen und Säkularen. Der statistische Zusammenhang zwischen der Kirchlichkeitstypologie und den Indikatoren dieses Bereichs hat sich verringert. Für den Osten gilt dies allerdings nicht im gleichen Maße. Hier beobachten wir in den letzten 10 Jahren, zumindest mit Bezug auf konventionelle Beteiligungsformen, eher eine Vergrößerung der Unterschiede zwischen Säkularen und Kirchenmitgliedern sowie einen Anstieg des Zusammenhangs zwischen Kirchlichkeit und politischem Engagement.

6 Schluss

Aus der Säkularisierungtheorie und den aktuellen Debatten um die politische Bedeutung von Religion haben wir drei potenzielle Szenarien abgeleitet: Erstens, die vor allem in den USA populäre Radikalisierungsthese, die postuliert, dass der numerische Schwund von Kirchenmitgliedern eine Polarisierung zwischen säkularer Mehrheitsgesellschaft und religiöser Minderheit provoziert, der von politischen Unternehmern strategisch mobilisiert wird; zweitens, eine Traditionalisierungsthese, die darauf zielt, dass sich die sozialstrukturelle Zusammensetzung religiöser Kernsegmente ändert, da „modernere“ und jüngere Gruppen in die Säkularität abwandern. Auch diese zweite These ließ eine steigende Kluft zwischen Religiösen und Säkularen erwarten, die aber eher mit einem Rückzug aus dem

12 In den Index der konventionellen Partizipation gehen ein: die Beteiligung und die Absicht, sich in Zukunft zu beteiligen an Wahlen, öffentlichen Diskussionen und die Mitarbeit in Parteien; in den Index der unkonventionellen Partizipation gehen ein: die (denkbare) Mitarbeit in einer Bürgerinitiative und die (denkbare) Teilnahme an einer nicht genehmigten Demonstration.

Politischen verbunden ist. Für den deutschen Kontext schien uns ein drittes Szenario am plausibelsten: Da die ehemals geschlossenen kirchlichen Milieus in Auflösung begriffen sind, verringert sich die soziale und organisatorische Kontrolle, und Kontakte zwischen religiösen Kernmitgliedern und anderen Gesellschaftsmitgliedern steigen. Daher schwindet die enge Verknüpfung zwischen Politik und Religion, da auch religiöse Kernsegmente die dominanten, d. h. eher säkularen, Einstellungsmuster übernehmen.

Die empirische Untersuchung hat in fast allen Punkten die Gültigkeit dieses letzten Szenarios bestätigt. Der politische Unterschied zwischen Religiösen und Säkularen wird geringer und schwindet in vielen Fällen. Hinsichtlich des politischen Konservatismus und der politischen Involvierung lässt sich diese Form der Entkoppelung ohne jede Einschränkung feststellen. Die steigende Kluft bei der Wahlbeteiligung stellt hier die eine Ausnahme von der Regel dar. Ansonsten gilt: Die Variation zwischen den unterschiedlichen Kirchgangstypen wird kleiner und die relgiösen Typen erklären zunehmend weniger Varianz in politischen Einstellungen und Verhaltensweisen. Da Schwund oder Annäherung das dominante Muster sind, können sowohl Radikalisierungs- als auch Traditionalisierungsthese für Deutschland als widerlegt gelten. Wohlgemerkt, die soziale Struktur der religiösen Kernmitglieder ändert sich tatsächtlich: Seit den 1980er Jahren bis zur ersten Dekade dieses Jahrtausends sind Kernmitglieder im Schnitt deutlich älter geworden und leben in zunehmend ländlicheren Gemeinden.[13] Allerdings waren religiöse Kernsegmente schon in den 1980er Jahren eher älter, eher nicht großstädtisch, eher weiblich und eher geringer gebildet als der Durchschnitt.[14] Daher ließen sich einige politische Einstellungen bereits damals zu einem nicht unerheblichen Anteil auf Kompositionseffekte zurückführen (über 60 % im Fall der Präferenz für „Ruhe und Ordnung“, 50 % im Fall von Institutionenvertrauen und sogar 80 % hinsichtlich politischen Interesses). Bei manchen von uns überprüften Einstellungsdimensionen nimmt die Bedeutung von Kompositionseffekten im Zeitverlauf zu, bei anderen werden sie weniger wichtig, aber in allen Fällen vor dem Hintergrund einer sinkenden Kluft zwischen Religiösen und Säkularen sowie einer abnehmenden Erklärungskraft religiöser Indikatoren.

Es gibt allerdings einen Einstellungsbereich für den diese Befunde nicht zur Gänze zutreffen: sozial-moralische Orientierungen. Zunächst ist festzuhalten, dass diese Orientierungen, Einstellungen zum Schwangerschaftsabbruch, zu Geschlechterrollen, zur Homosexualität, in den 1980ern wie heute die Essenz des Religiösen am stärksten berühren. Dennoch sind auch im Kontext sozial-moralischer Orientierungen, Säkularisierungstendenzen unübersehbar. So nimmt die Varianzaufklärung hinsichtlich Schwangerschaftsabbruch und Geschlechterrollen im Zeitverlauf deutlich ab, obwohl sich seit 1990 keine weitere Reduktion der durchschnittlichen Position der Kirchgangstypen nachweisen lässt. Dies deutet drauf hin, dass die Varianz innerhalb der Typen steigt und sich Einstel-

13 Am Beispiel der katholischen Kernmitglieder: In den 1980er Jahren waren sie im Schnitt knapp 49, in den 2000er Jahren fast 55 Jahre alt. Die politische Gemeindegrößenklasse sank von 3,7 auf 3,5.

14 Wir nehmen wieder katholische Kernmitglieder als Beispiel und berichten ihre durchschnittliche Verortung auf sozialstrukturellen Merkmalen im Vergleich zum Bevölkerungsdurchschnitt 1980. Alter: 49 versus 44 Jahre; politische Gemeindegrößenklasse: 3,7 versus 4,3; Anteil weiblich: 60 % versus 52 %; Anteil Hauptschule: 66 % versus 58 %.

lungen insgesamt pluralisieren. Offensichtlich hat die Pluralisierung von Einstellungen nicht vor den Kirchentoren Halt gemacht. Für die kirchlichen Organisationen besteht die Herausforderung darin, diesen internen Pluralismus hinsichtlich der Einstellungen zum Schwangerschaftsabbruch zu bewältigen.

Wenn somit auch für Einstellungen zum Schwangerschaftsabbruch und der Rolle der Frau Säkularisierungstendenzen dominant sind, so bleibt eine Ausnahme bestehen: die Einstellung zur Homosexualität. Aktuell gibt es keinen anderen Einstellungsbereich mit einer auch nur annähernd so starken Kluft zwischen Religiösen und Säkularen. Diese ist zudem von den 1990er zu den 2000er Jahren noch gewachsen. Außerdem ist die Wirkkraft religiöser Typen zunehmend unabhängig von sozialstrukturellen Verteilungen. Hier, und nur hier, scheint das Potenzial für eine politische Mobilisierung auf. Das Beispiel Frankreich zeigt, dass es zumindest dann, wenn es um gleiche Rechte für Homosexuelle geht, inklusive dem Recht zu heiraten und Kinder zu adoptieren, durchaus zu einer Polarisierung zwischen liberalen und religiös-konservativen Kräften kommen kann. Die aktuelle Debatte zeigt allerdings auch, dass bei der Frage der Gleichstellung von gleichgeschlechtlichen Paaren und von Regenbogenfamilien eine innerkirchliche Pluralität von Haltungen existiert, zumindest in der evangelischen Kirche.

Der zentrale Befund dieser Analysen ist allerdings eindeutig: Religion verliert im Zeitverlauf ihre Funktion, politische Einstellungen und Verhaltensweisen zu determinieren. Religion wird somit immer weniger politisch sinnstiftend, es kommt zu einer weitgehenden Entkoppelung von Religiosität und politischen Orientierungen. In diesem Sinne findet in Deutschland eine „compartementalization“ (Stark und Bainnbridge 1996, S. 72; Traunmüller 2012, S. 78 f.) oder funktionale Ausdifferenzierung von Religiosität statt, da religiöse Bindungen ihren Einfluss auf andere Lebensbereiche wie die Politik zunehmend verlieren. Schwinn (in diesem Bd.) weist darauf hin, dass gesellschaftliche Teilbereiche generell dazu neigen, ihre Deutungen auf andere Teilsysteme zu übertragen, dass dies jedoch nur denjenigen Teilsytemen nachhaltig gelingen kann, die in der Lage sind, Ordnungen auszubilden – Religion, Politik und Wirtschaft. Angesichts der vorgetragenen Ergebnisse folgern wir, dass die Religion nach dem Verlust weltlicher Herrschaft nun auch zunehmend den Einfluss auf die politischen Orientierungen der Bevölkerung verliert.

Abschließend können wir festhalten, dass der Säkularisierungsprozess in Deutschland entlang zweier, einander gegenseitig verstärkender Trendlinien verläuft. Die religiösen Kernsegmente schmelzen und stellen einen zunehmend geringen Teil der Gesamtbevölkerung. Dieser numerische Schwund korreliert mit einer sinkenden politischen Bedeutung von Religion. Ob das Thema Homosexualität zur Re-Mobilisierung des politischen Unterschiedes zwischen Religiösen und Säkularen taugt oder sich als letztes Rückzugsgefecht einer abnehmenden und zunehmend politisch insignifikanten Minderheit herausstellt, bleibt abzuwarten.

Anhang

Tab. 2: Verwendete Indikatoren aus dem kumulierten *ALLBUS* 1980–2010. (Quelle: GESIS 2012)

Variable	Kurzbezeichnung	Zuerst	Zuletzt	Anzahl
Indikatoren der politische Orientierung				
V19	Links-rechts-Selbsteinstufung	1980	2010	16
V135	Wichtigkeit von Ruhe und Ordnung	1980	2010	17
V219	Vertrauen: Justiz	1984	2008	5
V223	Vertrauen: Bundesregierung	1984	2008	5
V225	Vertrauen: Polizei	1984	2008	5
V266	Ausländer: Mehr Anpassung	1980	2010	10
V267	Ausländer: Heim bei knapper Arbeit	1980	2010	10
V268	Ausländer: Keine politischen Aktionen	1980	2010	10
V269	Ausländer: Unter sich heiraten	1980	2010	10
V244	Zuzug: Aussiedler aus Osteuropa	1990	2006	6
V245	Zuzug: Asylsuchende	1990	2006	6
V246	Zuzug: EU-Arbeitnehmer	1990	2006	6
V247	Zuzug: Nicht-EU-Arbeitnehmer	1990	2006	6
V233	Bin stolz auf: Grundgesetz	1988	2008	6
V234	Bin stolz auf: Bundestag	1988	2008	6
V235	Bin stolz auf: Deutsche Sportler	1988	2008	6
V236	Bin stolz auf: Deutscher wirtschaftlicher Erfolg	1988	2008	6
V237	Bin stolz auf: Deutsche Kunst, Literatur	1988	2008	6
V238	Bin stolz auf: Deutsche wissenschaftliche Leistung	1988	2008	6
V239	Bin stolz auf: Deutsche sozialstaatliche Leistung	1988	2008	6
V321	Verbundenheit mit Deutschland	1991	2008	3
Sozial-moralische Orientierungen				
V365	Abtreibung wenn Baby nicht gesund	1982	2006	7
V366	Abtreibung verheiratete Frau, die keine Kinder mehr will	1982	2006	7
V367	Abtreibung bei Gesundheitsgefährdung der Frau	1982	2006	7
V368	Abtreibung bei finanzieller Notlage der Familie	1982	2006	7
V369	Abtreibung nach Vergewaltigung	1982	2006	7
V370	Abtreibung ledige Mutter ohne Ehewunsch	1982	2006	7
V371	Abtreibung wenn die Frau es will	1982	2006	7
V327	Berufstätige Frau, herzliches Verhältnis zum Kind	1982	2006	7
V328	Frau, lieber Mann bei der Karriere helfen	1982	2008	7
V329	Frau, nicht arbeiten bei Kleinkind	1982	2008	7
V330	Frau, zu Hause bleiben und Kinder versorgen	1982	2008	7
V331	Frau, bessere Mutter bei Berufstätigkeit	1982	2008	7
V332	Frau, nach Heirat Arbeitsplatz freimachen	1982	2008	7
V528	Verhaltensbeurteilung: Homosexualität	1990	2002	3
V178	Aufgabe Staat: Bei Not und Arbeitslosigkeit versorgen	1984	2010	6
V179	Soziale Sicherung reduziert Arbeitswillen	1984	2004	3

Tab. 2: (Fortsetzung)

Variable	Kurzbezeichnung	Zuerst	Zuletzt	Anzahl
Politische Involvierung				
V20	Politisches Interesse	1980	2010	16
V28	Wahlbeteiligung letzte Bundestagswahl	1984	2010	13
V76	Habe mich an Wahlen beteiligt	1988	2008	3
V58	Würde mich an Wahlen beteiligen	1988	2008	3
V77	Habe an öffentlichen Diskussionen teilgenommen	1988	2008	3
V59	Würde mich an öffentlichen Diskussionen beteiligen	1988	2008	3
V79	Habe schon in Partei mitgearbeitet	1988	2008	3
V61	Würde in einer Partei mitarbeiten	1988	2008	3
V78	Habe in Bürgerinitiative mitgearbeitet	1988	2008	3
V60	Würde in einer Bürgerinitiative mitarbeiten	1988	2008	3
V81	Habe an nicht genehmigter Demonstration teilgenommen	1988	2008	3
V63	Würde an nicht genehmigter Demonstration teilnehmen	1988	2008	3

Zuerst: erste Erhebung des Items; zuletzt: letzte Erhebung des Items; Anzahl: Zahl der Erhebungen.

Literatur

Andersen, Robert, und Tina Fetner. 2008. Economic inequality and intolerance: Attitudes toward homosexuality in 35 democracies. *American Journal of Political Science* 52:942–958.

Andeweg, Rudy B., und Galen A. Irwin. 2002. *Governance and politics of the Netherlands*. Houndmills: Palgrave Macmillan.

Baier, Colin J., und Bradley R.E. Wright. 2001. If you love me, keep my commandments: A meta-analysis of the effect of religion on crime. *Journal of Research in Crime and Delinquency* 38:3–21.

Bendidowski, Tillmann. 2002. Eine Fackel der Zwietracht. Katholisch-protestantische Mischehen im 19. Und 20. Jahrhundert. In *Konfessionen im Konflikt. Deutschland zwischen 1800 und 1970: ein zweites konfessionelles Zeitalter,* Hrsg. Olaf Blaschke, 215–241. Göttingen: Vandenhoek & Ruprecht.

Blaschke, Olaf. 2002. Der „Dämon des Konfessionalismus". Einführende Überlegungen. In *Konfessionen im Konflikt. Deutschland zwischen 1800 und 1970: ein zweites konfessionelles Zeitalter,* Hrsg. Olaf Blaschke, 13–69. Göttingen: Vandenhoek & Ruprecht.

Braun, Michael, Duane F. Alwin und Jacqueline Scott, J. 1994. Wandel der Einstellungen zur Rolle der Frau in Deutschland und den Vereinigten Staaten. In *Blickpunkt Gesellschaft 3,* Hrsg. Michael Braun und Peter P. Mohler, 151–173. Opladen: Westdeutscher Verlag.

Brooks, Clem, Paul Nieuwbeerta und Jeff Manza. 2006. Cleavage-based voting behavior in cross-national perspective: Evidence from six postwar democracies. *Social Science Research* 35:88–128.

Brooks, David. 2001. One nation, slightly divisible. *Atlantic Monthly* 288, 5:53–65.

Brown, Callum G. 1997. *Religion and society in Scotland since 1707*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Chaves, Mark. 2011. *American religion. Contemporary trends*. Princeton: Princeton University Press.

Cheyne, Alexander C. 1983. *The transforming of the Kirk*. Edinburgh: St. Andrew Press.

Dalton, Russell J., und Martin P. Wattenberg. 2002. Unthinkable democracy: Political change in advanced industrial democracies. In *Parties without partisans: Political change in advanced industrial democracies,* Hrsg. Russell J. Dalton und Martin P. Wattenberg, 3–18. Oxford: Oxford University Press.

Damberg, Wilhelm. 2002. Milieu und Konzil. Zum Paradigmenwechsel konfessionellen Bewusstseins im Katholizismus der frühe Bundesrepublik Deutschland. In *Konfessionen im Konflikt. Deutschland zwischen 1800 und 1970: ein zweites konfessionelles Zeitalter,* Hrsg. Olaf Blaschke, 335–350. Göttingen: Vandenhoek & Ruprecht.

Davie, Grace. 2000. *Religion in modern Europe. A memory mutates*. Oxford: Oxford University Press.

Davie, Grace. 2002. Praying alone? Church-going in Britain and social capital. A reply to Steve Bruce. *Journal of Contemporary Religion* 17:329–334.

De Koster, Willem, und Jeroen van der Waal. 2007. Cultural value orientations and Christian religiosity: On moral traditionalism, authoritarianism, and their implications for voting behavior. *International Political Science Review* 28:451–467.

De La O, Ana L., und Jonathan A. Rodden. 2008. Does religion distract the poor? Income and issue voting around the world. *Comparative Political Studies* 41:437–476.

Elff, Martin, und Sigrid Roßteutscher. 2011. Stability or realignment? Class, religion and the vote in Germany. *German Politics* 20:111–131.

Gerhards, Jürgen, und Dieter Rucht. 2000. Öffentlichkeit, Akteure und Deutungsmuster: Die Debatte über Abtreibungen in Deutschland und den USA. In *Die Vermessung kultureller Unterschiede: USA und Deutschland im Vergleich,* Hrsg. Jürgen Gerhards, 165–188. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.

GESIS–Leibniz-Institut für Sozialwissenschaften. 2012. *ALLBUS 1980–2010– Allgemeine Bevölkerungsumfrage der Sozialwissenschaften*. GESIS Datenarchiv, Köln. ZA4574 Datenfile Version 1.0.1, doi:10.4232/1.11486.

Gross, Michael B. 2004. *The war against catholicism. Liberalism and the anti-catholic imagination in nineteenth-century Germany*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.

Guiso, Luigi, Paola Sapienza, Paola und Luigi Zingales. 2003. People's opium? Religion and economic attitudes. *Journal of Monetary Economics* 50:225–282.

Huber, John D., und Piero Stanig. 2011. Church-state separation and redistribution. *Journal of Public Economics* 95:828–836.

Huckfeldt, Robert, Paul E. Johnson und John Sprague. 2005. Individuals, dyads, and networks: Autoregressive patterns of political influence. In *The social logic of politics. personal networks as contexts for political behavior,* Hrsg. Alan S. Zuckerman, 21–48. Philadelphia: Temple University Press.

Inglehart, Ronald. 1997. *Modernization and postmodernization. Cultural, economic, and political change in 43 societies*. Princeton: Princeton University Press.

Inglehart, Ronald. 2004. Why didn't religion disappear? Re-examining the secularization thesis. *WZB-Mitteilungen* 105:7–10.

Inglehart, Ronald, und Wayne E. Barker. 2000. Modernization, cultural change, and the persistence of traditional values. *American Sociological Review* 65:19–51.

Kahl, Sigrun. 2005. The religious roots of modern poverty policy: Catholic, Lutheran, and reformed protestant traditions compared. *European Journal of Sociology* 46:91–126.

Kirchenamt der EKD. Hrsg. 2013. Zwischen Autonomie und Angewiesenheit. Familie als verlässliche Gemeinschaft stärken. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus. http://www.ekd.de/download/20130617_familie_als_verlaessliche_gemeinschaft.pdf (Zugegriffen: 13.Juli 2013).

Knutsen, Oddbjorn. 1995. Party choice. In *The impact of values,* Hrsg. Jan van Deth und Elinor Scarbrough, 461–491. New York: Oxford University Press.

Koch, Achim. 1994. Einstellungen zur Legalisierung des Schwangerschaftsabbruchs. In *Blickpunkt Gesellschaft 3,* Hrsg. Michael Braun und Peter P. Mohler, 209–236. Opladen: Westdeutscher Verlag.

Lee, Woojin, und John Roemer. 2005. *Values and politics in the U.S.: An equilibrium analysis of the 2004 election, Working Paper 2005–08*. University of Massachusetts: Department of Economics.

Lipset, Seymour Martin, und Stein Rokkan. 1967. Cleavage structures, party systems, and voter alignments. An introduction. In *Party systems and voter alignments: Cross-national perspectives,* Hrsg. Seymour Martin Lipset und Rokkan Stein, 1–64. New York: Collier-Macmillan.

Madeley, John. 2000. Reading the runes. The religious factor in Scandinavian electoral politics. In *Religion and mass electoral behaviour in Europe,* Hrsg. David Broughton und Hans-Martien ten Napel, 28–43. London: Routledge.

Manow, Philipp. 2002. The good, the bad, and the ugly – Esping-Andersen's regime typology and the religious roots of the western welfare state. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 54:203–225.

Manow, Philipp, und Kees van Kersbergen. 2008. Religion and the Western welfare state – the theoretical context. In *Religion, class coalitions and welfare state regimes,* Hrsg. Kees van Kersbergen und Philipp Manow, 4–33. Cambridge University Press.

Marty, Martin E., und R. Scott Appleby. 1996. *Herausforderung Fundamentalismus. Radikale Christen, Moslems und Juden im Kampf gegen die Moderne*. Frankfurt a. M.: Campus.

Mays, Anja. 2012. Determinanten traditionell-sexistischer Einstellungen in Deutschland – eine Analyse mit ALLBUS-Daten. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 64:277–302.

McCutcheon, Allan L. 2000. Religion und Toleranz gegenüber Ausländern. In *Religiöser und kirchlicher Wandel in Ostdeutschland 1989–1999,* Hrsg. Detlef Pollack und Gert Pickel, 87–104. Opladen: Leske + Budrich.

McFarland, Sam G. 1989. Religious orientations and the targets of discrimination. *Journal for the Scientific Study of religion* 28:324–336.

Meulemann, Heiner. 2004. Enforced secularization – spontaneous revival? Religious Belief, Unbelief, Uncertainty and Indifference in East and West European Countries 1991–1998. *European Sociological Review* 20:47–61.

Minkenberg, Micheal. 2003. Staat und Kirche in westlichen Demokratien. In *Politik und Religion, PVS-Sonderheft 33,* Hrsg. Michael Minkenberg und Ulrich Willems, 115–138. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.

Nicolet, Sarah, und Anke Tresch. 2009. Changing religiosity, changing politics? The influence of „belonging" and „believing" on political attitudes in Switzerland. *Politics and Religion* 2:76–99.

Nipperdey, Thomas. 1993. *Deutsche Geschichte 1800–1918. Machtstaat vor der Demokratie*. München: Beck.

Norris, Pippa, und Ronald Inglehart. 2004. *Sacred and secular. Religion and politics worldwide*. Cambridge: Cambridge University Press.

Olson, Laura R., Wendy Cadge, und James T. Harrison. 2006. Religion and public opinion about same-sex marriage. *Social Science Quarterly* 87:340–360.

Olson, Laura R., und John C. Green. 2006. The religion gap. *Political Science and Politics* 39:455–459.

Pappi, Franz Urban. 1979. Konstanz und Wandel der Hauptspannungslinien in der Bundesrepublik. In *Sozialer Wandel in Westeuropa,* Hrsg. Joachim Matthes, 565–479. Frankfurt a. M.

Pappi, Franz Urban. 1985. Die konfessionell-religiöse Konfliktlinie in der deutschen Wählerschaft: Entstehung, Stabilität und Wandel? In *Wirtschaftlicher Wandel, Religiöser Wandel und Wertwandel,* Hrsg. Dieter Oberndörfer, Hans Rattinger und Karl Schmitt, 263–290. Berlin: Duncker & Humblot.

Pappi, Franz Urban. 2002. Die politisierte Sozialstruktur heute: Historische Reminiszenz oder aktuelles Erklärungspotenzial? In *Das Ende der politisierten Sozialstruktur?* Hrsg. Frank Brettschneider, Jan van Deth und Edeltraud Roller, 25–46. Opladen: Leske + Budrich.

Pappi, Franz Urban, und Michael Terwey. 1982. The German electorate. Old Cleavages and new political conflicts. In *Party government and political culture in Western Germany,* Hrsg. Herbert Döring und Gordon Smith, 174–196. London: Basingstoke.

Pickel, Gert. 1998. Religiosität und Kirchlichkeit in Ost- und Westeuropa. Vergleichende Betrachtungen religiöser Orientierungen nach dem Umbruch in Osteuropa. In *Religiöser Wandel in den postkommunistischen Ländern Ost- und Mitteleuropas,* Hrsg. Detlef Pollack, Irena Borowik und Wolfgang Jagodzinski, 55–85. Würzburg: Ergon.

Pollack, Detlef. 1994. *Kirche in der Organisationsgesellschaft. Zum Wandel der gesellschaftlichen Lage der evangelischen Kirche in der DDR*. Stuttgart: Kohlhammer.

Raymond, Christopher. 2011. The continued salience of religious voting in the United States, Germany, and Great Britain. *Electoral Studies* 30:125–135.

Rémond, René. 2000. *Religion und Gesellschaft in Europa. Von 1789 bis zur Gegenwart*. München: C.H. Beck.

Riesebrodt, Martin. 2000. *Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der „Kampf der Kulturen"*. München: C.H. Beck.

Roßteutscher, Sigrid. 2009. *Religion, Zivilgesellschaft, Demokratie. Eine international vergleichende Studie zur Natur religiöser Märkte und der demokratischen Rolle religiöser Zivilgesellschaften*. Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft.

Roßteutscher, Sigrid. 2012. Die konfessionell-religiöse Konfliktlinie zwischen Säkularisierung und Mobilisierung. *Politische Vierteljahresschrift,* Sonderheft 45:111–133.

Roßteutscher, Sigrid, und Philipp Scherer. 2013. Links und rechts im politischen Raum: eine vergleichende Analyse der ideologischen Entwicklung in Ost- und Westdeutschland. In *Analysen aus Anlass der Bundestagswahl 2009,* Hrsg. Bernhard Weßels, Harald Schoen und Oscar W. Gabriel, 380–406. Wiesbaden: Springer VS.

Roßteutscher, Sigrid, und Daniel Stegmüller. Im Druck. Network Politicization and Political Integration: From grand cleavages to private network structures. In *Voters on the move or on the run?* Hrsg. Bernhard Weßels, Hans Rattinger, Sigrid Roßteutscher und Rüdiger Schmitt-Beck. Oxford: Oxford University Press.

Scheepers, Peer, Manfred Te Grotenhuis, und Frans Van Der Slik. 2002. Education, religiosity and moral attitudes: Explaining cross-national effect differences. *Sociology of Religion* 63:157–176.

Scheve, Kenneth, und David Stasavage. 2006. Religion and preferences for social insurance. *Quarterly Journal of Political Science* 1:225–286.

Schmitt, Karl. 1984. Inwieweit bestimmt auch heute noch die Konfession das Wahlverhalten? In *Konfession eine Nebensache? Politische, soziale und kulturelle Ausprägungen religiöser Unterschiede in Deutschland,* Hrsg. Gerhard Schmidtchen, 21–57. Stuttgart: Kohlhammer.

Stark, Rodney, und William Bainbridge. 1996. *A theory of religion*. Berkeley: University of California Press.

Stegmüller, Daniel, Peer Scheepers, Sigrid Roßteutscher, und Eelke de Jong. 2012. Support for redistribution in Western Europe: Assessing the role of religion. *European Sociological Review* 28:482–497.

Traunmüller, Richard. 2012. *Religion und Sozialkapital. Ein doppelter Kulturvergleich*. Wiesbaden: Springer VS.

Troeltsch, Ernst. 1961. *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*. 1922. Aalen: Scienta.

Van Kersbergen, Kees. 1995. *Social capitialism. A study of christian democracy and the welfare state*. London: Routledge.

Van Oorschot, Wim. 2000. Who should get what, and why? On deservingness criteria and the conditionality of solidarity among the public. *Policy & Politics* 28:33–48.
Van Oorschot, Wim. 2006. Making the difference in social Europe: Deservingness perceptions among citizens of European welfare states. *Journal of European Social Policy* 16:23–42.
Wallace, Peter G. 2004. *The long European reformation. Political conflict, and the search for conformity 1350–1750*. London: Palgrave Macmillan.
Weber, Max. 2000. *Die protestantische Ethik und der „Geist" des Kapitalismus*. 1904. Hrsg. und eingeleitet von Klaus Lichtblau und Johannes Weiß. Weinheim: Beltz Athenäum.
Welch, Michael R., David Sikkink, und Matthew T. Loveland. 2007. The radius of trust: Religion, social embeddedness and trust in strangers. *Social Forces* 86:23–46.
Wolf, Christof. 1996. Konfessionelle versus religiöse Konfliktlinie in der deutschen Wählerschaft. *Politische Vierteljahresschrift* 37:713–734.
Wolf, Christof. 2001. Empirische Befunde zum Prozess der religiösen Pluralisierung in der Bundesrepublik Deutschland. In *Handbuch der Religionen. Kirchen und andere Glaubensgemeinschaften in Deutschland,* Hrsg. Michael Klöcker und Udo Tworuschka, I-9 1–20. Landsberg am Lech: Olzog.
Wolf, Christof. 2008. How secularized is Germany? Cohort and comparative perspectives. *Social Compass* 55:111–126.

Christof Wolf, 1963, Prof. Dr., GESIS – Leibniz-Institut für Sozialwissenschaften und Universität Mannheim. Forschungsgebiete: Sozialstruktur moderner Gesellschaften, Religionssoziologie, quantitative Methoden und Datenanalyse. Veröffentlichungen: Handbuch der sozialwissenschaftlichen Datenanalyse. Wiesbaden 2010 (mit H. Best); Konzepte zur Messung religiöser Pluralität. In: D. Pollack et al. (Hrsg.), Religiöser Pluralismus im Fokus quantitativer Religionsforschung, Wiesbaden 2012; How Secularized is Germany? Cohort and Comparative Perspectives. Social Compass 55:111–126.

Sigrid Roßteutscher, 1966, Prof. PhD, Fachbereich Gesellschaftswissenschaften, Goethe-Universität Frankfurt a. M. Forschungsgebiete: Religion und Politik, Sozialkapital und Zivilgesellschaft, Wählerverhalten, Politische Einstellungen und Wertorientierungen. Veröffentlichungen: Religion, Zivilgesellschaft, Demokratie, Baden-Baden: Nomos 2009; Stability or Realignment? Class, Religion and the Vote in Germany, German Politics 20, 2011. Die konfessionell-religiöse Konfliktlinie zwischen Säkularisierung und Mobilisierung, Politische Vierteljahresschrift, Sonderheft 45, 2012 (mit M. Elff).

Köln Z Soziol (2013) 65:183–209
DOI 10.1007/s11577-013-0223-8

Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie

Struktur und Identität des Nicht-Religiösen: Relationen und soziale Normierungen

Monika Wohlrab-Sahr · Tom Kaden

Zusammenfassung: Im Anschluss an neuere Forschungen entwickelt der Aufsatz Konturen einer soziologischen Untersuchung des Nicht-Religiösen. Ausgehend von der Position, das Nicht-Religiöse analytisch über seine Relation zum Religiösen zu bestimmen, unterscheiden wir verschiedene Formen der empirischen Verhältnisbestimmung zwischen beidem sowie drei Ebenen der Analyse. Anhand zweier gegensätzlicher Konstellationen, einer starken Norm des Religiösen in den USA und einer starken Norm des Nicht-Religiösen in der DDR, wird im Anschluss gezeigt, wie in der Auseinandersetzung um Religion ein Konfliktfeld entsteht, in dem religiöse und nicht-religiöse Positionen um Deutungsmacht konkurrieren. Es werden die verschiedenen Varianten nicht-religiöser Positionierung herausgearbeitet, die in diesem Zusammenhang erkennbar werden. In beiden Fällen gibt sich die nicht-religiöse Position über den Bezug auf Wissenschaft eine positive Identität, teilweise im Versuch, die Grenzen des wissenschaftlichen Feldes aufrecht zu erhalten, teilweise über die Behauptung einer grundlegenden Überlegenheit, die dem Religiösen letztlich die Berechtigung abspricht.

Schlüsselwörter: Religion · Säkularität · Wissenschaft · USA · DDR

Structure and identity of the non-religious: relations and societal norms

Abstract: With reference to recent research, the article outlines central elements of a sociological analysis of the non-religious. Starting with a definition of the non-religious via its *relation* towards the religious, we distinguish different forms of this relation and three levels of its analysis. Then we analyze two different societal constellations: a strong religious norm in the US, and a strong non-religious norm in the GDR. We show how an arena of conflicts emerges in the debates over religion, in which religious and non-religious positions struggle for dominance. We analyze different variations of non-religious positions in this context. In both constellations the non-religious position acquires a positive identity by reference to science. In one case this is motivated by the attempt to maintain the borders of the scientific field; in the second case it is motivated by a claim of superiority, which questions the legitimacy of the religious in general.

© Springer Fachmedien Wiesbaden 2013

M. Wohlrab-Sahr (✉) · T. Kaden
Institut für Kulturwissenschaften, Universität Leipzig,
Beethovenstr. 15, 04107 Leipzig, Deutschland
E-Mail: wohlrab@uni-leipzig.de

T. Kaden
E-Mail: tom.kaden@uni-leipzig.de

Keywords: Religion · Secularism · Science · USA · GDR

1 Einleitung

Atheismus, Konfessionslosigkeit und religiöse Indifferenz sind seit Colin Campbells (1971) Entwurf „Toward a Sociology of Irreligion" zwar gelegentlich Gegenstand empirischer Forschung geworden, nicht aber systematisch im Rahmen einer Soziologie des Nicht-Religiösen behandelt worden. Erst seit kurzem wird in religionswissenschaftlichen und ethnologischen Forschungen zu „nonreligion" (Quack 2013) innerhalb des interdisziplinär zusammengesetzten „Nonreligion and Secularity Research Network" (Lee 2012) programmatisches Neuland betreten.[1] Im Anschluss an diese neuere Stoßrichtung entfalten wir in diesem Beitrag die Konturen einer soziologischen Analyse des Nicht-Religiösen.

Während die Soziologie für die Spielarten nicht-expliziter oder unsichtbarer Religion immer neue Differenzierungen gefunden hat, vom Spirituellen bis hin zum Religioiden, bleibt die Untersuchung des Nicht-Religiösen bisher unterkomplex.[2] Diese Vernachlässigung des Phänomens wurde auch dadurch gestützt, dass sich die säkularisierungstheoretischen Erwartungen einer globalen Zunahme der nichtreligiösen Bevölkerungsanteile über Europa hinaus kaum bewahrheiteten und von daher das Phänomen nicht-religiöser Haltungen insgesamt marginal erschien. Symptomatisch dafür war unter anderem, dass die USA, die lange Zeit als Ausnahme in einer sich zunehmend säkularisierenden Welt gegolten hatten, in die Reihen weltweit florierender Religiosität eingeordnet wurden, sodass die (europäische) Nicht-Religiosität nun zur erklärungsbedürftigen Ausnahme wurde (Berger 1999).

Das geringe soziologische Interesse an Nicht-Religiosität hatte seine Ursache aber wohl nicht nur in der statistischen Verteilung religiöser und nicht-religiöser Haltungen. Ein weiterer Grund dürfte in der Diffusität des Phänomens selbst liegen. Stellt sich doch analytisch das Problem, einen Gegenstand zu bestimmen, der vor allem durch das, was er *nicht* ist, charakterisiert ist. Empirisch resultiert daraus die Frage, anhand welcher Phänomene das Nicht-Religiöse untersucht werden kann und wie sich nicht-religiöse Positionen und Akteure als solche identifizieren lassen und selbst identifizieren.

In Umfragen kommt der Gegenstand vor allem über ein „Weniger" an Religiosität oder über das „Fehlen" von religiösem Glauben, religiöser Zugehörigkeit und ritueller Praxis in den Blick. Offen bleibt in der Regel, ob sich das Nicht-Religiöse über bestimmte

1 Zu diesem Netzwerk vgl. http://nsrn.net/ (Zugegriffen: 09.12.2012) sowie dessen Journal http://secularismandnonreligion.org/index.php/snr (Zugegriffen: 09.12.2012), ferner die Veröffentlichungen im Sonderheft „Nonreligion and Secularity" des *Journal of Contemporary Religion* 27/1 (2012). In Deutschland steht für dieses Forschungsprogramm insbesondere die von Johannes Quack geleitete Emmy-Noether-Nachwuchsgruppe „Die Vielfalt der Nichtreligion" an der Goethe-Universität Frankfurt a. M.

2 Angemahnt wurde diese Untersuchung im soziologischen Kontext, inspiriert durch die Aufmerksamkeit für das Phänomen von Seiten der Katholischen Kirche – allerdings schon früh. Vgl. dazu die Beiträge von Bellah, Berger, Glock, Parsons, Luckmann u. a. in: Caporale und Grumelli (1971).

Merkmale auch positiv identifizieren lässt, und ob sich dahinter auch ein abgrenzender Bezug auf religiöse Haltungen verbirgt, mit denen z. B. bestimmte Moralen und Wertsetzungen in Verbindung gebracht werden. Diese Möglichkeiten eines relationalen Zugangs zur Nicht-Religiosität wollen wir im Folgenden weiter ausloten.

Wir stützen uns auf bestehende Forschungen, die für einen solchen relationalen Zugang aufschlussreich sind, darunter auch eigene Forschungen zu Säkularität und Atheismus. Dazu gehören die Projekte „Multiple Secularities" und „Religiöser und weltanschaulicher Wandel als Generationenwandel: das Beispiel Ostdeutschlands" an der Universität Leipzig, die 4. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung der EKD, der Religionsmonitor 2008 sowie eine laufende Studie zu den Auseinandersetzungen zwischen Kreationisten und Antikreationisten in den USA.[3] Der Rekurs auf diese Forschungen dient vor allem dazu, die hier skizzierten Grundlinien der Erforschung von Nicht-Religiosität zu begründen und exemplarisch zu veranschaulichen.

2 Wege zu einer relationalen Analyse von Nicht-Religiosität

In der bislang dominierenden religionssoziologischen Forschung kam die Relation zwischen Religiosität und Nicht-Religiosität vor allem als Größenverhältnis und eingebettet in zwei theoretische Rahmungen in den Blick. Dies waren zum einen die Säkularisierungstheorie, die den Anstieg von Nichtreligiosität als Indikator für Prozesse der Modernisierung nahm, zum anderen die religionsökonomische Markttheorie, der Nichtreligiosität als Indiz für einen schwach ausgeprägten religiösen Markt und für die aktivitätshemmenden Wirkungen religiöser Monopole galt. Die zentrale Perspektive auf den Gegenstand war die Suche nach Gründen für das Mehr oder Weniger an Religiosität. In der ersten Variante wurde als Grundannahme eine Gleichsetzung von Religiosität und Traditionalität unterstellt, die im Zuge des Modernisierungsprozesses vermeintlich abnimmt. In der zweiten Variante wurde vorausgesetzt, dass Religiosität einem menschlichen Grundbedürfnis entspricht und daher nur dort abnimmt, wo religiöse Organisationen aufgrund von Monopolbildung keine entsprechenden Angebote bereitstellen. Ergänzend genannt werden kann noch eine dritte Perspektive, in der Religiosität in einem sehr allgemeinen Verständnis mit der menschlichen Sozialisierung identifiziert wird (Luckmann 1991), und von daher immer nur ein Gestaltwandel des Religiösen in den Blick kommt. Nicht-Religiosität

3 Das Projekt „Generationenwandel als religiöser und weltanschaulicher Wandel: Das Beispiel Ostdeutschlands" wurde zwischen 2003 und 2006 an der Universität Leipzig durchgeführt und von der DFG gefördert (Wohlrab-Sahr et al. 2009). Das Projekt „Multiple Secularities" (Leipzig 2010–2012) wurde vom SMWK gefördert und war an die Sächsische Akademie der Wissenschaften angebunden (vgl. Wohlrab-Sahr und Burchardt 2012). Die Studie zum Diskurs zwischen Kreationisten und Antikreationisten in den USA ist Teil des DFG-Graduiertenkollegs „Religiöser Nonkonformismus und kulturelle Dynamik". Die 4. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung wurde über mehrere Jahre (2002–2006) durchgeführt und von der EKD finanziert (Huber et al. 2006). Die Erhebungen im Rahmen des Religionsmonitors wurden 2008 durchgeführt und von der Stiftung Bertelsmann-Verlag finanziert (Bertelsmann-Stiftung 2009). Die Autorin dieses Textes war daran mit einer Interpretation der Befunde zur Religionslosigkeit beteiligt.

wird hier a priori aus dem Blick ausgeklammert. In keinem dieser drei Ansätze wird dem Nicht-Religiösen oder Irreligiösen ein genuines Interesse entgegengebracht.[4]

Als einer der wenigen Soziologen hat sich Franz-Xaver Kaufmann (1989) näher mit dem Phänomen des „religiösen Indifferentismus" befasst und, analog zu den Varianten des Religionsbegriffs, Stufen unterschieden, die von der Indifferenz gegenüber Kirche oder Konfession über diejenige gegenüber christlichen Sinngehalten bis zur Indifferenz gegenüber kollektiven Bedeutungshierarchien insbesondere moralischer Art und schließlich gegenüber jeglicher Verbindlichkeit (Kaufmann 1989, S. 158–160) reichen. Dieser Zugang geht insofern über die Messung schwindender Kirchlichkeit und Christlichkeit hinaus, als er mit dem Bezug auf Bedeutungshierarchien auch die Funktion von Religiosität in den Blick nimmt. Aber auch diese Bestimmung des Nicht-Religiösen basiert letztlich auf der Feststellung eines Mangels, genauer gesagt einer Abnahme verbindlicher Wertorientierungen. Positive inhaltliche Konturen werden dagegen in Ingleharts Studien zum Wertewandel (Inglehart 1998) erkennbar, insofern der Rückgang von religiöser Bindung hier auch mit anderen, in Ingleharts Sprache: posttraditionalen und postmodernen, Wertausprägungen in Verbindung gebracht wird.

Auch in der IV. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung der EKD, bei der neben Protestanten auch Konfessionslose befragt wurden, deren Weltsichten auf Basis einer Faktorenanalyse zu verschiedenen Themenbereichen analysiert wurden, zeigt sich ein eigenes Profil der Konfessionslosen, das in der Studie folgendermaßen skizziert wird:

„Es handelt sich bei den ostdeutschen Konfessionslosen um eine Gruppe, die einer Semantik der „großen Transzendenzen" und allem, was damit zu tun hat, ausgesprochen kritisch gegenübersteht, die den Verstand, die eigene Leistung, Anstrengung und Pflichterfüllung ins Zentrum stellt, aber auch um die Vergeblichkeit mancher dieser Anstrengungen weiß, die allerdings mit der grundlegenden Infragestellung einer solchen verstandesorientierten Leistungs- und Verantwortungsethik nichts anfangen kann. Die westdeutschen Konfessionslosen dagegen sind in ihrem Verhältnis zu Selbstverantwortung und zur Zurechnung auf eigene Leistung […] skeptischer. […] Insgesamt […] schließen sie am wenigsten an einen Vorstellungskomplex an, der die Welt als in sich geordnet, die gesellschaftlichen Institutionen als verlässlich und das Leben als durch äußere Regelungen, aber auch durch eigene Ziele und Disziplin zu steuern begreift. Auch esoterische und psychologische Vorstellungen verborgener Ordnung […] finden bei ihnen am wenigsten Widerhall. Gleichzeitig scheint die geringere Orientierung an Regelhaftigkeit in der Weltsicht dieser Gruppe nicht auf eine gestörte Ordnung, sondern eher auf eine vergleichsweise große Toleranz gegenüber schwach geordneten Zuständen hinzuweisen" (Wohlrab-Sahr und Benthaus-Apel 2006, S. 299).

Hier wird über das bloße Nicht-Religiöse hinaus im Bezug auf die Dimensionen „Ordnung, Transzendenz und Zurechnung"[5] (auf interne oder externe Einflussfaktoren) ein

4 Der Vergleich dieser drei Grundorientierungen findet sich auch bei Stolz (2010 S. 254 ff.), hier im Hinblick auf die Möglichkeit der Erfassung religiös-säkularer Konkurrenz.

5 Es wird davon ausgegangen, dass diese drei Dimensionen für die Erfassung der Struktur von Religiosität wesentlich sind und damit auch Nicht-Religiosität darüber in entsprechend anderen Ausprägungen erfassbar ist.

positives Profil der Konfessionslosen (und oft auch Nicht-Religiösen) erkennbar, das sich nicht auf die Abwesenheit von Werten reduziert.

Allerdings wird bei keinem der hier skizzierten Zugänge, auch aufgrund der Datenlage, reflektiert, inwiefern sich hinter den als nicht-religiös identifizierten Haltungen unter Umständen eine negative Bezugnahme auf religiös konnotierte Werte und Positionen verbirgt.

Wegweisend für eine relationale Perspektive auf Religionslosigkeit ist nach wie vor Colin Campbell (1971), der zeitgleich mit den ersten Arbeiten Pierre Bourdieus zur Theorie des religiösen Feldes (Bourdieu 2002) einen Ansatz einer Soziologie des Irreligiösen entwickelt hat, der dieses als „Antwort auf Religion" untersucht und dafür plädiert, sich dem Verhältnis zwischen bestimmten religiösen Settings einerseits und der irreligiösen Bezugnahme darauf andererseits zu widmen. In letzter Zeit hat sich insbesondere Johannes Quack (2013) für einen relationalen Ansatz der Untersuchung von „nonreligion" stark gemacht und auf Bourdieus Konzept des religiösen Feldes Bezug genommen. Er schlägt vor, die Beziehungen zwischen religiösem, religionsbezogenem und nichtreligiösen Feld zu untersuchen. Er verbindet programmatisch die relationale Analyse mit der Herausarbeitung einer positiven Bestimmung des Nichtreligiösen, einem feldtheoretischen Zugang und einer vergleichenden Betrachtung religiös-nicht-religiöser Felder. Damit wird von ihm ein neuer, auch für die Soziologie hoch relevanter Weg beschritten. An diese Vorarbeiten schließen wir mit unseren Überlegungen an.

Einen Beitrag zur Verhältnisbestimmung von Religiösem und Nicht-Religiösem leistet auch die von Christian Smith (2003) herausgegebene Sammlung von Studien zur Säkularisierung des öffentlichen Lebens in den USA, insbesondere in den Feldern Erziehung, Wissenschaft, Recht und Medien in der Zeit zwischen 1870 und 1939. Es ist eine Grundthese des Herausgebers, dass die Säkularisierung der Öffentlichkeit ein Kampf zwischen kulturellen Eliten um Positionierung und Deutungsmacht war.[6] Die Relation zwischen nichtreligiösen und religiösen Akteuren kommt hier also über den Machtkampf in den Blick, der über die Grenzen des Religiösen geführt wird.

Zu nennen ist schließlich auch Jörg Stolz' (2010 sowie in diesem Bd.) Ansatz zur Untersuchung der Konkurrenz zwischen religiösen und säkularen Institutionen im Hinblick auf die von ihnen angebotenen Güter in einer Vielfalt von Arenen und unter verschiedenen sozio-historischen Rahmenbedingungen.

Beiträge zu einem relationalen Verständnis des Nichtreligiösen sind auch aus neueren Forschungen zum Säkularisierungsprozess in der DDR entstanden. Schmidt-Lux (2008) etwa zeigt, wie die staatlichen Vertreter der Ideologie des „wissenschaftlichen Atheismus" in der DDR religiöses Wissen delegitimierten, indem sie einen systematischen Gegensatz zwischen „Wissenschaftlicher Weltanschauung" und Religion aufbauten, die meist pauschal dem Irrationalen und Antiaufklärerischen zugerechnet wurde. Gleichzeitig macht der Autor deutlich, dass es Einrichtungen der Massenbildung wie die URANIA

6 Interessanterweise wurde Smiths Buch selbst in die Auseinandersetzungen im religiös-weltanschaulichen Feld der USA hineingezogen. So wurde es auf der Website der „Creation Ministries" ausführlich besprochen und als Dienst an der eigenen Sache bewertet: "The Secular Revolution has (inadvertently) rendered a valuable service to Christian apologetics", http://creation.com/secularizing-america (Zugegriffen: 11.12.2012).

waren, die an diesem Prozess einen wesentlichen Anteil hatten, sodass nicht nur anti-religiöse Propaganda verbreitet wurde, sondern über die Verbreitung naturwissenschaftlichen Wissens tatsächlich ein Prozess der „Entzauberung" eingeleitet wurde, der, wie wir später zeigen werden, bis heute nachwirkt.

In ähnlicher Weise hat Uta Karstein (2013), in Fortführung von Bourdieus Ansatz, argumentiert, dass in der DDR das religiöse Feld zu einem „religiös-weltanschaulichen Feld" erweitert wurde, auf dem religiöse und atheistische Akteure um Deutungsmacht konkurrieren. „Damit einher gingen gezielte Prozesse der Delegitimation, die auf die ‚Desakralisierung des Sakralen' (Bourdieu) abzielten" (Karstein 2013, S. 109). In dieser Auseinandersetzung, so die Autorin, sei ein Zwischenraum eines „religiös-weltanschaulichen Feldes" entstanden. Die Beziehungen zwischen politisch-staatsbürokratischen und religiösen Akteuren hätten den „Charakter einer Konkurrenzbeziehung" mit einer dafür charakteristischen unmittelbaren Form der Auseinandersetzung gehabt (Karstein 2013, S. 116).

Diese Analyse stützt das, was an anderer Stelle unter dem Motto „Säkularisierung als Konflikt" (Karstein et al. 2006) analysiert wurde und zeigt, wie unter bestimmten Rahmenbedingungen religiöse Akteure in die „Rolle von Abweichlern gedrängt" (Karstein 2013, S. 116) werden. Dabei kommt dem Bezug auf Wissenschaft im Rahmen der „wissenschaftlichen Weltanschauung" eine wichtige Funktion bei der Delegitimierung religiöser Haltungen zu. Dies kann, neben dem grundlegend relationalen Ansatz, als Hinweis darauf gelesen werden, dass sich die nicht-religiösen Positionen im Konfliktfeld nicht nur eine negative, anti-religiöse, sondern auch eine positive Identität geben. Der Bezug auf Rationalität und Wissenschaft war in der DDR ein wichtiger Referenzpunkt, der allerdings nicht selbstläufig aus Grenzkämpfen zwischen Wissenschaft und Religion erwachsen ist. Vielmehr wurde ein solcher Gegensatz über systematische Konfliktkommunikation politisch in den Vordergrund geschoben.

In den USA sind im Hinblick auf das Phänomen der Nichtreligiosität in jüngster Zeit neue Entwicklungen zu verzeichnen, die auch neue Forschungen stimuliert haben. Relevant wurden in diesem Zusammenhang nicht zuletzt Umfrageergebnisse, denen zufolge der Anteil derer, die auf die Frage nach der religiösen Präferenz mit „no religion" antworten, in den USA in den 1990er Jahren auf etwa 14 % angewachsen ist (Hout und Fischer 2002, S. 165). Diese Gruppe ohne Bindung an eine religiöse Gemeinschaft ist nun nicht per se „nicht religiös", Hout und Fischer interpretieren ihren Zuwachs primär als Antwort auf die Politisierung des religiösen Lagers in den USA. Gleichwohl ist der Anteil derer, die angeben, „nicht" oder „eher nicht" an Gott zu glauben, keinen Gottesdienst zu besuchen und keine Gotteserfahrungen zu haben, unter ihnen wesentlich höher als unter denjenigen mit religiöser Zugehörigkeit (ebd.; vgl. auch Vernon 1968). Auf diesen Befund, der das eindeutige Bild der hochreligiösen Vereinigten Staaten zumindest irritiert hat, beziehen sich seitdem eine Reihe US-amerikanischer säkularistischer oder atheistischer Verbände, die sich dadurch in ihrem Vertretungsanspruch legitimiert sehen (s. u.).

Entstanden sind aber in den letzten Jahren auch mehrere neue Untersuchungen zum Atheismus. Dazu gehören zum einen eine Reihe von Arbeiten, die die Diskriminierung von Atheisten in den USA aufzeigen (Foust 2009; Cragun et al. 2012 u. a. m.), zum anderen Arbeiten, die, in Reaktion auf die vielfach unterstellte individuelle und gesellschaftliche Funktionalität von Religion, die mitlaufenden Annahmen der Dysfunktionalität von

Atheismus und Religionslosigkeit zu widerlegen suchen (Zuckerman 2009). Dem korrespondieren Bemühungen von Atheisten und säkularistischen Verbänden, ihrem negativen Image zu entkommen, etwa indem sie zur Selbstbeschreibung auf positiv konnotierte Terminologien („Brights") zurückgreifen, die mit einer korrespondierenden Etikettierung aller Varianten des religiösen oder spirituellen Gegenübers („Supers") verbunden sind.[7]

Für eine relationale Soziologie interessanter sind allerdings die Arbeiten, die das Verhältnis zwischen „Irreligiösen" einerseits und „Religiösen" andererseits in den Blick nehmen und die damit zusammenhängenden moralischen Grenzziehungen und Konstruktionen kultureller Zugehörigkeit analysieren. So zeigen Edgell, Gerteis und Hartmann (2006) auf der Basis von Umfragedaten, dass Atheisten den Gegenpol zu dem repräsentieren, was in den USA als Voraussetzung für Vertrauenswürdigkeit und kulturelle Mitgliedschaft gilt: „Americans construct the atheist as the symbolic representation of one who rejects the basis for moral solidarity and cultural membership in American society altogether […] Catholics, Jews, and communists have all been figures against which the moral contours of American culture and citizenship have been imagined. We suggest that today, the figure of the atheist plays this role" (Edgell et al. 2006, S. 230).

Jesse M. Smith (2011) hat eine Untersuchung der Biographien von Atheisten vorgelegt, bei der er ebenfalls dezidiert relational argumentiert: Der herausragende Einfluss des Theismus in den USA sei eng verbunden mit den Identitäten derer, die ihn zurückweisen (Smith 2011, S. 216). Smith rekonstruiert in seinem Material ein Stufenmodell der Hinwendung zum Atheismus, wonach sich die „rejective identity" der Atheisten allmählich zu einer positiven Identität entwickelt, bei der die Bezugnahme auf Wissenschaft und Vernunft einen zentralen Fokus darstellt. Eine atheistische Identität, so argumentiert Smith, bilde sich nicht dadurch aus, dass Religiosität verloren gehe, sondern dadurch, dass sie zurückgewiesen und ein eigener Raum der Weltdeutung beschrieben werde. Dabei spiele der Bezug auf Wissenschaft und Rationalität eine herausragende Rolle: „That is, science, like religion, enjoys an institutional and respected status in American society. These atheists found an effective, institutionally grounded meaning structure which provided a framework for self-understanding; a secular worldview within which they could situate themselves and find a sense of direction, purpose, and legitimation of their viewpoint by appealing to science, reason, and a secular value system" (Smith 2011. S. 234).

Johannes Quack (2012a) argumentiert für den indischen Atheismus, dass dort die Referenz auf Wissenschaft weniger im Vordergrund gestanden habe als Probleme der Ungerechtigkeit und des sozialen Wandels. Dies macht einerseits deutlich, dass die Identität nicht-religiöser Vereinigungen und Positionen in hohem Maße auf den gesellschaftlichen und religiösen Kontext bezogen ist, in dem sie entsteht. Andererseits wird aus den zahlreichen bei Quack zitierten Dokumenten jedoch auch deutlich, in welch hohem Maße die Orientierung am „scientific temper" (Quack 2012a, S. 69), die Widerlegung des angeblichen Besitzes übernatürlicher Kräfte bei religiösen Akteuren, der Kampf gegen Praktiken religiöser Heilung und die öffentliche Entzauberung von Wundern Elemente der Selbstdarstellung atheistischer Verbände sind (Quack 2012a, S. 72). Dies deutet darauf hin, dass es, trotz des unverkennbaren Bezugs auf soziale Reform, im Rekurs auf Wissenschaftlichkeit gleichwohl einen identitären Fokus (und damit auch ein Moment

7 Vgl. dazu http://www.the-brights.net/movement/synopsis.html (Zugegriffen: 09.12.12).

des wechselseitigen Erkennens) nicht-religiöser Verbände gibt, der sich allein über die Sozialreform wohl nicht gewinnen ließe.[8]

Der indische Fall macht allerdings deutlich, dass Wissenschaft nicht der einzige mögliche positive[9] Bezugspunkt für nicht-religiöse Akteure ist. Weitere finden sich historisch wie in der Gegenwart in der Begründung einer nicht-religiösen Moral („Humanismus") (Cimino und Smith 2007), in den mit der Propagierung einer Trennung von Kirche und Staat einhergehenden Referenzen auf Freiheit und Autonomie sowie im menschenrechtlich inspirierten Kampf gegen die Diskriminierung nicht-religiöser Haltungen. Neuerdings müsste man wohl auch das Anliegen der Geschlechtergleichheit und der Nichtdiskriminierung sexueller Minderheiten zu diesen positiven Referenzen hinzunehmen.

Allerdings legen die hier referierten Befunde aus verschiedenen gesellschaftlichen Kontexten doch die Interpretation nahe, dass dem Bezug auf Wissenschaft eine besondere Bedeutung zukommt, der nicht-religiösen Haltung eine positive Identität zu geben und sie von der Religion abzugrenzen. Die Gegenüberstellung von Religion und Wissenschaft dürfte bei den evolutionistischen Denkern und den säkularistischen Verbänden des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts, denen zufolge die Religion allmählich durch die Wissenschaft abgelöst wird (z. B. Comte und Martineau 2002), ebenso eine Rolle spielen wie historische und aktuelle Auseinandersetzungen um Autonomie und Grenzen der Funktionssysteme.

Es kann damit festgehalten werden, dass Nicht-Religiosität ohne eine relationale Perspektive nicht angemessen zu begreifen ist und dass der Bezugnahme auf Wissenschaft eine Schlüsselrolle für die Herstellung positiver Identität des Nicht-Religiösen zukommt.

3 Untersuchungsebenen einer relationalen Analyse des Nicht-Religiösen

Im Rahmen des hier vertretenen Ansatzes scheint es sinnvoll, drei Untersuchungsebenen konzeptionell zu unterscheiden, die sich wechselseitig beeinflussen:

(1) die Ebene gesellschaftlicher Normierung und Wertsetzung, die für die öffentliche Artikulation religiöser und nicht-religiöser Haltungen einen Rahmen vorgibt;
(2) die Ebene der Haltungen und Identitäten von Personen und Gruppen, die sich wesentlich über ihre negative Relation zur Religion definieren; und
(3) die Ebene von Konfliktarenen, auf denen zwischen nichtreligiösen und religiösen Akteuren Kämpfe um Stellenwert, Ort und Reichweite des Religiösen ausgefochten werden.

8 Vergleiche auch den Beitrag von Ziemann in diesem Band, der auf die Rolle der Arbeiterbewegung für frühe Säkularisierungsprozesse im Deutschen Reich hinweist.

9 Wir konzentrieren uns hier auf die positiven Bezugspunkte, da sie uns für die Stabilisierung einer nicht-religiösen Identität wesentlich scheinen. Gleichwohl gibt es natürlich eine Reihe negativer Referenzen: den Antiklerikalismus, die pauschale Diskreditierung religiöser Haltungen als „irrational" und „mittelalterlich" usw.

3.1 Rahmungen durch gesellschaftliche Normierungen

Religiöse und nicht-religiöse Haltungen entstehen und artikulieren sich nicht im luftleeren Raum. Sie werden gerahmt durch gesellschaftliche Normierungen, die ihnen gleichsam ein positives oder negatives Vorzeichen geben, sie als konform oder nonkonformistisch, als Ausdruck einer „Partei" oder als Position in einem breiten Spektrum von Haltungen erscheinen lassen. Idealtypisch lassen sich aus dieser Perspektive vier verschiedene gesellschaftliche Settings unterscheiden, die die Relation von Religiösem und Nicht-Religiösem rahmen.

Nicht-Religiosität als Sonderfall und Abweichung. Dieser Fall findet sich weltweit in einer ganzen Reihe von Gesellschaften, seien es die arabischen Länder, Indien oder Südafrika. Die Implikationen für die öffentliche Artikulation nichtreligiöser Positionen sind allerdings sehr unterschiedlich. Diese können auch in hochreligiösen Gesellschaften, wie etwa Indien, einen legitimen gesellschaftlichen Ausdruck finden, sie können aber auch tabuisiert oder kriminalisiert sein. In der „westlichen Welt" sind die USA eines der wenigen Länder, in denen die Trennung von Staat und Religionsgemeinschaften sowie Religions- und Meinungsfreiheit in der Verfassung klar verankert sind, gleichzeitig aber Religiosität eine starke gesellschaftliche Norm und der Atheismus ein Fall gesellschaftlicher Abweichung und Normverletzung sind. Gleichwohl finden sich dort zivilgesellschaftlich und politisch hoch aktive säkularistische, freidenkerische und atheistische Gruppen, die das Bild des Nicht-Religiösen entscheidend prägen und die gleichzeitig auf religiöse Ausdrucksformen bezogen sind und ein Bild von diesen entwerfen.

Nicht-Religiosität als Normalfall. Für diesen Fall steht zum Beispiel die DDR, in der die Konfessionslosigkeit der gesellschaftliche Normalfall und der Atheismus die politisch propagierte Norm geworden war, während als religiös (in der Regel christlich) identifizierte Personen nicht selten im umfassenden Sinn (politisch und gesellschaftlich) als nonkonform etikettiert und behandelt wurden. Diese Struktur wirkt auch nach dem Ende der DDR noch nach, auch wenn ihr der politische Boden entzogen ist.

Stabilisierte Spannung von Religiösem und Nicht-Religiösem.[10] Für diesen Fall steht im europäischen Kontext vor allem Frankreich mit seiner Gegenüberstellung von Laizismus und Katholizismus (Baubérot 1999). Sie kommt immer wieder in gesellschaftlichen Konflikten zum Ausdruck (z. B. in der „Kopftuchaffaire"), in denen eine starke laizistische Positionierung sich gegen Formen öffentlichen religiösen Ausdrucks wendet, und es im Gegenzug auf der religiösen Seite zunehmend zum Schulterschluss kommt. Gleichwohl ist diese Seite stark genug, um sich nicht pauschal mit dem Vorwurf konfrontiert zu sehen, sie verstoße gegen eine säkulare Norm. Nonkonform ist in diesem Kontext tendenziell das Religiöse, das gegen die republikanisch verankerte Norm der Privatisierung der Religion verstößt. Dies zeigt sich besonders drastisch im jüngsten Verbot, in der Öffentlichkeit die Burka zu tragen.

Weltanschaulicher Pluralismus. Für diesen Fall stehen eine Reihe westeuropäischer Länder, in denen mittlerweile nicht-religiöse Gruppen und Bevölkerungsteile akzeptierter Bestandteil der „weltanschaulichen Landschaft" geworden sind. Auch hier finden sich antireligiöse Strömungen, die aber eher Teil eines kompetitiven Spektrums weltanschau-

10 Den Hinweis auf diesen Typus verdanken wir einem anonymen Gutachter.

licher Ausdrucksformen und heute letztlich nicht (mehr) als nonkonform anzusehen sind. Ihre Anliegen werden von einem breiten Spektrum politischer Parteien mit vertreten, und sie hinterlassen ihre Wirkung bei einer Reihe politischer Entscheidungen.

Diese idealtypischen Unterscheidungen sollen freilich nicht verdecken, dass über jede der Konstellationen heftig gerungen wird und sich jede empirisch in Richtung einer der anderen verschieben kann. Faktisch sind in vielen aktuellen Auseinandersetzungen solche Grenzverschiebungen zu beobachten, an denen nicht-religiöse Akteure in mehr oder weniger stark institutionalisierter Form mitwirken. Und natürlich fügen sich empirische Verhältnisse niemals eindeutig in eines der verschiedenen Muster. Gerade unter den Akteuren im Spannungsfeld religiös-nicht-religiöser Beziehungen finden sich konkurrierende Haltungen, die sich zum Teil kritisch auf den dominanten Rahmen beziehen.

3.2 Haltungen und Identitäten nicht-religiöser Akteure

Beim Versuch, unterschiedliche nicht-religiöse Haltungen und Identitäten zu unterscheiden, stellt sich auch das Problem der Konventionen des Begriffsgebrauchs. So umfasst etwa der Begriff „irreligion“ im Englischen ein breites Spektrum von Phänomenen, das von Religionsfeindlichkeit bis hin zur Indifferenz gegenüber der Religion reicht.

Campbell (1971, S. 24 ff.), Quack (2013, S. 91 ff., 2012a, S. 19 ff., 271 ff.) und andere haben, nach jeweils anderen Kriterien, mehrere Formen nicht-religiöser (oder auch irreligiöser, antireligiöser, areligiöser) Orientierung unterschieden. Wir schlagen hier vor, drei verschiedene Formen eines nicht-religiösen Bezugs auf Religion unterscheiden. Die gegenüber der Religion antagonistische antireligiöse Position, so unser Argument, wäre um eine im Grundansatz pluralistisch orientierte a-religiöse (aber nicht indifferente) Position zu ergänzen. Dem steht eine indifferente Haltung gegenüber, die sich zur Religion letztlich nicht mehr positiv oder negativ positioniert. Wir verstehen dies als analytische Unterscheidungen, die mit lebensweltlichen Selbst- und Fremdbeschreibungen nicht deckungsgleich sind. D.h., dass eine Selbstbezeichnung als „Atheist“ sowohl mit einer antireligiösen als auch mit einer areligiösen Haltung einhergehen kann.

Der Vorschlag, bei den von Campbell als „irreligious“ bezeichneten Positionen antireligiöse und areligiöse Haltungen zu unterscheiden, findet etwa eine Entsprechung in der Differenzierung säkularistischer Verbände in den USA, unter denen sich antireligiöse, dezidiert atheistische Gruppen ebenso finden, wie solche, denen es vorrangig um Fragen der Trennung von Staat und Kirche, um den Kampf gegen Diskriminierung und um die Förderung säkularer Wissenschaft geht, und die punktuell auch mit religiösen Akteuren Bündnisse eingehen. Sie positionieren sich zwar im Gegensatz zu bestimmten Positionen religiöser Akteure und begründen ihre Ziele selbst streng a-religiös, vermeiden jedoch antireligiöse Haltungen. Diese beiden Positionen werden von mehreren Vertretern säkularistischer Verbände in den USA unterschieden. In einem Interview im Rahmen des „Multiple Secularities“-Projekt heißt es zum Beispiel: „There are at least two camps. One says all religion is equally untrue and harmful to society. We should oppose it all […] and have a movement that basically opposes religious belief wherever it is. There is another group that says that might not be the most pragmatical or practical way of going about this. Maybe we should work in coalitions with moderate religious believers and work on

specific issues with them to counter the religious right. How this actually falls out will probably determine how successful whatever secular movement there is right now is".[11]

Wir unterscheiden daher im Folgenden zwischen drei nicht religiösen Haltungen:

(a) Antireligiös: negativ interessiert, antagonistisch; Religion ist relevant.
(b) A-religiös[12]: distanziert, pluralistisch; Religion ist potenziell und selektiv relevant.
(c) Indifferent gegenüber Religion: desinteressiert; Religion ist irrelevant.

Während die letzte Position (im Hinblick auf ihre Existenz und Verbreitung) etwa im Rahmen von Säkularisierungstheorien sowie im Hinblick auf bestimmte sozialwissenschaftliche Fragestellungen (politische Einstellungen, Wahlverhalten, Werte, Einstellungen zum Geschlechterverhältnis usw.) im Vergleich mit religiösen Haltungen von Interesse sein kann, ist sie für eine relationale Perspektive, die uns hier interessiert, von untergeordnetem Interesse. Sie verbindet sich weder mit einer dezidierten Haltung zur Religion noch mit einer auf Religion bezogenen Praxis und oft auch nicht mehr mit einem Wissen über Religion. Von Interesse sind dagegen die ersten beiden Haltungen, da in ihnen eine explizite Verhältnisbestimmung gegenüber der Religion vorgenommen wird. Diese verläuft in gewisser Weise parallel zu derjenigen zwischen dominanten und „abweichenden" religiösen Positionen: Einmal werden letztere als verdächtiger Nonkonformismus wahrgenommen oder positionieren sich selbst so (Fall (a)), das andere Mal sind sie eine legitime Variante im Rahmen eines pluralen Spektrums (Fall (b)). Allerdings ist nicht auszuschließen, dass auch im Fall der Indifferenz gegenüber der Religion (Fall (c)) latent eine Abgrenzung gegenüber der Religion vorhanden ist, die unter Umständen durch Agitation antireligiöser oder religiöser Akteure mobilisiert werden kann. Der mediale Stellenwert, den Auseinandersetzungen um Religion immer wieder gewinnen, spricht jedenfalls dafür, dass auch die Indifferenz gegenüber der Religion antireligiös mobilisierbar ist. Die hier unterschiedenen Positionen müssen also nicht auf Dauer gestellt sein, sondern können sich, durch neue Kontakte und in neuen Kontexten, verändern. Dies wird in den Surveys, die religiöse Haltungen abfragen, bisher nicht erfasst, da „Indifferenz" wie auch „Antireligiosität" dort meist in Bezug auf eng gefasste religiöse Items, insbesondere Gottesglauben, in den Blick kommen.

3.3 Konfliktarenen: Kämpfe um die Begrenzung oder Delegitimierung des Religiösen

Eine dritte Untersuchungsebene sind die Konfliktarenen, in denen Verhältnisbestimmungen zwischen religiösen und nichtreligiösen Akteuren und Positionen stattfinden. Die entsprechenden Auseinandersetzungen beziehen sich zum einen auf die Reichweite des Religiösen und auf seinen Einfluss auf andere gesellschaftliche Funktionsbereiche (Bildung, Wissenschaft, Politik, Recht usw.) und werden dann oft im Namen der Autonomie der Funktionssysteme ausgetragen. Es ist nicht verwunderlich, dass sich damit

11 Interview 1, New York 2011, Interviewer: Marian Burchardt.

12 Auch Quack (2013, S. 92) verwendet den Begriff „areligiös", den er dort allerdings in Kontrast zu „nichtreligiös" setzt. „Areligiös" sind ihm zufolge jene Phänomene, die ohne Bezug auf Religion beschrieben und analysiert werden, wohingegen er als „nichtreligiös" jene Sachverhalte begreift, bei denen diese Referenz zur Beschreibung notwendig ist.

auch Machtkämpfe zwischen Funktionseliten verbinden (Smith 2003). Die Auseinandersetzungen können aber auch grundlegenden Charakter annehmen, sodass es aus der Perspektive der nichtreligiösen Akteure nicht primär um Fragen der „Grenzsicherung“ geht, sondern um einen Anspruch auf Suprematie.

Die Referenz auf Wissenschaft, die oben als eine wichtige Identitätsformel für nichtreligiöse Positionen herausgestellt wurde, kann in beide Formen von Auseinandersetzungen eingebaut werden. Einmal geht es um die Autonomie der Wissenschaft, das andere Mal um einen vermeintlich überlegenen, politisch propagierten Szientismus. Die entsprechenden Positionen werden durch dominante gesellschaftliche Rahmungen zwar unterstützt, aber dadurch nicht determiniert. Das heißt, es finden sich in konkreten Auseinandersetzungen bei verschiedenen Akteursgruppen unter Umständen beide Positionen gegenüber der Religion. Der Verweis auf die verschiedenen Haltungen säkularistischer Verbände in den USA belegt dies.

An die Unterscheidung dieser drei Ebenen lassen sich eine Reihe soziologisch relevanter Fragen anschließen: Welche Bedeutung haben gesellschaftlichen Normierungen von Religion für die Austragung von Konflikten um die Grenzen des religiösen Feldes? Wie prägen die Konfliktverläufe und entsprechenden Akteurskonstellationen ihrerseits die nicht-religiösen Identitäten und Haltungen? Und wie tragen wiederum jene Identitäten und Haltungen zur Entstehung oder Perpetuierung von Konflikten und zum Wandel gesellschaftlicher Normierungen bei?

Wir werden dies im Folgenden anhand zweier Fälle behandeln, die im Hinblick sowohl auf die gesellschaftliche Normierung als auch die Konfliktarenen stark kontrastieren. Gerade vor dem Hintergrund dieser Kontraste treten die Parallelen auf der Ebene nicht-religiöser Identitäten umso deutlicher hervor. Bei den Beispielen handelt es sich um die USA mit ihrer starken religiösen Normierung, und um die DDR mit ihrer starken antireligiösen Normierung.

4 Das Beispiel USA: Nicht-Religiosität als Sonderfall und Abweichung

4.1 Außerhalb der kulturellen Mitgliedschaft: Atheisten als Nonkonformisten

Die USA sind eines der wenigen westlichen Länder mit einer in der Verfassung verankerten Trennung von Staat und Kirche bei gleichzeitig dauerhaft hohem Niveau individueller Religiosität und einer historisch gewachsenen dezidiert (zivil-)religiösen Deutung der Geschichte der Nation (vgl. Bellah 1967). Vor dem Hintergrund dieser Konstellation gibt es immer wieder Auseinandersetzungen darüber, inwiefern allgemeine Referenzen auf Gott in der Sphäre des Staates legitim und anders zu behandeln seien als diejenigen spezifischer Religionsgemeinschaften (siehe Cloud 2004). In einem einschlägigen Urteil aus dem Jahr 1991 hat der Supreme Court die Frage der Zivilreligion im Zusammenhang mit Schulgebeten explizit adressiert, ihre Sonderbehandlung aber dezidiert zurückgewiesen (Lee vs. Weisman 1992).

Trotz dieser Zuweisung religiöser Überzeugungen und Praxis an die private Sphäre sind die USA gleichwohl eine Gesellschaft, in der ein religiöses Selbstverständnis des Einzelnen in hohem Maße normativ erwartet wird und die Ablehnung eines solchen

sozial diskreditiert ist. Dies galt (und gilt zum Teil noch) in besonderem Maße für die Inhaber staatlicher Ämter. Erst im Jahr 1961 hat der Supreme Court in einem Urteil (Torcaso vs. Watkins 1961) die Verfassungsfeindlichkeit der Anforderung des Staates Maryland festgestellt, dass Amtsinhaber ihren Glauben an Gott erklären müssten und Atheisten entsprechend von solchen Ämtern ausgeschlossen seien. Kaufman (2003) hat in einer detaillierten historischen Analyse der Regelungen in allen amerikanischen Bundesstaaten gezeigt, dass Atheisten in den USA nicht nur lange Zeit als Zeugen vor Gericht ausgeschlossen waren, sondern auch, dass sich dieser Ausschluss wesentlich hartnäckiger hielt als etwa der von African Americans. Er kommt zu dem Schluss, dass die Zentralität von Rasse in den amerikanischen Debatten über Freiheit die parallelen Fragen im Kontext der Religion verdeckt habe, und plädiert für einen relationalen Ansatz im oben genannten Sinne: „Scholars should attempt to expand the study of American religion to its relationship to American irreligion. Atheism is an ignored category in studies of religious intolerance […]. There is a very real difference between freedom of conscience and freedom of religion." (Kaufmann 2003, S. 432).

Auch wenn die offenkundige rechtliche Ungleichbehandlung zumindest auf der nationalen Ebene in der Zwischenzeit aufgehoben wurde,[13] ändert dies nichts daran, dass in der US-amerikanischen Gesellschaft nach wie vor eine hohe Übereinstimmung darüber besteht, dass religiöser Glaube und persönliche Vertrauenswürdigkeit eng miteinander verbunden sind und dass ein Rückgang des Glaubens auch den Niedergang der Nation zur Folge hätte (Edgell et al. 2006, S. 213; Farkas et al. 2001 u. a. m.). Atheisten sind in den USA nach wie vor verdächtige Zeitgenossen, die aus dem kulturellen Konsens über kollektive Identität herausfallen (vgl. Edgell et al. 2006, S. 230). Sie sind demnach in hohem Maße Nonkonformisten in dem von Lamnek definierten Sinne eines Verhaltens, das im Gegensatz zur bloßen Abweichung von der Norm „auch die Gültigkeit der verletzten Regel bestreitet" (Lamnek 2007, S. 310). Atheisten verstoßen umfassend gegen die sozio-religiöse Normierung der USA.

4.2 Wissenschaft als Identitätsmarkierung

Auf institutioneller wie auch auf individueller Ebene bemühen sich amerikanische Verbände von Atheisten oder Säkularisten unterschiedlicher Couleur, diesem negativen Image etwas entgegenzusetzen. So versuchen einige Gruppen, den kulturell stark verankerten Gegensatz von Patriotismus und Atheismus durch offensive Besetzung des Patriotismus-Begriffs in Frage zu stellen.[14] Weiter verbreitet sind Versuche, über den

13 Auf der Ebene einzelner Bundesstaaten bestehen solche Ausschlüsse von öffentlichen Ämtern zum Teil noch immer. Siehe dazu z. B. die Verfassung von Tennessee: „Section 2. No person who denies the being of God, or a future state of rewards and punishments, shall hold any office in the civil department of this state" (http://www.tn.gov/sos/bluebook/11–12/TS5_TNFoundingDocs.pdf).

14 Instruktiv dazu: http://inkandvoice.com/2012/04/americans-patriots-atheists/ (Zugegriffen: 15.12.2012).

Bezug auf den Freiheitsgedanken[15] explizit an „amerikanische Werte“ anzuschließen und damit kulturelle Mitgliedschaft geltend zu machen. Auch indem, in Parallele zum Anerkennungskampf der Homosexuellen, auf die Perspektive der „Human Rights“ rekurriert wird, positionieren sich die Akteure dezidiert innerhalb des amerikanischen Wertekanons und unterlaufen damit den Exklusivitätsdiskurs. Diese Strategie setzt, so könnte man argumentieren, dezidiert auf den Pluralismus als Teil des amerikanischen „Glaubens“ und versucht, die Nicht-Religiösen als eine Gruppe neben anderen im weltanschaulichen Spektrum der USA zu positionieren. Dass der Bürgermeister von New York, Bloomberg, im Jahr 2010 die New York City Atheists gemeinsam mit den verschiedenen religiösen Gemeinschaften zum „Interfaith Breakfast“ eingeladen und Präsident Obama in seiner ersten Amtsantrittsrede die Non-believers nach den verschiedenen Religionsgemeinschaften explizit mit genannt hat, deutet in diese Richtung. Die Einbeziehung der Atheisten in die Gruppe derer, die „faith“ haben, ist freilich sowohl unter Nicht-Religiösen als auch unter den religiösen Repräsentanten, die sich für „Interfaith“ stark machen, hoch umstritten. Man muss es wohl als eine Strategie verstehen, das Nicht-Religiöse von der Konnotation des Anti-Religiösen zu entkoppeln und es damit im Rahmen des amerikanischen Pluralismus salonfähig zu machen. Bezeichnend dafür ist folgender Blog-Eintrag:

> „Ken Bronstein was excited to notify us of a great coup: six members of his organization, the New York City Atheists, attended Mayor Bloomberg’s annual Interfaith Breakfast this weekend. It’s believed to be the first time nonbelievers have been invited, as nonbelievers, to the event. We asked Bronstein why atheists would even want to attend an Interfaith Breakfast, seeing as they don’t, in point of fact, have faith.
> ‚Oh, we have faith,‘ Bronstein told us. ‚Just not in God.‘
> A spokesman from the Mayor’s office confirmed that the Mayor had invited the guests as members of NYC Atheists, and ‚in his remarks did certainly welcome those who, while not professing a particular faith, do love the city, recognizing the importance of working together for the common good of the people of New York City.‘“[16]

„Faith“ wird hier vom Glauben an Gott entkoppelt, von einem „particular faith“ unterschieden und generell mit Gemeinwohlorientierung verknüpft. Damit wird einerseits eine analoge Konstruktion zur Unterscheidung von Zivilreligion und spezifischer Religion vorgenommen, und andererseits dem Konnex von religiösem Glauben und Moralität eine konkurrierende säkulare Gemeinwohlorientierung entgegengesetzt. Es zeigen sich hier Tendenzen der Konstruktion einer, im Durkheim’schen Sinne, säkularen Religion. Auf-

15 Dazu der Vertreter eines säkularistischen Verbandes: „They have a role to play, the American Atheists, and that’s fine, but I was not interested in actually working for an organization that is engaged in atheism. I was interested in working for an organization dedicated to scientific knowledge in public policy, to church and state, to freedom of expression” (Interview 2 im Rahmen des Projekts “Multiple Secularities”, New York 2011, Interviewer: Marian Burchardt).

16 http://scienceblogs.com/evolutionblog/2010/01/05/atheists-invited-to-interfaith/ (Zugegriffen: 15.12.2012).

grund des unübersehbar strategischen Hintergrunds kann man dies als „faith mimicry“ bezeichnen.[17]

Dominanter allerdings für den Versuch, dem Nicht-Religiösen ein spezifisches Profil zu geben, ist die Verschmelzung von Atheismus und Wissenschaftlichkeit. Jesse Smith (2011) beschreibt in seiner Studie „Becoming an Atheist in America“ die Genese atheistischer Haltungen als allmähliche Infragestellung der eigenen religiösen Überzeugungen, die sich oft in Auseinandersetzung mit den naturwissenschaftlichen Fächern vollzieht: „In college I still believed in God, but I no longer had a desire to go to church or anything. And then I guess it was just a slow progression, as every year went my belief was getting less and less, and as I started getting into astronomy, and reading, and studying evolution … it [God and religion] just started sounding more and more implausible“ (zitiert nach Smith 2011, S. 223). Wichtig ist hier, dass Religion als etwas definiert wird, das mit wissenschaftlichen Perspektiven in Konkurrenz steht und dessen Plausibilität entsprechend durch Wissenschaft in Frage gestellt werden kann. Religion ist in diesem Kontext offenbar keine „autonome Wertsphäre“ (Weber 1972), sondern wird, „feldtheoretisch“ gesprochen, letztlich demselben Feld zugerechnet wie Wissenschaft, sodass ihr Stellenwert und ihre Plausibilität im direkten Vergleich mit dieser beurteilt werden kann. Sie ist „Welterklärung“ und als solche durch wissenschaftliche Erklärung zu ersetzen.

Zu dieser Rolle der Wissenschaft bei der Genese nicht-religiöser Haltungen tritt später ihre Bedeutung für die „Affirmation“ einer atheistischen Identität: „Rather, a veritable atheist identity was only possible in the context of having explicitly rejected religion and the notion of God itself, and then elaborating in this space that which they saw as the more accurate way to view and interpret the world; through the lens of science and secular thinking” (Smith 2011, S. 227).

Smith zufolge ist es daher der Bezug auf Wissenschaft und Vernunft, der den Atheisten als positive Referenz der eigenen Identität dient. Wissenschaft, so lässt sich die Interpretation des Autors ergänzen, schafft einen positiven Bezugspunkt für eine nicht-religiöse Weltdeutung, im Zuge derer es nahezu unvermeidlich zu einer mehr oder weniger expliziten Abgrenzung gegenüber der Religion als einer unterlegenen, letztlich irrationalen Weise der Weltinterpretation kommt. Der Aufbau einer atheistischen Identität erzeugt im selben Atemzug eine dazu kontrastierende Identität des irrationalen Religiösen. Wir werden im folgenden Abschnitt gleichwohl zeigen, dass diese abgrenzende Konstruktion nicht unabhängig von einem in den USA verbreiteten Religionsverständnis ist, das sich seinerseits über den Gegensatz zur Wissenschaft und in Auseinandersetzung mit der Wissenschaft profiliert. Wir haben es in den USA nicht (allein) mit autonomen Feldern oder Funktionsbereichen von Religion und Wissenschaft zu tun, sondern mit einem Zwischenbereich, in dem der Bezug auf Wissenschaft zur Währung im Kampf um symbolische Macht wird.

17 Der Begriff bezieht sich nicht auf Inhalte, die auf eine „Essenz“ von Glaube oder Religion verweisen, sondern auf soziale Praxis. Er soll erfassen, dass die infrage stehenden Atheisten an Mechanismen asymmetrischer sozialer Normierung, hier an die positive Sanktionierung von Religiosität, handlungspraktisch (Platzierung im interfaith breakfast) und terminologisch („faith“) anschließen.

4.3 Die Auseinandersetzung zwischen Kreationismus und neuem Atheismus

Wir haben bereits mehrfach auf das enge Entsprechungsverhältnis zwischen der antireligiösen Form der Nicht-Religiosität und ihrem religiösen Gegenüber verwiesen. Die religiöse Normierung bezieht sich in den Vereinigten Staaten nicht nur auf die Erwartung, dass man zu einer religiösen Gemeinschaft gehört, sondern verbindet sich oft auch mit inhaltlichen Positionen, die mit wissenschaftlichen Erkenntnissen im Konflikt stehen oder sich, über Formen der Welterklärung, in Konkurrenz zu diesen positionieren. Das betrifft vornehmlich, keineswegs aber ausschließlich, die Geltung der biologischen Evolutionstheorie (Berkman und Plutzer 2010). Sie wird von Teilen des US-amerikanischen Evangelikalismus, aber auch innerhalb anderer Denominationen, als unvereinbar mit bestimmten religiösen Überzeugungen abgelehnt, die vor allem auf dem Grundsatz der wörtlichen Geltung des biblischen Texts beruhen (Numbers 2006). Dies impliziert in vielen Fällen, dass auch die Befunde der modernen Geologie, Astronomie und Anthropologie eine religiös begründete Ablehnung erfahren. Führende antikreationistische Organisationen sehen zudem eine enge Verbindung mit der Ablehnung der Forschungen zum weltweiten Klimawandel und sprechen daher mittlerweile allgemeiner von einem „science denialism“ (Morrison 2011). Umfragen belegen seit den 1980er Jahren, dass die religiös begründete Ablehnung oder Einschränkung der Evolutionstheorie in den USA eine Mehrheitsposition ist (Newport 2010, Berkman und Plutzer 2010, S. 73).

Es ist für das Potenzial der Wissenschaft, unter diesen Bedingungen als Element atheistischer Identitätsbildung zu fungieren, von Bedeutung, dass es in den USA nicht bei der Ablehnung wissenschaftlicher Positionen von Seiten religiöser Akteure bleibt, sondern in Gestalt des professionellen Kreationismus seit den 1960er Jahren des 20. Jahrhunderts zudem eine religiös motivierte „science mimicry“ existiert.[18] Die unter verschiedenen Bezeichnungen firmierenden Varianten des Kreationismus werden in der US-amerikanischen Gesellschaft mehrheitlich als legitime wissenschaftliche Alternativen zur Evolutionstheorie angesehen, weswegen landesweit eine Mehrheit ihre Gleichbehandlung im Biologieunterricht befürwortet (Berkman und Plutzer 2010, S. 37).[19]

Im Zuge der Entwicklung dieser wissenschaftsähnlichen Formen religiöser Weltdeutung vor allem in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts entstand nicht nur ein professioneller amerikanischer Antikreationismus, der sich um religiöse Neutralität bemüht (Park 1997). Auch der wissenschaftsbasierte Atheismus entwickelte sich immer stärker zu einem Hauptgegner des professionellen Kreationismus. Er zeichnet sich seit seiner Popularisierung im 19. Jahrhundert durch Wissenschaftler wie Ernst Haeckel, im Unterschied etwa zum religionskritischen Atheismus der Frühaufklärung (vgl. Schröder 1998), dadurch aus, dass er wissenschaftliche Aussagen über das So-Sein der Welt zur argumentativen Basis für den Atheismus selbst macht. Er bietet für die nach unserer Klassifikation

18 Vgl. dazu auch Fußnote 18. Sowohl „science mimicry“ als auch die weiter oben erwähnte „faith mimicry“ lassen sich in Anlehnung an den Beitrag von Jörg Stolz in diesem Heft als Reaktionen auf religiös-säkulare Konkurrenz begreifen.

19 Es ist zunächst unerheblich, dass die Befragten mehrheitlich zu geringe Informationen über die infrage stehenden kreationistischen Theorien haben, um deren wissenschaftliche Validität einschätzen zu können (vgl. dazu Bishop 2003).

Antireligiösen zwei wichtige Funktionen. Zum einen entwirft er das Bild einer Gemeinschaft wissenschaftlich aufgeklärter Atheisten und prognostiziert deren Emanzipation von sozialen Nonkonformitätszuschreibungen ähnlich dem „Coming Out" Homosexueller (Dawkins 2006, S. 4; Dennett 2006, S. 245). Zum anderen entwerfen die Vertreter des „neuen Atheismus", wie die gegenwärtige Variante des wissenschaftlichen Atheismus genannt wird, in ihrer Selbstbeschreibung ein implizites Gegenbild einer als irrational und dogmatisch charakteristierten Gruppe der „Gläubigen" (vgl. Hitchens 2007, S. 5–6). Diese Position steht konträr zur oben skizzierten Strategie einer Eingliederung des Atheismus in eine weltanschaulich plurale Landschaft, die sich über die Adoption des Labels „faith" in gewisser Weise der sozio-religiösen Norm unterordnet.

Wissenschaftsbasierte Kritik der Religion ist auch in den USA ein seit dem 19. Jahrhundert verbreitetes atheistisches Motiv (Draper 2009). Die Ausformung dieser Kritik und damit auch ihr Potenzial für den Aufbau einer atheistischen Identität entwickeln sich in Relation zur Verbreitung von Positionen innerhalb des religiösen Feldes, die mit wissenschaftlichen Erkenntnissen unvereinbar sind. Ein Blick auf die Entwicklung des Kreationismus zeigt diesen Zusammenhang deutlich. Im Lauf der letzten Jahrzehnte sind in den USA zwei Wellen des Kreationismus zu identifizieren: der *Scientific Creationism* in den 1970er und frühen 1980er Jahren und die *Intelligent Design*-Bewegung seit den frühen 1990er Jahren. Beide verbergen in stärkerem Maß als der biblische Kreationismus der 1960er Jahre ihre religiösen Gründe und behaupten, wissenschaftlich gültige Konkurrenztheorien zur materialistischen Evolutionstheorie zu liefern. Der in beiden Varianten vertretene Gedanke, in der Ordnung der Natur lasse sich eine göttliche Planung erkennen, veranlasste Richard Dawkins seit Mitte der 1980er Jahre, stärker als zuvor gegen dieses bereits seit Jahrhunderten vorgebrachte „argument from design" vorzugehen. In seinem Buch „The Blind Watchmaker" definiert er daher: "Biology is the study of complicated things that give the appearance of having been designed for a purpose" (Dawkins 1996, S. 4) und gibt an mehreren Stellen Erklärungen für Phänomene, die von Kreationisten als Beispiele biologisch irreduzibler Komplexität angeführt werden.

Nachdem der *Scientific Creationism* als bildungspolitisches Programm 1987 in der Supreme Court-Verhandlung Edwards v. Aguillard als verfassungswidrig, weil trotz der Verschleierungsversuche religiös, erklärt wurde, trat mit der *Intelligent Design*-Bewegung eine neue Form des Kreationismus in den Vordergrund und gewann schnell an Aufmerksamkeit (vgl. zu dieser Transition Matzke 2009; Numbers 2006, S. 373 ff.). In den Werken führender Vertreter des *Intelligent Design* fungiert Dawkins aufgrund seiner naturalistischen Religionskritik als Zeuge für die auch von den Kreationisten vertretene Ansicht, dass die Darwin'sche Evolutionstheorie und der christliche Schöpfungsglaube unvereinbar seien (Denton 1986, S. 75–76; Meyer 2009, S. 389 ff; Behe 2006, S. 249 ff.). Bis etwa 2005 fanden die Theoreme des *Intelligent Design* zunehmend Anerkennung in der Öffentlichkeit. Führende Vertreter verfügen teils über hohes wissenschaftliches Kapital, sind teilweise in akademische Institutionen eingebunden und erfuhren Unterstützung aus anderen Wissenschaften und von Seiten der Medien.[20] Zudem bestreiten sie im

20 Thomas Nagel, Professor für Philosophie in New York, nahm das Intelligent Design-Buch *Signature in the Cell* von Stephen Meyer 2009 in die Liste der *Books of the Year* des *Times Literary Supplement* auf. Die Dokumentation *Expelled: No Intelligence Allowed* von 2008, in der

Gegensatz zum *Scientific Creationism*, überhaupt eine Form des Kreationismus zu vertreten. Die Suche nach Grundlagen, auf Basis derer *Intelligent Design* im Bildungssystem und in der Öffentlichkeit eindeutig als religiös und unwissenschaftlich ausgewiesen werden kann, führte 2005 zu einer Präzedenzentscheidung in Pennsylvania (Kitzmiller vs. Dover Area School District). Der öffentliche Einfluss des *Intelligent Design* brachte Dawkins und andere Vertreter des sogenannten neuen Atheismus dazu, die atheistischen Grundlagen ihres Wissenschaftsverständnisses und damit die kategorische Differenz zu *Intelligent Design* klar zu benennen (Dawkins 2006, S. 120; Hitchens 2007, S. 85 ff.; Dennett 2006, S. 241 ff.). Über viele dieser Argumente entspann sich ein indirekter Dialog der Vertreter des *Intelligent Design* mit den atheistischen Kritikern. Der Leiter der zentralen *Intelligent Design*-Organisation *Center for Science and Culture* widmete deren Einwänden eine siebenseitige Erwiderung (Meyer 2009, S. 388 ff.). Ähnliche indirekte Dialoge lassen sich auch mit Bezug auf andere Argumentationen feststellen, sodass man von einem reziprok relationalen Verhältnis zwischen Neuem Atheismus und Vertretern des *Intelligent Design* ausgehen kann.

Diese Konfliktsituation zweier exklusivistischer Wahrheitsverständnisse wurde aber seit jeher von vermittelnden Positionen kritisiert. Schon Darwins Zeitgenosse Asa Gray, der in Harvard Biologie lehrte, fügte der Evolutionstheorie, die er akzeptierte, ein teleologisches Element hinzu und eröffnete damit die Möglichkeit, den evolutionären Prozess mit dem Willen Gottes in Übereinstimmung anzusehen. Diese Grundoperation vollziehen die sogenannten „theistischen Evolutionisten" seit jeher. In jüngster Zeit verstärken sich entsprechende Ansätze. In Berkeley etwa versucht das *Center for Theology and the Natural Sciences* (*CTNS*) einen „theistischen Evolutionismus" zu formulieren. Seit 2007 besteht mit der *BioLogos Foundation* eine unabhängige Organisation, die dasselbe Ziel verfolgt.[21]

Angesichts dieser miteinander konkurrierenden, wechselseitig aufeinander bezogenen und sich gegenseitig stimulierenden Positionen in der Auseinandersetzung um Kreationismus und Evolutionslehre, Glaube und Wissenschaft spricht einiges dafür, Bourdieus Theorie sozialer Felder und deren Erweiterungen hier (in Grenzen) zur Anwendung zu bringen. Ob man allerdings, wie es die Feldtheorie Bourdieus voraussetzen würde, von einer gemeinsamen „illusio" und einem feldinternen „nomos" sprechen kann, scheint uns zumindest fraglich. Wenn überhaupt, so scheint uns dieser Nomos in der Bedeutung wissenschaftlicher Beweisbarkeit zu liegen, sodass die religiösen Positionen sich letztlich dem wissenschaftlichen Sprachspiel schon untergeordnet hätten. Schwieriger scheint uns die Diagnose einer den verschiedenen religionsbezogenen Phänomenen zugrunde liegenden Illusio. Wenn man von einem „religionsbezogenen Feld" (Quack 2013) oder

die Unterdrückung des Intelligent Design an öffentlichen Bildungsinstitutionen behandelt wird, wird von dem ehemaligen Redenschreiber Richard Nixons und Publizisten Ben Stein moderiert.

21 Selbstverständlich haben christliche Theologen schon sehr viel früher versucht, Brücken zwischen der Theologie und anderen Wissenschaften, einschließlich der Naturwissenschaften, zu schlagen. Zu nennen wäre hier z. B. das Programm der „Entmythologisierung" bei Rudolf Bultmann. Auch die Entwicklung der historisch-kritischen Exegese spielt hier eine wichtige Rolle. In den USA allerdings wurden solche Brückenschläge aus den Reihen der Theologie früh bekämpft, wie unter anderem das Aufkommen des christlichen Fundamentalismus zu Beginn des 20. Jahrhunderts zeigt (s. Riesebrodt 1990).

von einem religiös-weltanschaulichen Feld (Karstein 2013) im engeren Bourdieu'schen Sinne sprechen will, müssten die beteiligten Akteure neben dem Glauben an den Wert des Spiels, das sie in ihren jeweiligen „Heimatfeldern" (wie etwa dem der Wissenschaft) spielen, einen davon zu unterscheidenden Glauben artikulieren, der sich nur auf ihre religionsbezogenen Positionierungen bezieht. Die enge Verflechtung des Wissenschafts- und Religionsverständnisses prominenter Akteure wie Richard Dawkins spricht indessen dagegen.

5 Das Beispiel DDR: Nicht-Religiosität als Normalfall

Das Beispiel der DDR, das an anderer Stelle ausführlich behandelt wurde (Karstein et al. 2006; Schmidt-Lux 2008; Wohlrab-Sahr 2008; Wohlrab-Sahr et al. 2009; Karstein 2013), dient hier primär der Behandlung des Nichtreligiösen in einem zur USA konträren Kontext, in dem der „wissenschaftliche Atheismus" zur politischen Leitidee und Konfessionslosigkeit sowie Nichtreligiosität in der Bevölkerung im Lauf der Zeit zum Normalfall geworden waren. Dies dokumentiert sich bis heute nicht nur in Einstellungen, sondern auch in der Praxis. Illustrativ dafür ist beispielsweise die Beerdigungspraxis, die lange Zeit eine Domäne der Kirchen war. Heute ist in den Neuen Bundesländern die anonyme (und zudem nicht-kirchliche) Bestattung mit ca. 46 % eine weit verbreitete Version der Bestattung und korreliert in hohem Maße mit dem Ausmaß subjektiver Säkularisierung (Sachmerda-Schulz 2010).

5.1 Die Norm des Nichtreligiösen: Wissenschaftlicher Atheismus und die Konkurrenz um Mitgliedschaft

Die SED war in ihrem Versuch, den Einfluss der Kirchen und darüber hinaus die kirchlichen und religiösen Bindungen der Bevölkerung zurückzudrängen, ausgesprochen erfolgreich. Von ca. 90 % Kirchenmitgliedern zu Beginn der DDR waren 1989 weniger als 30 % übrig geblieben, und auch danach ging der Rückgang der Mitgliedschaft weiter. Auch dort, wo in Umfragen nicht nach Kirchlichkeit, sondern (in verschiedenen Dimensionen) nach Religiosität gefragt wird, erreicht der Osten Deutschlands bis heute sehr hohe Werte an Nichtreligiosität. Nach dem Religionsmonitor von 2008 sind 63 % der Ostdeutschen (aber nur 19 % der Westdeutschen) als eindeutig „nichtreligiös" einzustufen (Wohlrab-Sahr 2009, S. 158). Dem korrespondieren hohe Werte an selbst bekundetem Atheismus in Wertestudien.

Die Gründe dafür sind vielschichtig und können an dieser Stelle nicht im Detail behandelt werden. Wichtig in diesem Kontext einer relationalen Soziologie des Nichtreligiösen ist, welches Verhältnis zu Kirchen und Religiosität mit diesem Zurückdrängen kirchlicher Bindungen und religiöser Haltungen korrespondierte und wie sich darüber die Identität des Nichtreligiösen formte.

Offenkundig ist, dass ein Staat, der sich den „wissenschaftlichen Atheismus" und die „wissenschaftliche Weltanschauung" auf die Fahnen geschrieben hatte und der säkulare Rituale wie die Jugendweihe (verbunden mit entsprechendem Druck) erfolgreich an die Stelle kirchlicher Übergangsriten setzte, trotz formaler Religionsfreiheit die religiösen

Bindungen nicht der freien Entscheidung des Einzelnen überließ. Die starke Korrespondenz etwa zwischen der Einführung der Jugendweihe Anfang der 1950er Jahre und dem Einbruch der Konfirmationszahlen sowie der Kirchenmitgliedschaft zeigt, dass es hier nicht um Konkurrenz auf einem weltanschaulichen Markt ging, sondern um die Herstellung exklusiver Loyalitäten. „Sag mir, wo du stehst", der Titel eines bekannten Liedes der Jungen Pioniere, bringt die Haltung, die hier zu erzeugen versucht wurde, auf den Punkt. Auch wenn sicherlich nicht alle (und vermutlich auch nicht die Mehrheit) sich diese exklusionistische Haltung zu Eigen machten, entstand doch durch den politischen Druck ein Zwang, sich zu positionieren. Und auch wenn im Verhältnis zum Staat oft eher Kompromisse als klare Bekenntnisse dominierten, war doch der Kirchenaustritt für viele ganz offenkundig Teil des häufig eingegangenen Kompromisses. Die hohe Korrespondenz von Nicht-Kirchenmitgliedschaft und Nichtreligiosität im heutigen Osten Deutschlands zeigt zudem, dass sich Religiosität jenseits von Kirchlichkeit auf keinem relevanten Niveau hat etablieren können. Die Menschen in der DDR wurden im hohen Maße kirchenfern und nichtreligiös in einem Staat, der den Gegensatz von staatlicher und kirchlicher Loyalität systematisch kommunizierte und dem mit Benachteiligung und Repression Nachdruck verlieh. Auch wenn diese Ausschließlichkeit in der DDR-Bevölkerung wohl nicht in gleicher Weise mental verankert war wie die wechselseitige Ausschließlichkeit von Atheismus und Loyalität zur amerikanischen Nation in den USA, blieb die Kommunikation der Unvereinbarkeit doch nicht ohne Folgen. Dazu trug unseres Erachtens erheblich bei, dass die Konflikt-Kommunikation sich nicht allein auf die Loyalität gegenüber Partei oder Kirche, sondern auch auf die Unvereinbarkeit von Wissenschaft und Religion bezog (dazu Karstein et al. 2006). Letzteres konnte sich von den politischen Rahmenbedingungen, unter denen es entstanden war, ablösen und als „aufgeklärte" Haltung fortgeschrieben werden.

5.2 „Wissenschaftliche Weltanschauung" und die Delegitimierung religiöser Perspektiven

Dem Loyalitätskonflikt zwischen Kirche und Staat entsprach die systematische Delegitimierung religiösen Wissens und religiöser Perspektiven von staatlicher Seite. Der Staat rekurrierte in hohem Maße auf „Wissenschaft", die er als „wissenschaftliche Weltanschauung" mit der eigenen Position identifizierte. Bereits an dieser Terminologie zeigt sich, dass es sich hier nicht um eine Auseinandersetzung an den Grenzen von Wissenschaft und Religion handelt, sondern um ein Ausgreifen der Politik in den Bereich der Religion, bei dem die Referenz auf Wissenschaft Teil der politischen Ideologie ist.

Es ist eine offene Frage, warum die Ideologie des „wissenschaftlichen Atheismus" oder der „wissenschaftlichen Weltanschauung", die in anderen sozialistischen Staaten ebenso verbreitet wurde wie in der DDR, dort keine gleichermaßen nachhaltigen Wirkungen entfalten konnte. Der säkularisierende Einfluss des Protestantismus, der relativ hohe Grad an Industrialisierung und die Tradition säkularistischer Verbände in Verbindung mit der Arbeiterbewegung im mittel- und norddeutschen Raum sind dafür sicherlich von Bedeutung.

Ein weiterer Schlüssel zum Erfolg dürfte allerdings auch die Art der Verbreitung der „wissenschaftlichen Weltanschauung" gewesen sein. Sie war in der DDR Teil eines

umfassenden Programms der Volksbildung, im Rahmen dessen naturwissenschaftliche Erkenntnisse und weltanschauliches Programm gleichermaßen verbreitet wurden. Eine der zentralen Organisationen in diesem Kontext war die URANIA, eine Einrichtung der Massenbildung.

In der Beschreibung der Aufgabenstellung der URANIA in der DDR wurde die Strategie, Wissenschaft für die Propagierung des weltanschaulichen Programms (und als Teil dieses Programms) einzusetzen, deutlich formuliert: „Die Verbreitung naturwissenschaftlicher Kenntnisse muss zur Formung der wissenschaftlich materialistischen Anschauung unserer Menschen beitragen, indem in unseren Vorträgen klargemacht wird, dass es in der Natur gesetzmäßig und dialektisch zugeht und keine Wunder geschehen, dass die Welt erkennbar und von uns zu verändern ist, wir also nicht auf „höhere Wesen" angewiesen sind. […] Die naturwissenschaftlichen Vorträge sind deshalb bewusst dazu auszunutzen, den Aberglauben, unwissenschaftliche Vorstellungen und die Mystik zu bekämpfen."[22]

Schmidt-Lux (2008) zeigt zwar, dass die institutionelle Programmatik nicht Eins zu Eins auf die Haltungen der haupt-, neben- und ehrenamtlich für die URANIA Tätigen durchschlug, sodass sich auf der privaten Ebene durchaus auch Formen des Nebeneinanders von wissenschaftlicher Orientierung und (schwacher) kirchlicher Bindung fanden. Insgesamt aber stützen seine Analysen die These, dass der Szientismus in der DDR, wie ihn nicht zuletzt die URANIA verbreitete, eine wichtige Funktion als Säkularisierungsmotor hatte.

Zudem war die URANIA nicht die einzige Bildungseinrichtung, die mit der Verbreitung naturwissenschaftlichen Wissens auch den Gegensatz von Wissenschaft und Religion popularisierte. Eingebunden in diese Perspektive wurden auch die zahlreichen neu geschaffenen Sternwarten und die naturwissenschaftlichen Fächer in den Schulen.

Die Interviews, die im Rahmen des Projekts „Religiöser und weltanschaulicher Wandel als Generationenwandel" (Wohlrab-Sahr et al. 2009) geführt wurden, zeigen, dass der Gegensatz von Wissenschaft und Religion nicht allein auf der Ebene der politischen Ideologie, sondern auch in der Lebenswelt der Befragten relevant wurde und, insbesondere bei den älteren Generationen, oft bis heute habituell verankert ist. Vor allem die Schulen waren erfolgreich darin, ein „realistisches Menschenbild" zu propagieren und religiöse Vorstellungen der Lächerlichkeit preiszugeben.

Gerade in den Familieninterviews mit drei Familiengenerationen zeigt sich auch, wie schwer es gegenüber einer szientistischen Haltung ist, religiöse Perspektiven als Alternative ins Spiel zu bringen. Dies gilt insbesondere dort, wo diese sich nicht mehr auf Erfahrung und Gemeinschaft stützen können, sondern auf der Ebene der Erklärung mit der Wissenschaft zu konkurrieren suchen, etwa indem sie Phänomene des „Unerklärlichen" ins Spiel bringen. Diese Perspektive bleibt aber letztlich im Sprachspiel der Wissenschaft und hat daher dem naheliegenden Einwand, das vermeintlich Unerklärliche sei lediglich bisher noch nicht wissenschaftlich erklärbar, wenig entgegen zu setzen.

Allerdings gab es auch in der DDR Gegenmodelle zu dieser Entwicklung. Zu nennen ist hier vor allem die *Leopoldina,* eine einflussreiche Akademie der Naturwissenschaften, die während der DDR-Zeit als gesamtdeutsche Institution weiter bestand, und der es

22 Jahresplan der URANIA 1955, S. 1, Sitzung des Sekretariats vom 21.12.1954, in: SAPMO-BArch, DY 11/146. Zitiert nach Schmidt-Lux (2008, S. 63).

gelang, gegenüber dem sozialistischen Regime eine gewisse Unabhängigkeit zu bewahren. Von Seiten der *Leopoldina* wurden Mitglieder, wie Carl Friedrich von Weizsäcker, in kirchliche Räume eingeladen, wo sie sich als Christen und Naturwissenschaftler präsentierten. Eine Akademie konnte jedoch per se nicht denselben Einfluss ausüben wie die URANIA als Masseninstitution und hatte von daher der dominanten Perspektive eines Gegensatzes von Religion und Wissenschaft zumindest öffentlich wenig entgegensetzen.

Mehr als 20 Jahre nach dem Ende der DDR unterstreichen Umfrageergebnisse die Nachhaltigkeit und die Verbreitung dieser Entwicklung. In bestimmten Hinsichten sind bis heute markante Ost-West-Differenzen nachweisbar: Im ALLBUS 2012 stimmten 52 % der Ostdeutschen (im Unterschied zu 36 % der Westdeutschen) der Aussage "Das Leben ist nur ein Teil der Entwicklung in der Natur" „voll und ganz" zu. Bei der Aussage "Unser Leben wird letzten Endes bestimmt durch die Gesetze der Natur" waren es 50 % im Unterschied zu 33 % (ALLBUS 2012, ZA-No. 4614, V 127, V 125).

Wenn man daraus auch nicht mehr ohne weiteres auf einen Antagonismus von Religion und Wissenschaft schließen kann, spricht doch viel dafür, dass dieser im naturwissenschaftlichen Rationalismus eine abgeschwächte Fortsetzung findet.

5.3 Der szientistische Kampf um die Delegitimierung des Religiösen

Der Szientismus der DDR-Zeit, der mit seiner Abwertung der Religion an frühe evolutionistische Denker anschließt und damit einen klar anti-religiösen Bezug zur Religion herstellt, ist kein Kampf an den Grenzen der sozialen Systeme. Beim Bezug auf Wissenschaft geht es nicht um die Autonomie des Wissenschaftssystems oder darum, das Religiöse am Übergriff in den Bereich der Wissenschaft zu hindern. Es handelt sich vorrangig auch nicht um eine Auseinandersetzung zwischen Religion und Wissenschaft, sondern um einen Konflikt zwischen Politik und Religion. Das Religiöse gilt es, im Verein mit dem „Aberglauben", zu bekämpfen: „Die Religion ist der Feind der Wissenschaft von Anfang an" (Klein 1960, S. 71, zitiert nach Schmidt-Lux 2008, S. 115).

Die Tatsache aber, dass der Bezug auf Wissenschaft hier politisch instrumentalisiert wird, ändert nichts daran, dass auch in der DDR nicht-religiöse, atheistische Haltungen sich im Bezug auf Wissenschaft eine positive Identität gaben. Auch die Wissenschaftsfelder, auf die Bezug genommen wurde, Evolution, Astronomie usw., unterschieden sich nicht wesentlich von denen, auf die sich etwa Atheisten in den USA heute beziehen. Insofern ist zwar das Konfliktfeld in der DDR ein anderes als wir es für die USA herausgearbeitet haben. Die nicht-religiösen Identitäten, die entstehen, sind sich gleichwohl sehr ähnlich. Zudem spricht angesichts der andauernden Priorisierung rationalistischer Perspektiven manches dafür, dass zwar die Konfliktkommunikation in Vergessenheit gerät, eine unhinterfragte Unvereinbarkeit religiöser und wissenschaftlicher Perspektiven aber bestehen bleibt.

6 Fazit: „Wissenschaftlichkeit" als Identität des Nicht-Religiösen in zwei divergierenden Konfliktfeldern

Wir haben mit diesem Text an das Programm einer relationalen Analyse von Nichtreligiosität (Campbell 1971; Quack 2013) angeschlossen und verschiedene Formen eines nicht-

religiösen Bezugs auf Religion unterschieden: die anti-religiöse, gegenüber der Religion antagonistische Position, die a-religiöse Haltung, die sich von der Religion abgrenzt, sich aber gleichzeitig als Teil eines weltanschaulichen Spektrums versteht, zu dem legitimer Weise auch religiöse Haltungen gehören, und die Indifferenz gegenüber der Religion, für die Religion ihre Relevanz verloren hat und die auch keinen Bezug mehr zur Religion herstellt. Allerdings, so unsere Einschränkung, halten wir auch indifferente Positionen für antireligiös mobilisierbar, wenn sie in entsprechende Kontexte mit religiöser oder antireligiöser Agitation geraten.

Wir haben weiter drei Ebenen unterschieden, auf denen a-religiöse oder antireligiöse Haltungen relevant werden können: die Ebene gesellschaftlicher Normierung, die Ebene nichtreligiöser Identität und Interaktion, und die Ebene konkreter Konfliktarenen, in denen Auseinandersetzungen zwischen religiösen und nichtreligiösen Akteuren und Positionen stattfinden.

Anhand zweier kontrastierender Formen gesellschaftlicher Normierung (einer religiösen und einer anti-religiösen) haben wir argumentiert, dass für die Identität nichtreligiöser Haltungen (und für deren öffentliche Repräsentanz) mit dem Bezug auf Wissenschaft ein positives Merkmal zur Verfügung steht, das in unterschiedlichen weltanschaulichen und gesellschaftlichen Kontexten gleichermaßen genutzt wird. Das Nicht-Religiöse, das sich selber zunächst primär durch das auszeichnet, was es nicht ist, bekommt durch die Referenz auf Wissenschaft und Rationalität eine eigene Identität. Dies zeigt sich gleichermaßen in den lebensweltlichen Anschlüssen an das ideologische Programm der „wissenschaftlichen Weltanschauung“ in der DDR (mit Folgen bis in die Gegenwart) wie auch in den Debatten um den Kreationismus in den USA und in den Narrativen dortiger Atheisten. Der Bezug auf Wissenschaft findet sich dort, wo die Abgrenzung von einer als „irrational“ charakterisierten und als solcher zu bekämpfenden Religion erfolgt, aber auch dort, wo, auf der Basis a-religiöser Haltungen, eine dezidierte Abgrenzung unterbleibt und mit Religionsgemeinschaften selektive politische Bündnisse eingegangen werden.

Die Generierung einer Identität des Nicht-Religiösen über den Bezug auf Wissenschaft erzeugt daher im Gegenzug das Bild einer Religion, die der Wissenschaft konträr gegenübersteht, selbst wenn man mit ihren Repräsentanten politische Bündnisse eingehen kann. Sie findet aber in bestimmten Kontexten, wie am Beispiel der USA gezeigt, auch eine Variante des Religiösen vor, das sich in eben dieser Weise selbst positioniert.

Wir haben zwei verschiedene Konfliktarenen behandelt, in denen es zur Kontrastierung von Religion und Wissenschaft kommt. In den USA geht es in der Auseinandersetzung um den Kreationismus primär um eine Auseinandersetzung an den Rändern des wissenschaftlichen und des religiösen Subsystems. Kreationistische Akteure konkurrieren mit ihren Beiträgen um Platzierungen im wissenschaftlichen Feld, in das sie ihre Perspektive einzuspeisen versuchen und nähern sich zunehmend dessen Sprache an. Antikreationistische und generell atheistische Akteure in den USA versuchen einerseits, die Grenzen des Wissenschaftsfeldes gegenüber den kreationistischen Eindringlingen zu schließen und positionieren sich darin eher a-religiös als antireligiös. Bestimmte Strömungen aber nähern sich einem grundsätzlich antireligiösen Szientismus, dem es nicht allein um Grenzziehung, sondern um die Überlegenheit der nicht-religiösen Haltung geht.

In diesen wechselseitigen Positionierungen entsteht eine Arena von Auseinandersetzungen um das Verhältnis von Religion und Wissenschaft, das sich aus wechselseitigen Bezugnahmen und konkurrierenden Positionierungen speist.

Die antagonistische Positionierung zwischen einem als antiwissenschaftlich attribuierten Religiösen und einem als antireligiös agierenden „wissenschaftlichen" Atheismus wird aktuell von verschiedenen Seiten unterlaufen: zum einen von Seiten einer pragmatischen Position innerhalb des nicht-religiösen Lagers, die die Identität des Religiösen nicht inhaltlich, sondern politisch formuliert. Wir haben hier von einer tendenziell pluralen Orientierung gesprochen, die dem Religiösen ein Eigenrecht zugesteht und es nur dort bekämpft, wo es sich mit bestimmten politischen Positionen verbindet.

Unterlaufen wird der Antagonismus auch über den Versuch, sich der Mittel der jeweils anderen Seite zu bedienen: Wir haben dies zum einen als „science mimicry", zum anderen als „faith mimicry" bezeichnet. Über die Praxis der „science mimicry" versucht der Kreationismus aus der Gegenüberstellung zur Wissenschaft herauszukommen und an deren Wertschätzung anzuschließen. Über die Praxis der „faith mimicry" wiederum versuchen Atheisten, an die Wertschätzung des Glaubens in den USA anzuschließen und sich als eine „säkulare Religion" im weltanschaulichen Spektrum der USA zu verankern.

Eine dritte, sich zunehmend institutionalisierende Position schließlich, die den Antagonismus unterläuft, ist der Versuch von Seiten der Theologie, Theismus und Evolutionismus miteinander zu versöhnen. Dem entspricht lebensweltlich eine Position, die von der „Eigenwertigkeit" des Religiösen wie des Wissenschaftlichen ausgeht.

Insgesamt lassen sich die Auseinandersetzungen in den USA als Anzeichen der Herausbildung eines Zwischenbereichs zwischen den Feldern Religion und Wissenschaft interpretieren, in dem um Positionierung, Anerkennung und symbolische Macht gerungen wird. Voraussetzung dafür ist jedoch eine bereits erfolgte Differenzierung sozialer Wertsphären, wie etwa die Unterscheidung zwischen wissenschaftlicher und religiöser Wahrheit. Nur vor diesem Hintergrund lassen sich die Feldkämpfe verstehen, in denen die eine Position der anderen unter Verweis auf deren Nicht-Wissenschaftlichkeit den Zutritt verwehrt, während die zweite dies zu entkräften und ihre wissenschaftliche Plausibilität unter Beweis zu stellen versucht.

In der DDR wiederum haben wir es nicht mit Kämpfen an den Rändern der Funktionssysteme zu tun, sondern mit einer grundlegenden politischen Entwertung des Religiösen unter Rekurs auf Wissenschaft. Was in den USA lediglich eine Position in einem pluralen Setting ist, wurde in der DDR zur Grundlage gesellschaftlicher Normierung. Vor diesem Hintergrund spricht etwa Karstein von einem „religiös-weltanschaulichen Feld" (Karstein 2013). Wir haben es hier mit einem Vorgang der politisch gesteuerten Entdifferenzierung zu tun, bei dem die Wissenschaft zum Szientismus wird und ideologisch gegen die Religion ins Feld geführt wird.

Trotz aller Ideologielastigkeit bleibt aber die Referenz auf Wissenschaftlichkeit und Rationalität auch hier (und offenbar nachhaltig) wesentlich für die Identifikation der Position antireligiöser Akteure. Jenseits der vielfach heiß diskutierten Frage, ob es einen grundlegenden epistemischen Widerspruch zwischen Wissenschaft und Religion gibt (dazu Evans und Evans 2008), zeigt sich dieser Widerspruch hier als ein hergestellter und „geglaubter" mit nicht weniger gravierenden Folgen.

Danksagung: Wir danken Petra Klug für hilfreiche Kommentare zu einer früheren Version dieses Textes.

Literatur

Baubérot, Jean. 1999. Der Laizismus in Frankreich vom Standpunkt der historischen Soziologie. In *Eine Welt ohne Gott? Religion und Ethik in Staat, Schule und Gesellschaft,* Hrsg. Brigitte Sauzay und Rudolf von Thadden, 19–35. Göttingen: Wallstein.

Behe, Michael. 2006. *Darwin's black box: The biochemical challenge to evolution*. New York: The Free Press.

Bellah, Robert. 1967. Civil religion in America. *Daedalus* 96:1–21.

Berger, Peter L. 1999. *The desecularization of the world: Resurgent religion and world politics*. Washington: Eeerdmans Publishing.

Berkman, Michael, und Eric Plutzer. 2010. *Evolution, creationism, and the battle to control America's classrooms*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bishop, George. 2003. "Intelligent design"—Illusions of an informed public. *Public Perspective* 14:5–7.

Bourdieu, Pierre. 2002. *Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens. 1971*. Konstanz: Universitätsverlag.

Campbell, Colin. 1971. *Toward a sociology of irreligion*. Exeter: Wheaton & Co.

Caporale, Rocco, und Antonio Grumelli. Hrsg. 1971. *The culture of unbelief. Studies and Proceedings from the First International Symposium on Belief Held at Rome, March 22–27, 1969*. Berkeley: University of California Press.

Cimino, Richard, und Christopher Smith. 2007. Secular humanism beyond progressive secularism. *Sociology of Religion* 68:407–424.

Cloud, Matthew W. 2004. „One Nation, Under God": Tolerable acknowledgement of religion or unconstitutional cold war propaganda cloaked in American civil religion? *Journal of Church and* State 46:311–340.

Comte, Auguste, und Harriet Martineau. (Übersetzerin). 2002. *The Positive Philosophy of Auguste Comte*. Chicago: University of Chicago Press.

Cragun, Ryan T., Barry Kosmin, Ariela Keysar, Joseph H. Hammer und Michael Nielsen. 2012. On the receiving end: Discrimination toward the non-religious in the United States. *Journal of Contemporary Religion* 27:105–127.

Dawkins, Richard. 1996. *The blind watchmaker: Why the evidence of evolution reveals a universe without design. 1986*. New York: W. W. Norton & Company.

Dawkins, Richard. 2006. *The god delusion*. London: Bantam Press.

Dennett, Daniel. 2006. *Breaking the spell: Religion as a natural phenomenon*. New York: Penguin.

Denton, Michael. 1986. *Evolution: A theory in crisis*. Bethesda: Adler & Adler.

Draper, John William. 2009. *History of the conflict between religion and science. 1874*. Cambridge: Cambridge University Press.

Edgell, Penny, Joseph Gerteis und Douglas Hartmann. 2006. Atheists as "other": Moral boundaries and cultural membership in American society. *American Sociological Reviews* 71:211–234.

Evans, John, H., und Michael S. Evans. 2008. Religion and science: Beyond the epistemological conflict narrative. *Annual Review of Sociology* 34:87–105.

Farkas, Steve, Jean Johnson und Tony Foleno (mit Ann Duffett und Patrick Foley). 2001. *For Goodness' Sake: Why so many want religion to play a greater role in American Society.* New York: Public Agenda.

Foust, Christine H. 2009. "An Alien in a Christian World": Intolerance, Coping, and Negotiating Identity among Atheists in the United States. MA Thesis submitted to the Graduate Faculty of Wake Forest University, Department of Religion. Winston-Salem, North Carolina: Wake Forest University.

Hitchens, Christopher. 2007. *God is not great. How religion poisons everything*. New York: Twelve.

Hout, Michael, und Claude Fischer. 2002. Americans with „no religion": Why their numbers are growing. *American Sociological Review* 67:165–190.

Inglehart, Ronald. 1998. *Modernisierung und Postmodernisierung. Kultureller, wirtschaftlicher und politischer Wandel in 43 Gesellschaften*. Frankfurt a. M.: Campus.

Karstein, Uta. 2013. *Konflikt um die symbolische Ordnung. Genese, Struktur und Eigensinn des religiös-weltanschaulichen Feldes in der DDR*. Würzburg: Ergon.

Karstein, Uta, Thomas Schmidt-Lux, Monika Wohlrab-Sahr und Mirko Punken. 2006. Säkularisierung als Konflikt? Zur subjektiven Plausibilität des ostdeutschen Säkularisierungsprozesses. *Berliner Journal für Soziologie* 4:441–461.

Kaufman, Paul W. 2003. Disbelieving nonbelievers: Atheism, competence, and credibility in the turn of the century American courtroom. *Yale Law Journal and the Humanities* 15:395–340.

Kaufmann, Franz-Xaver. 1989. Religiöser Indifferentismus. In *Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven,* Hrsg. Franz-Xaver Kaufmann, 146–171. Tübingen: Mohr.

Klein, Matthäus. 1960. *Das gesellschaftliche Bewusstsein und seine Rolle in der Entwicklung der Gesellschaft*. Berlin: Dietz.

Lamnek, Siegfried. 2007. *Theorien abweichenden Verhaltens I. Klassische Ansätze*. Paderborn: Fink.

Lee, Lois. 2012. Research note: Talking about a revolution: Terminology for the new field of non-religion studies. *Journal of Contemporary Religion* 27:129–139.

Luckmann, Thomas. 1991. *Die unsichtbare Religion*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Matzke, Nick. 2009. But Isn't It creationism? The beginnings of "Intelligent Design" in the midst of the Arkansas and Louisiana litigation. In *But Is It science? The Philosophical Question in the Creation. Evolution Controversy-Updated Edition,* Hrsg. Michael Ruse, und Robert T. Pennock, 377–413. New York: Prometheus Books.

Meyer, Stephen C. 2009. *Signature in the cell: DNA and the evidence for intelligent Design*. London: HarperOne.

Morrison, David. 2011. Science denialism: Evolution and climate change. *Reports of the National Center for Science Education* 5:3.1–3.10.

Newport, Frank. 2010. Four in 10 Americans believe in strict creationism. http://www.gallup.com/poll/145286/four-americans-believe-strict-creationism.aspx (Zugegriffen: 22.08.2013).

Numbers, Ronald L. 2006. *The creationists*. Cambridge: Harvard University Press.

Park, Hee-Joo.1997. *Anti-creationism in America*. Dissertation, University of Melbourne, Department of History and Philosophy of Science.

Quack, Johannes. 2012a. *Disenchanting India: Organized rationalism and criticism of religion in India*. Oxford: Oxford University Press.

Quack, Johannes. 2012b. Organised atheism in India: An overview. *Journal of Contemporary Religion* 27:67–85.

Quack, Johannes. 2013. Was ist "Nichtreligion"? Feldtheoretische Überlegungen zu einem relationalen Verständnis eines eigenständigen Forschungsgebietes. In *Säkularität in religionswissenschaftlicher Perspektive*, Hrsg. Steffen Führding und Peter Antes, 87–106. Göttingen.

Riesebrodt, Martin. 1990. *Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung: amerikanische Protestanten (1910–1928) und iranische Schiiten (1961–1979) im Vergleich*. Tübingen: Mohr.

Sachmerda-Schulz, Nicole. 2010. Der Trend zur „grünen Wiese": Zur Entwicklung der anonymen Bestattung in Deutschland aus religionssoziologischer Perspektive. *Religion, Staat, Gesellschaft* 11:53–70.

Schmidt-Lux, Thomas. 2008. *Wissenschaft als Religion. Szientismus im ostdeutschen Säkularisierungsprozess*. Würzburg: Ergon.
Schröder, Winfried. 1998. *Ursprünge des Atheismus*. Stuttgart: Frommann Holzboog.
Smith, Christian, Hrsg. 2003. *The secular revolution: Power, interests, and conflict in the secularization of American public life*. Berkeley: University of California Press.
Smith, Jesse. 2011. Becoming an atheist in America: Constructing identity and meaning from the rejection of theism. *Sociology of Religion* 72:215–237.
Stolz, Jörg. 2010. A silent battle: Theorizing the effects of competition between churches and secular institutions. *Review of Religious Research* 51:253–276.
Vernon, Glenn M. 1968. The religious „Nones": A neglected category. *Journal for the Scientific Study of Religion* 7:219–229.
Weber, Max. 1972. *Zwischenbetrachtung: Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltablehnung. 1920. In Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie,* Hrsg. Max Weber, 536–573. Tübingen: Mohr Siebeck.
Wohlrab-Sahr, Monika. 2008. Religion and Science or Religion versus Science? About the Social Construction of the Science-Religion-Antagonism in the German Democratic Republic and its Lasting Consequences. In *The role of religion in modern societies,* Hrsg. Detlef Pollack und Daniel V.A. Olson, 224–247. New York: Routledge.
Wohlrab-Sahr, Monika. 2009. Das stabile Drittel: Religionslosigkeit in Ostdeutschland. In *Woran glaubt die Welt? Analysen und Kommentare zum Religionsmonitor 2008,* Hrsg. Bertelsmann-Stiftung, 151–168. Gütersloh: Verlag Bertelsmann-Stiftung.
Wohlrab-Sahr, Monika, und Friederike Benthaus-Apel. 2006. Weltsichten. In *Kirche in der Vielfalt der Lebensbezüge. Die vierte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft*, Hrsg. Wolfgang Huber, Johannes Friedrich und Peter Steinacker, 281–329. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
Wohlrab-Sahr, Monika, und Marian Burchardt. 2012. Multiple secularities: Towards a cultural sociology of secular modernities. *Comparative Sociology* 11:875–909.
Wohlrab-Sahr, Monika, Uta Karstein und Thomas Schmidt-Lux. 2009. *Forcierte Säkularität*. Frankfurt a. M.: Campus.
Zuckerman, Phil. 2009. Atheists, secularity, and well-being: How the findings of social science counter negative stereotypes and assumptions. *Sociology Compass* 3:949–971.

Quellen (Urteile)

Kitzmiller, Tammy et al. v. Dover Area School, et al. (400 F. Supp. 2d 707, Docket no. 4cv2688)
Edwards v. Aguillard, 482 U.S. 578
Lee v. Weisman, 505 U.S. 577 (1992)
Torcaso v. Watkins, 367 U.S. 488 (1961)

Monika Wohlrab-Sahr, 1957, Prof. Dr., Institut für Kulturwissenschaften der Universität Leipzig. Forschungsgebiete: Religionssoziologie, Kultursoziologie, qualitative Methoden. Veröffentlichungen: Forcierte Säkularität. Frankfurt a. M. 2009 (mit U. Karstein und Th. Schmidt-Lux); Multiple Secularities: Towards a Cultural Sociology of Secular Modernities. In: Comparative Sociology 11, 2012 (mit M. Burchardt); Contested Secularities: Religious Minorities and Secular Progressivism in the Netherlands. In: Journal of Religion in Europe 5, 2012 (mit C. Schuh und M. Burchardt).

Tom Kaden, 1984, M.A., DFG-Stipendiat im Graduiertenkolleg „Religiöser Nonkonformismus und kulturelle Dynamik" an der Universität Leipzig. Forschungsgebiete: Religionssoziologie, Wissenschaftstheorie, Wissenschaftssoziologie. Veröffentlichungen: Was ist neu am Neuen Atheismus? Geistesgeschichtliche und soziologische Perspektiven. Philosophische Rundschau 58, 2011; Die Soziologie des Heimkehrenden. Religion und Säkularisierung bei Albert Salomon, in: P. Gostmann und C. Härpfer (Hrsg.), Verlassene Stufen der Reflexion. Albert Salomon und die Aufklärung der Soziologie. Wiesbaden 2011.

Köln Z Soziol (2013) 65:211–233
DOI 10.1007/s11577-013-0224-7

Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie

Religiöse Identität und Wertbindungen von Jugendlichen in Deutschland

Christel Gärtner

Zusammenfassung: Die Diagnosen zur Religiosität Jugendlicher schwanken zwischen der These der zunehmenden Religionslosigkeit und dem konträr dazu stehenden Postulat einer spezifischen Jugendreligion. Der Beitrag basiert auf der Annahme, dass religiöse Identitäten und Überzeugungen in Abhängigkeit von gesellschaftlichen Kontexten und sozialisatorischen Milieus entstehen. Im Zentrum steht die Frage, welche religiösen Deutungsmuster Adoleszente generieren, die sich mit ihren Lebens- und Sinnentwürfen in Gesellschaften positionieren, die durch die Pluralisierung von Werten, die Säkularisierung gesellschaftlicher Verhältnisse und die Individualisierung von Lebensentwürfen gekennzeichnet sind. An Fallbeispielen von westdeutschen, ostdeutschen und Jugendlichen aus Migrantenmilieus, die aufgrund ihrer religiösen Sozialisation je andere Ausgangsbedingungen mitbringen, wird exemplarisch gezeigt, wie sich religiöse Identitäten von Jugendlichen unter spezifischen gesellschaftlich-historischen und sozialisatorischen Bedingungen konstituieren.

Schlüsselwörter: Religion · Identität · Wertbindung · Jugend · West- und Ostdeutschland

Religious identity and (moral) commitments of youth in Germany

Abstract: In analysing the religiousness of youth positions vary between the hypothesis that religiousness has decreased and the hypothesis that there is a specific youth religion. In this paper it is assumed that the development of religious identities and convictions depends on social contexts and family environments. The paper analyses different religious interpretative patterns adolescents generate in order to position themselves in relation to concepts of life and meaning in societies who are marked by the pluralization of values, the secularization of social relations and the individualization of life styles. Through case studies of youth from West Germany, East Germany and youth from migrant's milieus—each group of which are brought up religiously in a different environments—it is shown how the religious identities of youth become established under specific social-historical conditions and conditions of socialisation.

Keywords: Religious · Identity · Commitment · Youth · West and East Germany

© Springer Fachmedien Wiesbaden 2013

C. Gärtner (✉)
Exzellenzcluster Religion und Politik,
Westfälische Wilhelms-Universität Münster, Johannisstraße 1,
48143 Münster, Deutschland
E-Mail: cgaertner@uni-muenster.de

1 Einleitung

Interessiert man sich für die Religiosität Jugendlicher, stößt man sehr schnell auf medial griffige Schlagzeilen wie „Und sie glauben doch“ (Religionsmonitor 2008) oder „Religion (weiter) im Abwärtstrend“ (Shell 2010). Diese inhaltlich gegenläufigen Diagnosen beleuchten exemplarisch zwei Positionen in der gegenwärtigen religionssoziologischen Debatte, die die Religionsentwicklung entweder als „fortschreitende Säkularisierung“ oder als „Rückkehr der Religion“ deuten. Der empirische Befund, dass die kirchlich gebundene Religiosität und Praxis seit den 1960er Jahren kontinuierlich sinkt, ist als solcher unstrittig: Die Mehrzahl der Jugendlichen, die sich diesbezüglich nicht sehr stark von der Gesamtbevölkerung unterscheiden (Pickel 2010, S. 280), lehnt dogmatische Glaubensinhalte sowie konventionell christliche Überzeugungen ab und hat keine starke Bindung an die Kirchen. Vertreter der Säkularisierungsthese werten dies als Bedeutungsverlust von Religion und untermauern diese These damit, dass individualisierte Religiosität „beyond Christian religiosity“ (Pickel 2010, S. 253) den quantitativen „Verlust“ an traditional kirchlicher Religiosität nicht ausgleiche. Diese Entwicklung wird auch als Generationeneffekt gedeutet (Jagodzinski und Dobbelaere 1993; Pickel 2010). Liberale Eltern, so das Argument, tradieren ihre Religiosität immer weniger an ihre Kinder (Bruce 2006). Forscher, die stärker die Pluralisierung des religiösen Feldes und die Besonderheit der Jugendphase in den Blick nehmen, heben dagegen die Vielfalt jugendlicher Religiosität und das neue Interesse an Spiritualität hervor (Ziebertz et al. 2003; Streib und Gennerich 2011) oder gehen sogar von einer spezifischen Jugendreligion aus, die als Bastelreligion, als erlebnis- und eventorientierte Religion, als Diesseitsreligion, als Okkultreligion usw. beschrieben wird (vgl. Gabriel 1994; Helsper 1992; Oertel 2004; Barz 2007). Der jüngeren Generation wird aus dieser Perspektive oftmals eine Avantgarde-Rolle bei der Konstruktion kreativer „Mischformen“ individueller Religiosität sowie der „Rückkehr der Religion“ zugeschrieben (vgl. Gründer und Scherr 2012, S. 69).

Der Beitrag greift dieses Problem auf und versucht, eine doppelte Frage zu klären: Zum einen, wie sich religiöse Identitäten und Überzeugungen in Gesellschaften konstituieren, die durch die Pluralisierung von Werten, die Säkularisierung gesellschaftlicher Verhältnisse und die Individualisierung von Lebensentwürfen gekennzeichnet sind. Zum anderen, welche religiösen Deutungsmuster durch Jugendliche entstehen, die sich in ihren Lebens- und Sinnentwürfen in diesen Gesellschaften positionieren. Zunächst werde ich den Zusammenhang von gesellschaftlichen und sozialisatorischen Bedingungen für den Prozess der Identitätsbildung darlegen und begründen, warum der Phase der Adoleszenz im Hinblick auf Tradition und Innovation eine zentrale Rolle zukommt, sowie den Bezug zur Religiosität herstellen, aus dem deutlich wird, warum die Lebensphase „Jugend“ als Untersuchungsgegenstand der Religionssoziologie von besonderem Interesse ist (Abschn. 2). Im Anschluss daran werde ich vor dem Hintergrund der Veränderung des religiösen Feldes den Forschungsstand zur Religiosität von Jugendlichen in Deutschland skizzieren und einen Vorschlag unterbreiten, wie jugendliche Religiosität theoretisch und methodisch angemessen zu untersuchen ist (Abschn. 3). An kontrastierenden qualitativen Fallrekonstruktionen werde ich exemplarisch zeigen, wie religiöse Identität von Jugendlichen sich in Abhängigkeit von gesellschaftlich-historischen und sozialisato-

rischen Bedingungen konstituiert (Abschn. 4). Abschließend werde ich die gewonnenen Erkenntnisse in den religionssoziologischen Diskurs einordnen (Abschn. 5).

2 Adoleszenz, Sozialisation und Identitätsbildung im Spannungsfeld gesellschaftlicher und sozialisatorischer Kontextbedingungen

Westeuropäische Gesellschaften sind durch Prozesse der Individualisierung, Pluralisierung, Säkularisierung und Entkirchlichung gekennzeichnet (Casanova 2007; Gabriel 1996, 2009; Hero und Krech 2011; Krech 2005; Pollack 2009; Pollack et al. 2012; Ziebertz et al. 2010). Diese Kontextbedingungen spannen die Möglichkeitsräume auf, innerhalb deren Adoleszente ihre Identität entwickeln und sich eigenverantwortlich verorten müssen (Ziebertz et al. 2010, S. 85). Auf der einen Seite entsteht durch den Rückgang von traditionalen Kontroll- und Autoritätsinstanzen eine Vielzahl von Alternativen und Lebensentwürfen; auf der anderen steigt der Druck der Individualisierung (Elias 2003; Soeffner 1994; Gabriel 1994; Gabriel et al. 2002; Ziebertz et al. 2003, S. 422). Zudem gilt Jugend in modernisierten Gesellschaften als eine eigenständige Lebensphase, die mit der Erwartung von Innovation verbunden ist. Dies bedeutet für Jugendliche, dass sich ihre Optionen, Wahlmöglichkeiten und auch Chancen auf ein selbstbestimmtes Lebensprojekt erweitern. Die Kehrseite der gewonnenen Freiheit ist, dass die normativen Erwartungen an die individuelle Gestaltung von Lebensentwürfen und Identität(en) zur Überforderung führen kann, gerade weil in einer sich schnell verändernden Welt geteilte Lebensentwürfe, Weltbilder und Orientierungspunkte zunehmend an Evidenz verlieren (Gabriel 1994, S. 61; Gärtner 2000).

Im Prozess der Sozialisation erwerben Individuen eine soziale Identität, die die kollektiven Selbstbilder und Mythen einer Gesellschaft mit ihren Chancen und Zumutungen enthält (Mead 1962; Elias 1997). Diese unterscheiden sich jedoch je nach sozialem Herkunftsmilieu. In der Phase der Adoleszenz, die als letzte ontogenetische Entwicklungskrise geschlechtliche, kognitive, persönliche und soziale Reifeprozesse ermöglicht, verflüssigen sich die erworbenen Strukturen. Das ist die Voraussetzung dafür, dass neue Bindungen und Positionierungen entstehen können. Werte, Normen und Deutungsmuster können reflexiv hinterfragt und universalisiert werden. Soziologisch gesehen dient diese Phase sowohl der Ablösung *von* als auch der Ablösung *der* vorangegangenen Generation (King 2002). Daraus folgt für Adoleszente, dass sie eigene Antworten für ein gelungenes Leben generieren müssen, in die sie die mit ihrem Herkunftsmilieu verbundenen Haltungen und Deutungen integrieren. Die adoleszente Auseinandersetzung und Entwicklung vollzieht sich zwischen Familie, Gesellschaft und Peers. Letztere sind vor allem im Hinblick auf die Hervorbringung und Verwirklichung neuer Antworten wichtig, sie bestärken die Evidenz von neuen Erfahrungen und Überzeugungen.

Da der Prozess der Veränderung in generationelle Beziehungen eingebettet ist, ist die Qualität des Moratoriums zentral für die Entstehung von Neuem. Entscheidender als die vermittelten Inhalte sind die strukturellen Dispositionen, also Haltungen, wie ein Grundvertrauen ins Leben oder eine prinzipielle Fähigkeit zur Autonomie, die vor allem Auswirkungen auf die Wahrnehmung von vorhanden Handlungsoptionen und die Fähigkeit zur Krisenbewältigung beinhalten (Erikson 1973; Oevermann 2001; Gärtner 2008). Diese

Dispositionen entwickeln sich insbesondere in der Eltern-Kind-Beziehung und gründen wesentlich auf der Erfahrung, bedingungslos geliebt und anerkannt zu sein. Sie können mehr oder weniger gelungen sein und stellen ein wesentliches Moment im Hinblick auf die Transzendierung milieuspezifischer Beschränkungen dar. Zudem fördern positive Zuwendungen den Freiraum, der Adoleszenten ermöglicht, mit den eigenen kreativen Potenzialen zu experimentieren, neue Deutungen zu erproben und eigene Antworten zu entwerfen (King 2002).

Diese Struktur der Adoleszenz eröffnet eine Anschlussstelle für die Religionssoziologie. In dieser Phase stellen sich nämlich existenzielle Fragen die eigene Identität, Herkunft und Zukunft betreffend, also Fragen im Hinblick auf die eigene Geburt und Sterblichkeit, ein zukünftiges sinnvolles Leben, mit Übergängen, Krisen und Grenzen. Aus der Perspektive des von Oevermann entwickelten „Strukturmodells von Religiosität“ (1995), das *Struktur* und *Inhalt* von Religiosität trennt sowie die Notwendigkeit eines „Bewährungsmythos“ auch für religiös indifferente Menschen unterstellt, bedeutet dies, dass Adoleszente mit dem *Bewährungsproblem* als selbstverantwortlich zu lösender Aufgabe konfrontiert sind. Oevermann leitet diesen strukturtheoretisch gefassten Religionsbegriff aus den Konstitutionsbedingungen von Lebenspraxis ab und zeigt, dass das Bewusstsein von der Endlichkeit des Lebens eine diesseitig nicht stillzustellende Dynamik in Gang setzt: Da man weiß, dass man sterben wird, muss man sich im Leben bewähren. Die kognitive Fähigkeit, hypothetische Welten bilden zu können, eröffnet Adoleszenten Handlungsalternativen, die zu Entscheidungen zwingen. Das „Strukturmodell von Religiosität“ nimmt die Tatsache auf, dass das Gelingen von Entscheidungen prinzipiell offen ist, weshalb Individuen zum Zeitpunkt der Entscheidung Kriterien brauchen, die diese als vernünftig erscheinen lassen. Diese grundlegende Struktur von Lebenspraxis wird für Adoleszente zum Antrieb, nach *Bewährungsmythen*, also nach Inhalten, zu suchen, nach denen sie ihr Leben gestalten wollen. Sie müssen herausfinden, was ihnen wichtig ist und woran sie sich als Individuen binden oder bewähren wollen (vgl. dazu Oevermann 1995; Gabriel et al. 2002; Gärtner 2003; Feige und Gennerich 2008; Gärtner und Ergi 2012).

Die damit verbundenen Themen betreffen in der Regel zunächst Beziehungen und Beruf, aber auch Fragen der eigenen Familiengründung und ein zukünftiges Engagement als Bürger. Ein religiöses Bekenntnis gehört zwar für weite Teile der Jugendlichen nicht zu den drängenden Entscheidungsproblemen (vgl. Streib und Gennerich, S. 19), da Jugendliche aber dem Zwang zur Individualität und Einzigartigkeit unterliegen, können sie nicht mehr begründungslos die erworbenen identitätsstiftenden Antworten und (religiösen) Deutungsmuster weiterführen (vgl. Gabriel et al. 2002). Vielmehr müssen sie die eigene Positionierung begründen, gerade dann, wenn sie traditionelle religiöse Antworten oder Mythen aufnehmen. Religion kann in modernen Gesellschaften einerseits, gerade weil sie in den Bereich individueller Entscheidungen fällt, zur Quelle von Einzigartigkeitsentwürfen und somit zum Ausdrucksmittel kultureller Identität und Differenz werden, andererseits kann sie aber auch zu einem Stigma werden, wenn z. B. unterstellt wird, dass sie mit säkularen oder modernen Lebensmodellen unvereinbar sei.

3 Zur Erforschung jugendlicher Religiosität unter Bedingungen der Pluralisierung von Sinnentwürfen

Die Kontextstruktur für die Artikulation des Religiösen hat sich seit den 1960er Jahren gravierend gewandelt. In diesem Prozess hat sich die konfessionelle Identität deutlich abgeschwächt (McLeod 2007; Ziebertz und Riegel 2008) und die religiöse Selbstbeschreibung pluralisiert. Sie lässt sich auf einem Kontinuum zwischen explizit religiös über säkular, areligiös, religiös-indifferent bis hin zu aktiv-atheistisch typisieren (vgl. dazu auch Wohlrab-Sahr und Kaden in diesem Band). Diesem Wandel des religiösen Feldes entspricht, dass die Ausdrucksgestalten der Religiosität bei Jugendlichen nicht homogen sind und sich über konfessionelle Grenzen hinweg am „Grunddatum" religiöser Individualisierung orientieren (Ziebertz et al. 2003, S. 422). Das betrifft auch die Haltung Jugendlicher im Hinblick auf kirchlich verfasste oder organisierte Religionspraxis, die nicht nur durch Distanz, sondern auch durch Ambivalenz und Zustimmung gekennzeichnet ist (Feige 2010, S. 920 f.). Anders als in Ostdeutschland durchläuft ein beachtlicher Teil von Jugendlichen in Westdeutschland immer noch kirchlich geprägte Sozialisationsroutinen. Dadurch erwerben sie eine mehr oder weniger (in)aktive kirchliche (Mitglieds-) Identität, die aber keineswegs die unkritische Übernahme konventioneller Religionspraktiken oder christlicher Dogmen bedeutet (vgl. Ziebertz und Riegel 2008; Feige 2011a). Vielmehr differenzieren sich die Akzeptanz des „Christlichen" und der Grad der religiösen Selbstbestimmung (vgl. Ziebertz et al. 2003; Ziebertz und Riegel 2008).

Auch wenn die kirchliche Praxis für die meisten Jugendlichen nur eine geringe Bedeutung hat, besuchen viele den Gottesdienst bei „hohen Feiertagen" wie Weihnachten oder Ostern und haben weiterhin (in Westdeutschland) Interesse an kirchlichen Passageriten (Ziebertz et al. 2003, S. 419). Trotz Kritik haben sie eine prinzipiell wohlwollende Einstellung zur Kirche (Shell 2006) und schätzen die Gebäude als sakralen Raum. Überdies stellen die Kirchen neben Sportvereinen auch die wichtigste Organisation für soziales Engagement dar (Streib und Gennerich 2011, S. 61). Dieses Angebot nutzen viele Jugendliche auch dann, wenn sie die religiösen Sinndeutungen aus dem kirchlichen Kontext, die das Engagement tragen sollen, nicht übernehmen oder teilen (Gabriel et al. 2002; Gärtner 2003). Zur innerkirchlichen Pluralisierung gehört auch, dass die Kirchen den jugendspezifischen Trend zu Events (Kirchen- und Weltjugendtage, Taizé-Treffen) und Erlebnisreligiosität (körperorientiertes Bibliodrama, Meditationsgruppen, Jugendgottesdienste) aufgreifen (Streib und Gennerich 2011, S. 66 f.).

Insgesamt ist also eine in sich spannungsvolle Entwicklung zu beobachten: einerseits eine Abschwächung der kirchlichen Bindungskraft oder eine Skepsis gegenüber institutionell verankerten religiösen Traditionen, andererseits weiterhin ein Interesse an institutionalisierter Religion, sowohl an Kirchen wie Sekten und Psychokulten (ebd., S. 63), wobei der „Okkultismus" als mögliche „neue Jugendreligion" (Helsper 1992) in den 1990er Jahren eher überschätzt wurde. Ein Zuwachs von Religiosität vollzieht sich auch nicht, wie lange erwartet, auf dem Gebiet der „neuen religiösen Bewegungen" oder der Esoterik (vgl. Pickel 2010), „sondern vor allem in der Popularisierung und Politisierung traditionalistischer Varianten bestehender Glaubensformen" (Gründer und Scherr 2012, S. 73).

Der gesellschaftliche Kontext in westlichen Ländern hat sich in den letzten Jahrzehnten zudem durch Migration verändert: Religion, das gilt vor allen für den Islam, hat dadurch einen sichtbaren (Bedeutungs-)Zuwachs erfahren. Zum einen pluralisiert sich das religiöse Feld durch die wachsende Zahl nicht-christlich sozialisierter Jugendlicher, zum anderen kommen christlich oder säkular geprägte Jugendliche auch mit anderen kulturellen und religiösen Traditionen in Kontakt. Migration trägt somit zur Vielfalt von (religiösen) Sinnangeboten, Perspektiven und Weltanschauungen bei, die zur selbstverständlichen Tatsache im Alltag von Jugendlichen gehört (Ziebertz und Riegel 2008, S. 165). Dadurch steigen die Chancen zur individuellen Verwirklichung, Jugendliche nehmen „Fremdes", das massenkulturell zur Verfügung gestellt wird, auf, um das „eigene" auszudrücken (Ziebertz et al. 2010, S. 84 f.). Gleichzeitig werden die eigenen kulturellen und religiösen Sinnentwürfe relativiert.

Wenn jedoch Pluralisierung und De-Institutionalisierung als wesentliche Kennzeichen des religiösen Feldes gelten, ist zu vermuten, dass Studien, die Religiosität allein an herkömmlichen Standards von „Kirchlichkeit" messen, von vornherein nur die abnehmende Religionsakzeptanz von Jugendlichen in den Blick bekommen und damit eine teleologische Verlust- oder Stagnationsgeschichte erzählen müssen (z. B. Shell 2006, 2010; Pickel 2010). Das ist dem Umstand geschuldet, dass die großen repräsentativen Jugendstudien nur wenige Items auf das Thema Religion verwenden (können), die nicht einmal die Differenzierung lehramtlich möglicher Religionssemantiken abbilden (Feige 2011b, S. 165) und zudem nur den Grad der Zustimmung messen (Oertel 2004, S. 37). Vor allem liegt es aber daran, dass diese Studien einen substanziellen Religionsbegriff zugrunde legen, der nur konventionelle Formen von Religiosität erheben kann. Wenn Jugendliche diesen reduktiven Items nicht zustimmen, werden sie als nicht-religiös klassifiziert, während weniger konventionelle Formen von Religiosität möglicherweise Zustimmung gefunden hätten (Streib und Gennerich 2011, S. 35).

Will man indessen verstehen, was (positiv) an die Stelle von konventioneller Religiosität tritt, sind die religiösen (Sinn-)Deutungen von Jugendlichen ernst zu nehmen. Es ist angebracht, sowohl die genannten Kontextbedingungen, schon der Innovations- und Individualisierungsdruck, unter dem Jugendliche in differenzierten Gesellschaften stehen, macht den Rückgriff auf kirchliche Glaubensformen problematisch, als auch die Spezifik der Jugendphase, die durch das Infrage-Stellen und den kreativen Umgang mit überlieferten Traditionen gekennzeichnet ist, zu berücksichtigen. Daraus ergibt sich, dass den Untersuchungsinstrumenten ein Religionsverständnis zugrunde gelegt werden muss, das nicht auf konventionelle Sprachmuster festgelegt ist und genügend Offenheit für die Neufindung des Religiösen als Rekomposition ihrer Elemente zulässt (Streib und Gennerich 2011). Im Folgenden formuliere ich theoretische Grundlagen für einen solchen methodischen Zuschnitt der Untersuchung jugendlicher Religiosität.

Einem einfach gewendeten *funktionalen Religionsbegriff* wird trotz seines Bezuges zu Sinn- und Identitätsfragen vorgeworfen, zu unspezifisch im Hinblick auf das der Religion Eigene zu sein. Deshalb greife ich zwei Modelle auf, die diesbezüglich eine Spezifizierung vornehmen: das bereits erwähnte *Strukturmodell von Religiosität* (Oevermann 1995) sowie das *diskursive Religionsverständnis* (Matthes 1992). Das strukturelle Religionsverständnis, das Inhalt und Struktur von Religiosität trennt, beruht auf der Annahme, dass religiöse Inhalte durch Prozesse der Säkularisierung ihre Bindungskraft

verlieren, die Struktur der Religiosität jedoch als Sinn- oder Bewährungsfrage erhalten bleibt, die (mythische) Antworten erfordert, die sowohl religiös als auch säkular sein können (Oevermann und Franzmann 2006).[1] Dieses Verständnis fasst den Zusammenhang von jugendlicher Religiosität und Identitätsbildung über das Moment der Bewährung, das sich, wie oben dargelegt, in der Adoleszenz erstmalig als selbst zu lösende Aufgabe stellt (Gärtner 2003; Gärtner und Ergi 2012). Es hat somit den Vorteil, dasjenige, an das Jugendliche glauben und an das sie sich binden, als *strukturelle Religiosität* bestimmen zu können, auch wenn dies inhaltlich nicht religiös ist. Da das Herstellen von religiösen Deutungen ein reflexiver und kommunikativer Akt ist, liegt es nahe, zudem mit Matthes' Religionsverständnis zu operieren, das Religion als *diskursiven Tatbestand* fasst, der sich erst im gesellschaftlichen Diskurs konstituiert. Religion wird von Matthes explizit als „Reflexiv-Kategorie" und „kulturelle Programmatik" konzipiert. Diese Sichtweise berücksichtigt, dass Erfahrungen nicht „als solche" religiös sind, sondern je nach Kontext und Deutung in der reflexiven Selbstwahrnehmung zu einer religiösen oder nicht-religiösen werden. Das Verständnis von Religion als einem „Möglichkeitsraum", in dem neue Ableitungen und Interpretationen generiert werden können (Feige und Gennerich 2008, S. 17), entspricht in besonderer Weise der Logik adoleszenter Religiosität.

Da religiöse Identitäten sich nicht abfragen lassen, sondern durch Rekonstruktion des dynamischen Prozesses der Identitätsbildung selbst erfasst werden müssen (Ammerman 2003, S. 224), sind Narrationen, in denen Jugendliche sich selbst positionieren (vgl. dazu Köbel 2009, S. 53 ff.; Herbert und Ziebertz 2010, S. 115 f.), zu mehr Differenzierungen fähig als standardisierte Befragungen (so umfangreich ihr Item-Set und so aufwendig ihr statistisches Analyseinstrumentarium auch sein mag). Erst in Erzählungen wird nämlich die Komplexität von Lebenslage und Lebensführung qualitativ-analytisch erfassbar, innerhalb deren auch Religion für Jugendliche eine Bedeutung bekommt oder bekommen kann. Methodisch sind also die Selbstdeutungen der Jugendlichen, in denen sie sich auf ihre Zukunft hin gedankenexperimentell entwerfen, zu rekonstruieren.

4 Fallrekonstruktionen: Religiöse Identitätsbildung durch adoleszente Positionierung im Kontext gesellschaftlicher und sozialisatorischer Bedingungen

Jugendliche in Deutschland positionieren sich in einem gemeinsamen politischen Bezugssystem, das sich im Hinblick auf das religiöse Feld unterscheidet. Während für Westdeutschland die Konfessionszugehörigkeit als Normalfall gilt, haben die Kirchen in Ostdeutschland eine Randposition inne (Oertel 2004; Pollack und Müller 2011), und der

1 Struktur und Inhalt stehen in dem Modell in einem dialektischen Verhältnis: Während die als universell gedachte Struktur auch in Säkularisierungsprozessen erhalten bleibt, sind die kollektiven und individuellen mythischen Inhalten immer (kultur-) spezifisch und darin abhängig von gesellschaftlichen Kontexten (vgl. Oevermann 1995). Hier ließe sich auch an eine Beobachtung der Herausgeber des Sonderheftes „Religion und Kultur" der KZfSS anschließen. Diese hatten konstatiert, dass ursprünglich im religiösen Kontext entstandene Deutungsmuster heute in der öffentlichen Weltauslegung als Versatzstücke fungierten, wobei aber nicht so sehr die Antworten und Lösungen der kirchlich-christlichen Tradition „geerbt" wurden, sondern die Fragen und Problemdefinitionen (Hahn et al. 1993, S. 13).

Islam gilt als „fremde“ Religion. Weiter unterscheiden sich die Bedingungen der Herkunftsmilieus, da die Eltern in je anderen Systemen sozialisiert wurden. Sie vermitteln entsprechend unterschiedliche Wertbindungen und Überzeugungen, die die Adoleszenten in ihre Identität integrieren müssen. Von daher variieren die identitätsbildenden Prozesse, die sich im Dialog mit den je relevanten kulturellen Repräsentanzen vollziehen (vgl. Herbert und Ziebertz 2010).

Im Folgenden soll exemplarisch an Fällen aus westdeutschen, ostdeutschen und muslimischen (religiösen) Milieus verdeutlicht werden, wie Adoleszente sich unter diesen unterschiedlichen Kontextbedingungen mit religiösen Deutungsmustern auseinandersetzen, d. h., sich diese aneignen und verändern. Ich greife auf drei publizierte Fallrekonstruktionen mit 18/19-jährigen Jugendlichen zurück, die ich unter der für den Beitrag zentralen Frage, wie unterschiedliche religionskulturelle Möglichkeitsräume die Identitätsbildung von Jugendlichen beeinflussen, reinterpretiere. Die Jugendlichen befinden sich noch in der Phase der Adoleszenz, streben hohe Bildungsabschlüsse an oder haben bereits das Abitur erworben. Sie wurden nichtstandardisiert befragt und hatten damit die Möglichkeit, die Kommunikation selbst zu strukturieren und ihr eigenes Relevanzsystem zu entfalten. Datenbasis sind eine von mir geführte Gruppendiskussion mit westdeutschen Jugendlichen mit katholischem Hintergrund (vgl. Gabriel et al. 2002), ein biografisches Interview mit einem ostdeutschen Jugendlichen aus einem kirchlich-evangelischen Milieu (vgl. Oertel 2004) sowie ein Interview mit einer muslimischen Jugendlichen (vgl. Gärtner und Ergi 2012). Die Daten wurden zwar unter je anderen Fragestellungen erhoben, das Gemeinsame und für die Auswahl Ausschlaggebende ist, dass Religion eine Relevanz für die Identitätsbildung besitzt, die die Jugendlichen reflexiv kommunizieren. Zudem haben sie eine für den jeweiligen Bereich typische „religiöse“ Sozialisation durchlaufen und der Beginn ihrer Adoleszenz liegt im wiedervereinten Deutschland, sie teilen also in der adoleszenten Auseinandersetzung einen gemeinsamen gesellschaftlichen Bezugspunkt.[2] Alle Fälle wurden mit der Methode der Objektiven Hermeneutik ausgewertet (vgl. dazu Oevermann 2000). Das heißt, es wurde erschlossen, wie die befragten Jugendlichen ihre spezifische Wirklichkeit im Kontext allgemeiner (gesellschaftlicher, milieuspezifischer) Möglichkeiten bilden oder konstruieren.

4.1 Westdeutsche Jugendliche: freiwilliges Engagement im kirchlichen Rahmen als Sinngenerator

Für Westdeutschland gehören kirchliche Statuspassagen noch zum Normalmodell, wobei die Schulen zum Hauptvermittlungsort des Christlichen geworden sind, während die Eltern ihren Kindern vielfach die Wahlfreiheit im Bereich der Religion gewähren (Oertel

2 Die hier verwendeten west- und ostdeutschen Fälle sind zwischen 1981 und 1983 geboren, während die muslimische Jugendliche 1990 geboren ist. Es ließe sich fragen, inwieweit die älteren Fälle für heutige Jugendliche noch aussagekräftig sind. Im Hinblick auf westdeutsche Jugendliche vermute ich, dass sich wenig verändert hat, weil die Kontextbedingungen vergleichsweise stabil sind; für ostdeutsche Jugendliche, die nach 1990 geboren wurden, fällt die eigene Erfahrung der DDR-Sozialisation zwar weg, ist jedoch weiterhin durch die Eltern repräsentiert; auch ist Religion gesamtgesellschaftlich gesehen nicht mehr stigmatisiert (vgl. Gladkich 2011), was aber nichts an der Randposition von Kirche und Glaube ändert.

2004, S. 405), bis hin zur Entscheidung, ob sie sich taufen lassen wollen. Jugendliche, die nicht in kirchliche Aktivitäten eingebunden sind, distanzieren sich in der Phase der Adoleszenz häufig von den Kirchen, weil diese auf Fragen der Sinn- und Identitätsstiftung kaum relevante Antworten bieten. Die Kirchen können jedoch attraktiv werden, wenn sie Raum für soziales Engagement anbieten, das die Merkmale von Freiwilligkeit, Offenheit und Diskursivität enthält. Im Folgenden beziehe ich mich auf eine Gruppendiskussion aus einem Forschungsprojekt zu Osteuropa-Solidaritätsgruppen, in dem die dem Engagement zugrunde liegenden Motive und religiösen Sinndeutungen untersucht wurden. Es soll illustriert werden, wie der mit dem freiwilligen Engagement verbundene „Mechanismus von Commitment" zum Sinngenerator werden kann (Streib und Gennerich 2011, S. 62).

Eine Gruppe von Jugendlichen beteiligt sich an einem von einem katholischen Jugendhaus organisierten Wiederaufbau eines vom Krieg zerstörten Dorfes in Bosnien (vgl. Gabriel et al. 2002, S. 105–164; Gärtner 2003). Die meisten von ihnen sind in einem katholischen Umfeld aufgewachsen. Sie erfahren von dem Angebot durch Gleichaltrige, die an der Aktion schon einmal teilgenommen haben und positiv über ihre Erfahrung berichten. Die jugendlichen Teilnehmer sind in einer privilegierten Situation aufgewachsen, sodass man von einer gelungenen primären Sozialisation und einem gewissen Grundvertrauen ins Leben ausgehen kann. Das stattet sie, zum einen, mit der Fähigkeit aus, sich auf Unbekanntes einzulassen: Die Jugendlichen sind offen, neugierig und daran interessiert, etwas Sinnvolles außerhalb ihres Alltages und der üblichen Freizeitgestaltungen zu tun. Zum anderen ist dieses Privileg mit der (unausgesprochenen) Verpflichtung verbunden, etwas daraus zu machen, worauf die Jugendlichen reagieren, indem sie, zumindest temporär, bereit sind, (sich) bedingungslos (hin-)zugeben und ein *Commitment auf Zeit* zu übernehmen (dazu Gärtner 2003). Diese Gruppenaktivitäten bieten den Jugendlichen die Chance, sich konkret praktisch zu engagieren und anschaulich zu erfahren, was es bedeutet, gebraucht zu werden, indem sie Menschen helfen, die auf Hilfe angewiesen sind. Sie übernehmen nicht die dem Engagement zugrunde liegenden religiösen (Sinn-) Deutungen, sie lehnen sie z. T. sogar ab, sondern suchen nach Antworten, die für ihre Generation maßgeblich sind, und nehmen selbstverständlich für sich in Anspruch, eine für ihre Lebenspraxis stimmige Deutung vorzunehmen, die sie individuiert begründen.

Das Engagement ist zwar in ein Moratorium eingebettet, weil die Jugendlichen nicht die volle Verantwortung für die Aktion tragen. Gleichwohl ermöglicht sie ihnen, eine vorläufige Antwort für ein sinnvolles Leben zu generieren und ist darin bewährungsrelevant. Für die Identitätsbildung sind drei Momente konstitutiv: Außeralltäglichkeit, gemeinwohlorientierte Inhalte und Vergemeinschaftung mit Gleichaltrigen. Die Haltung der Jugendlichen ist sowohl durch das Verfolgen von Eigeninteresse (dem Wunsch, neue für den eigenen Lebensentwurf oder das eigene Bewährungsproblem wichtige Erfahrungen zu machen) als auch durch die Bindung an eine gemeinwohlorientierte Sache (anderen Menschen zu helfen) gekennzeichnet. Indem sie anderen helfen, gewinnen sie eine Antwort auf die Frage nach dem „Sinn des Daseins", eine Antwort, die zudem handlungspraktisch in ein „Wir" eingebettet ist und eben darin auch das handelnde Individuum transzendiert (vgl. dazu auch Feige und Gennerich 2008).

Der gemeinwohlorientierte Charakter der Aktion eröffnet per se einen Anschluss an Religiosität. Eine der Jugendlichen (*Hanna*) erzählt, dass das Gruppenerlebnis für sie von

Bedeutung war, weil sie sich für andere öffnen konnte und enge Freunde fand.[3] Zudem sei ihr nachträglich auch deutlich geworden, dass sie über die Gruppe einen Zugang zu ihrer „eigenen Religion" gefunden hätte: „und dann eben neben dieser Gruppenerfahrung hat mir das auch en 'ne neue Perspektive für meine eigene Religiosität gegeben eben auch, und das fand ich auch ganz spannend. Und deshalb war's auch in dem Sinne ein Erfolg für mich, ne, gefahren zu sein."[4] Die Formulierung „eigene Religion" markiert, dass Religion für Jugendliche zu einem Inhalt geworden ist, den sie sich individuell aneignen. Nachfolgend soll am Beispiel von zwei Jugendlichen (*Hanna* und *Sofia*) gezeigt werden, wie der Bezug auf Religion in unterschiedlicher Weise Identität begründen kann (vgl. Gabriel et al. 2002, S. 147–156). Gemeinsam ist den beiden Jugendlichen, dass sie sich auf der Suche nach einem Lebensentwurf ihrem Bewährungsproblem stellen. Sie unterscheiden sich darin, dass der Bezug auf Semantik, Symbolik und Deutung der Religion bei der Identitätsbildung und Individuierung unterschiedlich vollzogen wird.

Auch *Sofia* verwendet den Terminus „eigene Religion". Für sie ist die Hoffnung auf die Entwicklung einer solchen ein zusätzliches Motiv, an der Aktion teilzunehmen. Sie weiß von dem religiösen Element, den „Morgenimpulsen", eine Art evangelische Losung für den Tag, durch die Erzählungen des Jugendhausleiters, die in ihr im Vorfeld die Erwartung auf eine authentische religiöse Erfahrung geweckt haben. Sie sucht durch ihre Teilnahme eine „Art und Weise, so mit der (…) eigenen Religion oder im Glauben überhaupt zu leben, also jetzt unabhängig von Kirche" (Gabriel et al. 2002, S. 147). Ihre Ausführungen kontrastieren implizit die kirchlich dogmatische Religion, in die sie qua Erziehung hineinsozialisiert wurde, mit einer Form der Religion, die für das eigene Leben relevant ist. Dies zeigt, dass auch Jugendliche, die sich als religiös verstehen, sich nicht fraglos mit Formen kirchlich vermittelten Glaubens identifizieren müssen, sondern eine aus der eigenen Biografie begründete und für diese relevante Form der Religionspraxis suchen. Während für *Sofia* Religion im Schulalltag „im Tran" untergeht, wird in Bosnien das „Alltagsleben" mit einem religiösen Impuls begonnen, der – dank der Unterstützung durch die Gruppe – *in je unterschiedlichen Deutungen* den ganzen Tag präsent ist und so Religion und Alltag verbindet. Insofern ermöglicht der „Morgenimpuls", der in den Tag hineintragen wird und den Tagesablauf prägt, eine „neue Erfahrung". Diese war unter zwei Bedingungen möglich: Die Situation war eine außeralltägliche, die Gruppe diente als Bestätigung und bot einen Rahmen für geteilte religiöse Kommunikation.[5]

Anders als *Sofia*, die die Verbindung von sozialem Engagement und neuen, gegenüber der Gottesdienstroutine als authentischer empfundenen Ausdrucksgestalten religiöser

3 Die Gesprächsteilnehmer/innen der Gruppendiskussionen wurden in der Studie aus Maskierungsgründen mit einem Buchstaben codiert und in der Reihenfolge des Redebeitrages fortlaufend nummeriert: F1, F2 usw. für die weiblichen; M1, M2 usw. für die männlichen (vgl. Gabriel et al. 2002, S. 18). Hier verwende ich aus Gründen der besseren Lesbarkeit Namen. Da es sich bei dem Datenmaterial um eine Gruppendiskussion handelt, sind die biografischen Daten einzelner nicht erhoben worden; die beiden 1982/83 geborenen jungen Frauen sind Gymnasiastinnen.

4 Interview, Z. 412–415.

5 Zur Notwenigkeit der Evidenzsicherung oder Bestätigung von religiöser Erfahrung vgl. Oevermann 1995.

Erfahrung sucht, steht *Hanna* den angebotenen religiösen Impulsen geradezu skeptisch gegenüber, weil sie nicht so „die Superreligiöse" sei (Gabriel et al. 2002, S. 152). Sie hat einerseits Bedenken, dass die „Morgenimpulse" sie „nerven" könnten, andererseits befürchtet sie, dass sie sich aus der Gruppe ausgeschlossen fühlen könnte, wenn oder weil sie keinen Zugang zu der angebotenen Form der morgendlich ausgegebenen religiösen Losungen aus dem Evangelium findet. Entsprechend tauscht sie sich vor allem mit denen über „religiöse Erfahrungen" aus, die ihr, wie sie, als eher nicht religiös erscheinen oder „gar keiner Religion angehören". Da kann sie dann sogar als Übersetzerin fungieren, weil sie über ihre religiöse Sozialisation wenigstens über Grundkenntnisse verfügt. Für *Hanna* ist es wichtig, dass niemand indoktriniert wird und die Teilnahme am (täglichen) Gottesdienst freiwillig ist. Schlussendlich tragen dann die von ihr tatsächlich erfahrene Offenheit des Zugangs und die ihr eingeräumte Entscheidungsfreiheit über die Partizipation dazu bei, dass sie sich den morgendlichen religiösen Impulsen, die auch für die zugänglich sind, die nicht auf religiöse Kenntnisse zurückgreifen können, auf ihre Weise öffnen kann. In der nachträglichen Reflexion stellt *Hanna* die als „steif" erlebte katholische Kirche und die lebendige Erfahrung in Bosnien gegeneinander: „Religion bedeutet da eben, konkret im Alltag einfach Hilfe zu leisten oder so, oder nett zu anderen zu sein, […] jemand ein Lächeln zu schenken" (Gabriel et al. 2002, S. 154). Mit dieser lebenspraktischen Gestalt von Religion und Form von gelebter, zuwendender Gemeinschaft kann sie sich identifizieren. Mit Matthes formuliert bedeutet das: In dieser von ihr *reflexiv* bevorzugten Gestalt kann Hanna sich im Rahmen der *kulturellen Programmatik* christlich begründeter Nächstenliebe im *Möglichkeitsraum der aktiven Bosnienhilfe* handlungspraktisch verwirklichen, also auf ihre Weise religiös sein. Der Ausdruck „ein Lächeln schenken" ist für sie ein lebenspraktisch-*sakraler* Akt: etwas zweckfrei zu geben und es dem anderen zu überlassen, es anzunehmen.

4.2 Ostdeutsche Jugendliche: Religionszugehörigkeit zwischen Ausgrenzung und Distinktion

Anders als in Westdeutschland, wo das religiöse Feld durch Pluralität gekennzeichnet ist, dominiert in Ostdeutschland, wo nur knapp 25 % der Bevölkerung einer Konfession angehören (Pickel und Sammet 2011, S. 12), der Dualismus zwischen Evangelischen und Konfessionslosen. Ostdeutsche konfessionsgebundene Jugendliche messen der Religion eine höhere Wichtigkeit im Leben bei als ihre westdeutschen Peers (vgl. Gladkich 2011). Die EKD-Studie von 1993 führte diese stärkere Verbundenheit auf den höheren Entscheidungsdruck und Zwang zurück, die eigene Position in dem eher konfessionslosen Umfeld bewusster konturieren zu müssen (nach Oertel 2004, S. 24 f.). Die Religionszugehörigkeit kann von daher zu einer „konfliktträchtigen Größe" im Umgang mit Gleichaltrigen werden, die mehrheitlich der „sozialen Norm nicht-konfessioneller Lebensführung" folgen (Oertel 2004, S. 402). Am Beispiel eines anfänglich noch im DDR-Kontext kirchlich sozialisierten Jugendlichen, soll exemplarisch veranschaulicht werden, welche Rolle Religion im Identitätsentwurf spielen und wie ihre Funktion sich kontextinduziert verändern kann.

In der Erzählung von *Markus*[6] lassen sich drei Phasen deutlich voneinander unterscheiden: Erstens die Phase der familialen Sozialisation, zweitens die adoleszente Auseinandersetzung und Positionierung, in der er sich zum Zeitpunkt des Interviews befindet, und drittens die in die Zukunft verlegte Phase, die mit der Hoffnung verbunden ist, den Wesenskern der eigenen Identität zu finden. Die Basis und Ausgangsposition für seine Auseinandersetzung mit Religion ist seine christlich-kirchliche Sozialisation, in der er die Werte und Überzeugungen seines Herkunftsmilieus erworben hat, die ihn in eine Minderheitenposition bringen.

Markus ist 1981 in der DDR geboren und wächst in einer evangelischen Familie auf, in der vor allem der Vater, der wie die Mutter in einem kirchlichen Beruf arbeitet, die religiöse Erziehung prägt (Oertel 2004, S. 131). Da er sich mit den vom Vater vermittelten Idealen, die sich stark von denen der Jugendlichen aus dem Dorf unterscheiden, identifiziert, hebt er sich von den Gleichaltrigen ab, wodurch sowohl seine Außenseiterposition als auch die enge Bindung an das kirchlich-christliche Milieu verstärkt werden. Die erfahrene Exklusion bewältigt er durch seinen Glauben (Oertel 2004, S. 122 f.). Vor dem Hintergrund der biografischen Stationen einer „christlichen Normalbiografie", Taufe, Christenlehre und Konfirmation, scheidet eine Teilnahme an der Jugendweihe als Statuspassage für ihn aus.

Die Konfirmation ist nun nicht nur ein Gegenentwurf zur Jugendweihe, sondern stellt in seiner Biografie auch einen Wendepunkt dar. Mit 16 Jahren beginnt für ihn eine Phase der Reflexion und Auseinandersetzung mit den Inhalten seiner kirchlich-christlichen Erziehung. Durch den Wechsel auf das evangelische Gymnasium in der Stadt wird ein Prozess der Distanzierung vom kirchlichen Milieu und Glauben ermöglicht, weil in diesem Kontext die religiöse Sozialisation zur Normalität gehört. Dadurch verändert sich grundlegend die Funktion von Religion, die sie als Fundierung seiner bisherigen sozialen Position gehabt hat: Sie tritt „als *gesellschaftliches* Differenzmerkmal" (Oertel 2004, S. 154, Hervorhebung C.G.) und Krückstock in den Hintergrund. Nun werden Autonomie und Originalität zentrale Themen im Prozess der Selbstfindung (Oertel 2004, S. 126 ff.) und *Markus* fragt sich, inwiefern hinter seiner bisherigen Glaubenspraxis tatsächlich ein ihm eigenes Bedürfnis nach Religiosität steht (Oertel 2004, S. 135). Er gewinnt gleichgesinnte Freunde, mit denen er sich in Gesprächen austauschen kann. Das neue Umfeld bietet ihm viele Möglichkeiten, eigene Interessen außerhalb der Kirche zu entfalten. Gemeinsam mit anderen beschäftigt er sich mit philosophischen Themen (auch mit Religionskritik) und mit Theater. Der Rückgriff auf die philosophische Religionskritik trägt, so Oertel, dazu bei, „die eigene Position durch rational-analytische Außenwahrnehmung" neu zu bestimmen (Oertel 2004, S. 155).

An die Stelle des vermittelten christlich-kirchlichen Glaubens tritt nun ein „aufklärerisches Ideal" (Oertel 2004, S. 136). *Markus* gewinnt allmählich sogar die Überzeugung, dass Religion und Christentum den Wunsch von Menschen bedienen, Verantwortung abzugeben und sich vorgegebenen Zielen zu „unterstellen". Im Prozess der Ablösung und Identitätsfindung setzt er sich auch mit anderen, religiösen und nicht-religiösen, Weltdeu-

6 Holger Oertel (2004) untersucht den Zusammenhang von Religion und Identitätsbildung in Ost- und Westdeutschland. Zur Interpretation des Interviews, das er 1999 in einem evangelischen Gymnasium in der Nähe von Berlin führte, siehe Oertel 2004, S. 121–156.

tungs- und Glaubensformen auseinander. Es wird deutlich, dass er eine für ihn authentische Antwort sucht. Er lässt die Frage offen, ob es tatsächlich notwendig ist, sich für eine Glaubensrichtung entscheiden zu müssen und zugleich andere Richtungen auszuschließen, für die er sich auch interessiert.

Markus entwirft eine dritte Phase für die Zeit nach seinem Abitur, für die er einen Zivildienst in Griechenland fernab von zivilisatorischen Ablenkungen plant (Oertel 2004, S. 128 ff.). Dieser Plan basiert auf der Erfahrung, dass die Stadt ihm nicht nur Entfaltungsmöglichkeiten bietet, sondern auch viele Ablenkungen, die die eigene Entwicklung durch Zerstreuung und Reizüberflutung behindern können. Er deutet diese Erfahrung in den Symbolpaaren „Stadt/Entfremdung" und „Natur/Selbstfindung" (Oertel 2004, S. 154). Für diese antizipierte Phase der Selbstfindung, die als eine besondere Form eines Moratoriums konzipiert ist, sucht er die „Einheit von Mensch und Natur" zu erfahren und die Kraft der Natur als „innere Kraft" in sich selbst zu finden (Oertel 2004, S. 145). Er glaubt somit, dass er die Stimmen von außen abschalten muss, um herauszufinden, was seine (religiöse) Identität ausmacht und worin er sich von anderen unterscheidet.

Für *Markus* bleibt Religion ein Faktor seiner Identitätsbildung, zu der sein Streben nach „religiöser/geistiger/natürlicher Vollkommenheit" gehört, und er hofft, dass die Auseinandersetzung mit dem „inneren Teil seines Wesens" die Frage nach dem Sinn seines Lebens beantwortet (Oertel 2004, S. 142).[7] Dieses sich aus romantischen Topoi (Hölderlins „Hyperion") speisende „Deutungsmuster der Innerlichkeit" deutet Oertel als Anschluss an die Tradition der „mystischen Gottesschau", die, wenn sie sich ereignet, in der „*Tiefe der Seele*" den Identitätskern und den „verborgenen Sinn des Ganzen" erhellen soll (Oertel 2004, S. 143, Hervorhebung i. O.). An dem Fall zeigt Oertel, wie die Transzendenzen des Selbst ausgelotet und die zunächst außerhalb des eigenen Bewusstseins liegenden Transzendenzen („Gott") im Prozess der Identitätsbildung ins Selbst verlagert werden (vgl. Oertel 2004, S. 143, 403).[8] Der Plan, den adoleszenten Erfahrungsraum im Hinblick auf die eigene Identitätsbildung auszuweiten, macht deutlich, wie stark der Druck der Individualisierung auf Jugendlichen lastet und wie schwierig „Einzigartigkeit" in Abgrenzung zu gesellschaftlichen Einflüssen zu entwerfen ist.

4.3 Muslimische Jugendliche: Zugehörigkeit zur Minderheitenreligion als Stigma

Die Lage von Jugendlichen, die in Migrantenfamilien aus muslimischen Herkunftsländern aufwachsen, stellt sich noch komplexer dar, weil sie einer religiösen und ethnischen Minderheit angehören und in dem Spannungsfeld einer ganzen Reihe von konkurrierenden Bezugssystemen und deren Erwartungen stehen (vgl. Levitt 2009). Während die Jugendlichen sich bereits in der Schule als „Andere" erfahren (Herbert und Ziebertz

7 Die Idee, das Selbst sei eine abgeschlossene von der Gesellschaft unterschiedene Entität kann durchaus mit der aktuellen Phase der Identitätsfindung zusammenhängen. Oertel sieht hinter der Essentialisierung die Vorstellung, „Identität sei aus der eigenen Innenwelt vermittels schöpferischer *poiesis* gleichsam ‚neu' hervorzubringen" (Oertel 2004, S. 403, Hervorhebung i. O.).

8 Vgl. dazu Soeffner (1994), der nachzeichnet, wie Religion in dem Prozess der funktionalen Differenzierung und Individualisierung in eine innerweltlich orientierte Religion von Individuen überführt wird.

2010), erhalten die Deutungsmuster und Lebensentwürfe der Mehrheitsgesellschaft spätestens in der Adoleszenz Bedeutung für ihre Selbstthematisierung (Schiffauer 2002). Dann müssen sie Stellung beziehen, weil sich ihnen auf der einen Seite die Frage nach der eigenen religionskulturellen Identität stellt, auf der anderen die der Ablösung von der Elterngeneration, die aufgrund der engen Familienbindung jedoch anders verläuft als die der autochthonen Peers (vgl. v. Wensierski 2007). Die sogenannte Kopftuch-Debatte hat eine Vielzahl von Forschungsarbeiten zu muslimischen jungen Frauen hervorgebracht, die zeigen, dass die oftmals von außen induzierte Auseinandersetzung mit der eigenen Herkunftskultur und Religion zu einer individuellen Aneignung des Islam führt, der sich von dem meist mündlich überlieferten der Elterngeneration unterscheidet und diesen transformiert (vgl. Klinkhammer 2003; Nökel 2007; Amir-Moazami 2007; Fadil 2011). Einerseits widerlegen diese Fallstudien die Unterstellung, dass die mit dem Kopftuch verbundene Frömmigkeit mit modernen Lebensentwürfen unvereinbar ist.[9] Andererseits stellen sie heraus, dass die Bedeutung des Kopftuches stark variieren kann: es kann ein identitätsstiftendes und -stärkendes Merkmal, Ausdruck für das Bestreben, das Gebot der Sittsamkeit zu wahren oder eine modische Kleidungspraxis sein, die regionale oder nationale Zugehörigkeit demonstriert. Im Folgenden werde ich an einem Fall einer jungen Muslima, deren religiöses Bekenntnis nicht von außen induziert ist, zeigen, wie die Zugehörigkeit zu einer Minderheitenreligion und die Erwartungen des Herkunftsmilieus wie der Aufnahmegesellschaft die adoleszente Identitätsbildung und religiöse Bindung beeinflussen.[10]

Celile wurde 1990 in Deutschland geboren, besitzt wie alle Familienmitglieder die deutsche Staatsangehörigkeit und wartet derzeit auf einen Studienplatz in Medizin. Sie ist in einem türkisch-muslimischen Milieu in Westdeutschland aufgewachsen, in dem der Religionspraxis ein hoher Stellenwert zukommt. Gleichwohl lässt die Tatsache, dass die Eltern ihren Kindern, den Töchtern wie den Söhnen, einen Bildungsaufstieg ermöglichen und die Familie in Deutschland sesshaft geworden ist, darauf schließen, dass sie integriert sind. Damit haben auch die Kinder gute Chancen, beide Kulturen in ihre Identität zu integrieren.

In ihrer Kindheit erfährt *Celile*, dass Differenz nichts Trennendes sein muss. So sind unterschiedliche Essgewohnheiten bspw. kein Grund für Ausgrenzung. Auch im Hinblick auf ihre guten Leistungen in der Schule, für die sie geachtet wird, spielt ihre kulturelle Herkunft keine Rolle. Sie erfährt sich als Gleiche, die in ihrer Eigenart anerkannt ist. Das korrespondiert mit dem Lebensentwurf eines Bildungsaufstiegs, den die Eltern für sie vorgesehen haben. Insofern erlebt sie beide Kulturen, die der Herkunftsfamilie wie die der Aufnahmegesellschaft, als unterschiedlich, aber nicht als sich gegenseitig ausschließend.

Mit Beginn ihrer Adoleszenz legt *Celile* das Kopftuch an. Das führt zur ersten Exklusionserfahrung. Ihre deutschen Freunde und Lehrer deuten das Kopftuch als Ausdruck des Zwanges und unterstellen ihr, dass sie sich unterdrücken lasse. Das hat für sie umso mehr Gewicht, als ihre bedeutsamen Bezugspersonen in der Klassengemeinschaft sie

9 Gerade junge, gut ausgebildete Muslime beiderlei Geschlechts positionieren sich selbstbewusst als modern und religiös zugleich (vgl. Güvercin 2012).

10 Das Fallmaterial stammt aus dem Dissertationsprojekt von Zehra Ergi. Zur ausführlichen Interpretation des Falles vgl. Gärtner und Ergi (2012, S. 78–83).

nicht nach ihren Motiven fragen, sondern sie mit der Haltung der Mehrheitsgesellschaft konfrontieren, die den Islam, insbesondere im Hinblick auf das Geschlechterverhältnis, für rückständig hält.[11] Darin erfährt sie zum ersten Mal, dass sie wegen ihrer kulturellen Eigenart diskriminiert wird. Eine Kommunikation über ihr durch das Kopftuch symbolisiertes religiöses Bekenntnis wird dadurch verhindert, dass Lehrer und Mitschüler zum einen einem „säkularistischen" Deutungsmuster der Mehrheitsgesellschaft folgen, das Religion entweder als durch die Aufklärung überwundene Irrationalität, als Traditionalität oder als Privatsache wertet, zum anderen aufgrund der kulturalistischen Zuschreibung, die *Celile* auf eine kollektive religiöse Identität reduziert.

Für sie verschärft sich diese Erfahrung, als ihr eine Ausbildungsstelle als Arzthelferin wegen ihres Kopftuches verwehrt wird. Obwohl der Arzt mit ihrer Leistung als Praktikantin sehr zufrieden ist, macht er die Einstellung vom Ablegen des Kopftuches abhängig. Diese Diskriminierung wird nun faktisch folgenreich, da sich für *Celile* dadurch berufliche Möglichkeiten verschließen. Auf die Erfahrung, dass ihre Anstrengungen zu einem Aufstieg qua Bildung und Leistung nicht mehr adäquat anerkannt werden, reagiert sie mit starken Ressentiments. Sie lehnt es ab, ihr Kopftuch abzulegen und verzichtet auf den Ausbildungsplatz. Sie begründet diese Entscheidung explizit religiös: Gottes Wort zähle mehr als das Wort von Menschen. Ihre Reaktion macht deutlich, dass das Kopftuch zu ihrer religiösen Bindung gehört, welche integraler Bestandteil ihrer Identität ist.

Das Tragen des Kopftuches ging nicht von den Eltern aus; vielmehr will sie es ihrer besten Freundin gleichtun, mit der sie gemeinsam in der Moschee sozialisiert wurde und mit der sie den Normalitätsentwurf ihres Herkunftsmilieus teilt. Die Eltern wollen sie zunächst davon abbringen und raten ihr, sich Zeit zu lassen und sich zu prüfen, da eine solche Entscheidung nicht einfach rückgängig zu machen sei. *Celile* greift die Anregung der Eltern auf und setzt sich mit der koranischen Bedeutung des Kopftuches auseinander, bleibt aber bei ihrem Wunsch und entscheidet sich nach einem Jahr Moratorium für das Kopftuch. Darin wird deutlich, dass sie das religiöse Gebot nicht als einschränkend erlebt, sondern die positiv konnotierte Binnenperspektive ihres Herkunftsmilieus übernimmt. Das Kopftuch symbolisiert das Ende der Kindheit und bringt zugleich ihre religiöse Bindung als Muslima öffentlich zum Ausdruck.

Ihre zunächst noch in der kindlichen Naivität getroffene „Entscheidung" wird nachträglich im Lichte ihrer Erfahrungen von Diskriminierung, Ausgrenzung und Benachteiligung zu einer Bürde, die sich zudem durch die Konsequenzerwartung ihrer Eltern verschärft, die impliziert, dass man das Kopftuch zwar nicht tragen muss, aber wenn man sich dafür entscheidet, konsequent bleiben müsse.

Diese Deutung lässt sich zu einer These verdichten: Aus sozialisationstheoretischer Sicht ist *Celile* im Grunde zu jung, um eine solche Entscheidung verantwortlich treffen zu können, weil sie die durch die Minderheitensituation mit verursachten Konsequenzen nicht erahnen kann. Zugleich gewähren die Eltern ihrer Tochter kein Moratorium in dem Sinn, dass sie ihr erlauben mit dem Kopftuch zu experimentieren. Denn: Im kulturellen Möglichkeitsraum ihres Herkunftsmilieus wäre es zwar denkbar, das Kopftuch gar nicht

11 Vor allem das Kopftuch stellt die festgefügt geglaubte Ordnung und das eigene Selbstverständnis in Frage und Kopftuch tragende Frauen werden nicht selten als Bedrohung wahrgenommen (vgl. dazu Amir-Moazami 2007).

zu tragen, eben weil es zu Konflikten führen kann; es aber auszuprobieren oder später die diesbezügliche Entscheidung zu revidieren, gehören nicht zu den verfügbaren Optionen. Darin vermitteln die Eltern ihrer Tochter ein wesentliches Element ihrer Herkunftskultur, das den adoleszenten Möglichkeitsraum für individuelle Verwirklichungen begrenzt und damit einen gewissen Druck ausübt: Wichtige Entscheidungen *darf man nicht* beliebig rückgängig machen. Dadurch wird der Entscheidung in gewissem Sinne der Charakter der Endgültigkeit zugeschrieben. Das aber kollidiert mit der Logik eines entlastenden Moratoriums, das adoleszente Suchbewegungen mit revidierbaren Resultaten ja gerade ermöglichen soll.

Celile stößt im Prozess der Identitätsbildung und Integration somit in doppelter Weise auf Grenzen. Zum einen schränkt ihr religionskulturelles Herkunftsmilieu die Möglichkeiten ein, die Jugendlichen in westlichen Gesellschaften prinzipiell zur Verfügung stehen und an denen auch *Celile* sich orientieren muss (vgl. dazu Treibel 2010). Zum anderen verweigert die deutsche Mehrheitsgesellschaft ihr die Anerkennung ihrer zu einer anderen „kulturellen Programmatik" gehörende Entscheidung und begegnet ihr mit Zurückweisung. Beides führt dazu, dass sie an ihrer Entscheidung festhalten *muss*. Das Ablegen des Kopftuches würde vor ihrem Milieu und ihren Eltern ein Versagen bedeuten und gegenüber der Aufnahmegesellschaft eine Unterwerfung.

Celiles Dilemma macht somit deutlich, dass die Möglichkeit, *beide* (religions-)kulturellen Programmatiken in die *personale* Identität integrieren zu können, vorerst am Unverständnis beider Kollektive gescheitert ist. Das trifft sie umso härter als die erfahrene Diskriminierung mit einer Exklusion aus Teilen des deutschen Arbeitsmarktes einhergeht und ihre Optionen in der Aufnahmegesellschaft vermindert. Sie kann die Wartezeit auf einen Studienplatz nicht mit einer Ausbildung füllen, bei der sie zum einen praktische Kompetenzen für das Medizinstudium erworben hätte; zum anderen hätte eine Ausbildung es ihr ermöglich, früher selbstständig zu werden und eine eigene Familie zu gründen. Eine Folge der für sie doppelt eingeschränkten Chancen ist eine Identitätsunsicherheit im Hinblick auf eine nationale oder transnationale Zugehörigkeit. Sie kann ihre Besonderheit, anders als junge Frauen, die sich später für das Tragen des Kopftuches entscheiden (Klinkhammer 2003), nicht als einen Distinktionsgewinn verbuchen. Einerseits erweist sich ihre Religion als Stigma, andererseits wird das Bekenntnis zum Islam zum zentralen Bestandteil ihrer Identität, weil *Celile* außerhalb der Familie nur durch die Religion eine bedingungslose Anerkennung ihrer kulturellen Besonderheit erfährt.

4.4 Resümee: Gemeinsamkeit und Differenz

Das Kapitel abschließend werden die behandelten Fälle unter Berücksichtigung der je unterschiedlichen Kontextbedingungen zunächst miteinander verglichen und dann zu Typen verdichtet. *Markus* und *Celile* haben gemeinsam, dass sie sich religionskulturell in einer Minderheitsposition gegenüber ihrem Umfeld befinden und Religion als Stigma erfahren, wodurch die religiöse Bindung verstärkt wird. Sie unterscheiden sich jedoch darin, dass *Markus*, der in der Kindheit aufgrund seiner Religionszugehörigkeit und seinem Glauben ausgegrenzt wird, in der Lage ist, mit Beginn der Adoleszenz einen Distinktionsgewinn aus dem Glauben zu ziehen. Der Wechsel auf ein evangelisches Gymnasium schafft für ihn einen kulturellen Möglichkeitsraum, in dem Religiosität kein

Randphänomen mehr darstellt, sondern eine geteilte kulturelle Praxis. Nachdem dadurch seine Minderheitenposition aufgehoben ist, kann er seine Verteidigungshaltung aufgeben und sein Bekenntnis reflexiv prüfen. Er löst sich von seinem kirchlichen Glauben. Mit *Sofia* teilt er, dass er nach einer „eigenen" individuierten religiösen Identität sucht, die sich von der ihm „anerzogenen", kirchlich vermittelten unterscheidet. *Celile* erfährt dagegen erst mit Eintritt in die Adoleszenz, dass sie wegen ihres religiösen Bekenntnisses ausgegrenzt wird, nachdem das Kopftuch ihre Differenz zur Mehrheitsgesellschaft markiert. In ihrem Fall wird die Einschränkung des adoleszenten Moratoriums zentral, zu der sowohl das Herkunftsmilieu wie die Mehrheitsgesellschaft gleichermaßen beitragen, sodass ihre Entscheidungsmöglichkeiten im Hinblick auf ihre Identitätsbildung und ihren Individuierungsprozess begrenzt werden. Gerade weil ihre Religionskultur von außen angegriffen wird, muss sie ihre religiöse Bindung verteidigen. Die westdeutschen christlichen Jugendlichen befinden sich demgegenüber im Hinblick auf ihr Moratorium in einer privilegierten Situation. Sie sind frei in der Entfaltung einer individuierten Identität, die sowohl religiös als auch säkular sein kann. Es ist ein doppelter Bezugspunkt auszumachen: zum einen eine weitgehend säkulare Umgebung, die hohe Anforderungen an eine differenzierte Begründung von Lebenspraxis stellt; zum anderen eine als traditional und dogmatisch erlebte Kirche, gegen die die Jugendlichen ihre individuierte (religiöse oder säkulare) Identität entwerfen, indem sie selbstbestimmt und autonom mit religiösen Traditionen und Symbolen umgehen. Sie erkennen die Kirche nicht mehr als fraglose Autorität an, sondern prüfen religiöse Deutungs- und Lebenspraxisangebote auf ihre Glaubwürdigkeit und Authentizität. Die Kirche eröffnet mit ihrem Angebot zum Engagement jedoch einen Möglichkeitsraum, in dem Religion als ein potenziell interessantes Bewährungsfeld erfahren und genutzt wird. Die Jugendlichen gewinnen dadurch einerseits sinnstiftende Antworten für eine mögliche zukünftige Lebensführung als engagierte Bürgerinnen, andererseits generieren sie ein für sie gültiges Religionsverständnis. Im Terminus „eigene Religion", der im Diskurs miteinander entstanden ist, wird deutlich, dass die Jugendlichen sich durchaus als „religiös" bezeichnen, wenn die Differenz zur konventionell kirchlichen Religiosität klar markiert ist.

Den geschilderten Fällen ist also gemeinsam, dass sie sich reflexiv mit existenziellen Fragen sowie dem Bewährungsproblem auseinandersetzen. Sie unterscheiden sich aber bezüglich der Inhalte und Antworten, die sie auf dieses Problem formulieren. Zwar bilden die behandelten Fälle bei weitem nicht das Spektrum der Pluralisierung von religiösen Identitätsentwürfen ab (vgl. dazu Ziebertz et al. 2003; Oertel 2004; Feige und Gennerich 2008; Ziebertz und Riegel 2008; Streib und Gennerich 2011). Es lassen sich an ihnen aber zwei für Deutschland typische Muster beobachten: zum einen Jugendliche, die eine religiös-institutionelle Bindung fortführen und zugleich transformieren, zum anderen Jugendliche, die insofern religiös indifferent sind, als sie weder positiv noch negativ an Religion oder Kirche gebunden sind.

Für konfessionsgebundene Jugendliche gilt, dass ihre Bindung auch und vor allem vom gesellschaftlichen Kontext abhängt. Je stärker das Umfeld die Religionstradition als „Normalmodell" akzeptiert, je höher ist die Freiheit, sich selbstbestimmt dazu positionieren zu können. Dabei wirken sich positive Sozialisationserfahrungen fördernd auf die Möglichkeit aus, sich die eigene Religionstradition individuiert aneignen und transformieren zu können. Auch *Celile*, für deren Lebenspraxis die islamische Religionstradition

eine hohe Relevanz besitzt und die ihre biografischen Entscheidungen explizit religiös begründet, übernimmt die Tradition des Kopftuchtragens nicht unreflektiert, sondern setzt sich mit dem Sinn des religiösen Gebots auseinander. Allein dies zeigt, dass die religiöse Tradition im Kontext des säkularen Selbstverständnisses der Aufnahmegesellschaft nicht mehr den Status der unbegründet geltenden Autorität in Anspruch nehmen kann.[12] An den west- und ostdeutschen Fällen ist zudem eine Bewegung hin zur Immanenz von Transzendenzbezügen ablesebar.[13] Es ist zwar weiterhin möglich, konventionell und unreflektiert religiös zu sein, dazu bedarf es aber eines besonderen Umfeldes wie Köbel (2009) das beispielsweise für Jugendliche aus dem Allgäu zeigt. Starke Abgrenzungen nach außen bestehen am ehesten in Sekten und solchen Milieus, die Konformität gegenüber Gruppennormen und soziale Kontrolle unterstützen (Streib und Gennerich 2011, S. 46).

Für den Typus der religiösen Indifferenz ist insbesondere *Hanna* interessant.[14] Sie zeichnet sich durch eine ausgeprägte Beziehungsorientierung, ein hohes Vertrauen in ihre Fähigkeiten und ins Leben sowie die Befähigung zur Universalisierung (von Solidarität) aus. Ihrem Engagement liegen insofern eigeninteressierte Motive zugrunde als sie nach Möglichkeiten der Selbstentfaltung und Erfüllung sucht. In dem Maße, in dem sie sich an eine (ideale) Sache bindet und Verpflichtungen eingeht, enthält die Suche nach Selbstverwirklichung ein Moment von Gemeinwohlbindung. Grundlage dafür sind positive Sozialisationserfahrungen.[15] Gerade weil sie viel bekommen hat, ist sie in der Lage, viel zu geben, ohne damit die Erwartung auf Gegenleistung oder Dankbarkeit zu verbinden. Mit Oevermann gesprochen verbindet sie eine hohe *strukturelle Religiosität* mit inhaltlich *säkularen Antworten*. Allgemein zeichnet dieser Typus sich dadurch aus, dass er existenzielle (Sinn-)Fragen aufgreift und Antworten auf das Bewährungsproblem generiert. Für die Jugendlichen ist es auch ohne Rückgriff auf explizit christlich-religiöse Semantik möglich auszudrücken, dass sie ihr Sein als verdankt erleben, und zumindest emotional um die Vorausgesetztheit und Nichtmachbarkeit eines gelingenden Lebens wissen (vgl. Feige und Gennerich 2008, S. 192). Zudem lassen sie die Frage, ob es ein Leben nach dem Tod gibt, oftmals offen, weil sie glauben, dass solche „letzten Fragen" unentscheidbar sind (Feige und Gennerich 2008, S. 16). Die Distanz zu religiösen Institutionen und

12 Darin besteht sowohl eine Differenz zur muslimischen Herkunftskultur der Eltern als auch zu anderen westlichen Aufnahmeländern wie Kanada, wo Jugendliche der zweiten Migrantengeneration aus unterschiedlichen Religionstraditionen ihr religiöses Bekenntnis nicht eigens begründen müssen, weil die kanadische Aufnahmegesellschaft jeder Religion gegenüber ein hohes Maß an Toleranz aufbringt (vgl. dazu Beyer 2010).

13 Diese deutliche Verlagerung von der Transzendenz in die Immanenz erläutern Feige und Gennerich (2008) in ihrer Wertefeldstudie mit jugendlichen Berufsschülern exemplarisch an den Kategorien Gewissen, Sünde und Sinn, bei denen sie jeweils mögliche Anschlüsse an Transzendenzen herausstellen.

14 Sie entspricht dem Typus der „Humanisten" aus der Wertefeldstudie von Feige und Gennerich (2008).

15 Hier wäre zu überlegen, inwiefern in der Zunahme der generativen Qualität nicht ein strukturell religiöses Moment liegt, weil diese voraussetzt, dass die Elterngeneration bereit ist, den Verlust der eigenen Macht, Bedeutung und Endlichkeit anzuerkennen.

Traditionen kann durchaus mit einer Offenheit gegenüber Transzendenzerfahrungen einhergehen (Streib und Gennerich 2011, S. 43).[16]

5 Fazit: Individuelle und reflexive Aneignung von religiös-kulturellen Deutungsmustern

An den hier geschilderten Fällen wird deutlich, dass religiöse Institutionen und Traditionen zwar an fraglos akzeptierter Autorität verloren haben, jedoch weiterhin ein gesellschaftlich verfügbares Reservoir an Semantiken und Symbolen zur Verfügung stellen. Aus ihm lassen sich religiöse Identifikations- und Deutungsmuster ableiten (Oertel 2004; Ziebertz et al. 2010, S. 83), auf die auch solche zurückgreifen können, die sich als nichtreligiös verstehen. Ob man jugendliche Religiosität, wie Oertel das beispielsweise für die von ihm untersuchten westdeutschen Fälle herausarbeitet, als „Bastelreligion" bezeichnen muss, kann an den Fällen nicht entschieden werden, aber es liegt nahe anzunehmen, dass individuierte Formen von Religiosität notwendig synkretistisch sind, schon allein deshalb, weil die Jugendlichen unterschiedliche Bereiche integrieren müssen (vgl. Feige 2010). Die Aneignung, so meine These, ist jedoch nicht beliebig, sondern hängt von dem jeweils konkreten Möglichkeitsraum ab, der den Jugendlichen zur Verfügung steht.

Insgesamt zeigt die Forschung zu jugendlicher Religiosität, dass die beschriebenen makrosoziologischen Prozesse die Entwicklung religiöser Identitätsentwürfe beeinflussen. Ein wesentliches Merkmal jugendlicher Religiosität ist die individuelle Aneignung von religiös-kulturellen Sinndeutungen, zu denen Jugendliche einen reflexiven Zugang suchen. Die aufgenommenen (religiösen) Elemente, so meine These, werden selbstbestimmt biografisch gedeutet und dienen der Individuierung. Jenseits von linearen oder dichotomen Erklärungsversuchen, wie die der „fortschreitenden Säkularisierung" oder „Rückkehr der Religion", lässt sich diese Veränderung und Transformation von Religiosität meines Erachtens angemessener aus einer Perspektive beschreiben, die beides, sowohl Prozesse der Säkularisierung als auch die vielfältigen Verschränkungen und Beziehungen von Religion und Moderne, die weiterhin bestehen, in den Blick nimmt (vgl. McLeod 2007; Ziebertz und Riegel 2008; Pace et al. 2010). Es gibt Abbrüche, die vor allem die institutionelle und exklusive Bindung betreffen, aber auch neue Bezugnahmen und Grenzziehungen. Insgesamt nehmen Jugendliche Religionen als gleichwertig wahr und lehnen mehrheitlich sowohl exklusive Bindungen als auch konfessionelle Grenzen ab

16 Auf Jugendliche, die keine Offenheit für Transzendenzerfahrungen besitzen, kann ich hier nicht weiter eingehen; sie beantworten die Sinn- und Bewährungsfrage oft mit positivistisch-wissenschaftlichen Weltbildern (vgl. etwa den Fall Gieske: Oevermann und Franzmann 2006, S. 62–67). Es scheint insofern eine Differenz zwischen west- und ostdeutschen Jugendlichen zu geben, als erstere die wissenschaftlichen Weltdeutung in Abgrenzung zur (meist christlichen) Religion vornehmen, während die Mehrheit der in Ostdeutschland sozialisierten Jugendlichen häufig gar keinen Zugang zu religiösen Deutungskategorien hat. Dies wirkt sich auch auf die Wirklichkeitsdeutung und Transzendenzbezüge aus (vgl. Oertel 2004). Die Forschungsliteratur legt zudem die These nahe, dass ein Zusammenhang zwischen negativen Sozialisationserfahrung, häufig z. B. in Sekten oder niedrigen Bildungsmilieus, und der Abwehr von existenziellen Fragen besteht (vgl. Feige und Gennerich 2008; Streib und Gennerich 2011; Oertel 2004).

(vgl. Ziebertz und Riegel 2008, S. 163). An den Jugendlichen lässt sich beobachten, dass ein individuierter Glaube nicht mehr der institutionellen oder dogmatischen Legitimation bedarf, sondern sich am Maßstab subjektiver Authentizität (vgl. Pace et al. 2010, S. ix) und der Evidenzsicherung durch Gleichaltrige oder Gleichgesinnte orientiert.

Literatur

Amir-Moazami, Schirin. 2007. *Politisierte Religion. Der Kopftuchstreit in Deutschland und Frankreich*. Bielefeld: Transcript.

Ammerman, Nancy T. 2003. Religious identities and religious institutions. In *Handbook of sociology of religion,* Hrsg. Michele Dillon, 207–224. Cambridge: University Press.

Barz, Heiner. 2007. Zum Stellenwert von Religion für junge Menschen heute. In *Religionen in der Schule: Bildung in Deutschland und Europa vor neuen Herausforderungen,* Hrsg. Herbert-Quandt-Stiftung, 26–28. Frankfurt a. M.: Societäts-Verlag.

Beyer, Peter. 2010. Differential reconstruction of religions among second generation immigrant youth in Canada. In *Annual review of the sociology of religion. Youth and religion,* Hrsg. Enzo Pace, Luigi Berzano und Giuseppe Giordan, Bd. 1, 1–28. Leiden: Brill.

Bruce, Steve. 2006. What the secularization paradigm really says. In *Religiosität in der säkularisierten Welt. Theoretische und empirische Beiträge zur Säkularisierungsdebatte in der Religionssoziologie,* Hrsg. Christel Gärtner, Manuel Franzmann und Nicole Köck, 37–46. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Casanova, José. 2007. Die religiöse Lage in Europa. In *Säkularisierung und die Weltreligionen,* Hrsg. Hans Joas und Klaus Wiegand, 322–357. Frankfurt a. M.: Fischer.

Elias, Norbert. 1997. *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes*. Bd. 1. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Elias, Norbert. 2003. *Die Gesellschaft der Individuen. 1987*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Erikson, Erik H. 1973. Wachstum und Krisen der gesunden Persönlichkeit. 1959. In *Identität und Lebenszyklus,* Hrsg. Erik Erikson, 55–122. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Fadil, Nadia. 2011. Not-/unveiling as an ethical practice. *feminist review* 98:83–109.

Feige, Andreas. 2010. Jugend und Religion. In *Handbuch Kindheits- und Jugendforschung,* Hrsg. Heinz-Hermann Krüger und Cathleen Grunert, 917–931. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Feige, Andreas. 2011a. Zu Stellenwert und Kontext des Toleranz-Ideals im Lebensentwurf Jugendlicher in Deutschland. Sozialwissenschaftlich-empirische Befunde. *Glaube und Lernen* 1:64–83.

Feige, Andreas. 2011b. Institutionell organisierte Religionspraxis und religiöse Autonomieansprüche der Individuen. Über soziokulturelle Bestimmungsgründe der Kirchenmitgliedschaft und Kirchenaustritt. In *Der Kirchenaustritt im staatlichen und kirchlichen Recht,* Hrsg. Elmar Güthoff, Stephan Haering und Helmut Pree, 147–178. Freiburg: Herder.

Feige, Andreas, und Carsten Gennerich. 2008. *Lebensorientierungen Jugendlicher. Alltagsethik, Moral und Religion in der Wahrnehmung von Berufsschülern in Deutschland*. Münster: Waxmann.

Gabriel, Karl. 1994. Jugend, Religion und Kirche im gesellschaftlichen Modernisierungsprozess. In *Jugend, Religion und Modernisierung,* Hrsg. Karl Gabriel und Hans Hobelsberger, 53–73. Opladen: Leske + Budrich.

Gabriel, Karl. 1996. Einleitung. In *Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung. Biographie und Gruppe als Bezugspunkte moderner Religiosität,* Hrsg. Karl Gabriel, 9–13. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

Gabriel, Karl, Christel Gärtner, Maria-Theresia Münch und Peter Schönhöffer. 2002. *Solidarität mit Osteuropa. Praxis und Selbstverständnis christlicher Mittel- und Osteuropagruppen. Motive christlichen Solidaritätshandelns, 2. Teil*. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag.

Gärtner, Christel. 2000. *Eugen Drewermann und das gegenwärtige Problem der Sinnstiftung. Eine religionssoziologische Fallanalyse*. Frankfurt a. M.: Humanities Online.

Gärtner, Christel. 2003. Egotaktiker mit spontanen Solidaritätsverpflichtungen? Zur Wahrnehmung jugendlicher Engagementbereitschaft in der Jugendforschung. In *Solidarität institutionalisieren. Arenen, Aufgaben und Akteure christlicher Sozialethik. Beiträge aus dem „Institut für Christliche Sozialwissenschaften", Karl Gabriel zum 60. Geburtstag,* Hrsg. Hermann-Josef Große Kracht, 97–111. Münster: LIT.

Gärtner, Christel. 2008. Der Zusammenhang von Religion und Generation. In *Die Natur der Gesellschaft, Verhandlungen des 33. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Kassel 2006,* Hrsg. Karl-Siegbert Rehberg, CD-ROM, 2396–2407. Frankfurt a. M.: Campus.

Gärtner, Christel, und Zehra Ergi. 2012. The relation of religious identity and national heritage among young muslims in Germany. In *Religious identity and national heritage. empirical-theological perspectives,* Hrsg. Francis-Vincent Anthony und Hans-Georg Ziebertz, 73–90. Leiden: Brill.

Gladkich, Anja. 2011. Religiöse Vitalität und Religionslosigkeit bei jungen Erwachsenen in Ost- und Westdeutschland nach der Wende. In *Religion und Religiosität im vereinigten Deutschland. Zwanzig Jahre nach dem Umbruch,* Hrsg. Gert Pickel und Kornelia Sammet, 225–243. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Gründer, René, und Albert Scherr. 2012. Jugend und Religion. Soziologische Zugänge und Forschungsergebnisse. *Theo-Web. Zeitschrift für Religionspädagogik* 11:64–79.

Güvercin, Eren. 2012. *Neo-Moslems. Porträt einer deutschen Generation. Mit einem Vorwort von Feridun Zaimoglu*. Freiburg: Herder.

Jagodzinski, Wolfgang, und Karl Dobbelaere. 1993. Der Wandel kirchlicher Religiosität in Westeuropa. In *Religion und Kultur. Sonderheft 33 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie,* Hrsg. Jörg Bergmann, Alois Hahn und Thomas Luckmann, 68–91. Opladen: Westdeutscher Verlag.

Hahn, Alois, Jörg Bergmann, und Thomas Luckmann. 1993. Die Kulturbedeutung der Religion in der Gegenwart der westlichen Gesellschaften. In *Religion und Kultur. Sonderheft 33 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie,* Hrsg. Jörg Bergmann, Alois Hahn und Thomas Luckmann, 7–15. Opladen: Westdeutscher Verlag.

Helsper, Werner. 1992. *Okkultismus. Die neue Jugendreligion. Die Symbolik des Todes und des Bösen in der Jugendkultur*. Opladen: Leske + Budrich.

Herbert, Markus, und Hans-Georg Ziebertz. 2010. Plurale Identität und interkulturelle Kommunikation. In *Gender in Islam und Christentum. Theoretische und empirische Studien,* Hrsg. Hans-Georg Ziebertz, 111–125. Berlin: Lit.

Hero, Markus, und Volkhard Krech. 2011. Die Pluralisierung des religiösen Feldes in Deutschland. Empirische Befunde und systematische Überlegungen. In *Religion und Religiosität im vereinigten Deutschland. Zwanzig Jahre nach dem Umbruch,* Hrsg. Gert Pickel und Kornelia Sammet, 27–41. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

King, Vera. 2002. *Die Entstehung des Neuen in der Adoleszenz. Individuation, Generativität und Geschlecht in modernisierten Gesellschaften*. Opladen: Leske + Budrich.

Klinkhammer, Gritt. 2003. Moderne Formen Islamischer Lebensführung. Muslimminen der Zweiten Generation in Deutschland. In *Facetten islamischer Welten. Geschlechterordnungen, Frauen- und Menschenrechte in der Diskussion,* Hrsg. Mechthild Rumpf, Ute Gerhard und Mechtild M. Jansen, 257–71. Bielefeld: transcript.

Köbel, Nils. 2009. *Jugend – Identität – Kirche. Eine erziehungswissenschaftliche Rekonstruktion kirchlicher Orientierungen im Jugendalter*. Frankfurt a. M.: Fachbereich der Erziehungswissenschaften der Johann Wolfgang Goethe-Universität.

Krech, Volkhard. 2005. Kleine Religionsgemeinschaften in Deutschland – Eine religionssoziologische Bestandsaufnahme. In *Religiöser Pluralismus im vereinten Europa. Freikirchen und Sekten,* Hrsg. Hartmut Lehmann, 116–144. Göttingen: Wallstein.

Levitt, Peggy. 2009. Roots and routes: Understanding the lives of the second generation transnationally. *Journal of Ethnic and Migration Studies* 35:1225–1242.

Matthes, Joachim. 1992. Auf der Suche nach dem „Religiösen". Reflexionen zu Theorie und Empirie religionssoziologischer Forschung. *Sociologia Internationalis* 30:129–141.

McLeod, Hugh. 2007. *The religious crisis of the 1960s*. Oxford: Oxford University Press.

Mead, George Herbert. 1962. *Mind, self, and society from the standpoint of a social behaviorist,* Hrsg. Charles W. Morris. Chicago: The University of Chicago.

Nökel, Sigrid. 2007. ‚Neo-Muslima' – Alltags- und Geschlechterpolitik junger muslimischer Frauen zwischen Religion, Tradition und Moderne. In *Junge Muslime in Deutschland. Lebenslagen, Aufwachsprozesse und Jugendkulturen,* Hrsg. Hans-Jürgen von Wensierski und Claudia Lübcke, 135–54. Opladen: Barbara Budrich.

Oertel, Holger. 2004. „*Gesucht wird: Gott?*" *Jugend, Identität und Religion in der Spätmoderne*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

Oevermann, Ulrich. 1995. Ein Modell der Struktur von Religiosität. Zugleich ein Strukturmodell von Lebenspraxis und von sozialer Zeit. In *Biographie und Religion. Zwischen Ritual und Selbstsuche,* Hrsg. Monika Wohlrab-Sahr, 27–102. Frankfurt a. M.: Campus.

Oevermann, Ulrich. 2000. Die Methode der Fallrekonstruktion in der Grundlagenforschung sowie der klinischen und pädagogischen Praxis. In *Die Fallrekonstruktion. Sinnverstehen in der sozialwissenschaftlichen Forschung,* Hrsg. Klaus Kraimer, 58–156. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Oevermann, Ulrich. 2001. Die Soziologie der Generationsbeziehungen und der Generationen aus strukturalistischer Sicht und ihre Bedeutung für die Schulpädagogik. In *Pädagogische Generationsbeziehungen,* Hrsg. Rolf-Torsten Kramer, Werner Helsper und Susann Busse, 78–126. Opladen: Leske + Budrich.

Oevermann, Ulrich, und Manuel Franzmann. 2006. Strukturelle Religiosität auf dem Wege zur religiösen Indifferenz. In *Religiosität in der säkularisierten Welt. Theoretische und empirische Beiträge zur Säkularisierungsdebatte in der Religionssoziologie,* Hrsg. Manuel Franzmann, Christel Gärtner und Nicole Köck, 49–81. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Pace, Enzo, Luigi Berzano und Giuseppe Giordan. 2010. Preface. In *Annual review of the sociology of religion*, Hrsg. Enzo Pace, Luigi Berzano und Giuseppe Giordan, Bd. 1, vii-x. Leiden, Boston: Brill.

Pickel, Gert. 2010. German youth: Neither participants nor partakers in religion? In *Annual review of the sociology of religion*. *Youth and religion,* Hrsg. Enzo Pace, Luigi Berzano und Giuseppe Giordan, 251–287. Leiden: Brill.

Pickel, Gert, und Kornelia Sammet. 2011. Einleitung. In *Religion und Religiosität im vereinigten Deutschland. Zwanzig Jahre nach dem Umbruch,* Hrsg. Gert Pickel und Kornelia Sammet, 11–23. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Pollack, Detlef. 2009. *Rückkehr des Religiösen?* Tübingen: Mohr Siebeck.

Pollack, Detlef, und Olaf Müller. 2011. Die religiöse Entwicklung in Ostdeutschland nach 1989. In *Religion und Religiosität im vereinigten Deutschland. Zwanzig Jahre nach dem Umbruch,* Hrsg. Gert Pickel und Kornelia Sammet, 125–144. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Pollack, Detlef, Irene Tucci und Hans-Georg Ziebertz. 2012. Einleitung. In *Religiöser Pluralismus im Fokus quantitativer Religionsforschung,* Hrsg. Detlef Pollack, Irene Tucci und Hans-Georg Ziebertz, 7–13. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Religionsmonitor 2008. 2007. Hrsg. *Bertelsmann-Stiftung*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

Schiffauer, Werner. 2002. *Migration und kulturelle Differenz*. Berlin: Mercedes-Druck.

Shell Deutschland Holding, Hrsg. 2006. *Jugend 2006. Eine pragmatische Generation unter Druck*. Frankfurt a. M.: Fischer.

Shell Deutschland Holding, Hrsg. 2010. *Jugend 2010. Eine pragmatische Generation behauptet sich*. Frankfurt a. M.: Fischer.

Soeffner, Hans-Georg. 1994. Das „Ebenbild" in der Bilderwelt – Religiosität und die Religionen. In *Die Objektivität der Ordnungen und ihre kommunikative Konstruktion,* Hrsg. Walter M. Sprondel, 291–317. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Streib, Heinz, und Carsten Gennerich. 2011. *Jugend und Religion. Bestandsaufnahmen, Analysen und Fallstudien zur Religiosität Jugendlicher*. Weinheim: Juventa.

Treibel, Annette. 2010. Identitäten und Interaktionen – ein soziologischer Zugriff auf die Dynamik von Migration. In *Was soll ich hier? Lebensweltorientierung muslimischer Schülerinnen und Schüler als Herausforderung für den Islamischen Religionsunterricht,* Hrsg. Harry Harun Behr, Christoph Bochinger, Mathias Rohe und Hansjörg Schmid, 191–212. Berlin: LIT.

Wensierski von, Hans-Jürgen. 2007. Die islamisch-selektive Modernisierung – Zur Struktur der Jugendphase junger Muslime in Deutschland. In *Junge Muslime in Deutschland. Lebenslagen, Aufwachsprozesse und Jugendkulturen,* Hrsg. Hans-Jürgen von Wensierski und Claudia Lübcke, 55–82. Opladen: Barbara Budrich.

Ziebertz, Hans-Georg, Boris Kalbheim und Ulrich Riegel. 2003. *Religiöse Signaturen heute. Ein religionspädagogischer Beitrag zur empirischen Jugendforschung. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus*. Freiburg i. B.: Herder.

Ziebertz, Hans-Georg, und Ulrich Riegel. 2008. *Letzte Sicherheiten: Eine empirische Studie zu Weltbildern Jugendlicher*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

Ziebertz, Hans-Georg, Chris Hermans und Ulrich Riegel. 2010. Interkulturalität, Identität und Religion. In *Gender in Islam und Christentum. Theoretische und empirische Studien,* Hrsg. Hans-Georg Ziebertz, 79–92. Berlin: LIT.

Christel Gärtner, 1958, Dr. habil., Wissenschaftliche Mitarbeiterin im Exzellenzcluster „Religion und Politik" der Universität Münster. Forschungsgebiete: Religions- und Kultursoziologie, Sozialtheorien und Mikrosoziologie, Methoden der hermeneutischen und historischen Sozialforschung. Veröffentlichungen: Religion bei Meinungsmachern. Eine Untersuchung bei Elitejournalisten in Deutschland. Wiesbaden 2012 (mit K. Gabriel und H.-R. Reuter); Umstrittene Säkularisierung. Soziologische und historische Analysen zur Differenzierung von Religion und Politik. Berlin 2012 (Hrsg. mit K. Gabriel und D. Pollack).