

Religionsmonitor

verstehen was verbindet

Religiosität und Zusammenhalt in Deutschland



Religionsmonitor

verstehen was verbindet

Religiosität und Zusammenhalt in Deutschland

Autoren

Detlef Pollack und Olaf Müller

Inhalt

Vorwort	7
Einleitung	8
1. Kirchlichkeit, Religiosität und Spiritualität	10
2. Werte und Religiosität	20
3. Religiöse Vielfalt in Deutschland	32
4. Religion und gesellschaftlicher Zusammenhalt	46
5. Fazit	54
Abstract	58
Anmerkungen	62
Literatur	66
Die Autoren	72
Impressum	73

Vorwort

Liz Mohn
stellvertretende Vorsitzende
des Vorstandes der
Bertelsmann Stiftung



Religiöse Vielfalt ist Teil unserer heutigen Lebenswirklichkeit. Christen, Muslime, Juden, Buddhisten, Hinduisten, aber auch Anhänger anderer, kleinerer Religionsgemeinschaften leben in Deutschland zusammen. Hinzu kommen gewichtige Anteile Konfessionsloser und Atheisten. Es ist eine der zentralen Herausforderungen der modernen Gesellschaft, ein friedliches Miteinander der Menschen mit unterschiedlichen kulturellen und religiösen Hintergründen zu ermöglichen.

Seit vielen Jahren beschäftigt mich die Frage, was Menschen verbindet und was ihnen Halt und Orientierung gibt. Bei meinen Reisen und Begegnungen mit Menschen ganz unterschiedlicher Kulturen, Religionen und persönlicher Lebensgeschichten beeindruckt mich immer wieder die Vielfältigkeit menschlichen Lebens. Ich habe dabei festgestellt, dass der Dialog über scheinbar trennende Unterschiede hinweg möglich ist und dass dafür Offenheit und Toleranz wesentliche Voraussetzungen sind. Gleichzeitig bedarf es geteilter Grundwerte wie Freiheit, Gerechtigkeit, Teilhabe am gesellschaftlichen Leben und einer tiefen Menschlichkeit als Grundlage für ein gelingendes Miteinander in der gesellschaftlichen Vielfalt.

Religion ist ein wesentlicher Faktor für das Denken und Handeln der Menschen. Sie gibt den Menschen Orientierung und Sinn. Dabei

sollte man aber keinesfalls vergessen, dass unterschiedliche Religionen, wenn sie aufeinanderstoßen, auch Konfliktpotenzial besitzen. Mit dem Religionsmonitor stellt die Bertelsmann Stiftung ein Instrument zur Verfügung, das dabei helfen soll, die Wechselwirkungen von Religion und Gesellschaft genauer zu beleuchten. Er ist ein internationales Projekt, an dessen Entwicklung Wissenschaftler ganz unterschiedlicher Disziplinen mitgewirkt haben. Der hier entwickelte Fragebogen ermöglicht die international und interreligiös einheitliche Anwendung und die Vergleichbarkeit der Ergebnisse.

In die Auswertung des Religionsmonitors 2013 sind die Antworten von 14.000 Menschen aus 13 Ländern auf rund 100 Fragen eingeflossen. Jeder dieser Menschen hat sich ganz persönlich zu seinen Überzeugungen, Einstellungen und Verhaltensweisen geäußert. Die Befragten stehen aber auch repräsentativ für Millionen von Menschen rund um den Globus. Wir sehen: Religion ist und bleibt eine bedeutsame soziale Wirkkraft. Wenn wir auch zukünftig in Vielfalt und Freiheit miteinander leben wollen, dann müssen wir die Religion und ihre Bedeutung für gesellschaftliche Entwicklung besser verstehen. Der Religionsmonitor der Bertelsmann Stiftung soll uns dabei unterstützen.

Liz Mohn

Einleitung

Der Struktur- und Wertewandel der letzten Jahrzehnte, oft unter die Stichworte „Pluralisierung“ und „Individualisierung“ gefasst, hat auch die religiöse Landschaft in Deutschland verändert. Weitgehend einig sind sich die Wissenschaftler, dass es für die traditionellen religiösen Institutionen immer schwieriger geworden ist, die Menschen zu erreichen und als normsetzende Instanzen zu fungieren. Hinsichtlich der Frage nach dem Stellenwert der Religion insgesamt sind die Meinungen allerdings geteilt: Vertreter der Säkularisierungstheorie verweisen darauf, dass die Religion für die Menschen an Bedeutung verloren hat. Anhänger der Individualisierungstheorie hingegen konstatieren, dass Religion nach wie vor floriere und nur ihre Form gewechselt habe, eben „individueller“ und dadurch auch „unsichtbar“ (Luckmann 1991) geworden sei. Vieles deutet zudem darauf hin, dass Deutschland und Europa in religiöser Hinsicht einen Weg beschreiten, der nicht typisch für andere Teile der Welt ist.

Vor diesem Hintergrund initiierte die Bertelsmann Stiftung vor einigen Jahren ein neues Messinstrument für die Ausprägung von Religiosität, den Religionsmonitor. Dabei wurde ein substanzieller Religionsbegriff zugrunde gelegt, der sowohl für alle Religionen anwendbar ist als auch individualisierte Formen der Religiosität erfasst. Der Religionsmonitor wurde 2007 in 21 Staaten repräsen-

tativ erhoben und ermöglichte erstmals den fundierten Vergleich individueller Religiosität von Menschen aller Weltreligionen und Kontinente.

Mit dem überarbeiteten und ergänzten Religionsmonitor sind wir noch einen Schritt weitergegangen und untersuchen die soziale und politische Relevanz der Religion empirisch. Daher haben wir neben den bewährten Fragen zur Zentralität von Religion des ersten Religionsmonitors auch Fragen zu Werten und Werthaltungen, zur Wahrnehmung religiöser Vielfalt und zum gesellschaftlichen Zusammenhalt aufgenommen. Der Religionsmonitor 2013 ermöglicht somit, wesentliche Aspekte moderner Gesellschaften genauer zu analysieren.

Bei der Länderauswahl haben wir den Schwerpunkt auf die Vergleichbarkeit der untersuchten Staaten gelegt. So können wir in vertiefenden Analysen erfolgreiche Strategien für den Umgang mit gesellschaftspolitischen Herausforderungen herausarbeiten. Die wesentliche Vergleichsgruppe bilden daher Deutschland, Großbritannien, Schweden, die Schweiz, Frankreich, Spanien, Kanada und die USA. Darüber hinaus haben wir Daten in Ländern erhoben, die aus deutscher Perspektive besonders relevant (Türkei, Israel) bzw. aus globaler Perspektive besonders interessant sind (Brasilien, Indien und Südkorea).

Die Ergebnisse wurden zunächst überblicksartig ausgewertet, in der vorliegenden Studie für Deutschland und in einer parallel erscheinenden Untersuchung für den internationalen Vergleich. In weiteren Veröffentlichungen werden wir einzelnen Fragestellungen für Deutschland jeweils vertiefend nachgehen. Zugleich werden zu ausgewählten Ländern auch Länderberichte erstellt.

Für die Erstauswertung der Ergebnisse in Deutschland standen folgende Fragen im Vordergrund: Wie stellen sich Kirchlichkeit, Religiosität und Spiritualität in der Bevölkerung heute dar? Wie steht es vor dem Hintergrund der Veränderungen auf dem religiösen Feld um das allgemeine Wertgefüge der Gesellschaft? Was bedeutet dies alles für die Einstellungen zu aktuellen ethisch-moralischen gesellschaftspolitischen Fragen und politischen Prinzipien? Welche Rolle spielen religiöse Gemeinschaften für die Vermittlung von Werten? Wie gehen die Menschen in Deutschland mit der wachsenden religiösen Vielfalt um? Und schließlich geht es in diesem ersten Überblick über wichtige Ergebnisse des Religionsmonitors 2013 auch um die Frage, inwieweit Religionen zum Zusammenhalt der Gesellschaft beizutragen vermögen.

Danken möchten wir allen voran den Autoren Detlef Pollack und Olaf Müller für die erste

Auswertung und Analyse der Daten des Religionsmonitors 2013. Darüber hinaus gilt unser besonderer Dank Stefan Huber, der wesentlich für die Entwicklung des ersten Religionsmonitors verantwortlich war und den Prozess der Weiterentwicklung beratend begleitete. Außerdem gilt unser Dank Gert Pickel, Carsten Gennerich, Richard Trautmüller und Constantin Klein, die den Entwicklungsprozess mit ihren Hinweisen wesentlich unterstützt haben, und José Casanova, David Voas, Jinhyung Park, Eva Hamberg, Tamar Hermann, Franz Höllinger, Peter Beyer und Üzeyir Ok, die uns bei der Überprüfung der verschiedenen Länderfassungen des Fragebogens zur Seite gestanden haben. Und schließlich wäre die Umsetzung nicht ohne die zuverlässige Koordination und Durchführung der Befragung durch infas und hier insbesondere Robert Follmer und Janina Belz sowie Matthias Kappeler von ISOPUBLIC möglich gewesen.

Stephan Vopel
Director
Programm Lebendige Werte

Dr. Berthold Weig
Senior Project Manager
Projekt Religionsmonitor

1. Kirchlichkeit, Religiosität und Spiritualität

Dieses Kapitel soll einen Überblick über die wichtigsten Formen und die Intensität der Religiosität der Bevölkerung in Deutschland geben. Um ein möglichst umfassendes Bild erstellen zu können, ist es dabei notwendig, neben der institutionalisierten, d.h. an die Zugehörigkeit zu einer Kirche bzw. religiösen Gemeinschaft gekoppelten Religiosität auch „private“ Formen (die sich inner- wie auch außerhalb des traditionell-kirchlichen Spektrums bewegen können) in den Blick zu nehmen. Religiosität soll demzufolge in Anlehnung an Charles Glock (1954, 1962) als multidimensionales Phänomen verstanden werden, wobei hier Merkmale für Praxis, Glauben und Identität betrachtet werden.¹ (Anmerkungen siehe S. 62 ff.) Dabei wird auch über rein beschreibende Aussagen hinaus nach charakteristischen Mustern und Bestimmungsfaktoren gefragt, wie etwa dem Einfluss der religiösen Sozialisation, der sozialen Lage oder auch dem konfessionellen Hintergrund der Befragten. Wo es sich anbietet, werden dabei auch Vergleiche zu den Ergebnissen des Religionsmonitors 2008 gezogen.

Religiöse Praxis

Beginnen wir mit der religiösen Praxis, die anhand der Merkmale „Gottesdienst-/Tempel-/Freitagsgebetsbesuch/Besuch spiritueller Rituale oder religiöser Handlungen“ (institutionali-

sierte Form) sowie „Gebetshäufigkeit“ (private religiöse Praxis) dargestellt wird. Tabelle 1 verdeutlicht eindrucksvoll die bestehende religiöse Kluft zwischen West- und Ostdeutschland: Während in den alten Bundesländern der Anteil der Befragten, die angeben, mindestens einmal im Monat einen Gottesdienst, einen Tempel oder das Freitagsgebet zu besuchen bzw. an sonstigen spirituellen Ritualen oder Handlungen teilzunehmen, bei 22 % liegt, sind es im Osten Deutschlands mit 12 % nur etwa halb so viele. Vergleicht man die Daten von 2013 mit denen des Religionsmonitors von 2008 (West: 23 %; Ost: 10 %), dann stellt sich die Situation in beiden Teilen Deutschlands nahezu unverändert dar. Was die private religiöse Praxis, das Beten, anbelangt, so ist die Zahl derer, die im Westen angeben, regelmäßig (d.h. täglich) zu beten, ebenfalls doppelt so hoch wie im Osten (24 % gegenüber 12 %). Der Anteil derjenigen, die nach eigenem Bekunden niemals beten, ist in Westdeutschland dabei genauso groß wie der der regelmäßig Betenden; in den neuen Bundesländern sagen zwei Drittel der Befragten, dass sie niemals beten. Auch hier haben sich die Zahlen im Vergleich zur Befragung von 2008 praktisch nicht verändert.

Religiöse Identität

Mit Blick auf den Glauben bzw. die religiöse Identität sind die West-Ost-Differenzen ebenfalls gravierend (Tabelle 2). Glaubt im Westen

**Tabelle 1** Religiöse Praxis (Angaben in %)

	Besuch Gottesdienst/Tempel/ Freitagsgebet/spirituelle Rituale/ religiöse Handlungen		Beten			
	monatlich oder öfter		mind. täglich		nie	
	West	Ost	West	Ost	West	Ost
2008	23	10	29	11	24	67
2013	22	12	24	12	25	66

Besuch Gottesdienst/Tempel/Freitagsgebet/spirituelle Rituale/religiöse Handlungen: 6er-Skala (mehr als einmal in der Woche – einmal in der Woche – ein- bis dreimal im Monat – mehrmals pro Jahr – seltener – nie); Anteil derjenigen, die mindestens einmal im Monat an einer der Formen teilnehmen; Beten: 8er-Skala (mehrmals am Tag – einmal am Tag – mehr als einmal in der Woche – einmal in der Woche – ein- bis dreimal im Monat – mehrmals pro Jahr – seltener – nie); Anteil derjenigen, die täglich bzw. nie beten

| BertelsmannStiftung

INFO**Formen der Religiosität**

Die starke Trennung zwischen West und Ost lässt sich sowohl in der institutionalisierten als auch in der privaten religiösen Praxis beobachten: Etwa doppelt so viele West- wie Ostdeutsche gehen regelmäßig in den Gottesdienst und beten täglich. Einig sind sich die Menschen in West- und Ostdeutschland jedoch in der Ablehnung religiöser Mischformen. Fremde Traditionen integrieren sie wenig in die eigene Glaubenspraxis, obgleich sie sich anderen Religionen gegenüber aufgeschlossen zeigen.

etwa jeder Zweite „ziemlich“ bzw. „sehr“ daran, dass Gott, Gottheiten oder etwas Gottähnliches existiert, tut dies im Osten nur knapp jeder Vierte. Während der Anteil der eher Gläubigen im Westen doppelt so hoch ist wie der der eher nicht Gläubigen (d.h. derjenigen, die „wenig“ oder „gar nicht“ glauben), stellen Letztere im Osten mit knapp 70 % die übergroße Mehrheit.² Der Vergleich mit den Daten von 2008 ergibt für den Westen erneut das Bild einer relativen Stabilität. In Bezug auf die neuen Bundesländer lassen die Daten des Religionsmonitors vermuten, dass es bezüglich des Glaubens in den letzten fünf Jahren einen Aufschwung gegeben hat. Angesichts der sich bisher abzeichnenden Entwicklung ist dies einigermaßen überraschend.³

Stellt der Anteil der „ziemlich“ bzw. „sehr“ an Gott, Götter oder etwas Göttliches Glaubenden in den alten Bundesländern noch eine knappe Mehrheit dar, verändert sich das Bild bei der Frage nach der religiösen Selbsteinschätzung deutlich: So sagt nur jeder Fünfte von sich selbst, dass er „ziemlich“ bzw. „sehr“ religiös ist; die Zahl derjenigen dagegen, die sich als „wenig“ bzw. „gar nicht“ religiös einschätzen, ist mit 35 % fast doppelt so hoch. Im Osten verschiebt sich das Verhältnis noch deutlicher zugunsten der „wenig“ bzw. „gar nicht“ Religiösen (12 % zu 72 %). Ähnlich wie beim Glauben an Gott weisen die Daten des Religionsmonitors von 2008 zu 2013 hier allerdings auf eine Zunahme bei den Religiösen und eine Abnahme bei den wenig bzw. nicht Religiösen hin.

INFO

Religion im Alltag der Menschen

Religiöse Aspekte spielen für viele Menschen nur eine Nebenrolle. Familie, Freunde, Freizeit sind die Bereiche, denen sie mehr Bedeutung für ihr Leben beimessen. In dieser Frage tritt ein Generationenunterschied zutage, denn den über 60-Jährigen ist die Religion wichtiger als den Jüngeren. Die Ergebnisse des Religionsmonitors sowie vergleichbarer internationaler Studien legen nahe, dass es einen schleichenden Bedeutungsverlust des Religiösen von der älteren zu den jüngeren Generationen gibt. Hierbei spielt die religiöse Sozialisation eine große Rolle. Fehlende religiöse Erfahrungen und nicht mehr vorhandenes religiöses Wissen führen demnach dazu, dass Menschen ein Leben ohne Religion als ganz selbstverständlich erscheint.

Alternative Religiosität

Wie steht es um den Bereich der „neuen“ bzw. „alternativen“ Religiosität, der nach Meinung mancher Beobachter in letzter Zeit stark im Aufschwung begriffen ist? Die Daten deuten darauf hin, dass von einer „spirituellen Revolution“ (Heelas/Woodhead 2005) nicht die Rede sein kann: Im Vergleich mit den Werten zur Religiosität schätzen sich noch weniger Befragte als „ziemlich“ oder „sehr“ spirituell ein, nämlich 13 % (2008: 12 %) im Westen und gerade einmal 6 % (2008: 4 %) im Osten. Dagegen halten sich 59 % (2008: 62 %) im Westen und 77 % (2008: 81 %) im Osten für „wenig“ bzw. „gar nicht“ spirituell.

Trend zur Patchwork-Religiosität

Im Zusammenhang mit der Art der Religiosität, der die Menschen heute zuneigen, wird oft behauptet, dass sich viele nicht mehr strikt an kirchliche bzw. durch die entsprechenden religiösen Autoritäten vertretene Vorgaben halten, sondern sich ihre Religion entsprechend ihrer persönlichen Vorlieben und Bedürfnisse „zusammenbasteln“. Dies habe zur allmählichen Ablösung in sich geschlossener Glaubenssysteme durch eine „Patchwork-Religiosität“ geführt (Luckmann 1991; Barz 2004; Identity Foundation 2006). Lassen die Daten des Religionsmonitors ebenfalls eine

solche Tendenz erkennen? Sieht man sich die Zustimmung zur Aussage „Ich greife für mich selbst auf Lehren verschiedener religiöser Traditionen zurück“ an (Tabelle 2), dann muss doch bezweifelt werden, dass Religiosität heute vor allem synkretistisch, d. h. als Mischform, daherkommt: Im Westen Deutschlands stimmt dieser Aussage unter den Religiösen (d. h. denjenigen, die sich mindestens als „wenig religiös“ bezeichnen) weniger als jeder Dritte (29 %) zu, im Osten tut dies nur etwa jeder Sechste (16 %). Die große Mehrheit der Religiösen (66 % im Westen und 77 % im Osten) lehnt diese Aussage ab; bezogen auf die Gesamtbevölkerung sind es nur 26 % (West) bzw. 13 % (Ost), die man als religiöse Synkretisten bezeichnen könnte.

Freilich bedeutet der Verzicht auf eine „Patchwork-Religiosität“ nicht, dass die Mehrheit der Konfessionsangehörigen die eigene Religion als die einzig Wahre begreift. Davon, „dass in religiösen Fragen vor allem meine eigene Religion Recht hat und andere Religionen eher Unrecht haben“, ist gleichfalls nur eine Minderheit (15 % im Westen und 23 % im Osten) überzeugt; jeweils deutlich über 70 % lehnen eine solche Position eher ab. Alles in allem scheint es also so, als ob die Menschen heutzutage anderen Religionen gegenüber durchaus Respekt und eine gewisse Aufgeschlossenheit entgegenbringen (vgl. dazu auch das Kapitel zur religiösen Vielfalt).

Tabelle 2 Religiöser Glaube und religiöse Identität (Angaben in %)

		Gottesglaube		religiöse Selbsteinschätzung		spirituelle Selbsteinschätzung	
		West	Ost	West	Ost	West	Ost
2008	ziemlich/sehr	52	12	18	6	12	4
	wenig/gar nicht	25	73	42	78	62	81
2013	ziemlich/sehr	54	23	21	12	13	6
	wenig/gar nicht	27	68	35	72	59	77

Gottesglaube: „Wie stark glauben Sie daran, dass Gott [Gottheiten] oder etwas Göttliches existiert?“; religiöse Selbsteinschätzung: „Als wie religiös würden Sie sich selbst bezeichnen?“; spirituelle Selbsteinschätzung: „Als wie spirituell würden Sie sich selbst bezeichnen?“; Ser-Skalen (gar nicht – wenig – mittel – ziemlich – sehr)

| BertelsmannStiftung

Tabelle 3 Religiöse Grundpositionen: Synkretismus und Dogmatismus (Angaben in %)

	Synkretismus*		Dogmatismus**	
	West	Ost	West	Ost
stimme eher/voll und ganz zu	29 (26)	16 (13)	15	23
stimme eher nicht/gar nicht zu	66 (70)	77 (82)	79	74

Synkretismus: „Ich greife für mich selbst auf Lehren verschiedener religiöser Traditionen zurück.“; * nur diejenigen, die sich auf der Religiositätsskala als mindestens „wenig“ religiös einschätzen (in Klammern: Gesamtbevölkerung); Dogmatismus: „Ich bin davon überzeugt, dass in religiösen Fragen vor allem meine eigene Religion recht hat und andere Religionen eher unrecht haben.“; ** nur Konfessionsangehörige; 4er-Skalen (stimme gar nicht zu – stimme eher nicht zu – stimme eher zu – stimme voll und ganz zu)

BertelsmannStiftung

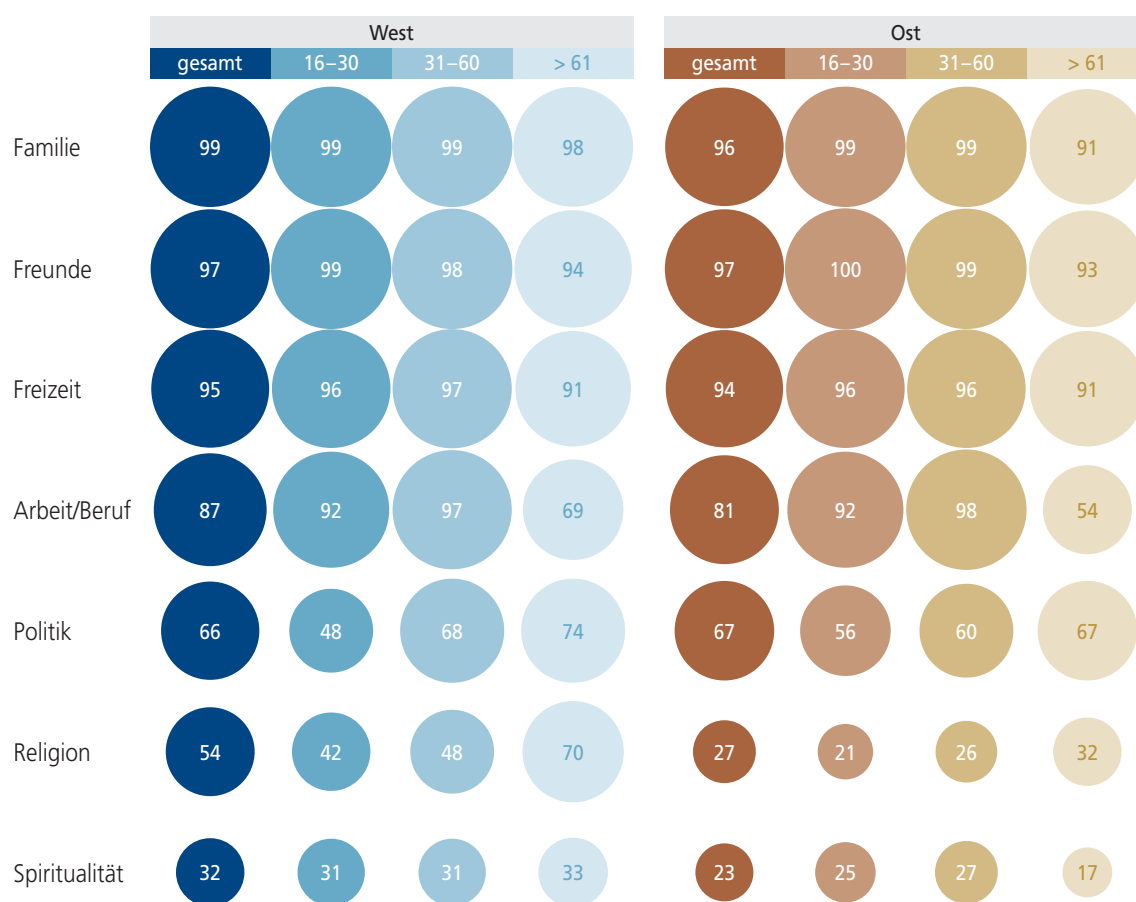
In ihrer eigenen religiösen Praxis allerdings bewegen sie sich dann doch mehrheitlich im Rahmen des Altvertrauten und lassen sich nur bedingt von „außen“ inspirieren.

Stellenwert von Religion im Alltag

Die Daten zur religiösen Praxis, zum Glauben, zur Identität sowie zum Synkretismus bzw. Dogmatismus vermitteln ein erstes Bild über die Verbreitung und Art der Religiosität, wie sie die Menschen in Deutschland pflegen. Sie sagen aber noch wenig darüber aus, welchen Stellenwert die Menschen der Religion im alltäglichen Leben beimessen. Genau genommen ist es aber die Verankerung religiöser Überzeugungen in der Persönlichkeit, die erst genauere Einsichten hinsichtlich der tatsächlichen Bedeutung von Religion für das Denken und Handeln der Menschen ermöglicht (vgl. Bruce 2002: 3; Pollack 2009: 78f.). Fragt man nun nach der Bedeutung, die die Menschen verschiedenen Bereichen ihres Lebens beimessen, dann zeigt sich, dass religiöse Aspekte von vielen eher als nachrangig eingestuft werden (Abbildung 1). Unter allen im Religionsmonitor abgefragten Lebensbereichen werden Religion und Spiritualität mit Abstand als die unwichtigsten eingeschätzt. Das war schon 2008 der Fall und hat sich 2013 nicht geändert.⁴ Religion wird als sehr viel weniger wichtig angesehen als Familie, Freunde, Freizeit (über 90 % halten diese Bereiche für „eher wichtig“ oder „sehr wichtig“) und Arbeit/Beruf (80 %); selbst die Politik,

gemeinhin in solchen Ranglisten am Ende platziert, wird von vielen als wichtiger eingeschätzt (etwa zwei Drittel). Im Westen sind es 54 %, die Religion für „sehr“ oder „eher wichtig“ halten, im Osten 27 %. Noch weniger Menschen schätzen den Bereich der Spiritualität als „eher“ bzw. „sehr wichtig“ ein (32 % im Westen, 23 % im Osten). Interessant sind in diesem Zusammenhang die Differenzen zwischen einzelnen Altersgruppen: Während es in Bezug auf die Bereiche, die in der Rangliste oben angesiedelt sind, kaum Unterschiede zwischen Jüngeren und Älteren gibt,⁵ ähnelt das Muster bei der Religion dem bei der Politik: Die Altersgruppe der 16- bis 30-Jährigen schätzt die Religion für sich selbst als weniger wichtig ein (West: 42 %; Ost: 21 %) als die Gruppe der 31- bis 60-Jährigen (48 %; 26 %), und diese wiederum hält die Religion für weniger wichtig als die über 60-Jährigen dies tun (70 % gegenüber 32 %).

Dahinter kann sich ein „bloßer“ Lebenszykluseffekt verbergen (in diesem Fall wäre zu erwarten, dass für die zum Zeitpunkt der Befragung Jüngeren im höheren Alter Religion genauso wichtig wird wie für die Älteren heute); möglicherweise spiegelt sich hier aber eher ein sogenannter Kohorteneffekt wider, d.h. ein Wandel in der religiösen Orientierung unter den jüngeren Generationen. Dies kann anhand dieser Momentaufnahme allein nicht entschieden werden. Die Ergebnisse anderer, auch international vergleichender Untersuchungen legen jedoch nahe, dass die zuletzt genannte Interpretation

Abbildung 1 Wichtigkeit verschiedener Lebensbereiche nach Altersgruppen (Angaben in %)

4er-Skalen (sehr wichtig – eher wichtig – eher nicht wichtig – überhaupt nicht wichtig); Anteil derjenigen, die den entsprechenden Bereich „sehr wichtig“ bzw. „eher wichtig“ finden

| BertelsmannStiftung

wohl eher zutrifft (vgl. Sasaki/Suzuki 1987; Chaves 1989; Hamberg 1991; Norris/Inglehart 2004), sodass die vorgefundenen Muster in West und Ost durchaus als Ausdruck eines allmählichen Bedeutungsverlustes des Religiösen von Generation zu Generation interpretiert werden können. Dass die Altersgruppendifferenzen in Ostdeutschland dabei weniger deutlich ausfallen als in den alten Bundesländern, verweist dabei nur auf die Tatsache, dass dieser Prozess hier bereits weiter fortgeschritten ist und neben den jüngeren auch schon die älteren Kohorten in stärkerem Maße erfasst hat.

Alternative Spiritualität

Für den Bereich der Spiritualität trifft das Letztgenannte jedoch nicht zu: Im Westen lassen sich hier keine großen Differenzen zwischen den betrachteten Altersgruppen feststellen; im Osten scheint sich dagegen die landläufige Annahme zu bestätigen, dass es eher die jüngeren und mittleren Altersgruppen sind, die sich der „alternativen“ Spiritualität zuwenden. Angesichts der insgesamt geringen Zustimmung und der Tatsache, dass die Begeisterung dafür unter der jüngsten Altersgruppe der 16- bis 30-Jährigen im Osten (25 %) sogar schon wieder etwas geringer ausfällt als bei den 31- bis 60-Jährigen (27 %), ist jedoch auch hier abzuwarten, ob sich eine „neue“ Spiritualität als zukünftiger Trend durchsetzen wird.⁶

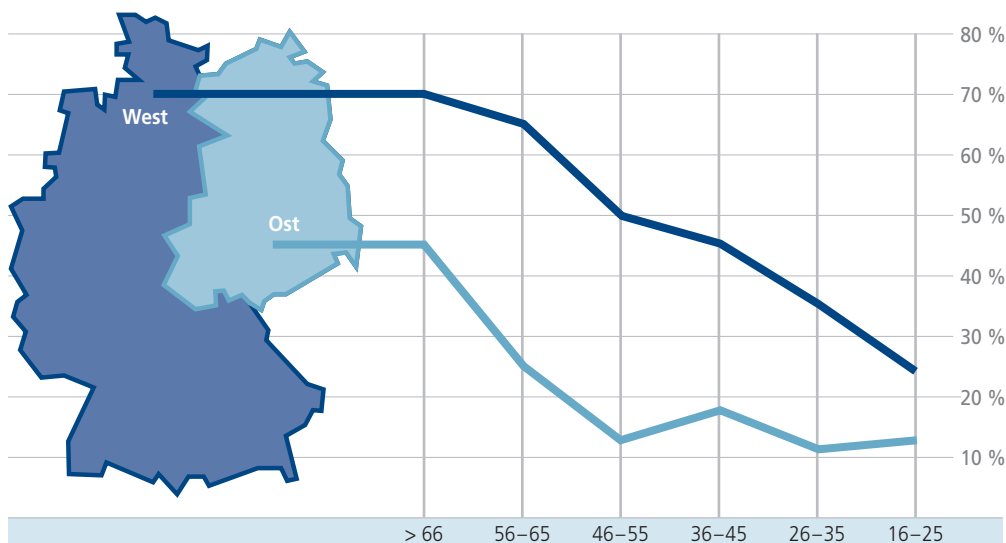
Religiöse Sozialisation

Zum Schluss dieses Kapitels seien noch einige wichtige Wirkmechanismen und Muster aufgezeigt, die zum besseren Verständnis der derzeitigen Situation auf dem Feld des Religiösen in Deutschland beitragen. Neben dem West-Ost-Gefälle, das sich im Grunde bei allen Merkmalen für Religiosität in deutlicher Weise gezeigt hat, haben die Ausführungen zur Variablen „Wichtigkeit von Religion“ zum Teil erhebliche Differenzen zwischen verschiedenen Altersgruppen zutage gefördert. Dass diese nicht mit dem Hinweis darauf erklärt werden können, dass die Menschen im Alter „naturgemäß“ religiöser werden, dass die Religiosität also vor allem davon abhängt, in welchem Lebensabschnitt sich jemand gerade befindet, wurde oben schon angesprochen. Im Folgenden werden die Befunde zu den teilweise dramatischen Veränderungen der religiösen Sozialisation vorgestellt.

Sie liefern eine zentrale Antwort auf die Frage, warum die jüngeren Altersgruppen heutzutage so viel weniger religiös sind als ihre Vorgänger, und gleichzeitig einen weite-

ren Hinweis darauf, dass sie deren Ausmaß an Religiosität auch im Alter wahrscheinlich nicht erreichen werden. Abbildung 2, welche die dezidiert zustimmenden Antworten auf die Frage „Sind Sie religiös erzogen worden?“ enthält, verdeutlicht den Abbruch bei der Weitergabe religiöser Traditionen von Generation zu Generation eindrucksvoll: Dass der Anteil der religiös Erzogenen in Ostdeutschland von Beginn an über alle Altersgruppen hinweg deutlich niedriger ausfällt als in Westdeutschland, ist sicher zu einem nicht geringen Teil der Tatsache geschuldet, dass die DDR-Führung jeglichen religiösen Aktivitäten über die gesamte Zeit der Existenz des Staates hinweg mit mehr oder weniger unverhohlener Feindschaft begegnete. Zudem gelang es ihr durch ihre atheistische Propaganda, aber mehr noch durch eine Vielzahl an Benachteiligungen und Schikanen im Alltag recht bald, nicht nur die Religion weitgehend aus der Öffentlichkeit zu verbannen, sondern auch die Weitergabe des Religiösen im Rahmen der Familie als sozialer Gruppe zu schwächen (vgl. Pollack 1994).⁷ Im Westen, wo sich die Religion frei entfalten konnte, verlief der Abbruch zwischen den Generationen zunächst etwas langsamer,

Abbildung 2 Religiöse Sozialisation nach Altersgruppen (Angaben in %)



Frage: „Sind Sie religiös erzogen worden?“; 3er-Skala (ja – nein – teils/teils); Anteil derjenigen, die mit „ja“ antworten, in der jeweiligen Altersgruppe

| BertelsmannStiftung

aber dennoch ebenso stetig. Während sich im Osten der Anteil der im Glauben Erzogenen seit einiger Zeit offenbar auf einem niedrigen Niveau von etwa 10 % eingependelt hat, scheint der Prozess im Westen noch nicht abgeschlossen (wobei nicht auszuschließen ist, dass sich der westdeutsche dem ostdeutschen Wert in den folgenden Jahren noch weiter annähern wird).

Die Tatsache, dass die Tendenz in den alten Bundesländern letztlich die gleiche ist wie in Ostdeutschland, lässt schon erahnen, dass es sich hier um einen Trend handelt, der allgemeiner Natur ist und sich auch unabhängig von bestimmten (religions-)politischen Begleitumständen Bahn bricht. Diese Vermutung wird durch eine Vielzahl anderer religionssoziologischer Untersuchungen bestätigt: Der Aspekt der Sozialisation hat sich praktisch überall als eine der bedeutendsten Grundlagen für Voraussagen im Hinblick auf die Erklärung individueller Kirchlichkeit und traditioneller Religiosität erwiesen (vgl. Sasaki/Suzuki 1987; Kelley/De Graaf 1997; Stolz 2004; Voas/Crockett 2005; Müller 2013: 216ff.). Der religiösen Sozialisation innerhalb der Familie wurde dabei eine besonders entscheidende Rolle bescheinigt (vgl. Beit-

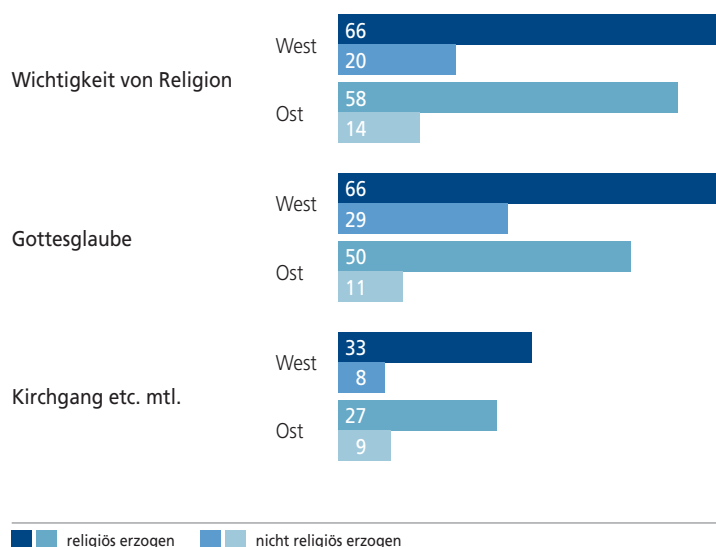
Hallahmi/Argyle 1997: 110f.). Die Bedeutung der religiösen Erziehung in der Kindheit für die Religiosität im Erwachsenenalter zeigt sich auch in Abbildung 3: Diejenigen, die angeben, religiös erzogen worden zu sein, weisen im Vergleich zu denen ohne jegliche religiöse Erziehung in Bezug auf alle drei betrachteten Merkmale (Gottesdienst-/Tempel-/Freitagsgebetsbesuch/Besuch spiritueller Rituale/religiöser Handlungen, Gottesglaube, Wichtigkeit von Religion) deutlich höhere Werte auf.

Fehlende religiöse Erfahrungen und nicht mehr vorhandenes religiöses Wissen führen demnach ganz offensichtlich dazu, dass vielen Menschen ein Leben ohne Religion als ganz selbstverständlich erscheint.⁸ Dass es vor diesem Hintergrund in nächster Zeit zu einer Renaissance der Religion in ihrer traditionellen Form kommen wird, erscheint somit eher unwahrscheinlich.

Religiosität im säkularen Umfeld

Bis hierher wurde bei der Darstellung nach der eingangs erwähnten geografischen Trennlinie „West – Ost“ differenziert –

Abbildung 3 Religiöse Sozialisation und Religiosität (Angaben in %)



Variablen und Ausprägungen: siehe Tabellen 1 und 2 sowie Abbildung 2

einer Trennlinie, die, wie bereits weiter oben ausgeführt, zu einem großen Teil die unterschiedliche politische Vergangenheit der beiden deutschen Staaten seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs bis zum Ende der 1980er-Jahre bzw. die jeweilige Religionspolitik der während dieser Zeit Regierenden widerspiegelt. Neben diesem Aspekt wird zur Erklärung des heute vorzufindenden geringen Niveaus an Religiosität in den neuen Bundesländern aber auch ein anderer Faktor, nämlich das „protestantische Erbe“ der DDR, ins Spiel gebracht (vgl. Bruce 2000: 44). Dass der Protestantismus aufgrund seines „rationaleren“ Charakters gegenüber Säkularisierungstendenzen generell „anfälliger“ zu sein scheint als etwa der Katholizismus, wurde schon von Max Weber herausgestellt (vgl. Weber 1980 (1921/22) und hat sich in Untersuchungen seither auch wiederholt bestätigt (vgl. Bruce 2000: 7 f.; Norris/Inglehart 2004: 20 f., 220 f.; Pollack 2009: 27; Pickel 2010; Müller 2013).

Wenn heutzutage allgemein die Rede auf die Möglichkeit kommt, die eigene Religiosität in einer immer säkularer verfassten Umwelt zu bewahren, dann wird vor allem auch auf den Erfolg des islamischen Glaubens verwiesen.

Im Vergleich zur „Religion light“, wie sie in der „einheimischen“ westdeutschen Bevölkerung zunehmend praktiziert werde (vom verbreiteten „Unglauben“ der Ostdeutschen ganz zu schweigen), erscheine heute speziell die islamisch geprägte Religion vieler Migranten (bzw. ihrer Nachkommen) immer mehr als wirklich „echte“ bzw. „harte“ Religion, so das Fazit der Shell-Jugendstudie von 2006 (vgl. Gensicke 2006: 221). Man kann annehmen, dass diese Wahrnehmung von einem nicht unbeträchtlichen Teil der „alteingesessenen“ Bevölkerung geteilt wird und möglicherweise zum „Unbehagen“ eines Teils der Mehrheitsgesellschaft gegenüber dem Islam bzw. den muslimischen Mitbürgern beiträgt (vgl. das Kapitel zur religiösen Vielfalt).

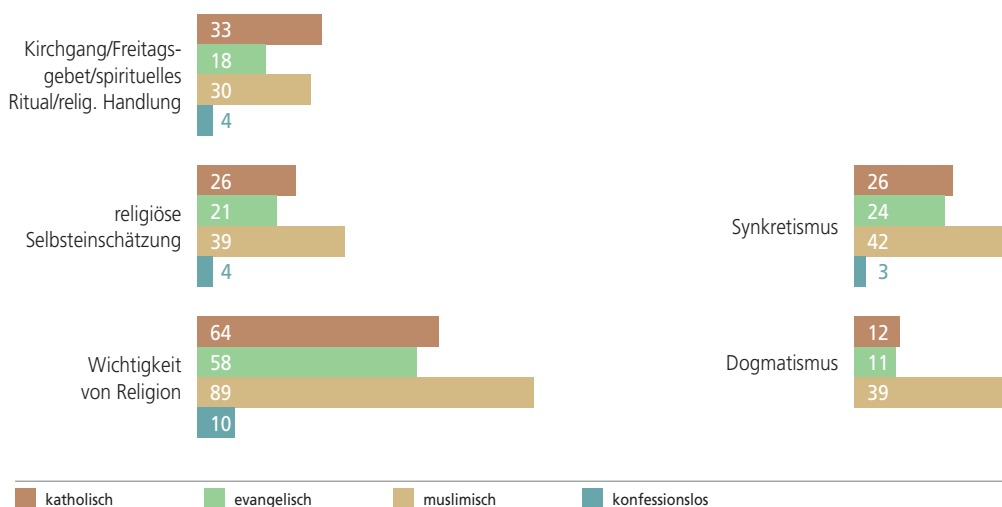
Verhält es sich nun aber tatsächlich so? Lassen sich im Sinne des eben Gesagten wirklich charakteristische interkonfessionelle Differenzen ausmachen, kann man im Hinblick auf die Intensität der Religiosität tatsächlich von einer Abstufung „muslimisch – katholisch – evangelisch – konfessionslos“ sprechen?⁹ Betrachtet man das Gesamtbild, dann scheint Abbildung 4 ein solches Szenario durchaus nahezulegen: Zum einen weisen die katholischen Befragten bei den

INFO

Religiöse Praxis und Identität

Die Katholiken sind hierzulande die fleißigsten Gottesdienstbesucher: Ein Drittel von ihnen gibt an, mindestens einmal monatlich in die Kirche zu gehen. Dicht dahinter liegen die Muslime mit 30 % regelmäßigen Moscheebesuchern. Demgegenüber geht mit 18 % nicht einmal jeder fünfte Angehörige der evangelischen Konfession regelmäßig in den Gottesdienst. Die stärkste religiöse Identität besitzen dagegen die Muslime: Fast 40 % von ihnen stufen sich als sehr religiös ein und fast 90 % halten die Religion für „eher“ oder „sehr“ wichtig. Bei den Katholiken sind es 65 % und bei den Evangelischen halten noch 58 % die Religion für wichtig.

Abbildung 4 Konfessionsspezifische Religiosität (Angaben in %)



Variablen und Ausprägungen: siehe Tabellen 1 bis 3 und Abbildung 1

Merkmale zur religiösen Praxis und zur Identität deutlich höhere Werte auf als diejenigen, die einer evangelischen Kirche angehören. Die Kirchengangshäufigkeit ist mit 33 % regelmäßigen (d. h. mindestens monatlichen) Kirchgängern fast doppelt so hoch wie bei den Evangelischen (18 %); der Anteil derjenigen, die sich als „ziemlich“ bzw. „sehr“ religiös einschätzen, beträgt bei den Katholiken ein Viertel, bei den Evangelischen ein Fünftel.

Der Aussage, dass Religion einen wichtigen Teil ihres Lebens ausmacht, stimmen von den Katholiken 64 % eher zu („eher wichtig“ bzw. „sehr wichtig“), unter den Evangelischen sind es 58 %. Die Befragten, die sich einer islamischen Glaubensrichtung zugehörig fühlen, bekunden zu 30 %, mindestens einmal im Monat das Freitagsgebet zu besuchen, und erreichen damit fast den Wert der katholischen Kirchgänger. Bei der religiösen Selbsteinschätzung und bei der Frage nach der Wichtigkeit des Lebensbereichs Religion übertreffen die Muslime die Katholiken jedoch deutlich: Fast 40 % von ihnen stufen sich als „sehr“ bzw. „ziemlich“ religiös ein und fast 90 % halten Religion für „eher“ bzw. „sehr“ wichtig. Die konfessionslosen Befragten erreichen bei allen drei Merkmalen nur sehr geringe Werte, was darauf hinweist, wie stark die Religiosität in Deutschland zumindest in ihrer traditionellen Form immer noch an die Institution Kirche gebunden ist.

Synkretismus und Dogmatismus

Bemerkenswert sind die Ergebnisse in Bezug auf „Synkretismus“ und „Dogmatismus“: Während sich hier Katholiken und Evangelischen sehr ähneln (jeweils ca. ein Viertel Synkretisten und etwas mehr als 10 % Dogmatiker), ist der Anteil der Synkretisten („Ich greife für mich selbst auf Lehren verschiedener religiöser Traditionen zurück“) bei den Muslimen mit 42 % fast doppelt so hoch wie bei den beiden großen christlichen

Konfessionen; der Anteil der Dogmatiker, die davon überzeugt sind, „dass in religiösen Fragen vor allem meine eigene Religion recht hat und andere Religionen eher unrecht haben“, ist mit 39 % überdies fast viermal so hoch. Angesichts der Tatsache, dass fast die Hälfte der befragten Muslime der eigenen Religion das Wahrheitsmonopol einräumt, könnten sich nun diejenigen bestätigt sehen, die dem Islam in einer zunehmend multireligiös oder gar säkular verfassten Gesellschaft ein erhebliches Konfliktpotenzial attestieren. Allerdings muss in diesem Zusammenhang auch die andere Seite gesehen werden, nämlich dass ein ebenso großer Prozentsatz an Muslimen angibt, sich bei anderen religiösen Traditionen zu bedienen. Wie weiterführende Analysen gezeigt haben, liegt der Anteil „reiner“ Dogmatiker (d. h. derjenigen, die nur der Aussage zum Dogmatismus, aber nicht der zum Synkretismus zustimmen) unter den Muslimen „nur“ bei knapp 20 % (bei den Katholiken und Evangelischen allerdings nur bei ca. 8 %). Gleichzeitig scheint ein etwa genauso großer Teil keinen Widerspruch darin zu sehen, den selbst praktizierten Synkretismus mit einer grundsätzlich dogmatischen Haltung zu verbinden.

Sozialstruktur und Religiosität

Die bisherigen Ausführungen sollten gezeigt haben, dass sich das Ausmaß und die Art der Religiosität entlang der beiden Hauptdifferenzierungslinien „West – Ost“ sowie „katholisch – evangelisch – muslimisch – konfessionslos“ durchaus deutlich unterscheiden. Dennoch wäre es interessant zu erfahren, inwieweit sich noch andere Bevölkerungsgruppen im Hinblick auf ihre Kirchlichkeit, Religiosität und Spiritualität voneinander unterscheiden. Ist Religiosität vor allem bei den Älteren, den niedrig Gebildeten, der Landbevölkerung sowie in sozial benachteiligten Bevölkerungsschichten verbreitet (vgl. Norris/Inglehart 2004; Voas 2008)? Trifft dies ebenso für die „neue“ Spiritualität zu oder ist diese eher

unter jüngeren, sozial bessergestellten, gebildeten Personen anzutreffen (Botvar 2005; Knoblauch 2009)? Oder haben sich die Konturen des Religiösen vollständig aufgelöst, d. h. sind überhaupt keine soziostrukturellen Unterschiede zwischen den Religiösen, religiös Indifferenten, Areligiösen etc. mehr zu finden (Voll 1993; Krüggeler 1999)? Und wer genau sind die Synkretisten, wer die Dogmatiker? Zur Beantwortung dieser Fragen wurde eine etwas kompaktere Form der Darstellung gewählt, die über die reine Beschreibung von Häufigkeitsverteilungen hinausgeht und Aussagen über das Vorliegen konkreter Zusammenhänge (Korrelationen) erlaubt. Betrachten wir zunächst die beiden Merkmale für „traditionelle“ Religiosität, den Gottesdienst-/Freitagsgebets-/Tempelbesuch/Besuch religiöser Rituale bzw. spiritueller Handlungen (hier umgerechnet als durchschnittlicher Besuch pro Jahr) und die religiöse Selbsteinschätzung: Es zeigt sich, dass es tatsächlich die ältere und auf dem Land lebende Bevölkerung ist, die dieser Form eher zuneigt. Dass sich Frauen insgesamt ebenfalls als religiöser einschätzen als Männer, bestätigt ein in der Forschung immer wieder beobachtetes Muster. Die These von der höheren Verbreitung traditioneller Religiosität unter benachteiligten Bevölkerungsschichten wird allerdings insgesamt nicht bestätigt. Zwar findet sich ein negativer Zusammenhang zum Bildungsniveau (d. h. niedriger Gebildete weisen höhere Religiositätswerte auf), gleichzeitig ist es jedoch so, dass auch diejenigen, die sich gesellschaftlich

höher einstufen und mit ihrer wirtschaftlichen Lage eher zufrieden sind, den traditionellen Formen der Religiosität überdurchschnittlich verbunden sind.¹⁰

Die Tatsache, dass Religiosität und eine hohe Lebenszufriedenheit miteinander einhergehen, muss dagegen der „Benachteiligungsthese“ nicht unbedingt widersprechen: Wenn die Annahme stimmt, dass eine Funktion der Religion darin besteht, mit den Unwägbarkeiten des Lebens und bestimmten Benachteiligungen besser zurechtzukommen (vgl. Norris/Inglehart 2004), dann verwundert es nicht so sehr, dass religiöse Menschen zufriedener sind als nicht religiöse.

Im Vergleich zur „traditionellen“ Religiosität ergibt sich bei der Spiritualität ein etwas anderes Bild: Es sind nicht die Älteren, sondern die Jüngeren, die dieser Form der „neuen“ bzw. „alternativen“ Religiosität eher zuneigen. Auch hier sind die Zusammenhänge zur subjektiven Schichtestufung und zur Lebenszufriedenheit positiv. Und auch religiöser Synkretismus, ein weiteres Zeichen von religiöser Individualisierung, findet sich am ehesten unter jüngeren, weiblichen, hochgebildeten und sich bezüglich ihrer sozialen Position in der Gesellschaft höher einschätzenden Befragten. Dagegen scheint religiöser Dogmatismus weitgehend unabhängig von der individuellen sozialen Lage zu sein. Unzutreffend ist jedoch die Behauptung, dass sich heutzutage überhaupt keine soziodemografischen Konturen des Religiösen mehr erkennen lassen.

Tabelle 4 Religiosität und Sozialstruktur (bivariate Korrelationen)

	Gottesdienst- besuch etc.	religiöse Selbst- einschätzung	spirituelle Selbst- einschätzung	Synkretismus ¹	Dogmatismus ²
Alter (aufsteigend)	,10	,15	-,09	-,11	n. s.
Geschlecht (weiblich)	n. s.	,16	,11	,06*	n. s.
Bildung (hoch)	n. s.	-,14	n. s.	,10	n. s.
subj. Schichtestufung (hoch)	,09	,07	,11	,08	n. s.
Wohngegend (Stadt)	-,16	-,14	-,06	n. s.	n. s.
Lebenszufriedenheit (hoch)	,15	,18	,08	n. s.	n. s.
wirtschaftliche Lage (sehr gut)	,08	,06	n. s.	n. s.	n. s.

Die in der Tabelle angegebenen Werte zeigen den Zusammenhang zwischen unterschiedlichen Variablen an. Die Werte liegen immer zwischen -1 (vollständig negativer Zusammenhang) und +1 (vollständig positiver Zusammenhang). Negativ bedeutet, dass der eine Wert kleiner wird, wenn der damit zusammenhängende Wert anwächst; positiv meint, dass beide Werte gemeinsam zu- bzw. abnehmen. Ein Wert von 0 würde bedeuten, dass kein Zusammenhang zwischen den beiden Variablen existiert. „n. s.“ steht für nicht signifikant und bedeutet, dass hier kein signifikanter Zusammenhang besteht. Alle angegebenen Werte sind mit einer Wahrscheinlichkeit von 99 % bedeutsam, d. h. nicht zufällig. Bei den mit einem Stern gekennzeichneten Werten beträgt die Wahrscheinlichkeit 95 %.¹¹

2. Werte und Religiosität

Das folgende Kapitel beschäftigt sich mit der Frage nach dem Ausmaß, der Verteilung und der Herkunft bestimmter Einstellungen und Werte, wobei auch hier ein besonderes Augenmerk auf den Zusammenhang mit der Religion gelegt wird. Geht man von dem aus, was in den religiösen Schriften und Überlieferungen bzw. durch religiöse Organisationen und Eliten heute gelehrt wird, dann sollten religiöse Menschen ihrem Glauben gemäß besonders sozial eingestellt sein, sich häufiger um andere Menschen kümmern und für eine gerechte Gesellschaft eintreten. Der Dienst für die Mitmenschen und die Gesellschaft sollte bei Religiösen stärker über dem Eigeninteresse stehen als bei nicht Religiösen. Darüber hinaus wäre zu erwarten, dass Erstere sich stärker an „die Moral“ halten und entsprechende Normen und Vorgaben ernst nehmen.

Einige dieser Vermutungen konnten in der Vergangenheit in der empirischen Forschung teilweise durchaus bestätigt werden (vgl. Meulemann 1998; Gensicke 2006). Allerdings liegen für Deutschland bisher kaum Studien vor, die über den Vergleich zwischen den christlich und den säkular orientierten Bevölkerungsgruppen hinausgehen. In Bezug auf einige der oben genannten Aspekte herrscht hinsichtlich der muslimischen Mitbürger eine teilweise recht dezidierte öffentliche Meinung vor; über die tatsächli-

chen Wertvorstellungen dieser Bevölkerungsgruppe ist jedoch recht wenig bekannt.¹² Zudem wurde bisher kaum danach gefragt, wie wichtig die religiösen Instanzen und Autoritäten für die Vermittlung von Werten heutzutage überhaupt noch sind, und auch zum Zusammenhang von Werten und „neueren“ Formen von Religiosität ist bisher nur unzureichend geforscht worden.

„Der Zusammenhang zwischen Werten und Religion ist heute nicht mehr selbstverständlich“

Der Zusammenhang zwischen Werten wie den eingangs genannten und der Religion ist in der heutigen Zeit alles andere als selbstverständlich. Zum einen verweisen Beobachter des religiösen Feldes schon seit Langem darauf, dass sich die Menschen in ihren Wertvorstellungen und Lebensentscheidungen immer weniger an religiösen Autoritäten orientieren. Zum anderen haben sich, so eine weitere Annahme, viele Werte selbst von ihrem religiösen Ursprung emanzipiert: Auf das Prinzip der Nächstenliebe oder mehr noch das Tötungstabu werden sich heute die meisten Menschen sicherlich einigen können – die Religiösen wie die nicht Religiösen. Nur würden diese Maximen von vielen gar nicht mehr als religiös fundiert, sondern als „allgemeine“, „humanistische“ Werte betrachtet.¹³



Ob man ein solches Szenario beklagt oder begrüßt, hängt nun freilich vom persönlichen Standpunkt des Betrachters ab. Was dies für das soziale Zusammenleben bedeutet, ist dagegen eine empirische Frage mit offenem Ausgang: Selbst wenn es so wäre, dass sich die Religion auf dem Gebiet der Wertevermittlung auf dem Rückzug befindet, muss man daraus nicht zwangsläufig eine pessimistische Prognose ableiten. Wie bereits oben angedeutet, ist es ja gar nicht ausgemacht, dass der Konsens über bestimmte Grundwerte im Falle des Bedeutungsverlusts der Religion notwendigerweise zerbrechen muss; vielmehr wäre er allenfalls von der Akzeptanz der Religion als wertsetzende Instanz weitgehend abgekoppelt. Durch die Entflechtung der Sphären der Religion und der allgemeinen Wertvorstellungen sowie den Bedeutungsverlust religiöser Autoritäten werden die Differenzen hinsichtlich des Wertgefüges religiöser wie nicht religiöser Bevölkerungsgruppen eingeebnet. Dadurch könnte sich das Konfliktpotenzial, das der Religion auch immer innewohnt, sogar verringern.

Das Wertegerüst der Bevölkerung

Die Konsequenzen in Bezug auf den „sozialen Kitt“ und das konkrete Handeln der Menschen werden später anhand der Fragen

nach dem Vertrauen der Menschen zueinander sowie nach dem Ausmaß und den Motivationen des ehrenamtlichen Engagements in der Gesellschaft im Kapitel zum Sozialkapital behandelt. Im Folgenden geht es zunächst einmal darum zu klären, wie das Wertegerüst der Bevölkerung heute aussieht, ob es tatsächlich zu einem „Werteverfall“ kommt, der in der Folge die gesellschaftliche Integration gefährden könnte, wer eventuell davon am ehesten betroffen ist, ob die Gesellschaft hinsichtlich ihres Wertgefüges eher zusammenwächst oder auseinanderdriftet und welche konkreten Konfliktfelder sich hier möglicherweise ausmachen lassen.

Beginnen wir mit der Frage nach eventuellen Differenzen in Bezug auf die Haltungen zu grundsätzlichen ethisch-moralischen Fragen, wie sie in der Öffentlichkeit in den letzten Jahren diskutiert wurden. Dass sich an den Debatten zum Schwangerschaftsabbruch, zur Gleichstellung homosexueller Paare oder zur Sterbehilfe nicht nur Politiker, Philosophen, Mediziner, Juristen und andere „weltliche“ Professionen, sondern auch religiöse Autoritäten jeglicher Couleur engagiert beteiligen, liegt in der Natur der Sache, sind dies doch Fragen, die auch die Religion unmittelbar angehen. Der jüngste Streit um die eingeschränkten Voraussetzungen, unter denen die Deutsche Bischofskonferenz im Falle einer Vergewaltigung die „Pille danach“

INFO

Die Emanzipation der Werte

Die Menschen orientieren sich in ihren Wertvorstellungen immer weniger an religiösen Autoritäten, zumal sich viele Werte von ihrem religiösen Ursprung emanzipiert haben. So gelten Nächstenliebe und die Achtung vor dem Leben mittlerweile als allgemeine humanistische Werte. Auch durch den fortschreitenden Bedeutungsverlust der religiösen Institutionen ebnen sich die Unterschiede im Wertgefüge zwischen religiösen und nicht religiösen Bevölkerungsgruppen ein.

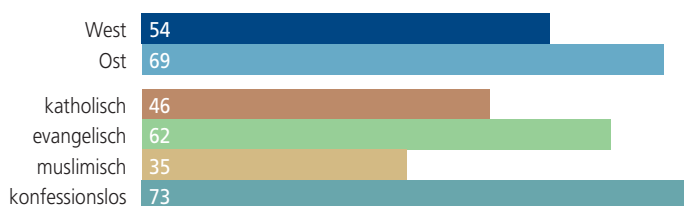
gestattet, und die durchaus kritischen Reaktionen vonseiten katholischer Laienverbände haben dabei einmal mehr deutlich gemacht, dass in Bezug auf derartige Fragen nicht nur Meinungsverschiedenheiten zwischen verschiedenen religiösen Traditionen bzw. zwischen religiösen und säkularen Gruppierungen existieren, sondern dass hier auch konfessionsintern erhebliches Konfliktpotenzial vorhanden ist.

„West-Ost-Unterschiede spiegeln
zum Teil auch **konfessionelle**
Differenzen wider“

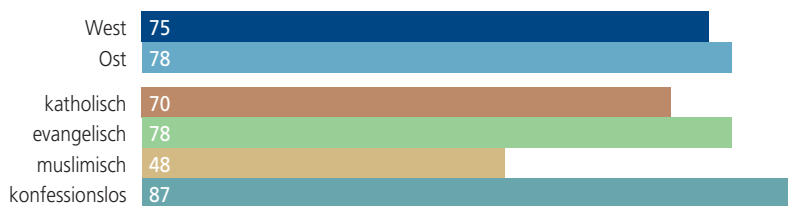
Abbildung 5 zeigt den Verlauf der Fronten zum Teil recht deutlich auf: Bevor wir uns den konfessionellen Differenzen zuwenden, ist freilich zu konstatieren, dass die Zustimmungswerte insgesamt zu allen drei aufgeführten Vorgaben beträchtlich sind. Dass der ausdrückliche Wunsch eines Kranken nach Sterbehilfe akzeptiert werden soll, meinen 88 % der Ostdeutschen und 83 % der Westdeutschen, dass ein homosexuelles Paar die Möglichkeit haben sollte zu heiraten, befürworten im Osten 78 %, im Westen 75 % der Befragten. Das uneingeschränkte Recht auf Schwangerschaftsabbruch stößt auf etwas weniger Akzeptanz; hier stimmen noch knapp 70 % der Befragten in den neuen und 54 % in den alten Bundesländern zu.

Abbildung 5 Einstellungen zu ethisch-moralischen Fragen (Angaben in %)

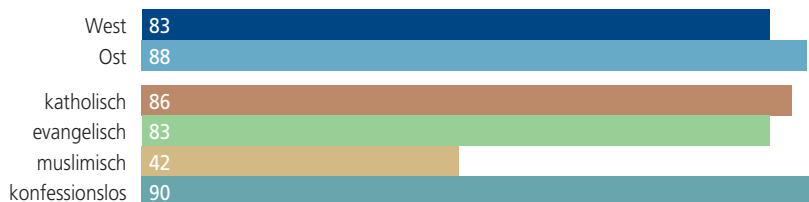
Eine Schwangerschaft abzubrechen, sollte grundsätzlich erlaubt sein.



Ein homosexuelles Paar sollte die Möglichkeit haben zu heiraten.



Wenn ein unheilbar Kranker es ausdrücklich wünscht, sollte er das Recht haben zu sterben.



4er-Skalen (stimme gar nicht zu – stimme eher nicht zu – stimme eher zu – stimme voll und ganz zu); Anteil derjenigen, die „eher“ bzw. „voll und ganz“ zustimmen

Bewertung von zentralen ethisch-moralischen Fragen

Dass die West-Ost-Unterschiede zum Teil auch konfessionelle Differenzen widerspiegeln, wird klar, wenn man sich die Zustimmungsraten getrennt nach der Religionszugehörigkeit ansieht. Beim Recht auf Sterbehilfe unterscheiden sich die Meinungen der Katholiken (86 % Zustimmung) und Evangelischen (83 %) noch relativ wenig von denen der Konfessionslosen (90 %); aber schon hier fällt auf, dass sich die Muslime in ihren Haltungen deutlich von den anderen Gruppen absetzen, indem sie insgesamt eine stärker ablehnende Position einnehmen (42 % Zustimmung). Ähnlich verhält es sich bei der Frage, ob homosexuelle Paare heiraten dürfen sollten. Während hier nicht nur die große Mehrheit der Konfessionslosen (87 %), sondern auch der Angehörigen der beiden großen christlichen Konfessionen (70 % bei den Katholiken, 78 % bei den Evangelischen) zustimmt, findet dies unter den Muslimen nur knapp die Hälfte der Befragten richtig. Das grundsätzliche Recht auf Schwangerschaftsabbruch findet auch bei den Katholiken keine mehrheitliche Zustimmung (46 %), bei den Muslimen liegt die Befürwortungsrate bei rund einem Drittel. Unter den Evangelischen ist die Akzeptanz mit 62 % dagegen auch hier deutlich höher; und am stärksten fällt sie, wenig überraschend, bei den Konfessionslosen aus, wo etwa drei Viertel der Befragten zustimmen.

Die Frage nach möglichen Konfliktlinien im Bereich ethisch-moralischer Fragen lässt sich also folgendermaßen beantworten: Zum einen verläuft hier offenbar ein Graben zwischen der christlich bzw. säkular geprägten Mehrheitsbevölkerung auf der einen Seite, die hier „liberale“ Positionen einnimmt (eine Ausnahme bilden die Katholiken beim Schwangerschaftsabbruch), und der Bevölkerungsgruppe mit muslimischem Hintergrund auf der anderen Seite, die diesbezüglich „rigidere“ Vorstellungen erkennen lässt. Auch vor dem Hintergrund der Entwicklung,

den die Gesetzgebung in letzter Zeit hier genommen hat, dürfte es interessant sein zu verfolgen, ob sich diese Differenzen zwischen der „Mehrheitsgesellschaft“ und der muslimischen Bevölkerung in Zukunft einbrennen werden oder sich womöglich sogar zu handfesten Spannungen auswachsen. Zum anderen tut sich eine Kluft, das zeigen die Befunde ebenfalls deutlich, zwischen der offiziellen Haltung der katholischen Kirche und den Ansichten ihrer „einfachen“ Mitglieder auf, indem letztere zum Großteil nicht gewillt sind, den oft strikten Positionen der kirchlichen Führung zu folgen. Auch hier bleibt abzuwarten, was das für die Kirche mittel- und langfristig bedeutet, d. h. wie lange die Mitglieder den Spagat zwischen persönlichen Überzeugungen und Loyalität gegenüber der Institution noch mitzumachen bereit sind bzw. ob oder wie die Kirchenoberen auf den Gegenwind von unten reagieren werden.

Akzeptanz für die demokratischen Prinzipien

Lassen sich schon die oben abgehandelten ethisch-moralischen Grundfragen nicht ohne Weiteres in den Bereich des rein „Privaten“ verbannen, wo jeder denken und tun könne, was er wolle, und die Gesellschaft den Einzelnen nicht zu bevormunden habe, weisen die in Abbildung 6 abgebildeten Aspekte einen noch deutlicheren Bezug zum öffentlichen Leben auf. Die Trennung von Religion und Politik und die Prinzipien der Demokratie gehören zu den Grundfesten unserer Gesellschaft. Was die Akzeptanz dieser Werte anbelangt, so kann angesichts der Befunde des Religionsmonitors jedoch weitgehend „Entwarnung“ gegeben werden.

„In keiner der Gruppierungen findet sich eine Mehrheit, welche die Politik dem Primat der Religion unterordnen möchte“

INFO

Bewertung ethisch-moralischer Fragen

Wichtige ethisch-moralische Fragen wie die nach dem Recht auf Sterbehilfe oder der „Homo-Ehe“ werden von den konfessionslosen Menschen liberaler bewertet, obwohl es hier auch hohe Zustimmungswerte unter den Katholiken und Evangelischen gibt. Deutlich ablehnender sehen das die Muslime. Bei der Bewertung solcher und anderer ethisch-moralischer Fragen existiert ein Graben zwischen der liberal eingestellten christlich oder säkular geprägten einheimischen Bevölkerung und den Muslimen, die hier deutlich abweichende Vorstellungen haben.

In keiner der untersuchten Gruppierungen findet sich eine besorgniserregende Zahl an Personen, welche die Politik dem Primat der Religion unterordnen möchten. Der Aussage „Nur Politiker, die an Gott glauben, sind geeignet für ein öffentliches Amt“ stimmen allenfalls 5 % bis 10 % der befragten Christen und Konfessionslosen in Ost und West, aber auch nur ca. 20 % der Muslime zu. Dass führende Vertreter der Religionen auf die Entscheidungen der Regierung Einfluss nehmen sollten, meinen zwar etwas mehr Befragte, nämlich zwischen 17 % (Konfessionslose) und 33 % (Muslime); angesichts der Verteilung der Zustimmungsraten stellt sich jedoch die Frage, inwieweit man diese Haltung tatsächlich im Sinne einer Ablehnung des Säkularitätsprinzips verstehen muss. Die Tatsache,

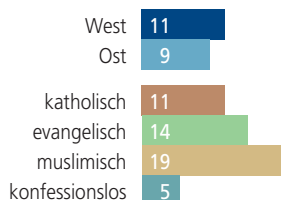
dass hier die Ostdeutschen durchschnittlich eher zustimmen als ihre westdeutschen Landsleute (27 % gegenüber 20 %; innerhalb der Gruppe der Konfessionslosen sogar 24 % gegenüber 10 %), deutet darauf hin, dass viele wohl eher die sozial regulative Funktion der Kirchen (als „soziales Gewissen“ der Gesellschaft) im Sinn haben.

Das in diesem Zusammenhang vielleicht wichtigste Merkmal, die grundsätzliche Unterstützung des politischen Systems, findet unter allen aufgeführten Gruppen eine überwältigende Zustimmung: Zwischen 76 % (Ostdeutschland) und 90 % (Evangelischen) halten die Demokratie für eine gute Regierungsform. Dass die Menschen in Ostdeutschland, obwohl sie mit dem

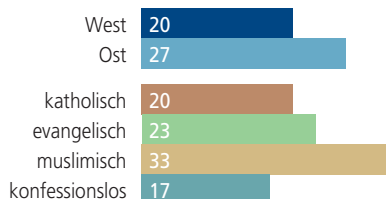
Abbildung 6 Einstellungen zum Verhältnis von Religion und Politik und zur Demokratie

Nur Politiker, die an Gott glauben, sind geeignet für ein öffentliches Amt.

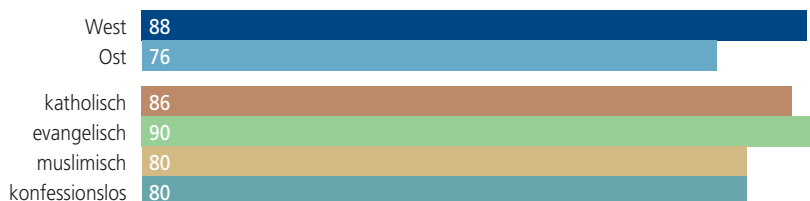
(Angaben in %)



Führende Vertreter der Religionen sollten auf die Entscheidungen der Regierung Einfluss nehmen.



Die Demokratie ist eine gute Regierungsform.



4er-Skalen (stimme gar nicht zu – stimme eher nicht zu – stimme eher zu – stimme voll und ganz zu); Anteil derjenigen, die „eher“ bzw. „voll und ganz“ zustimmen

konkreten Funktionieren des politischen Systems insgesamt eher nicht zufrieden sind, an der grundsätzlichen Wertschätzung der Demokratie festhalten, hat sich in den letzten 20 Jahren immer wieder gezeigt (vgl. etwa Pollack/Pickel 2006). Aber auch die hin und wieder geäußerte Sorge, dass sich der Islam mit den „westlichen“ Gesellschaftsstrukturen schwertue (vgl. auch das Kapitel zur religiösen Vielfalt), erfährt diesbezüglich zumindest auf der Ebene der persönlichen Verlautbarungen der im Religionsmonitor befragten Muslime keine Bestätigung (80 % Zustimmung).

Wer vermittelt in der heutigen Gesellschaft Werte?

Dass die Wertvorstellungen einer Person zwar nicht für alle Zeiten festgeschrieben sind und sich im Laufe des Lebens auch ändern können, dass aber deren Vermittlung in der Kindheits- und Jugendphase dennoch eine besonders prägende Rolle zukommt, gehört zu den Grundannahmen der Werteforschung (vgl. Inglehart 1977). Durch wen aber werden nun in der heutigen Zeit Werte vorrangig vermittelt, durch welche Sozialisationsinstanzen ist das Wertgefüge, wie wir es heute in der Gesellschaft vorfinden, geprägt? Welche Rolle kommt dabei neben der Familie, der Schule und dem Freundeskreis der Religion zu? Der Religionsmonitor

Tabelle 5 Wertevermittlung in Familie, Schule, Freundeskreis und religiöser Gemeinschaft

(Angaben in %)

Wert	Sozialisationsinstanz	West	Ost
Unabhängigkeit	Familie	83	80
	Schule	61	65
	Freundeskreis	67	68
	rel. Gemeinschaft	39 (44)	26 (39)
Durchsetzungsfähigkeit	Familie	80	78
	Schule	64	67
	Freundeskreis	77	77
	rel. Gemeinschaft	40 (44)	25 (38)
Einhalten von Regeln	Familie	96	94
	Schule	93	94
	Freundeskreis	71	74
	rel. Gemeinschaft	71 (80)	36 (54)
gerechte Behandlung aller Menschen	Familie	96	95
	Schule	85	88
	Freundeskreis	80	78
	rel. Gemeinschaft	73 (82)	44 (66)

Aussagen: „In meiner Familie/Von meinen Lehrern und Lehrerinnen in der Schule/Von meinen Freunden oder Freundinnen/In einer religiösen Gemeinschaft lernte ich ...“ **Unabhängigkeit:** „... unabhängig von anderen zu sein.“; **Durchsetzungsfähigkeit:** „... mich durchzusetzen.“; **Einhalten von Regeln:** „... mich an Regeln zu halten.“; **gerechte Behandlung aller Menschen:** „... alle Menschen gerecht zu behandeln.“

2er-Skala ([eher] ja – [eher] nein); in Klammern: nur diejenigen, die einer religiösen Gemeinschaft angehören bzw. angehört haben

bietet die Möglichkeit, den durch die Befragten selbst eingeschätzten Einfluss einzelner Instanzen vergleichend zu betrachten, und zwar in Bezug auf die Werte „Unabhängigkeit“, „Durchsetzungsfähigkeit“, „Einhalten von Regeln“ und „gerechte Behandlung aller Menschen“. Tabelle 5 enthält jeweils die Anteile derjenigen, die angeben, dass ihnen diese Werte (eher) durch die Familie, die Lehrerinnen und Lehrer in der Schule, die Freunde und Freundinnen bzw. ihre religiöse Gemeinschaft vermittelt wurden.

Sieht man sich die Befunde an, dann zeigt sich zunächst, dass die große Mehrheit der Befragten angibt, dass ihnen diese grundsätzlichen Lebensprinzipien zumindest von einer der Instanzen (meist jedoch von mehreren gleichzeitig) nahegebracht wurden. Dabei sind die Antwortmuster in West und Ost bis auf eine Ausnahme nahezu gleich verteilt.

„Die Familie spielt die wichtigste Rolle in der Vermittlung von Werten“

In allen Fällen wird die Familie am häufigsten als der Ort genannt, wo man den entsprechenden Wert vermittelt bekommen hat (zwischen 78 % und 96 %), gefolgt von der Schule (ca. 60 % bis 90 %) und dem Freundeskreis (etwa 70 % bis 80 %). Die religiöse Gemeinschaft wird weit seltener angegeben; eine gewisse Ausnahme bilden hier nur die Angaben in Bezug auf die Maximen „gerechte Behandlung aller Menschen“ (73 %) und „Regelbefolgung“ (71 %) unter den westdeutschen Befragten. Durchsetzungsfähigkeit und Unabhängigkeit (jeweils ca. 40 % zustimmende Antworten) waren auch laut der Mehrheit der Befragten in Westdeutschland keine Werte, die ihnen durch religiöse Gemeinschaften mitgegeben wurden. Eine noch geringere Rolle kommt den religiösen Gemeinschaften bei der Wertevermittlung in Ostdeutschland zu; die Angaben reichen hier von ca. 25 % (hinsichtlich der Durchsetzungsfähigkeit und der Unabhängigkeit) bis zu 44 % (hinsichtlich der gerechten Behandlung aller Menschen). Dass die Ostdeutschen in ihrem Wertegefüge – das sich wohlgermerkt gar nicht so sehr von dem ihrer westdeutschen Landsleute unterscheidet – weniger durch religiöse Instanzen geprägt sind, ist angesichts des bisher Gesagten zunächst wenig überraschend. Allerdings erklärt sich der vergleichsweise geringe Einfluss, wie wir ja

Abbildung 7 Wertevermittlung konfessionsspezifisch (Angaben in %)

In meiner Familie lernte ich, unabhängig von anderen zu sein.



In meiner Familie lernte ich, mich an Regeln zu halten.



Fragestellung und Ausprägungen: siehe Tabelle 5; Anteil derjenigen, die mit „(eher) ja“ antworten

auch schon an den Zahlen für Westdeutschland gesehen haben, nicht allein dadurch, dass es immer mehr Menschen gibt, die im Laufe ihres gesamten Lebens mit religiösen Organisationen überhaupt nicht mehr in Berührung kommen. Denn selbst wenn man nur diejenigen betrachtet, die angeben, einer religiösen Gemeinschaft anzugehören bzw. zumindest zum fraglichen Zeitpunkt angehört zu haben (s. Tabelle 5, Angaben in Klammern), erhöhen sich die Zustimmungswerte nicht in dem Maße, dass man deren Bedeutung mit den anderen Sozialisationsinstanzen gleichsetzen könnte. Dies gilt in besonderem Maße für die Werte „Unabhängigkeit“ und „Durchsetzungsfähigkeit“.¹⁴

Interessant sind in diesem Zusammenhang die Verteilungen, wenn man sich die Antworten getrennt nach konfessioneller Zugehörigkeit anschaut (Abbildung 7). Zum einen geben unter den Katholiken und den Konfessionslosen (jeweils 85 %) mehr Befragte an, in ihrer Familie zur Unabhängigkeit erzogen worden zu sein, als unter den Evangelischen (78 %); unter den Muslimen ist die Zustimmung hier am niedrigsten (72 %). Fragt man danach, ob ihnen dieses Prinzip in ihrer religiösen Gemeinschaft beigebracht worden sei, antworten die Muslime jedoch häufiger

„Interkonfessionelle Differenzen sind in Bezug auf die Herausbildung dieser allgemeinen Werte weniger von Bedeutung“

mit „(eher) ja“ (57 %) als die Angehörigen der beiden christlichen Konfessionen (44 % bzw. 47 %). Zum anderen zählte die Einhaltung von Regeln offenbar in allen Familien, jenseits des konfessionellen Hintergrunds der Befragten, zu den bestimmenden Erziehungsprinzipien. Allerdings geben auch hier die Muslime etwas weniger häufig an, in diesem Sinne sozialisiert worden zu sein (89 % gegenüber 94 % bis 98 % bei den anderen Gruppierungen). Bezüglich der Vermittlung dieses Wertes durch die religiöse Gemeinschaft finden sich mit jeweils ca. 80 % Zustimmung praktisch keine Differenzen zwischen den unterschiedlichen religiösen Traditionen. Anders als im Falle der zu Anfang genannten ethisch-moralischen Grundeinstellungen scheinen interkonfessionelle Differenzen in Bezug auf die Herausbildung dieser allgemeinen Werte also weniger von Bedeutung zu sein, anders als dies mancher vielleicht vermutet hätte.

In meiner religiösen Gemeinschaft lernte ich, unabhängig von anderen zu sein.



In meiner religiösen Gemeinschaft lernte ich, mich an Regeln zu halten.



Wandel in den Wertvorstellungen

Bis hierher ist in Bezug auf bestimmte Wertvorstellungen danach gefragt worden, ob und von wem diese vermittelt wurden. Man kann zwar davon ausgehen, dass die Sozialisation in der Kindheit bzw. Jugend eine Person zu einem gewissen Teil auch in ihrem späteren Leben prägt; dennoch ist natürlich anzunehmen, dass sich Haltungen und Positionen im Lebensverlauf auch verändern können – je nachdem, welche Erfahrungen man im späteren Leben macht und in welchem sozialen Kontext man sich bewegt. Die Überlegung, dass das Wertegerüst einer Person durch die Kombination aus vorbestimmenden Prägnungen in der Kindheit und lebenslangem Lernen konstituiert wird, bildet die Grundlage der Theorie zum gesellschaftlichen Wertewandel, wie sie etwa vom Soziologen Ronald Inglehart vertreten wird. Inglehart ist der Meinung, dass sich vor dem Hintergrund zunehmender existenzieller Sicherheit in modernen Gesellschaften ein Wandel von sogenannten materialistischen hin zu postmaterialistischen Werten vollzieht, der sich in der Zurückdrängung ökonomischer und physischer Sicherheitsbedürfnisse durch den Wunsch nach Selbstentfaltung sowie intellektueller und ästhetischer Befriedigung manifestiert. Auch wenn Inglehart, wie gesagt, nicht ausschließt, dass sich das Wertgefüge einzelner Menschen im Laufe der Zeit ändert, wird dieser Prozess nach seiner Meinung doch vor allem durch die jüngeren Generationen getragen, die von vornherein unter Bedingungen aufwachsen, die diesem Wandel zuträglich sind. Im Laufe der Zeit, so seine Annahme, setzt sich das Wertesystem der nachwachsenden Generationen deswegen durch, weil diese die Älteren im demografischen Wandel allmählich verdrängen (vgl. Inglehart 1977, 1990).

Die Wertewandel-These ist auch in Bezug auf das Thema Religion von Interesse: Mit Blick auf die Erklärung individueller Religiosität ließe sich etwa erwarten, dass eine starke

Präferenz von Ordnungs- und Sicherheitsprinzipien mit einer erhöhten Kirchlichkeit und Religiosität einhergeht, während individualistische und hedonistische Wertvorstellungen eher mit einer Ablehnung organisierter und traditioneller religiöser Formen verbunden sind (vgl. Taylor 2002: 82, 94 f.). Gleichzeitig wäre anzunehmen, dass sich die im Zuge von Modernisierungsprozessen um sich greifende „Konsumkultur“ zwar auf jegliche gemeinschaftlich verfasste Religiosität negativ auswirkt (Berger 1990: 151), dass aber die alternativen, auf subjektive Erfahrungen und die Entwicklung des „inneren Selbst“ ausgerichteten Formen der Spiritualität den individualistischen und expressiven Anschauungen und Lebensstilen sehr gut entsprechen (Taylor 2002: 84, 95 f.; Roof 1993; Knoblauch 1997).

Welche Wertvorstellungen herrschen in den Altersgruppen vor?

Aber wie sieht es nun, zunächst jenseits der Frage des Religiösen, mit der Verteilung bestimmter Wertvorstellungen in den einzelnen Alters- bzw. Generationengruppen aus? Im Religionsmonitor wurden die aktuellen Haltungen der Befragten zu mehreren Werten erfragt, die zwar nicht exakt mit denen bei der Frage nach der Wertevermittlung übereinstimmen, jedoch ähnliche Vorstellungsbereiche abdecken. Im Einzelnen wurde in Anlehnung an die sogenannte Schwartz-Skala (entwickelt vom Sozialpsychologen Shalom Schwartz; vgl. Schwartz 1992; Schmidt et al. 2007) danach gefragt, ob man einer jeweils fiktiven Person, die eine bestimmte Eigenschaft aufweist, selbst eher ähnelt oder nicht. In Abbildung 8 sind die Mittelwerte auf einer sechsstufigen Skala in Bezug auf die Werte „Tradition“ („Es ist ihr/ihm wichtig, die Traditionen fortzuführen, die sie/er von ihrer/seiner Familie oder Religion gelernt hat.“) „Sicherheit“ („Sie/Er meidet alles, was gefährlich ist, und bevorzugt ein sicheres

Umfeld.“), „Hilfsbereitschaft“ („Es ist ihr/ihm wichtig, Menschen in ihrem/seinem Umfeld zu helfen und sich um deren Wohl zu kümmern.“) und „Hedonismus“ („Es ist ihr/ihm wichtig, Spaß zu haben und sich etwas zu gönnen.“) jeweils getrennt nach den Altersgruppen „16 bis 30 Jahre“, „31 bis 60 Jahre“ und „älter als 61 Jahre“ dargestellt. Der Wert 0 auf der Skala steht dabei für die Einschätzung „gar nicht ähnlich“, der Wert 5 für die Meinung „vollkommen ähnlich“.

Es zeigt sich, dass im Großen und Ganzen die beiden „materialistischen“ Werte „Tradition“ und „Sicherheit“ unter den Älteren in der Tat mehr Zustimmung finden als bei den Jüngeren.¹⁵ Wie von der Wertewandel-These vorhergesagt, verhält es sich mit dem Wert „Hedonismus“ genau andersherum; hier sind es die jüngeren Altersgruppen, die sich im Durchschnitt eine höhere Ähnlichkeit mit der fiktiven Person attestieren als die älteren. Dass man den offensichtlich doch zu beobachtenden Wertewandel nicht in pessi-

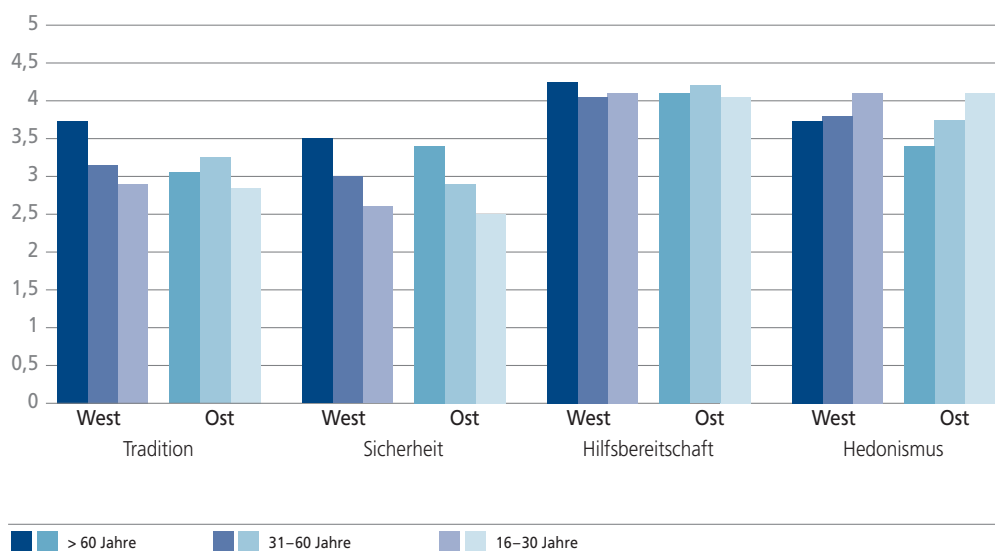
„Die Älteren schätzen Tradition und Sicherheit, die Jüngeren den Hedonismus“

mistischer Weise deuten muss, darauf weist das Muster für den Wert „Hilfsbereitschaft“ hin.

Obwohl augenscheinlich erlebnisorientierter als ihre Vorgänger, lassen die Jüngeren in Bezug auf das Prinzip, sich auch um das Wohl anderer zu kümmern, kaum eine nachlassende Bereitschaft erkennen. Optimistisch stimmt in diesem Zusammenhang auch, dass dieser Wert im Vergleich zu allen anderen insgesamt die höchste Zustimmung erhält.

„Hilfsbereitschaft ist in allen Altersgruppen der wichtigste Wert“

Abbildung 8 Werte nach Altersgruppen (Angaben in %)



Frage nach Ähnlichkeit mit fiktiver Person; 5er-Skala (0 = „gar nicht ähnlich“ bis 5 = „vollkommen ähnlich“); Mittelwerte in Bezug auf:

Tradition: „Es ist ihr/ihm wichtig, die Traditionen fortzuführen, die sie/er von ihrer/seiner Familie oder Religion gelernt hat.“

Sicherheit: „Sie/Er meidet alles, was gefährlich ist, und bevorzugt ein sicheres Umfeld.“

Hilfsbereitschaft: „Es ist ihr/ihm wichtig, Menschen in ihrem/seinem Umfeld zu helfen und sich um deren Wohl zu kümmern.“

Hedonismus: „Es ist ihr/ihm wichtig, Spaß zu haben und sich etwas zu gönnen.“

Wertvorstellungen: geringe konfessionelle Unterschiede

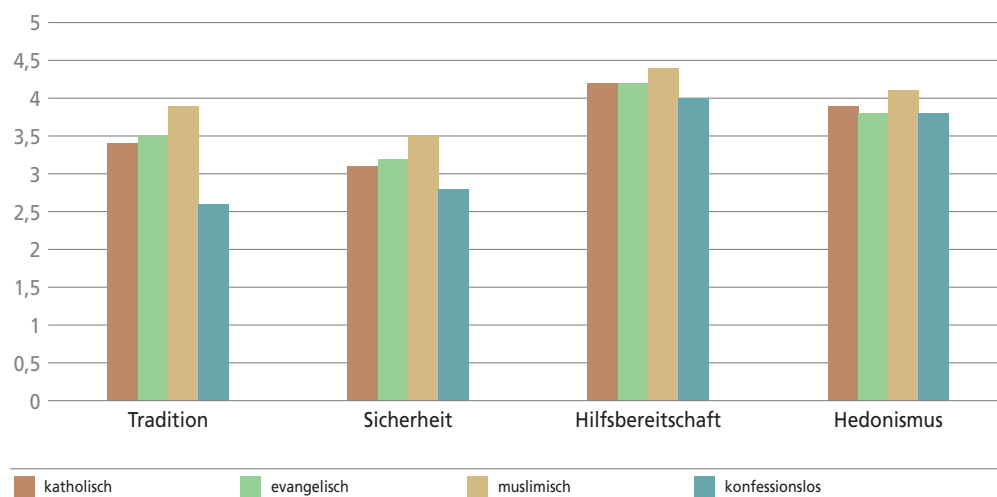
Gibt es bezüglich dieser Wertvorstellungen auch Unterschiede zwischen den einzelnen Konfessionen? Betrachtet man die Ergebnisse in Abbildung 9, kann diese Frage nicht pauschal beantwortet werden. Was die Traditionsverhaftung und die Sicherheitsorientierung anbelangt, so lässt sich, in teilweiser Analogie zur Verteilung bei den ethisch-moralischen Grundprinzipien, aber mehr noch zum Ausmaß der individuellen Religiosität, die Abstufung „muslimisch – katholisch/evangelisch – konfessionslos“ erkennen. Dass die muslimischen Befragten sich hier von den Angehörigen der beiden christlichen Konfessionen unterscheiden, mag zum Teil auch an unterschiedlichen sozioökonomischen Gegebenheiten liegen.¹⁶ Der große Unterschied der konfessionell Gebundenen zu den Konfessionslosen bei diesen beiden Merkmalen weist jedoch deutlich darauf hin, dass derartige Orientierungen nicht allein auf diesen Aspekt zurückzuführen sein können.¹⁷

In puncto Hilfsbereitschaft erreichen die Muslime durchschnittlich ebenfalls den höchsten Wert; hier sind es gleichfalls die Konfessionslosen, die sich dieses Merkmal im geringsten Maße zuschreiben. Insgesamt sind die Unterschiede aber, wie schon bei den Altersgruppen, relativ gering. Das Ergebnis im Hinblick auf den Wert „Hedonismus“ mag dann doch etwas überraschen, da auch hier die Muslime den höchsten Durchschnittswert aufweisen.¹⁸

Sind traditionsbewusste Menschen auch religiöser?

Zum Schluss dieses Kapitels soll schließlich noch die Frage beantwortet werden, ob traditions- und sicherheitsbewusste Menschen – jenseits der konfessionellen Frage – generell religiöser im traditionellen Sinne sind als andere und ob es sich tatsächlich so verhält, dass hedonistisch ausgerichtete Personen eher individualistischen Formen der Religi-

Abbildung 9 Werte nach Konfessionszugehörigkeit



Fragen siehe Abbildung 8; Mittelwerte

osität zuneigen. Tabelle 6 lässt einige, aber nicht alle der erwarteten Muster erkennen: Auf Tradition und Sicherheit bedachte Personen sind in der Tat auch eher im traditionellen Sinne religiös als weniger traditions- und sicherheitsorientierte Personen. Die Zusammenhänge zwischen den „materialistischen“ Wertorientierungen und Spiritualität bzw. religiösem Synkretismus sind jedoch nicht nur deutlich schwächer ausgeprägt, sondern weisen darüber hinaus kein widerspruchsfreies Muster auf.

Ob jemand eine hedonistische Haltung vertritt oder nicht, scheint demgegenüber weder für das Ausmaß noch für die Art der Religiosität irgendeine Bedeutung zu haben. Allerdings scheint eine hedonistische Position immerhin vor religiösem Dogmatismus zu schützen – ein Wesenszug, der vor allem bei allgemein traditionsbewussten Personen überdurchschnittlich verbreitet ist.

„Höchster Wert für Hilfsbereitschaft bei den Muslimen“

Tabelle 6 Werte und Religiosität/Spiritualität (bivariate Korrelationen)

	Gottesdienst etc.	religiöse Selbst- einschätzung	spirituelle Selbst- einschätzung	Synkretismus	Dogmatismus
Tradition	,25	,34	,11	,07	,24
Sicherheit	,09	,15	–,05*	–,07	,07*
Hedonismus	n. s.	n. s.	n. s.	n. s.	–,09

Methodik: siehe Tabelle 4

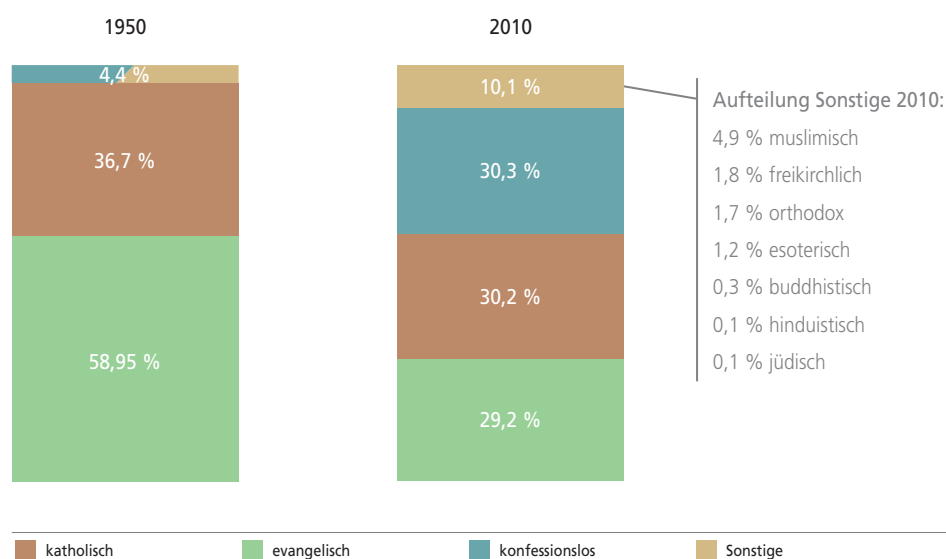
| BertelsmannStiftung

3. Religiöse Vielfalt in Deutschland

Ein Sachverhalt, der die religiöse Landschaft in Deutschland in den letzten Jahrzehnten stark verändert hat, ist die zunehmende Vielfalt religiöser Zugehörigkeiten und Identitäten, über die in der Öffentlichkeit kontrovers diskutiert wird und die die alltägliche Lebenswelt der Menschen vor allem in den Städten mehr und mehr bestimmt. Die durch die Migrantenströme in die europäischen Länder gebrachten nicht-christlichen Religionen werfen Probleme der sozialen Integration der Zugewanderten sowie der

rechtlichen Regelung des Zusammenlebens von Angehörigen unterschiedlicher Religionsgemeinschaften auf. Standen in früheren Debatten über die Integration der Zugewanderten Themen wie Rassismus, Arbeitslosigkeit und wirtschaftlicher Status ganz oben auf der Agenda, so werden in letzter Zeit vermehrt Themen von Kultur und Religion in den Mittelpunkt gerückt (vgl. Diehl/Tucci 2010). Deutlich wird dies unter anderem daran, dass die Zugewanderten oft nicht mehr mit ihrer Herkunftsnationalität identifiziert

Abbildung 10 Entwicklung religiöser Zugehörigkeiten in Deutschland, 1950 bis 2010



Quellen: REMID, Statistisches Jahrbuch der DDR 1, 1955: 33



werden, sondern mit ihrer religiösen Zugehörigkeit: Statt von den zugewanderten Türken sprechen heute viele von den zugewanderten Muslimen.

Das Ausmaß, in welchem die religiöse Pluralität in den letzten Jahrzehnten in Deutschland zugenommen hat, ist beeindruckend (vgl. Abbildung 10). 1950 – ein Jahr nach der Gründung der beiden deutschen Teilstaaten – gehörten in Gesamtdeutschland noch 95,6 % der Bevölkerung der evangelischen oder der katholischen Kirche an. Nur 4,4 % waren entweder konfessionslos oder Mitglieder anderer, teils freikirchlicher oder nicht-christlicher Religionsgemeinschaften. Auch die Bevölkerung in der DDR bekannte sich damals noch nahezu geschlossen zu einer der beiden christlichen Kirchen. Über 80 % waren in dem religionsfeindlichen Staat zum Zeitpunkt seiner Gründung evangelisch, mehr als 10 % katholisch. Heute – 60 Jahre später – sind im wiedervereinigten Deutschland noch etwa drei Fünftel konfessionell gebunden, wobei die Konfessionsanteile in etwa gleich groß ausfallen. Im Osten Deutschlands hat sich der Anteil der Konfessionslosen von etwa 7 % auf über 70 % erhöht und damit verzehnfacht. In Gesamtdeutschland macht er – und hier schlagen vor allem die hohen Zahlen in Ostdeutschland zu Buche – etwa 30 % aus. Aus der verschwindenden Minderheit derjenigen, die vor 60 Jahren weder der katholischen Kirche noch den evangelischen Landeskir-

chen angehörten, aber dennoch religiös gebunden waren, ist ein beachtlicher Anteil von etwa 10 % geworden. Unter ihnen stellen die Muslime mit einem Anteil von etwa 5 % der Gesamtbevölkerung die größte Gruppe.

Religiöse Vielfalt – Gefahr oder Chance für unsere Gesellschaft?

Die besondere Aufmerksamkeit, die in der Politik, den Medien und den gesellschaftlichen Institutionen unseres Landes den muslimischen Zuwanderern geschenkt wird, erklärt sich zum Teil schon aus ihrer rein quantitativen Bedeutung. Aber auch die kulturelle „Fremdheit“ des Islam in einem christlich geprägten Land, die Probleme im alltäglichen Zusammenleben von Zugewanderten und Einheimischen, insbesondere in den Schulen (vgl. das viel diskutierte Buch von Heinz Buschkowsky 2012), sowie die vielfach unterstellte Gewaltbereitschaft einiger politisch radikaler Vertreter des Islam tragen zu ihrer besonderen Beachtung bei. Es wird debattiert, ob der Islam zu Deutschland gehört, wie integrationswillig die zugewanderten Muslime sind, inwieweit das geltende Religionsrecht einen ausreichenden Ordnungsrahmen bereitstellt, der das friedliche Zusammenleben von Angehörigen unterschiedlicher Religionsgemeinschaften zu gewährleisten vermag, wie hoch

INFO

Kritische Aufgeschlossenheit

Aufgeschlossenheit gegenüber anderen Religionen genießt einen hohen Stellenwert: Etwa 80 % der Menschen in Ost- und Westdeutschland meinen, man sollte gegenüber allen Religionen offen sein. Doch gleichzeitig sieht eine Mehrheit in der zunehmenden religiösen Vielfalt auch ein Potenzial für Konflikte. Dieses paradox wirkende Ergebnis kann so gedeutet werden, dass die Bevölkerung bei aller Aufgeschlossenheit gegenüber fremden Religionen doch ein großes Problem- und Realitätsbewusstsein hat.

die Toleranz der Mehrheitsgesellschaft im Umgang mit dem jeweils Fremden ist und was die staatlichen Institutionen tun können, um die Integration der Zugewanderten zu verbessern. Dabei ist die Debatte spätestens seit den Flugzeugattentaten des 11. September und den nachfolgenden Terroranschlägen in London und Madrid auffällig polarisiert. Auf der einen Seite stehen diejenigen, die die zunehmende religiöse Vielfalt begrüßen, sie für eine Bereicherung unserer Kultur halten und größere Anstrengungen des Staates und der staatlichen Institutionen, insbesondere der Bildungseinrichtungen, zur Integration und Förderung der Zugewanderten verlangen. Auf der anderen Seite melden sich immer wieder Stimmen zu Wort, die vor einer „Überfremdung“ Deutschlands durch ausländische Kulturen und Religionen warnen, ein härteres Vorgehen gegen „Integrationsverweigerer“ anmahnen und in der wachsenden Vielfalt des Religiösen eine Bedrohung der westlichen Zivilisation sehen.

Doch wie ist die Einstellung in der Bevölkerung gegenüber der wachsenden religiösen Vielfalt? Sehen sich die Menschen in Deutschland durch fremde Kulturen tatsächlich bedroht oder empfinden sie die wachsende kulturelle und religiöse Vielfalt eher als eine Bereicherung? Nehmen sie überhaupt einen so starken Konflikt zwischen der westlichen und der muslimischen Welt wahr, wie das immer wieder unterstellt wird? Wie offen sind die Menschen in Deutschland gegenüber anderen Religionen? Diese und ähnliche Fragen sollen im Mittelpunkt dieses Kapitels stehen.

Die Frage nach den Einstellungen der Bevölkerung gegenüber der wachsenden religiösen Vielfalt ist durchaus nicht irrelevant, denn die Handlungen der Menschen werden in starkem Maße durch Wahrnehmungsmuster und Stereotypen beeinflusst. Natürlich ist das individuelle Verhalten auch durch Anreize, Restriktionen und Gelegenheitsstrukturen bedingt. Wie Menschen die Wirklichkeit

wahrnehmen, wie sie sie interpretieren und beurteilen, hat auf ihr Handeln allerdings ebenfalls einen Einfluss. Die Frage, wie die Haltungen gegenüber unterschiedlichen Religionsgemeinschaften aussehen, wie diese beurteilt und gesehen werden, ist jedoch auch für das politische und rechtliche Handeln in der Gesellschaft von Belang.

Stehen die politischen und rechtlichen Institutionen mit den Einstellungen der Menschen in Übereinstimmung, wird man davon ausgehen können, dass die Menschen die Institutionenordnung gefühlsmäßig und in ihrem Denken unterstützen. Dann ist es auch wahrscheinlich, dass die getroffenen politischen Entscheidungen und die rechtlichen Regelungen sich gesellschaftlich ohne größere Probleme durchsetzen lassen. Stehen politisch-rechtliche Ordnung und kulturelle Orientierungen in der Bevölkerung hingegen in einem Spannungsverhältnis, dann dürfte die Wahrscheinlichkeit steigen, dass das Handeln des Staates und seiner Organe gesellschaftlich auf Widerstände und Barrieren stößt.

Im ersten Abschnitt dieses Kapitels soll es zunächst darum gehen, einige charakteristische Einstellungen der Deutschen in Ost und West gegenüber der religiösen Vielfalt sowie gegenüber den wichtigsten religiösen Gemeinschaften in Deutschland darzustellen. Dann wollen wir uns in einem zweiten Abschnitt mit typischen Reaktionen auf die zunehmende religiöse Pluralität beschäftigen. Diese Reaktionen können in einer stärkeren Vermischung unterschiedlicher religiöser Traditionen bestehen oder in einer stärkeren Abgrenzung gegenüber allem Fremden durch die Betonung des Eigenen. Sie können durchaus aber auch in einer Herausstellung säkularer Prinzipien bestehen, die darauf ausgerichtet sind, die Unterscheidung zwischen dem Religiösen und dem Säkularen zu gewährleisten. Im dritten Abschnitt wird schließlich untersucht, welche Faktoren die Haltung zur religiösen Vielfalt und zur Pluralität religiöser Gemeinschaften beeinflussen.

Religiöse Vielfalt: Wie offen sind die Menschen?

In einem Land, das wie Deutschland durch Weltoffenheit, Mobilität und kulturellen Austausch charakterisiert ist, wird man davon ausgehen dürfen, dass die Mehrheit ein offenes und bejahendes Verhältnis zu nicht-christlichen Religionen besitzt. Ablehnung, Verweigerung und Abwehr dürften nur bei einer Minderheit anzutreffen sein. Ganz auszuschließen sind derartige Einstellungen aber natürlich nicht. Gerade wenn das Leben durch zunehmende Vielfalt, Dynamik und Unübersichtlichkeit bestimmt ist, hat auch eine distanzierte Haltung gegenüber der immer bunter werdenden Welt der Religionen durchaus ihren Sinn. Wie also stehen die Menschen in Ost- und Westdeutschland der wachsenden religiösen Vielfalt gegenüber? Der Religionsmonitor 2013 hat eine Reihe interessanter Fragen aufgenommen, die es erlauben, ein differenziertes Bild zu zeichnen.

Wie erwartet spricht sich eine überwältigende Mehrheit der Deutschen in Ost und West grundsätzlich für ein aufgeschlossenes Verhältnis zu den Religionen aus. Etwa 80 % in Ost- und Westdeutschland sagen, dass man allen Religionen gegenüber offen sein sollte. In Westdeutschland sind es nur 10 % und in Ostdeutschland 16 %, die das nicht so sehen. Die Grundstimmung gegenüber allen religiösen Gruppen und Gemeinschaften ist also durch eine positive Aufgeschlossenheit

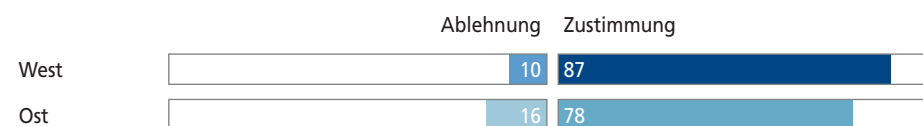
gekennzeichnet. Die Norm der Offenheit besitzt breite Akzeptanz (Abbildung 11). Auch wenn es darum geht, ob man die wachsende religiöse Vielfalt als eine Bereicherung ansieht oder nicht, ist es eine Mehrheit, die

„Eine überwältigende Mehrheit der Deutschen ist fremden Religionen gegenüber aufgeschlossen“

die positive Antwortvorgabe wählt (Abbildung 12). Allerdings äußern sich bei dieser Frage nicht so viele der Befragten positiv wie bei der vorangegangenen. Im Westen stimmen der Aussage „Die zunehmende Vielfalt von religiösen Gruppen in unserer Gesellschaft stellt eine Bereicherung dar“ 61 % zu, im Osten 57 %. Etwa jeweils 30 % stimmen entweder gar nicht oder eher nicht zu, der Rest ist unentschieden. Dieses Ergebnis bestätigt zunächst den bereits gewonnenen Eindruck einer beachtlichen Aufgeschlossenheit gegenüber der wachsenden religiösen Pluralität. Überraschenderweise wird die Frage, ob man die wachsende Vielfalt religiöser Gemeinschaften als eine Ursache für Konflikte ansieht, allerdings gleichfalls von einer Mehrheit bejaht. Hier sind die Anteile derjenigen, die zustimmend antworten, sogar leicht höher: im Westen liegen sie bei 65 %, im Osten bei 59 %. Wer gedacht hatte, die hohe Zustimmung zu der Bereicherungsfrage würde eine solche Reaktion ausschließen, sieht sich getäuscht.

Abbildung 11 Offenheit gegenüber Religionen (Angaben in %)

Man sollte gegenüber allen Religionen offen sein.



4er-Skalen (stimme gar nicht zu – stimme eher nicht zu – stimme eher zu – stimme voll und ganz zu); Anteil derjenigen, die „eher“ bzw. „voll und ganz“ zustimmen sowie derjenigen, die „eher nicht“ bzw. „gar nicht“ zustimmen

„Die Bevölkerung sieht die
positiven Aspekte
der religiösen Vielfalt,
nimmt aber auch die damit verbundenen
Probleme wahr“

Im psychischen Haushalt der Deutschen sowohl im Osten als auch im Westen können beide Haltungen vielmehr Hand in Hand gehen. Im Westen sind sogar beide Haltungen etwas stärker ausgeprägt als im Osten. Zunächst spricht dieses überraschende Ergebnis vor allem für eines: für das hohe Problem- und Realitätsbewusstsein der deutschen Bevölkerung. Man verschließt sich nicht gegenüber den positiven Aspekten der zunehmenden Vielfalt religiöser Gruppen in der Gesellschaft, nimmt aber auch die damit verbundenen Probleme wahr. Weder wehrt man die irritierende Vielfalt des Fremden einfach ab, noch idealisiert man die mit der kulturellen Mannigfaltigkeit verbundenen Gewinne. Man begrüßt die religiöse Vielfalt, bleibt aber kritisch.¹⁹

Dieser prinzipiellen Offenheit bei problembewusster Realitätswahrnehmung entspricht

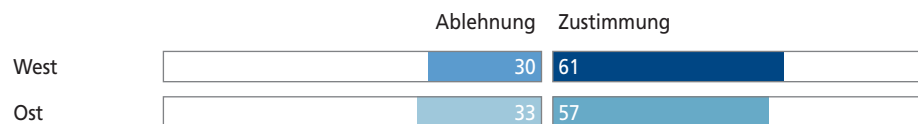
es, dass die Deutschen Religionen mehrheitlich nicht als etwas Schädliches ansehen (Abbildung 13). 80 % der Westdeutschen widersprechen der Aussage, dass Religionen eher etwas Schädliches seien, und sogar die mehrheitlich konfessionslosen Ostdeutschen können in den Religionen nicht vorrangig etwas Schädliches entdecken. Bei ihnen sind es immerhin 72 %, die dieser Aussage nicht zustimmen.

Unterschiedliche Wahrnehmung verschiedener Religionen

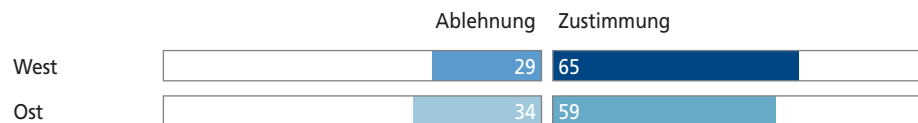
Sofern es um Religion und religiöse Vielfalt allgemein geht, überwiegt – so können wir die bisherigen Ergebnisse zusammenfassen – eine Haltung kritischer Offenheit. Welches Bild aber entsteht, wenn zwischen verschiedenen Religionen unterschieden wird? In einer weiteren Frage wurden die Teilnehmer am Religionsmonitor aufgefordert, sich zu entscheiden, ob sie bestimmte Religionsgemeinschaften eher als bereichernd oder eher als bedrohlich wahrnehmen (Abbildung 14). Es verwundert nicht, dass dem Buddhismus

Abbildung 12 Religiöse Vielfalt als Bereicherung und Konfliktursache (Angaben in %)

Die zunehmende Vielfalt von religiösen Gruppen in unserer Gesellschaft stellt eine kulturelle Bereicherung dar.



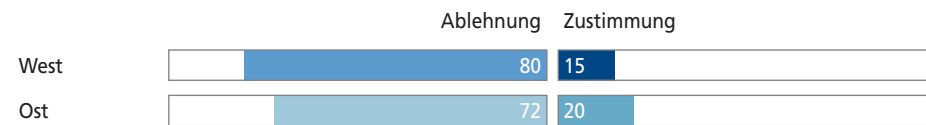
Die zunehmende Vielfalt von religiösen Gruppen in unserer Gesellschaft ist eine Ursache für Konflikte.



4er-Skalen (stimme gar nicht zu – stimme eher nicht zu – stimme eher zu – stimme voll und ganz zu); Anteil derjenigen, die „eher“ bzw. „voll und ganz“ zustimmen sowie derjenigen, die „eher nicht“ bzw. „gar nicht“ zustimmen

Abbildung 13 Sind Religionen eher etwas Schädliches? (Angaben in %)

Ich bin davon überzeugt, dass Religionen eher schädlich sind.

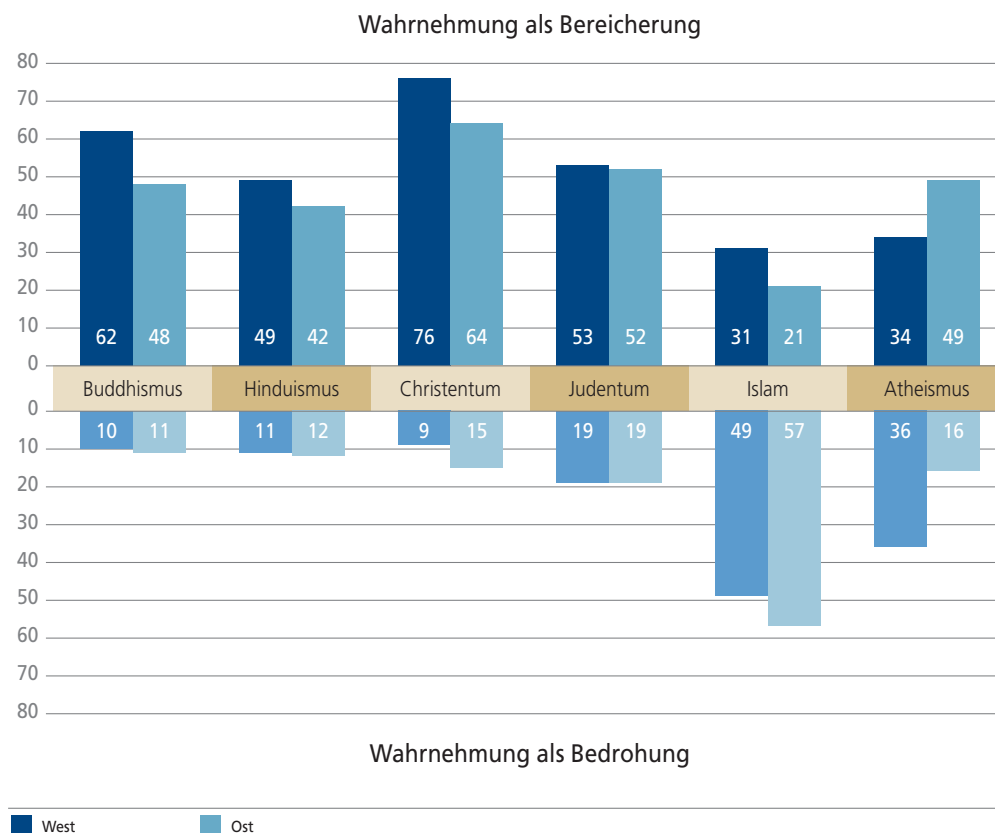


4er-Skalen (stimme gar nicht zu – stimme eher nicht zu – stimme eher zu – stimme voll und ganz zu); Anteil derjenigen, die „eher“ bzw. „voll und ganz“ zustimmen sowie derjenigen, die „eher nicht“ bzw. „gar nicht“ zustimmen

| BertelsmannStiftung

und dem Hinduismus sowohl in Ost- als auch in Westdeutschland kaum Bedrohungspotenziale zugeschrieben werden. Diese beiden Religionen haben (trotz einer teilweise durchaus anderen Realität) das Image von friedensstiftenden Religionen, die anderen religiösen Überzeugungen mit Toleranz und

Respekt begegnen und in der Lage sind, in allen Religionen einen Wahrheitskern zu entdecken. Auch das Christentum wird – wenig überraschend – mehrheitlich eher als Bereicherung denn als Bedrohung angesehen. In Westdeutschland nehmen etwa drei Viertel das Christentum als bereichernd wahr, in

Abbildung 14 Wahrnehmung unterschiedlicher Religionen (Angaben in %)

Frage: „Wenn Sie an die Religionen denken, die es auf der Welt gibt: Als wie bedrohlich bzw. wie bereichernd nehmen Sie die folgenden Religionen wahr?“; 4er-Skala (sehr bedrohlich – eher bedrohlich – eher bereichernd – sehr bereichernd); weitere Optionen: weder/noch, sowohl als auch; Anteil derjenigen, die die jeweilige Religion als „eher bereichernd“ bzw. „sehr bereichernd“ ansehen

| BertelsmannStiftung

Ostdeutschland etwa zwei Drittel. Der Anteil derjenigen, die das Christentum als bedrohlich einschätzen, beläuft sich im Westen auf noch nicht einmal 10 %, im Osten auf 15 %. Mehr Vorbehalte haben die Deutschen gegenüber dem Judentum. Jeweils 19 % der Ostdeutschen und der Westdeutschen empfinden das Judentum als bedrohlich. Fast dreimal so viele erkennen in ihm eine Bereicherung.

„Entscheidend für die **Einstellung** gegenüber einer **Religion** ist zunächst das Bild, das von ihr in den **Medien** verbreitet wird“

Es fällt auf, dass trotz all der Aufklärungsarbeit, die seit dem Holocaust in Deutschland geleistet wurde, die Einstellungen gegenüber dem Judentum noch stark von Vorurteilen und Ängsten bestimmt sind.

Den Islam sehen im Westen etwa 50 % der Befragten als Bedrohung an, und nur 30 % nehmen ihn als Bereicherung wahr. Im Osten drücken die entsprechenden Anteile noch stärkere Vorbehalte gegenüber dem Islam aus: 57 % halten den Islam für eine Bedrohung, 21 % für eine Bereicherung.

Wenn man bedenkt, dass von allen in Deutschland ansässigen Muslimen gerade einmal 2 % in Ostdeutschland leben (Haug/Müssig/Stichs 2009: 106–108), dann ist für die Einschätzung nicht-christlicher Religionen offenbar weniger entscheidend, wie genau man sie kennt und ob man ihren Anhängern begegnet, ausschlaggebend ist vielmehr, welches Bild von ihnen über die Medien verbreitet wird und wie man in der Familie und im Bekanntenkreis über sie redet.

Insgesamt fällt auf, dass die Beurteilung der unterschiedlichen Religionen im Osten Deutschlands durchschnittlich negativer ausfällt als im Westen. Vor allem wenn es darum geht, die positiven Aspekte der religiösen Gemeinschaften zu gewichten, offenbaren

sich deutliche Differenzen zwischen Ost und West. Im Osten ist der Anteil derjenigen, die die unterschiedlichen Religionen als Bereicherung wahrnehmen, deutlich geringer als im Westen. Nur die Beurteilung des Judentums fällt aus diesem Muster heraus: hinsichtlich des Judentums unterscheiden sich die Einstellungen in Ost und West nicht.

Religionskritischere Haltung in Ostdeutschland

Zunächst würde man die schlechtere Beurteilung der Religionen in Ostdeutschland wohl mit der in diesem Landesteil dominanten Kultur der Konfessionslosigkeit in Verbindung bringen. Eine genauere Analyse bestätigt diese Vermutung. Vor allem was das Christentum angeht, aber auch hinsichtlich des Buddhismus und Hinduismus sind die Konfessionslosen in Ostdeutschland kritischer eingestellt als die Konfessionsangehörigen. In Bezug auf den Islam lassen sich diese Unterschiede jedoch nicht nachweisen. Ob man sich einer Religion zugehörig fühlt oder nicht, hat auf das insgesamt negativere Bild der Ostdeutschen vom Islam keinen Einfluss (vgl. Tabelle 7). Ausschlaggebend sind hier vielmehr vor allem sozialstrukturelle Merkmale.

„Alter, Bildung, soziale Selbsteinstufung und Wohnort haben einen signifikanten Einfluss auf die Wahrnehmung von Religionen“

Einen signifikanten Einfluss üben das Alter, die Bildung, die soziale Selbsteinstufung und der Ort, in dem die Befragten leben, aus. Wie Tabelle 7 zeigt, neigen im Osten Deutschlands ältere Menschen stärker zu einer islamkritischen Einstellung als jüngere, haben höher Gebildete, Menschen, die sich in der sozialen Stufenleiter weiter oben ansiedeln, und Städter eine positivere Sicht auf den Islam als weniger hoch Gebildete, Menschen, die sich sozial niedriger einstufen, und

Tabelle 7 Einstellung zum Islam und sozial- und religiositätsstrukturelle Merkmale

	West- deutschland	Ost- deutschland
Alter (aufsteigend)	–,20	–,23
Geschlecht (weiblich)	n. s.	n. s.
Bildung (hoch)	,19	,18
subj. Schichteinstufung (hoch)	–,09*	,27
Wohngegend (Stadt)	,09	,26
wirtschaftliche Lage (gut)	n. s.	n. s.
Konfessionszugehörigkeit	–,07*	n. s.
Häufigkeit des Betens	n. s.	n. s.
religiöse Selbsteinschätzung	n. s.	n. s.
religiöser Dogmatismus	–,16	–,31

Frage: „Als wie bedrohlich bzw. bereichernd nehmen Sie den Islam wahr?“; Methodik: siehe Tabelle 4. Ist ein Wert negativ, zeigt dies, dass das jeweilige Merkmal in einem negativen Zusammenhang mit der Einschätzung des Islam steht. Lesebeispiel: Je älter die Befragten sind, desto wahrscheinlicher ist es, dass sie den Islam als bedrohlich wahrnehmen; je höher gebildet sie sind, desto mehr neigen sie dazu, den Islam als Bereicherung anzusehen.

| BertelsmannStiftung

Landbewohner. Die Geschlechtszugehörigkeit hat hier keine Bedeutung. Und ebenso wenig spielt es eine Rolle, ob man konfessionell gebunden ist, ob man einer religiösen Praxis nachgeht (hier erfasst über die Gebetshäufigkeit) und sich selbst als religiös einschätzt. Was allerdings durchschlägt, das ist der Einfluss von religiös dogmatischen Einstellungen. Wer davon ausgeht, dass in religiösen Fragen vor allem die eigene Religion recht hat, andere Religionen dagegen eher unrecht haben, tendiert zu einer kritischeren Sicht auf den Islam.

Die in Bezug auf die neuen Bundesländer ausgemachten sozialstrukturellen und religiösen Einflüsse sind ebenso im Westen Deutschlands anzutreffen. Strukturell haben wir es demzufolge im Westen mit genau den gleichen Einflussfaktoren zu tun wie im Osten – allerdings mit einer Ausnahme: In den alten Bundesländern geht Konfessionslosigkeit mit einer etwas geringeren Neigung zu islamophobischen Einstellungen einher. Während also die Minderheit der Konfessionslosen in Westdeutschland einen Unterschied ausmacht, lässt sich dies in Ostdeutschland für die Minderheit der Kirchenmitglieder nicht behaupten. In Ostdeutschland haben die Menschen unabhängig von ihrer konfessionellen Prägung dem Islam

gegenüber eine negativere Einstellung als in Westdeutschland. Das bedeutet, dass es im Falle Ostdeutschlands charakteristische sozialstrukturelle und säkular-kulturelle, nicht aber religiöse Merkmale sind, die die stärkeren Vorbehalte gegenüber dem Islam bedingen. Es bleibt späteren Analysen vorbehalten, diesen Fragen genauer nachzugehen.

Passt der Islam in die westliche Welt?

Auf einen Einflussfaktor können wir aber bereits jetzt hinweisen. Der Religionsmonitor hat auch die Frage nach der Zustimmung zu einer Aussage aufgenommen, mit deren Hilfe die wahrgenommene Kluft zwischen der westlichen Kultur und dem Islam bestimmt werden kann. Die Aussage lautet: „Der Islam passt durchaus in unsere westliche Welt.“ Die Zustimmung zu dieser Aussage fällt in den neuen Bundesländern etwas geringer aus als in den alten: Im Osten liegt sie bei 34 %, im Westen bei 41 %. In beiden Landesteilen hält eine Mehrheit den Islam also mit der westlichen Welt nicht für vereinbar, im Osten fällt dieser Anteil etwas höher aus als im Westen. Das ist nicht sonderlich überraschend. Kreuzt man nun diese Ergebnisse mit den Antworten auf die Frage nach dem Bereicherungs- bzw.

Bedrohungspotenzial des Islam, dann zeigt sich: Die meisten derjenigen, die den Islam als bedrohlich wahrnehmen, halten gleichzeitig den Islam und die westliche Welt für unvereinbar (knapp 80 % in beiden Landesteilen; vgl. Abbildung 15). Das ist gleichfalls kaum überraschend. Umgekehrt sind es im Westen wiederum vier Fünftel derjenigen, die den Islam als Bereicherung wahrnehmen, die ihn als mit der westlichen Welt vereinbar ansehen. Im Osten sagen das innerhalb dieser Gruppe allerdings nur drei Fünftel. Mit anderen Worten: Auch wer in Ostdeutschland den Islam für bereichernd hält, sieht ihn noch immer mit einer Wahrscheinlichkeit von zwei Fünfteln als unvereinbar mit der westlichen Welt an. Bedenkt man, dass die Einschätzung der Unvereinbarkeit zwischen islamischer und westlicher Kultur im Osten ohnehin etwas stärker ausgeprägt ist als im Westen, dann scheinen diese Ergebnisse darauf hinzudeuten, dass es im Osten eher als im Westen so etwas wie eine „Normativität der Mitte“ gibt, die sich skeptisch gegenüber dem Islam verhält. Während in Westdeutschland die Bereitschaft, den Islam sowohl als

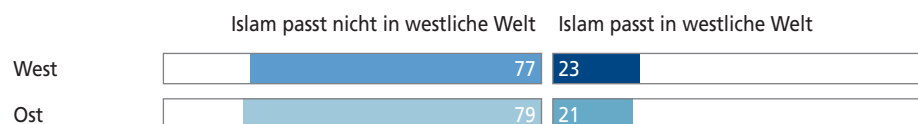
bereichernd als auch als vereinbar mit der westlichen Kultur anzusehen, höher ist als im Osten und diese Bereitschaft auch ein stärkeres Gewicht besitzt als im Osten, sind im Osten nicht nur die Vorbehalte gegenüber einer kulturellen Offenheit dem Islam gegenüber stärker, sondern auch die von diesen Vorbehalten ausgehenden Wirkungen.

Wahrnehmung des Atheismus

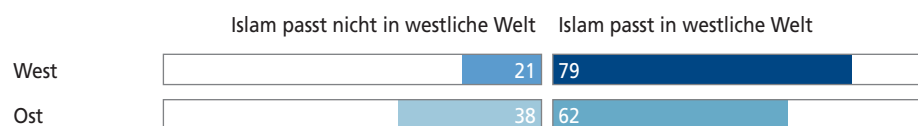
Die insgesamt religionskritischere Einstellung der Ostdeutschen schlägt sich auch in ihrer Einschätzung des Atheismus nieder. Die Hälfte der Ostdeutschen nimmt den Atheismus als Bereicherung wahr, im Westen ist es nur ein Drittel, das diese Auffassung teilt (vgl. Abbildung 14). Demgegenüber sieht nur ein Sechstel der Ostdeutschen im Atheismus eine Bedrohung, im Westen fällt dieser Anteil doppelt so hoch aus (Abbildung 14). Allerdings liegt im mehrheitlich konfessionslosen Osten der Anteil derer, die den Atheismus als bereichernd ansehen, mit

Abbildung 15 Vereinbarkeit von Islam und westlicher Welt und Einschätzung des Islam als bedrohlich oder bereichernd (Angaben in %)

Islam bedrohlich



Islam bereichernd



Islam ist bedrohlich/bereichernd: siehe Abbildung 14; Islam passt [nicht] in westliche Welt: „Der Islam passt durchaus in die westliche Welt.“; 4er-Skala (stimme gar nicht zu – stimme eher nicht zu – stimme eher zu – stimme voll und ganz zu); angegeben ist der Anteil derjenigen, die den Islam als bedrohlich bzw. bereichernd wahrnehmen (analog zu Abbildung 14), getrennt nach denjenigen, die der Aussage „Der Islam passt durchaus in die westliche Welt“ „eher“ bzw. „voll und ganz“ zustimmen sowie denjenigen, die ihr „eher nicht“ bzw. „gar nicht“ zustimmen

49 % deutlich unter dem Anteil derjenigen, die das Christentum für bereichernd halten (64 %), während Christentum und Atheismus in etwa gleichem Ausmaß für bedrohlich gehalten werden (15 % bzw. 16 %). Im mehrheitlich konfessionell geprägten Westen Deutschlands wiederum ist das Gefühl der Bedrohung durch den Atheismus mit 36 % deutlich stärker ausgeprägt als das Gefühl der Bedrohung durch das Christentum im entkirchlichten Osten (15 %). Zugleich liegt auch das Gefühl der Bereicherung durch den Atheismus bei den Westdeutschen – obschon es mit 34 % beachtlich hoch ist – auf einem niedrigerem Niveau als das Gefühl der Bereicherung durch das Christentum bei den Ostdeutschen.

„Das Christentum gilt der Mehrheit als das Fundament unserer Kultur“

Das heißt, wir treffen in Deutschland – und dies gilt für den Westen wie für den Osten – noch immer auf eine gegenüber dem Christentum mehrheitlich positiv eingestellte Grundstimmung. Dass man das Christentum als das Fundament unserer Kultur ansieht, wird auch durch andere Studien bestätigt (Pollack et al. 2013). Im Westen Deutschlands sind es drei Viertel der Bevölkerung, die diese Auffassung teilen, in Ostdeutschland immerhin auch eine Mehrheit von 55 %.

Es hat sich schon gezeigt, dass diese christliche Grundierung der „Mehrheitskultur“ die Haltung der Menschen gegenüber dem Islam kaum negativ beeinflusst. Die Intensität der kirchlich-religiösen Praxis sowie der religiösen Selbsteinschätzung wirkt sich nicht negativ auf die Haltung zum Islam aus (vgl. Tabelle 7). Nur im Westen Deutschlands besitzt die Konfessionszugehörigkeit einen schwach negativen Effekt. Im Großen und Ganzen wird man aber nicht sagen können, dass von der Zugehörigkeit zum Christentum und der Ausübung christlicher Praktiken

starke negative Wirkungen ausgehen. Das ist nur anders im Fall des religiösen Dogmatismus, bei dem die Einschätzung des Islam deutlich negativer ausfällt (vgl. Tabelle 7).

Religiöse Vielfalt und religiöse Identität

Welche Wirkungen hat die zunehmende religiöse Vielfalt auf das religiöse Selbstverständnis, auf die religiöse Praxis und die religiösen Vorstellungen der Menschen in Deutschland? Entwickeln sie im Angesicht der vielfältiger werdenden religiösen Angebote eine Art „Patchwork-Religiosität“, die sich aus allen Religionen „das Beste“ nimmt? Oder ist die Reaktion mehr durch Abwehr und eine Form der religiösen Selbstbehauptung bestimmt? Welche Auswirkungen hat die neue Pluralität der Religionen auf die eigene religiöse Praxis, den eigenen Glauben und die religiöse Selbstverortung? Die Expertenmeinungen darüber, wie sich religiöse Pluralisierung auswirkt, lassen sich in drei Hypothesen einordnen. Die erste geht davon aus, dass die neue kulturelle und religiöse Vielfalt von den Menschen als Warenlager wahrgenommen wird, aus dem sie sich zur Ausstattung ihrer eigenen Religiosität nach Gutdünken bedienen (Luckmann 1991; Hervieu-Léger 1998, 2004; Roof 2001). Demnach folgt das moderne Individuum nicht mehr den Lehren der christlichen Kirchen, sondern stellt sich aus der zunehmenden Vielfalt religiöser Angebote seine eigene Religiosität zusammen.

Die Gegenthese lautet, dass das Fremde nicht zur Horizonterweiterung genutzt, sondern als Herausforderung, ja als Bedrohung erlebt wird. Die Vertreter der These von der „kulturellen Verteidigung“ (Cultural Defense) postulieren, dass das Bedrohungsgefühl zu einer Abwehrreaktion führe und die eigene christliche Identität stärke (Bruce 2002; Stark/Finke 2000). Doch die Begegnung mit dem Fremden kann – das wäre die dritte

These – auch eine säkulare Reaktion zur Folge haben. Sie kann dazu führen, dass man angesichts der als konflikthaft und bedrohlich wahrgenommenen Vielfalt des Religiösen auf eine schärfere Trennung zwischen Religion und Politik sowie auf die Gewährleistung der Prinzipien individueller Religionsfreiheit drängt. An die Stelle der religiösen Selbstbehauptung träte dann eine Form der säkularen Abgrenzung von jeder der Religion.

„Für sich selbst wollen nur
wenige Menschen die
religiöse Vielfalt nutzen“

Die erste These vom „Warenlager“ der neuen kulturellen und religiösen Vielfalt entspricht nur eingeschränkt den durch den Religionsmonitor erhobenen Daten. Obwohl die übergroße Mehrheit der Deutschen sich als offen gegenüber allen Religionen bezeichnet, stößt diese Aufgeschlossenheit offenbar an enge Grenzen, wenn es um die eigene Praxis geht. Für sich selbst wollen diese religiöse Vielfalt nur wenige nutzen. Man verschließt sich zwar der religiösen Vielfalt nicht, sieht sie sogar als Bereicherung, aber ein Mehr an religiöser Vielfalt muss nicht sein. Wie bereits im zweiten Kapitel erläutert, vertritt nur eine Minderheit der Menschen in Deutschland eine synkretistische religiöse Grundposition (Tabelle 3). Die überwiegende Mehrheit sucht sich aus den religiösen Angeboten eben nicht

„das Beste“ heraus, sondern bewegt sich in den Bahnen der religiösen Tradition, in der sie aufgewachsen und mit der sie vertraut ist. Wenn sich die dominante religiöse Tradition abschwächt, führt dies nicht automatisch zu einer Suche nach neuen Formen der Religiosität. Dies ist nur eine Möglichkeit unter vielen. Es ist auch möglich, und in Deutschland ist dies die wahrscheinlichere Option, dass sich mit der herkömmlichen Religiosität die Bedeutung von Religion überhaupt abschwächt. Religiöse Individualisierung – verstanden als individuelle Entscheidung in religiösen Dingen – ist nach wie vor ein Minderheitenphänomen, auch wenn ihre Bedeutung in der letzten Zeit gestiegen sein mag.

Die zweite These – die der religiösen Selbstbehauptung – lässt sich für Deutschland empirisch schwerlich halten. Wie wir in Tabelle 7 gesehen haben, findet sich die Meinung, der Islam sei bedrohlich, bei religiösen Personen ebenso wie bei weniger religiösen oder areligiösen Personen. Tabelle 8 zeigt darüber hinaus, dass auch die Behauptung, die zunehmende religiöse Vielfalt sei eine Ursache für Konflikte, entweder gar nicht oder kaum mit Religiosität korreliert, sei sie nun über Konfessionszugehörigkeit, Gebetspraxis, religiöse Selbsteinschätzung oder religiösen Dogmatismus erfasst. Vermutlich ist es die schwache Verankerung des Christentums in der Bevölkerung, die eine Vitalisierung der eigenen Religion trotz des Konflikt- und Bedrohungsgefühls durch fremde Religionen

Tabelle 8 Wachsende religiöse Vielfalt als Konfliktursache und Religiosität

	West-deutschland	Ost-deutschland
Konfessionszugehörigkeit	n. s.	,12
Häufigkeit des Betens	n. s.	,11
religiöse Selbsteinschätzung	n. s.	n. s.
religiöser Dogmatismus	n. s.	n. s.

Aussage: „Die zunehmende Vielfalt religiöser Gruppen in unserer Gesellschaft ist eine Ursache für Konflikte.“; Methodik: siehe Tabelle 4

verhindert. Obschon die Mehrheit der Deutschen einer der beiden großen christlichen Kirchen angehört und sich zum Glauben an Gott bekennt, sind es kaum mehr als 50 % der Westdeutschen und etwa 25 % der Ostdeutschen, die den Lebensbereich Religion als „eher wichtig“ oder „wichtig“ einschätzen (vgl. Kapitel 1, Abbildung 1). Insofern ist es plausibel, dass die empfundene Herausforderung durch fremde Religionen nicht zu einer ausgeprägten Besinnung auf die eigenen christlichen Wurzeln führt.

Das bedeutet allerdings nicht, dass die empfundenen Spannungen gegenüber anderen Religionen keine Auswirkungen auf das religiöse Feld hätten. Die Auswirkungen liegen jedoch auf einer anderen Ebene als vielfach vermutet. Sie manifestieren sich nicht in einer Intensivierung christlicher Praktiken und Überzeugungen, sondern auf der Ebene der Debatten und Bedeutungszuschreibungen. Zieht man neben dem Religionsmonitor andere Studien der letzten Zeit heran, so zeigt sich eine starke Entgegensetzung zwischen dem Bild vom Christentum und dem Bild vom Islam, der unter allen nicht-christlichen Religionen am kritischsten gesehen wird. Das Christentum gilt der Mehrheit als Religion der Nächstenliebe, der Achtung der Menschenrechte, der Wohltätigkeit, des Engagements für Benachteiligte und der Friedfertigkeit; der Islam dagegen steht für die Benachteiligung der Frau, für Fanatismus, Rache und Vergeltung, Gewaltbereitschaft, Rückwärtsgewandtheit, missionarischen Eifer gepaart mit dem Streben nach politischem Einfluss (Pollack et al. 2013).

„Deutliche Mehrheit der Deutschen für eine Trennung von Religion und Politik“

Wie sieht es nun mit der dritten These aus, dass die als Bedrohung empfundene Vielfalt zu einer stärkeren Einforderung säkularer Abgrenzung führt? Tatsächlich wird eine klare Trennung zwischen Religion und Politik von

der Mehrheit der Deutschen befürwortet. Etwa drei Viertel sprechen sich dagegen aus, dass führende Vertreter der Religionen auf Entscheidungen der Regierung Einfluss nehmen (s. S. 24). Diejenigen, die in der religiösen Vielfalt eine Konfliktursache sehen, treten sogar noch stärker als der Durchschnitt für eine klare Trennung von Religion und Politik ein. Die dritte These erscheint somit am plausibelsten.

Christliche Kirchen verlieren an Anziehungskraft

Insgesamt ergibt sich damit für Deutschland das Bild einer zunehmenden Pluralisierung des religiösen Feldes. Doch wird diese nicht allseits begrüßt. Auch wenn der Anteil derer, die ihre religiöse Überzeugung aus unterschiedlichen Religionstraditionen zusammenstellen, in den letzten Jahren und Jahrzehnten gestiegen sein mag, handelt es sich nur um eine Minderheit. Dominant auf dem religiösen Feld sind vielmehr nach wie vor die großen christlichen Kirchen, die allerdings an Ausstrahlungs- und Anziehungskraft verlieren. Die Pluralität unterschiedlicher religiöser Gruppierungen und Organisationen führt nicht nur zur Wahrnehmung der damit verbundenen Gewinne, sondern auch zur Wahrnehmung der Konflikthaftigkeit des Religiösen. Insbesondere der Islam wird von vielen Deutschen als etwas Fremdes, Andersartiges und Bedrohliches empfunden. Die Vielfalt religiöser Gruppierungen und Organisationen führt daher zwar kaum zu einer Intensivierung der christlichen Praxis, wohl aber zu Formen der Aufwertung des Christentums auf sprachlicher Ebene. Die Selbstbehauptung geht jedoch nicht bis zur Abgrenzung und zur Abwehr: Gegenüber allen Religionen will man trotz der wahrgenommenen Konflikte und Bedrohungsgefühle offen bleiben.

INFO

Einstellung zur religiösen Vielfalt

Die christlichen Kirchen verlieren an Strahlkraft, dominieren aber nach wie vor die religiöse Landschaft in Deutschland, die zunehmend pluralistischer wird. Die Vielfalt unterschiedlicher religiöser Gruppierungen und Organisationen führt nicht nur zur Wahrnehmung der damit verbundenen Bereicherung, sondern auch der Konflikthaftigkeit des Religiösen. Insbesondere der Islam wird von vielen Deutschen als bedrohlich empfunden.

Einflussfaktoren für religiöse Offenheit

Von welchen Bedingungen hängt es nun ab, ob sich Menschen anderen Religionen öffnen, ihnen mit Toleranz und Respekt begegnen und sich für sie interessieren? In diesem Rahmen kann nur auf einige der Einflussfaktoren hingewiesen werden. Tabelle 9 enthält die Befunde zum Zusammenhang zwischen bestimmten soziostrukturellen und religiösen Merkmalen einer Person und der Offenheit gegenüber anderen Religionen.

„Die Menschen sind
Religionen gegenüber
umso offener, je besser
ihre soziale Lage ist“

Im Großen und Ganzen lässt sich feststellen, dass die Menschen in Deutschland umso eher zur Aufgeschlossenheit gegenüber allen Religionen neigen, je besser es ihnen geht und je höher sie gebildet sind. Im Osten Deutschlands sind die Zusammenhänge zwischen religiöser Offenheit und sozialer Lage sowie formalem Bildungsniveau noch

enger als im Westen. Nachweisbar sind sie jedoch für beide Landesteile. Ebenso haben religiöse Merkmale einen Einfluss, und dies nun wiederum stärker im Osten als im Westen. Wer konfessionell gebunden ist, häufiger betet und sich selbst als religiös einschätzt, ist allen Religionen gegenüber offener als derjenige, der diese Eigenschaften nicht aufweist. Eine gegenteilige Wirkung hat hingegen eine Haltung religiösen Dogmatismus. Wer überzeugt ist, dass in religiösen Fragen vor allem die eigene Religion recht hat und andere Religionen im Unrecht sind, der steht anderen Religionen weniger aufgeschlossen gegenüber. Merkwürdigerweise gilt Letzteres aber nur für die alten Bundesländer. Es könnte sein, dass sich religiös dogmatische Haltungen in Ostdeutschland herausgebildet haben, die zwar die eigene religiöse Überzeugung anderen religiösen Positionen überordnen, sich aber nicht scharf von diesen abgrenzen. Angesichts der Tatsache, dass der Anteil der Gläubigen ohnehin nur eine Minderheit ausmacht, rücken die „Rechtgläubigen“ vielleicht mit denen, die zwar dem „falschen“ Glauben anhängen, aber wenigstens überhaupt einen Glauben haben, enger zusammen.

Tabelle 9 Offenheit gegenüber Religionen und sozial-/religiositätsstrukturelle Merkmale

	West- deutschland	Ost- deutschland
Alter (aufsteigend)	n. s.	n. s.
Geschlecht (weiblich)	n. s.	n. s.
Bildung (hoch)	,10	,25
subj. Schichteinstufung (hoch)	,09*	,27
Wohngegend (Stadt)	,06*	n.s.
wirtschaftliche Lage (gut)	,09	,19
Konfessionszugehörigkeit	n. s.	,22
Häufigkeit des Betens	,06*	,19
religiöse Selbsteinschätzung	,10	,18
religiöser Dogmatismus	-,20	n. s.
Kontakt mit religiösen Personen in Nachbarschaft	n. s.	,21
Kontakt mit religiös anders gebundenen Personen in der Nachbarschaft	,11	–

Aussage: „Man sollte gegenüber allen Religionen offen sein.“; Methodik: siehe Tabelle 4

„Kontakt zu religiösen Menschen fördert Offenheit gegenüber Religionen“

Interessant ist, dass eine Haltung der Offenheit gegenüber den Religionen der Welt durch Kontakte zu Menschen, die religiös sind, befördert wird. Für Gesamtdeutschland gilt: Je mehr Kontakte zu religiösen Personen und je mehr Kontakte zu Personen mit einer von der eigenen religiösen Identität abweichenden religiösen Zugehörigkeit bestehen, desto größer ist auch die Offenheit gegenüber Religionen. Die Zusammenhänge sind nicht stark, überschreiten aber die Schwelle der Zufälligkeit. Differenziert man zwischen Ost- und Westdeutschland (wie in Tabelle 9), dann erweisen sich die Kontakte zu religiösen Personen in der Nachbarschaft, auf die wir uns hier konzentrieren wollen, nur im Osten als effektiv. Im Westen kommen Kontakte zu religiösen Personen weitaus häufiger vor als im Osten – möglicherweise machen sie deshalb keinen Unterschied hinsichtlich der Offenheit gegenüber Religionen aus. Im Osten dagegen wird der Kontakt zu anderen religiösen Personen vor allem von denen gepflegt, die selbst religiös sind und die als solche ohnehin religiös offener sind als nicht religiös eingestellte Personen. Wenn Menschen im Westen hingegen viele Kontakte zu Personen haben, die einer anderen religiösen Gruppe angehören, dann wird durch diese Kontakte die religiöse Aufgeschlossenheit gestärkt. Mit diesen Bemerkungen über die Wirkungen religiöser Kontakte aber sind bereits Fragen angesprochen, die uns im nächsten Kapitel ausführlicher beschäftigen sollen.

4. Religion und gesellschaftlicher Zusammenhalt

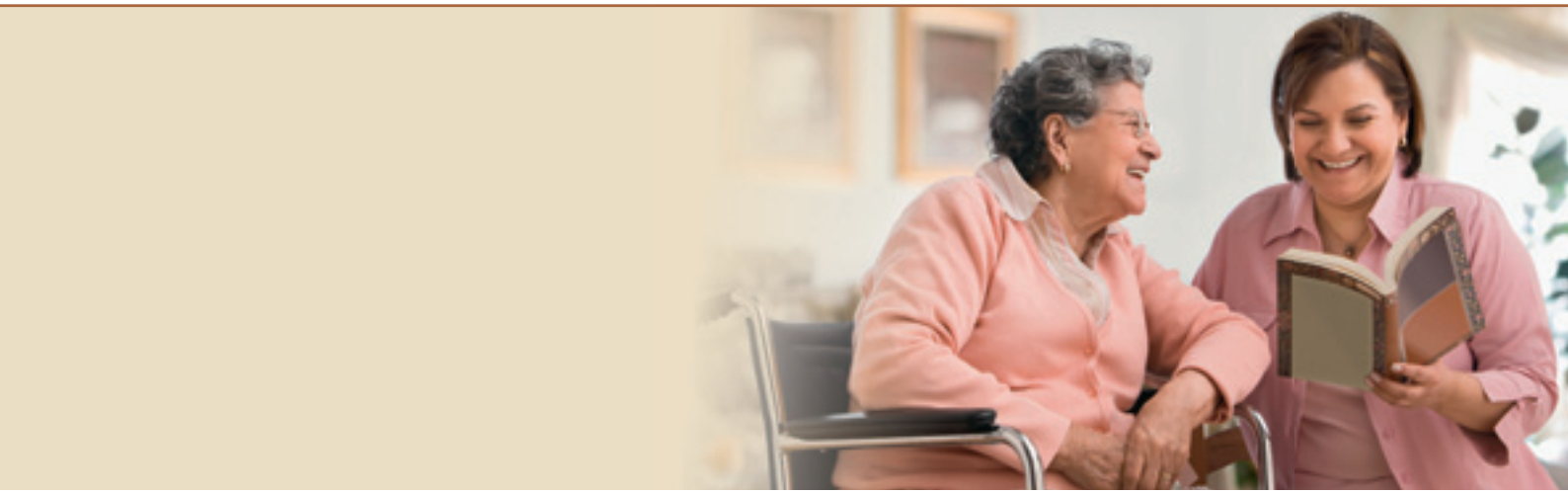
Religionen können hohe integrative Wirkungen entfalten. Sie stellen Räume der Vergemeinschaftung zur Verfügung, bestärken mit ihren immer wiederkehrenden Ritualen das Vertrauen in eine die Welt tragende Grundordnung, vermitteln mit ihren Lehren und Erzählungen den Glauben an einen hinter allen Schrecknissen des Lebens liegenden tieferen Sinn und erfüllen die Gläubigen mit Hoffnungen auf ein jenseitiges Leben in Fülle und Gerechtigkeit. Religionen zogen aber häufig auch Konflikte nach sich. Die Geschichte beinhaltet genügend Beispiele, die zeigen, wie religiöse Konflikte mit Waffengewalt ausgetragen wurden. Nach den blutigen Zusammenstößen, die selbst noch im ausgehenden 20. Jahrhundert zwischen den Angehörigen unterschiedlicher Religionsgemeinschaften in Nordirland, Indien und im ehemaligen Jugoslawien stattgefunden haben, kann über das desintegrative Potenzial, das Religionen besitzen, kein Zweifel mehr herrschen.

Die Rolle geteilter Werte, Normen und Überzeugungen

Welche Rolle spielen nun aber geteilte kulturelle Werte, Normen und Überzeugungen für den Zusammenhalt hochkomplexer moderner Gesellschaften? Welchen Beitrag vermag Religion für die normative Integration der

Gesellschaft zu leisten? Macht es einen Unterschied aus, ob Religion in der Gesellschaft einen hohen Stellenwert einnimmt, oder ist der soziale Zusammenhalt auch ohne und unabhängig von religiösen Sinnstiftungen und Bindungswirkungen garantiert? Und welche Bedeutung hat es, ob es sich bei den jeweils dominanten Religionen und Konfessionen um den Protestantismus, den Katholizismus, den Islam oder um andere Religionsgemeinschaften handelt?

Natürlich wird man damit rechnen müssen, dass der Beitrag der unterschiedlichen Religionsgemeinschaften zum sozialen Zusammenhalt äußerst unterschiedlich ausfällt. In der Literatur wird dem Katholizismus mit seinem Vertrauen auf hierarchisch-traditionale Strukturen sowie familiäre und nachbarschaftliche Netzwerke häufig ein individualistischer Protestantismus gegenübergestellt, der in der Lage sei, die konventionellen Familien- und Verwandtschaftsbindungen zu überschreiten, und den Einzelnen ermutige, außerfamiliäre zivilgesellschaftliche Bindungen einzugehen (Lenski 1961; Greeley 1989). Während Letzterer die gesellschaftliche Öffnung des Einzelnen befördere, tendiere Ersterer eher zur gemeinschaftlichen Einbindung des Individuums, sodass sein Beitrag zur Integration des Individuums in die Gesellschaft begrenzt bliebe.



Religiöse Vielfalt und der gesellschaftliche Zusammenhalt

Die Frage nach dem Beitrag der Religion bzw. unterschiedlicher Religionsgemeinschaften zur Integration der Gesellschaft berührt freilich nur einen Aspekt. Ein anderer Punkt betrifft die Frage danach, was sich an diesem Beitrag eigentlich ändert, wenn die für moderne Gesellschaften charakteristischen Prozesse der Differenzierung, Individualisierung und Pluralisierung zum Tragen kommen. Führt wachsende religiöse Vielfalt zu einer Lockerung des gesellschaftlichen Zusammenhalts, zu einer Verschärfung von Konflikten zwischen verschiedenen religiösen Gruppierungen und zu einer Schwächung des Wertekonsenses einer Gesellschaft? Oder sind im Gegenteil bei erhöhter religiöser Pluralität Verdichtungen des Kontakts zwischen Angehörigen unterschiedlicher religiöser Gruppierungen und damit eine Stärkung des sozialen Zusammenhalts zu erwarten?

Die „Konflikthypothese“ argumentiert, dass eine Erhöhung kultureller und religiöser Diversität eine stärkere Abschottung unterschiedlicher religiöser Gruppen mit sich bringt. Menschen bevorzugten soziale Verbindungen zu solchen Personen, die ihnen ähnlich seien und typische Merkmale mit ihnen teilten (Blumer 1958). Solchen Perso-

nen brächten sie eher Sympathie entgegen und ihnen gegenüber verhielten sie sich auch eher solidarisch. In Fällen kultureller und religiöser Vielfalt entstünden hingegen leichter Gefühle der Fremdheit, der Bedrohung und der Erwartungsunsicherheit. In solchen Fällen könne man weniger gut voraussehen, wie sich die anderen Kulturen und Religionen angehörenden Menschen verhalten, und begegne ihnen daher mit einem geringeren Maß an Vertrauen (Delhey/Newton 2005). Die „Kontakthypothese“ betont demgegenüber, dass durch wachsende kulturelle und religiöse Vielfalt die Möglichkeiten für interkulturelle Kontakte und positiven Austausch erweitert werden und damit der Abbau von Vorurteilen und Fremdheitsgefühlen wahrscheinlicher wird. Durch die Begegnung von Angehörigen unterschiedlicher religiöser Gruppen könnten positive Einstellungen zu den Angehörigen anderer religiöser Gruppen gefördert, solidarisches Verhalten gestärkt und der Aufbau von kulturübergreifenden Brücken begünstigt werden (Allport 1954). Der amerikanische Sozialwissenschaftler Robert Putnam, der in seinen Arbeiten auf die zivilgesellschaftlichen Gefahren zunehmender ethnischer und religiöser Vielfalt aufmerksam macht, schließt die Möglichkeit nicht aus, dass religiöse Vielfalt gleichzeitig auch zu dichten zivilgesellschaftlichen Netzwerken führt (Putnam 2000, 2007). Welche Konsequenzen

INFO

„Gesellschaftlichen Zusammenhalt verstehen wir als ein Qualitätsmerkmal von Gesellschaften, das drei Dimensionen hat. Zunächst geht es darum, dass Menschen sich mit dem Gemeinwesen emotional verbunden fühlen (Verbundenheit). Des Weiteren müssen die Mitglieder in einem funktionierenden Gemeinwesen miteinander interagieren und tatsächlich an den politischen und sozialen Prozessen teilhaben: Es muss stabile und vertrauensvolle soziale Beziehungen geben. Letztlich müssen die Menschen füreinander und für das Gemeinwesen insgesamt Verantwortung übernehmen (Gemeinwohlorientierung). Wenn von gesellschaftlichem Zusammenhalt die Rede ist, sind damit immer Verbundenheit, soziale Beziehungen und Gemeinwohlorientierung gemeint.“ (Bertelsmann Stiftung 2012) Im Religionsmonitor wurden insbesondere die sozialen Beziehungen untersucht und hierbei vor allem das soziale Kapital als deren zentrales Element.

sich aus der wachsenden Multikulturalität und Multireligiosität für den Zusammenhalt der Gesellschaft und ihre zivilgesellschaftlichen Strukturen ergeben, bedarf mithin einer genaueren Analyse. Das ist die zweite Frage, die uns in diesem Kapitel beschäftigen soll.

Wie beeinflusst Religion die sozialen Beziehungen?

Um den Zusammenhalt einer Gesellschaft zu erfassen, hat es sich in den Sozialwissenschaften eingebürgert, von sozialem Kapital zu sprechen. Mit diesem Begriff werden in der Regel zwei Sachverhalte angesprochen. Einmal wird mit ihm die Bereitschaft der Menschen bezeichnet, sich gesellschaftlich zu engagieren und in Vereinen und Freiwilligenorganisationen sozial einbinden zu lassen. Zum anderen wird unter Sozialkapital das Vertrauen verstanden, mit dem Menschen einander begegnen. Mit den Aussagen des daneben stehenden Kastens sind diese Sätze durchaus vereinbar. In einem ersten Schritt soll nunmehr untersucht werden, inwieweit Religiosität bzw. die Zugehörigkeit zu bestimmten religiösen Gruppen mit der Bereitschaft, sich ehrenamtlich zu engagieren, und mit Vertrauen in andere Menschen einhergehen. In einem zweiten Schritt steht die Frage im Zentrum, wie die Ausbildung sozialen Kapitals beeinflusst wird durch Kontakte zu Personen, die anderen religiösen Gruppen angehören als man selbst. Fokussiert der erste Schritt auf den Zusammenhang zwischen Religion und gesellschaftlicher Integration allgemein, so der zweite auf den Zusammenhang zwischen gesellschaftlicher Integration und dem durch die gewachsene religiöse Pluralität ermöglichten interreligiösen Kontakt.

„Religiöse Menschen engagieren sich häufiger ehrenamtlich“

Die Ergebnisse in Tabelle 10 legen nahe, dass tatsächlich ein Zusammenhang zwischen Religion und sozialen Beziehungen existiert. 35 % der befragten Deutschen sagen, dass sie sich derzeit außerhalb von Familie und Beruf in freiwillig übernommenen Funktionen engagieren. Unter denen, die sich als ziemlich oder sehr religiös bezeichnen, tun dies 49 %, unter denen, die sich als gar nicht oder wenig religiös verstehen, hingegen nur 29 %. Diejenigen, die dem Christentum angehören, engagieren sich zu 39 %, die Konfessionslosen nur zu 28 %. Auffällig ist, dass unter den Muslimen das Freiwilligenengagement besonders geringen Zuspruch erfährt. Unter ihnen engagiert sich lediglich ein Viertel. Dieses Ergebnis wird durch andere Studien bestätigt, die ebenfalls für die Angehörigen des Islam ein relativ geringes Freiwilligenengagement feststellen (vgl. Traunmüller 2009: 447, 460, 2012: 204).

Doch nicht nur die Bereitschaft zum Engagement ist unter den Muslimen gering; auch das zwischenmenschliche Vertrauen weist unterdurchschnittliche Werte auf. Während es bei Christen und Hochreligiösen über dem Durchschnitt liegt, ist es nicht nur bei den wenig oder gar nicht religiös eingestellten Menschen und den Konfessionslosen, sondern auch bei den Angehörigen des Islam vergleichsweise schwach ausgeprägt. Unter den Hochreligiösen geben 75 % an, Vertrauen in andere Menschen zu haben, unter den Christen 68 %; der Anteil derjenigen, die zwischenmenschliches Vertrauen

Tabelle 10 Soziales Kapital (freiwilliges Engagement, Vertrauen) und Religion

(Angaben in %)

	freiwilliges Engagement	Vertrauen in andere Menschen allgemein (ziemlich/völlig)	Vertrauen in religiöse Menschen (ziemlich/völlig)	Vertrauen in Menschen der gleichen Religion (ziemlich/völlig)	Vertrauen in Konfessionslose (ziemlich/völlig)
gesamt	35	63	49	66	56
gar nicht/ wenig religiös	29	53	36	47	49
mittel religiös	35	67	53	69	59
ziemlich/sehr religiös	49	75	69	81	65
Christen	39	68	53	66	58
Muslime	24	49	60	67	35
Konfessionslose	28	56	38	-	53
Katholiken	39	71	52	65	59
Evangelische	39	64	52	64	55

| BertelsmannStiftung

bekunden, macht bei den Muslimen jedoch nur 49 % aus, bei den Konfessionslosen 56 %.

Nimmt man die Ergebnisse bezüglich des freiwilligen Engagements und des zwischenmenschlichen Vertrauens zusammen, so scheint sich die Vermutung, dass Religion auf die Ausbildung sozialen Kapitals und damit auf den Zusammenhalt der Gesellschaft einen positiven Einfluss ausübt, auf der individuellen Ebene also zu bestätigen.²⁰ Die in der Literatur ebenfalls zu findende

Annahme eines besonderen Einflusses des Protestantismus auf die Ausbildung sozialen Kapitals lässt sich hingegen nicht nachweisen.

Die Gründe, warum die Ausstattung der Muslime mit Sozialkapital so auffällig gering ist, müssen in späteren Analysen sorgfältig untersucht werden. Wahrscheinlich spielt der starke kollektivistische Familialismus eine Rolle, der verwandtschaftlichen Beziehungen eine Priorität gegenüber zivilgesell-

„Religion hat einen positiven Einfluss
auf den Zusammenhalt in der Gesellschaft“

schaftlichen Aktivitäten einräumt (Gellner 1992; Traunmüller 2012). Die traditionale Einstellung zu familialen Beziehungen, zur Rolle der Frau, zu Homosexualität, Scheidung und Abtreibung wurde bereits von Norris und Inglehart (2004: 148 ff.) herausgearbeitet. Ihren Analysen zufolge unterscheiden sich die Muslime weltweit weniger durch ihre Einstellung zu den Werten von Demokratie und Freiheit von den westlichen Bevölkerungen (siehe dazu auch Kapitel 2, Abbildung 6) als durch ihre Betonung familialer Werte. Neben der familialen Orientierung dürfte für die geringe Ausstattung der Muslime mit sozialem Kapital aber auch eine Rolle spielen, dass die muslimischen Minderheiten ihre Identität teilweise durch Abgrenzung gegenüber der nicht muslimischen Mehrheit gewinnen und sie starke Beziehungen innerhalb der eigenen Gruppe aufbauen, die einschränkend auf Außenkontakte wirken und die Entwicklung von Vertrauen in die Gesamtgesellschaft behindern können.

Faktoren des sozialen Engagements

Wenn Religiosität sowie die Zugehörigkeit zum Christentum auf die Ausbildung sozialen Kapitals eine positive Wirkung haben, so heißt das natürlich nicht, dass nicht auch andere Faktoren einen positiven Einfluss ausüben. Insbesondere höhere Bildung und eine bessere wirtschaftliche Lage befördern die Bereitschaft zu sozialem Engagement und das Vertrauen in andere Menschen. Die Auswirkungen von Bildung und Wirtschaftslage sind übrigens besonders hoch, wenn man nicht Personen innerhalb eines Landes miteinander vergleicht, sondern

ganze Länder. Auf der Makroebene gilt: Je besser die Länder hinsichtlich ihrer Wirtschaftsleistung und ihres allgemeinen Bildungsniveaus gestellt sind, desto höher ist das Vereinsengagement und auch das zwischenmenschliche Vertrauen in diesen Ländern (Traunmüller 2012). Unabhängig von Wohlstandsniveau und Bildungsstand haben aber eben auch Religiosität und religiöse Zugehörigkeit einen positiven Einfluss auf die Ausbildung des sozialen Kapitals.

Das heißt, religiöse Bindungen wirken im Katholizismus und im Protestantismus nicht als Hemmnisse für soziales Engagement und soziales Vertrauen, sondern als Motoren. Auch wenn in den christlichen Kirchen engere Netzwerke gebildet werden, sich gemeinschaftliche Gruppenzusammenhänge ausbilden und vertrauensvolle Beziehungen gepflegt werden, behindern diese nicht gesellschaftliche Offenheit. Im Gegenteil: Das aufgebaute soziale Kapital im Christentum wirkt als sogenanntes Bridging Capital, nicht nur als Bonding Capital – es überbrückt die Distanz zur weiteren Gesellschaft, führt aber nicht dazu, dass sich die religiösen Gemeinschaften und Milieus einigeln und nach außen hin abgrenzen (Putnam 2000).

Gläubige zeigen mehr Vertrauen in andere

Die besondere gesellschaftliche Offenheit von Christen und religiös eingestellten Menschen wird auch daran sichtbar, dass sie nicht nur Menschen, die ebenfalls religiös sind und die der gleichen Religionsgemeinschaft wie sie selbst angehören, ein besonders hohes Vertrauen entgegenbringen;

„Religiöse Bindungen wirken in den christlichen Konfessionen als Motor für soziales Engagement“

bei ihnen sind auch die Vertrauenswerte gegenüber Konfessionslosen höher als bei den Konfessionslosen selbst. Etwa zwei Drittel der Hochreligiösen und drei Fünftel der Christen sagen, sie würden Konfessionslosen vertrauen (vgl. Tabelle 10). Von den Konfessionslosen aber geben nur 53 % und von den wenig oder gar nicht Religiösen nur 49 % an, dass sie den Konfessionslosen vertrauen. Die Christen und Religiösen haben also in die Konfessionslosen mehr Vertrauen als diese gegenüber den Angehörigen ihrer eigenen Gruppe. Die brückenbildende Kapazität des Christentums lässt sich darüber hinaus auch daran erkennen, dass ein hohes Vertrauen in die Angehörigen der eigenen Religionsgemeinschaft ein hohes Vertrauen in andere Menschen im Allgemeinen nicht ausschließt. Es zeigt sich vielmehr ein hoher positiver Zusammenhang zwischen dem Vertrauen in die eigene Religionsgemeinschaft und dem Vertrauen in andere Menschen allgemein (hier nicht ausgewiesen).

Umso überraschender ist es jedoch, dass das Vertrauen in religiöse Menschen unter dem Niveau des zwischenmenschlichen Vertrauens allgemein liegt. 49 % aller Befragten sagen, dass sie religiösen Menschen vertrauen. Das zwischenmenschliche Vertrauen allgemein liegt indes bei 63 %. Selbst die Hochreligiösen haben mehr Vertrauen in andere Menschen allgemein (75 %) als in religiöse Personen (69 %). Möglicherweise wird dem Menschen schlechthin ein höheres Maß an Glaubwürdigkeit zugeschrieben als einem „Homo religiosus“. Was aber tatsächlich hinter diesem überraschenden Befund steht, muss erst noch eigens analysiert werden.

Sozialkapital und religiöse Pluralisierung

Wie verändert sich das interpersonale Vertrauen, wenn Menschen mit religiösen Personen oder mit Personen, die einer

anderen Religionsgemeinschaft angehören, in Kontakt kommen? Im Religionsmonitor wurde danach gefragt, wie viele Personen, mit denen man im Alltag (d. h. in der Familie/Verwandtschaft, in der Nachbarschaft, am Arbeits- bzw. Ausbildungsplatz sowie in der Freizeit) regelmäßig Kontakt hat, religiös sind. Bei denjenigen, die angeben, dass mehr als die Hälfte der Personen, denen sie im jeweiligen Umfeld regelmäßig begegnen, religiös sind, ist das interpersonale Vertrauen höher als bei denjenigen, die sagen, dass weniger als die Hälfte der Menschen im entsprechenden Umfeld religiös sind (vgl. Abbildung 16). Wahrscheinlich hängt dies vor allem damit zusammen, dass Personen, die selbst religiös sind, mit anderen religiösen Personen überdurchschnittlich häufig in Kontakt treten und dass das zwischenmenschliche Vertrauen bei religiös eingestellten Menschen höher ausgeprägt ist als bei weniger oder gar nicht Religiösen.

Betrachtet man die Daten genauer, dann scheint es jedoch nicht so zu sein, dass ein religiöses Umfeld in jedem Falle vertrauensfördernd wirkt. Diejenigen, die angeben, dass ihr Umfeld zu mehr als der Hälfte aus Personen besteht, die einer anderen Religion angehören (hier wurden, anders als bei der ersten Frage, allerdings nur Konfessionsangehörige befragt), weisen nämlich nicht etwa höhere, sondern geringere Vertrauenswerte auf als diejenigen, die sagen, dass sie im jeweiligen Umfeld mit Menschen in Kontakt kommen, die zu weniger als der Hälfte einer anderen Religion angehören (vgl. Abbildung 16). Die Hypothese, dass ein religiös plurales Umfeld in besonderem Maße Vertrauen generiert, kann durch die Daten des Religionsmonitors nicht bestätigt werden. Das ist ein starker Befund, denn in vielen anderen Studien wird der Nachweis eines engen Zusammenhangs zwischen religiösem Pluralismus und zwischenmenschlichem Vertrauen erbracht (Trautman 2012; Pickel 2012). Diese Studien untersuchen jedoch in der Regel nicht die Auswirkungen von wirklich eingegangenen Kontakten im sozialen Nahfeld, sondern nur

die, die sich aus den erweiterten Möglichkeiten für solche Kontakte ergeben, wenn eine Gesellschaft insgesamt einen höheren Grad religiöser Pluralität aufweist. Die Daten des Religionsmonitors dagegen zeigen, dass die Wirkung tatsächlicher Kontakte mit Angehörigen anderer Religionsgemeinschaften entweder unbedeutend (nicht signifikant) oder negativ ist. Das heißt, durch interreligiöse

Begegnungen erhöht sich das soziale Kapital nicht, sondern es verringert sich tendenziell sogar. Oder anders ausgedrückt: Gesellschaften weisen einen höheren Integrationsgrad auf, wenn sie religiös homogener sind. Die Ergebnisse des Religionsmonitors bestätigen hier nicht die Kontakt-, sondern die Konfliktthese.

Abbildung 16 Interpersonales Vertrauen und Kontakte (Angaben in %)

Familie



Nachbarschaft



Arbeit



Freizeit



■ weniger als die Hälfte religiöse Personen im Umfeld
 ■ mehr als die Hälfte religiöse Personen im Umfeld

Vertrauen: 4er-Skala (gar nicht – kaum – ziemlich – völlig); Anteil derjenigen, die „ziemlich“ bzw. „völlig“ den Personen in der jeweils angegebenen Gruppe vertrauen; Frage (Vertrauen): „Ich nenne Ihnen nun verschiedene Gruppen und bitte sagen Sie mir jeweils, ob Sie dieser Gruppe gar nicht, kaum, ziemlich oder völlig vertrauen.“; Gruppenzusammensetzung: 5er-Skala (keiner – weniger als die Hälfte – etwa die Hälfte – mehr als die Hälfte – alle); Fragen (Gruppenzusammensetzung): „Wenn Sie zuerst an die Personen in Ihrer Familie und Verwandtschaft denken, mit denen Sie regelmäßig Kontakt haben: Wie viele davon sind religiös? Und wie viele gehören einer anderen religiösen Gruppe an als Sie selbst? Und von den Personen, mit denen Sie in Ihrer Nachbarschaft/an Ihrem Arbeits- oder Ausbildungsplatz/in Ihrer Freizeit regelmäßigen Kontakt haben: Wie viele davon sind religiös? Und wie viele gehören einer anderen religiösen Gruppe an als Sie selbst?“

5. Fazit

Die zentralen Befunde seien an dieser Stelle noch einmal zusammengefasst: Mit Blick auf die Kirchlichkeit und Religiosität in der Bevölkerung ist nach wie vor zu konstatieren, dass eine entscheidende Trennlinie zwischen West- und Ostdeutschland verläuft. Während die alten Bundesländer nach wie vor durch eine Kultur der konfessionell-religiösen Anbindung gekennzeichnet sind, hat sich in den neuen Bundesländern eine weitgehend säkulare Kultur durchgesetzt. Der Trend des Bedeutungsrückgangs des Religiösen ist aber nicht nur im Osten, sondern ebenso im Westen deutlich sichtbar: Auch wenn hier die Mehrheit noch einer Konfession angehört bzw. sich einer Religion zugehörig fühlt und sich zum Glauben bekennt, hat die Religion für die meisten im alltäglichen Leben eine nachgeordnete Bedeutung. Eine relativ hohe Vitalität lässt sich allerdings nach wie vor innerhalb der muslimischen Bevölkerungsgruppe feststellen. Zudem lässt sich insbesondere unter den jüngeren Befragten eine gewisse Hinwendung zu neueren Formen der Spiritualität bzw. „Patchwork-Religiosität“ ausmachen. Der Relevanzverlust der Religion in ihrer „traditionellen“ Form wird dadurch jedoch bei weitem nicht kompensiert.

Die Ursachen für die Entkirchlichungs-, Individualisierungs- und Säkularisierungsprozesse, die beide Teile Deutschlands in den vergangenen Jahrzehnten erlebt haben, sind

vielfältiger Natur. Neben dem spezifischen Faktor der politischen Unterdrückung der Kirchen und der Religion durch die kommunistischen Machthaber in der DDR spielen in Ost und West Prozesse der soziostrukturellen Modernisierung und funktionalen Differenzierung eine zentrale Rolle, durch die religiöse Werte und Normen ihre gesellschaftsübergreifende Gültigkeit mehr und mehr verloren haben.

„Gesellschaftlicher Wandel führt zum Abschmelzen gewachsener religiöser Milieus“

Prozesse der Urbanisierung, Mobilisierung und Umwandlung einer Industriegesellschaft in eine Dienstleistungsgesellschaft führten zur Abschmelzung gewachsener religiöser Milieus; der Ausbau des Rechtsstaates, des sozialen Sicherungs- und Versicherungssystems, des Erziehungswesens sowie des medizinischen Versorgungssystems ließ den Bedarf an religiösen Leistungsangeboten in diesen Bereichen zurückgehen. Auch kulturelle Veränderungsprozesse wie die Rationalisierung des Weltbildes, die Pluralisierung von Weltdeutungsangeboten und die Ausbreitung einer Konsum- und Erlebniskultur haben den Gültigkeitsanspruch religiöser Welterklärungen relativiert und dazu beigetragen, dass immer mehr konkurrierende Al-



alternativen zur Religion bereitstehen. Zudem wachsen offenbar immer mehr Menschen von Anfang an ohne jeglichen Bezug zur Religion auf, was deren Aufgeschlossenheit für religiöse Dinge im späteren Leben von vornherein reduziert.

Innerkirchliche Spannungslinien

Die Tatsache, dass Religion für das alltägliche Leben vieler Menschen eine nachgeordnete Bedeutung hat, geht einher mit einer weitverbreiteten „Liberalität“ hinsichtlich ethisch-moralischer Vorstellungen, etwa im Hinblick auf das Recht auf Abtreibung und die Rechte von Homosexuellen. Hier lassen sich mittlerweile weniger Spannungslinien zwischen der christlichen und der konfessionslosen Bevölkerung erkennen als vielmehr innerkirchliche Differenzen (zwischen „offizieller“ katholischer Kirche und Laien) sowie solche zwischen der „einheimischen“ Mehrheitsgesellschaft und der muslimischen Minderheit. Moderne staatliche Prinzipien wie die Trennung von Religion und Politik sowie das demokratische Grundgefüge erfreuen sich jedoch bei allen Bevölkerungsgruppen einer hohen Akzeptanz.

Die Vermittlung von Werten wie Unabhängigkeit, Durchsetzungsfähigkeit oder

„Wertevermittlung findet heute überwiegend jenseits der religiösen Gemeinschaft statt“

Regelbefolgung findet heute überwiegend durch die klassischen „weltlichen“ Sozialisationsinstanzen Familie, Schule und Freundeskreis statt. Auch hier spielen religiöse Gemeinschaften nur eine untergeordnete Rolle. Darüber hinaus lässt sich ein Trend weg von Werten wie Traditionsbewusstsein und Sicherheitsorientierung hin zu erlebnis- und genussbezogenen Lebensvorstellungen erkennen. Der Zusammenhang mit den Veränderungen auf dem religiösen Sektor ist dabei offensichtlich: Es sind vor allem die traditionsbewussten und auf Sicherheit bedachten Bevölkerungsgruppen, die gleichzeitig auch religiös im traditionellen Sinne sind. Der Wandel von „materialistischen“ hin zu „postmaterialistischen“ Werten, der vor allem durch die jüngeren Bevölkerungsschichten getragen wird, führt jedoch offenbar nicht zwangsläufig zur „Ego-Gesellschaft“; der Wert „Hilfsbereitschaft“ steht nach wie vor hoch im Kurs.

Gegenüber der wachsenden religiösen Vielfalt nehmen die Menschen in Ost und West mehrheitlich eine Haltung der Offenheit ein. Sie sehen die religiöse Pluralisierung sowohl

als kulturelle Bereicherung an als auch als eine Ursache für Konflikte. Die Einstellung zur zunehmenden religiösen Vielfalt ist insofern durch Ambivalenz gekennzeichnet. Insbesondere der Islam wird von vielen Deutschen als etwas Fremdes, Andersartiges und Bedrohliches empfunden. Die Haltung zu anderen nicht-christlichen Religionsgemeinschaften ist deutlich positiver. Obwohl fremde Religionen – und dabei insbesondere der Islam – nicht selten als etwas Bedrohliches empfunden werden, führt das Bedrohungsgefühl kaum zu einer Intensivierung der christlichen Praxis. Es ist anzunehmen, dass die christliche Identität und Glaubenspraxis bereits so weit verblasst sind, dass sich Formen einer Selbstbehauptung dieser Identität nicht in einer verstärkten religiösen Aktivität niederschlagen, sondern mehr in einer Wertschätzung der kulturellen Bedeutung des Christentums zum Ausdruck kommen. In jedem Falle aber geht die Selbstbehauptung nicht bis zur Abgrenzung gegenüber allem „Fremden“ und zu dessen Abwehr. Vielmehr dominiert trotz aller wahrgenommenen Konflikte und Bedrohungsgefühle eine Haltung der Offenheit und Aufgeschlossenheit.

„Der Islam wird von vielen als etwas Fremdes und Bedrohliches empfunden“

Zweifellos ist der Anteil derer, die ihre religiöse Überzeugung aus unterschiedlichen Religionstraditionen zusammenstellen, in den letzten Jahrzehnten gestiegen. Dennoch handelt es sich bei denen, die das tun, nur um eine Minderheit. Die wachsende religiöse Pluralität führt also nicht zu einem dominanten religiösen Synkretismus. In Westdeutschland sind die meisten vielmehr nach wie vor in distanzierter Form mit dem Christentum verbunden, auch wenn sie sich kirchlich kaum engagieren. Nicht religiöser Synkretismus ist die Form, mit der die Mehrheit auf den gewachsenen religiösen Pluralismus

reagiert. Angesichts der zunehmenden religiösen Vielfalt befürwortet die Mehrheit vielmehr eine Trennung von Religion und Politik. Die Beeinflussung der Regierung durch religiöse Repräsentanten wird von den meisten abgelehnt.

„Werte wie **Solidarität** und **Hilfsbereitschaft** behalten ihre Gültigkeit“

Trotz der beobachteten Säkularisierungs- und Entkirchlichungsprozesse lässt sich feststellen, dass Religiosität und religiöse Zugehörigkeit für den gesellschaftlichen Zusammenhalt eine grundlegende Bedeutung haben. Insbesondere am Beispiel des Aufbaus von sozialem Kapital konnte dies gezeigt werden. Sowohl die Bereitschaft zum sozialen Engagement als auch das zwischenmenschliche Vertrauen – die beiden zentralen Bestandteile des Sozialkapitals – sind unter religiös gebundenen Personen höher als im Bevölkerungsdurchschnitt. Insbesondere das Christentum leistet einen bedeutenden Beitrag zum Zusammenhalt der Gesellschaft. Heißt das, dass sich der soziale Zusammenhalt abschwächt, wenn die Verankerung des Christentums in der Gesellschaft zurückgeht und Menschen zum christlichen Glauben und zur kirchlichen Praxis mehr und mehr auf Distanz gehen? Ein pessimistisches Szenario muss hier nicht zwangsläufig wahr werden, denn auch unabhängig von religiösen Bindungen bleiben Werte wie Solidarität und Hilfsbereitschaft für viele Menschen wichtig.

Abstract

Religion Monitor Religiosity and Social Cohesion in Germany

The structural transformations and shifting values of the past decades, which are often referred to in terms of “pluralisation” and “individualisation”, have left their mark on Germany’s religious landscape. Most researchers agree that traditional religious institutions experience increasing difficulties in reaching people and serving as normative authorities. Opinions differ, however, when it comes to assessing the status of religion in general among the population. Proponents of the secularisation theory point out that religion has declined in significance in the minds of the people, while supporters of the individualisation theory assert that religion is still thriving and has simply taken on different forms, becoming more “individual” and thereby “invisible” (Luckmann 1991). Additionally, there are many indications that religion in Germany and Europe as a whole is developing in ways that are not typical for other parts of the world.

Against this background, the Religion Monitor was launched a few years ago by the Bertelsmann Stiftung as a new tool for measuring the manifestations of religiosity. The tool is based on a substantive definition of religion that is applicable to all faiths and also encompasses individualised forms of religiosity. The representative data for the first

Religion Monitor was collected in 21 countries in 2007 as the basis for a well-founded comparison of individual religiosity in every region and on all continents worldwide.

The revised and enlarged Religion Monitor goes one step further, undertaking an empirical investigation of the social and political relevance of religion and thus comprising both the tried-and-true questions on the centrality of religion from the first Religion Monitor as well as questions about values and attitudes towards values, about the perception of religious diversity, and about social cohesion. Thus the 2013 Religion Monitor facilitates a deeper analysis of some fundamental aspects of modern societies.

The countries in the study were selected with a view to comparability, allowing us to perform more detailed analyses in order to develop strategies for dealing with sociopolitical challenges. The main reference group, therefore, consists of Germany, Great Britain, Sweden, Switzerland, France, Spain, Canada, and the USA. Additionally, we studied countries which have special relevance from a German perspective (Turkey and Israel) or in terms of the global picture (Brazil, India, and South Korea).

Our initial evaluation of the results took the form of an overview which is laid out for Germany in the present study and in a parallel publication for the international

data. More in-depth examinations of individual issues affecting Germany will appear in forthcoming publications. Additionally, we will compile national reports for selected countries.

In our initial evaluation of the data for Germany, the following questions were of paramount priority: What forms of religiosity, spirituality, and loyalty to the Church can be observed in the population today? In what ways have the changes in the religious landscape affected the overall value systems of society? What does all this say about attitudes to political principles and current socio-political questions concerning ethics and morality? What is the role of religious communities in the transmission of values? How do people in Germany relate to the growing diversity of religious beliefs? And finally, this preliminary overview of the core findings of the 2013 Religion Monitor also examines the extent to which religions can contribute to social cohesion.

Our main conclusions may be summarised as follows. Levels of religiosity and loyalty to the Church continue to exhibit a marked difference between West and East Germany. While the population of what used to be West Germany still retains its adherence to religious denominations, the “new” states of former East Germany are dominated by a largely secular culture. However, the decline in the importance of religion is not limited to the

East. The same trend is clearly identifiable in the West, where the majority of the population still belongs to or identifies with a religion and professes religious faith, but regards religion as a matter of secondary importance in day-to-day life. A relatively high religious vitality can, however, still be observed in the Muslim population group, while young people in particular display a certain tendency to embrace new forms of spirituality or a kind of “do-it-yourself” or patchwork religiosity.

The dechurching, individualisation, and secularisation processes that have affected both parts of Germany in recent decades are driven by a variety of causes. In addition to the political repression of churches and religion by the communist regime, which was a factor specific to the German Democratic Republic, both the East and the West experienced socio-structural modernisation and functional differentiation processes which played a crucial role in stripping religious norms and values of their trans-societal validity. Urbanisation, mobilisation, and the transformation of an industrial society into a service society brought the erosion of traditional religious milieus in their wake, while the advance of constitutional democracy, social security and insurance, education, and health care systems caused the demand for such services from religious institutions to decline. Cultural changes too – such as an increasingly rational world view, the growing variety of options for interpreting the world,

and the growth of the consumer and event cultures – called the validity of religious world readings into question and contributed to an increased availability of competing alternatives. Additionally, more and more people appear to be growing up from infancy with no religious affiliation at all, and such people display a reduced receptivity for religious matters in later life.

The subordinate role of religion in many people's daily lives goes hand in hand with a widespread liberal attitude to ethical and moral ideas such as gay rights and the right to abortion. At this point, the effect of these issues is not primarily tension between Christians and non-denominational members of the population, but rather differences within the Church itself (in particular, between the "official" Catholic Church and the laity) and also between the autochthonous majority and the Muslim minority. Modern constitutional principles such as democracy and the separation of religion and politics, however, receive high acceptance in all population groups.

Today, values such as independence, assertiveness and compliance are primarily taught by the family, the school, and friends – the classical "secular" agents of socialisation. Here, too, religious communities play a subordinate role. At the same time, there is a recognisable trend away from attitudes such as traditionalism and risk avoidance in favour of event-oriented and hedonistic approaches to life. The relationship between this trend and the changes in the religious sector is evident: it is primarily the population groups whose outlook on life is more traditional and risk-averse who are religious in the traditional sense of the term. But it is clear that the shift from "materialistic" to "post-materialistic" values, which is driven mainly by the younger portions of the population, does not inevitably result in an egotistical society and that cooperation remains a highly regarded value.

A majority of the population both in the East and the West has an open-minded attitude

to the growth in religious diversity while viewing religious pluralism as both a source of cultural enrichment and a cause for conflict. Thus the attitude towards the increased diversity of religious beliefs is somewhat ambivalent, and many Germans regard Islam in particular as something foreign, alien, and threatening. Attitudes towards other non-Christian faith communities are considerably more positive. Although other religions, especially Islam, are not infrequently viewed as a threat, this perception rarely leads to an intensified practice of the Christian faith. It may be assumed that Christian identity and religious practice have already been eroded to such an extent that the assertion of this identity is expressed not in increased religious activity, but rather in verbal affirmations of the value of Christianity. At the same time, this self-assertion does not go as far as disassociation from and resistance to everything that is perceived as "alien"; rather, despite awareness of conflict and feelings of threat, the dominant attitude is one of openness and receptiveness.

There is no doubt that the proportion of people who put together their religious convictions from various different religious traditions has increased in recent decades, but these people still remain a minority. Thus the growing religious pluralism has not resulted in the dominance of religious syncretism; most people in West Germany retain a form of detached affiliation to Christianity even if their involvement in the Church is minimal. The majority of the population responds to the increase in religious diversity not by embracing religious syncretism, but rather by advocating a rigorous separation of religion and politics, and most people reject attempts by religious representatives to influence the government.

Notwithstanding the processes of secularisation and dechuraching that have been observed, religiosity and religious affiliation are of fundamental significance for social cohesion, and we have shown that the accumulation

of social capital provides a particularly clear reflection of this fact. Both social commitment and interpersonal trust – the two core components of social capital – are higher among people with religious affiliation than the population average. Christianity in particular is an important factor in fostering social cohesion. Does this mean that social cohesion decreases when Christianity becomes less deeply entrenched in society and when people increasingly disassociate themselves from the teachings and the practice of the Christian faith? Pessimistic prognoses are not necessarily the correct ones here, since values such as solidarity and cooperation remain important for many people independently of their religious affiliation.

Anmerkungen

1) Die Dimension der religiösen Zugehörigkeit, d. h. die Frage danach, wie viele Menschen in Deutschland einer der Kirchen bzw. religiösen Gruppierungen angehören bzw. nahestehen, soll an dieser Stelle zunächst ausgespart werden; siehe dazu das Kapitel über die religiöse Vielfalt.

2) Um die Darstellung möglichst übersichtlich zu halten und den Leser nicht mit zu vielen Zahlen zu konfrontieren, haben wir uns dazu entschieden, im Falle von Variablen, die auf einer 5er-Skala basieren, vor allem zwei Gruppen miteinander zu vergleichen: diejenigen, die hier eher hohe Werte erreichen („ziemlich“ bzw. „sehr“), und diejenigen, die eher niedrige Werte aufweisen („wenig“ bzw. „gar nicht“). Wenn auch die Gruppe derjenigen, die bei den entsprechenden Variablen mittlere Werte aufweisen, hier nicht explizit aufgeführt wird, so kann man deren Ausmaß doch unmittelbar aus der Größe der beiden anderen Gruppen errechnen. Unserer Meinung nach vermag aber gerade das Verhältnis der beiden erstgenannten Gruppen einen guten Eindruck davon zu vermitteln, ob sich insgesamt die Waage jeweils in die eine oder die andere Richtung neigt.

3) Gemäß den Daten des ALLBUS bzw. des European Values Survey (EVS) ist sowohl die Zahl der Konfessionsangehörigen wie auch der dezidiert Gottgläubigen in Ostdeutschland von 1990 bis 2008 noch einmal um rund ein Drittel zurückgegangen (Konfessionsange-

hörige: von 35 % auf 25 %; Gottgläubige: von 32 % auf 20 %; vgl. Müller 2013: 88; Müller/Pollack 2013: 472). Da im EVS (wie in den meisten anderen großen Bevölkerungsumfragen) der Glaube anders erfragt wurde als im Religionsmonitor, lassen sich die Zahlen freilich nicht unmittelbar miteinander vergleichen.

4) Im Religionsmonitor 2008 wurde ebenfalls nach der Wichtigkeit der Lebensbereiche gefragt; allerdings lässt sich hier kein direkter Zeitvergleich vornehmen, da diese Frage damals mithilfe einer fünfstufigen Skala gestellt wurde, 2013 hingegen mit einer vierstufigen Skala. Bereits 2008 rangierte die Religion nach den Bereichen Familie, Ehe-/Lebenspartner, Arbeit und Beruf, Freizeit, Politik und Bildung an letzter Stelle (vgl. Müller/Pollack 2008: 416).

5) Allein der Bereich „Arbeit“ wird bei den über 60-Jährigen naturgemäß etwas weniger oft genannt als bei den beiden jüngeren Altersgruppen.

6) Wenn man die Ergebnisse anderer Untersuchungen hinzuzieht, dann zeigt sich durchaus eine gewisse Individualisierung des religiösen Sektors im Aufkommen außerkirchlicher Formen von Religion, die oft fernöstlich und synkretistisch geprägt sind, wie Esoterik, Okkultismus, New Age, Zen-Buddhismus oder Reinkarnationstherapie. Alle diese neureligiösen Praktiken legen

großen Wert auf die Unmittelbarkeit alltagsüberschreitender, meist körperbezogener individueller religiöser Erfahrungen, bieten leicht erlernbare, stark vereinfachte Selbst- und Weltdeutungen an und stehen in Spannung zur Wirklichkeitsinterpretation der christlichen Großkirchen. Aber auch wenn das Interesse an derartigen Phänomenen relativ groß ist, so ist es doch nur eine Minderheit, die bislang Erfahrungen mit solchen alternativen Religionspraktiken gemacht hat: Der Anteil derer, die schon einmal Erfahrungen mit New Age, Zen-Meditation, Yoga, Qigong oder Ayurveda gemacht haben, liegt zwischen 2 % und 6 %; über Erfahrungen mit Edelsteinmedizin oder Bachblütentherapie berichtet allenfalls jeder Zehnte (ALLBUS 2002; Identity Foundation 2006). Die Zahl der Anhänger neuer religiöser Bewegungen bzw. esoterischer Gruppierungen wird auf kaum mehr als 1 % der Gesamtbevölkerung geschätzt (vgl. das Kapitel zur religiösen Vielfalt). Von einem Esoterik-Boom in der Bundesrepublik zu sprechen, wie es häufig geschieht, ist also stark übertrieben.

7) Die Differenz bei den über 66-Jährigen, d.h. vor 1946 Geborenen, lässt sich allerdings kaum allein auf die Religionspolitik der DDR-Oberen zurückführen. Bedenkt man, dass Ostdeutschland anders als das gemischtkonfessionelle Westdeutschland zur Nachkriegszeit fast ausschließlich evangelisch protestantisch geprägt war, dann spiegelt sich hier sicher auch teilweise die höhere Anfälligkeit

des Protestantismus für Säkularisierungstendenzen wider (vgl. dazu weiter unten).

8) In diesem Zusammenhang greift es auch zu kurz, den Prozess der Entfremdung der Menschen von den Kirchen und der Religion in der DDR ausschließlich als erzwungen zu charakterisieren. Vielmehr war es wohl die Kombination aus einer politisch motivierten Unterdrückung des Religiösen, einer lange Zeit relativ erfolgreichen Sozial- und Wirtschaftspolitik sowie der Eigendynamik einer einmal in Gang gekommenen Säkularisierung der gesamten Gesellschaft, welche die Kirchen und die Religion immer mehr aus dem Leben der Menschen verdrängte.

9) Die Betrachtung der Religiosität der muslimischen Bevölkerungsteile in Deutschland scheitert oft an der Tatsache, dass diese in allgemeinen Bevölkerungsumfragen unterrepräsentiert sind bzw. in nicht genügender Zahl befragt werden. Der Religionsmonitor von 2013 enthält für die Teilgruppe der Muslime jedoch eine Überrepräsentierung (die für die allgemein beschreibenden Analysen freilich wieder korrigiert wurde), sodass diese Teilgruppe hier als eigenständige Kategorie untersucht werden kann. Angehörige anderer religiöser Minderheiten (Juden, Buddhisten, Hindu usw.) können dagegen aus den eben genannten Gründen hier nicht genauer betrachtet werden.

10) Wie das nächste Kapitel zeigen wird, hängt die Tatsache, ob jemand der traditionell-kirchlich verfassten Religion etwas abgewinnen kann oder nicht, offenbar auch damit zusammen, welche anderen Wertvorstellungen er/sie vertritt.

11) Anmerkungen zu Tabelle 4:
Rangkorrelationskoeffizient nach Spearman (ρ); signifikant auf dem 0,01-Niveau (*0,05-Niveau); n. s. = nicht signifikant; alle Variablen außer Geschlecht (männlich/weiblich) und Wohngegend (ländlich/städtisch) aufsteigend (von niedrig zu hoch bzw. bei Synkretismus und Dogmatismus von dezidierter Ablehnung zu uneingeschränkter Zustimmung) angeordnet; 1 nur diejenigen, die sich auf der Religiositätsskala als mindestens „wenig“ religiös einschätzen; 2 nur Konfessionsangehörige; Methodik: Der Rangkorrelationskoeffizient nach Spearman (ρ) zeigt die Stärke des sogenannten monotonen Zusammenhangs zwischen jeweils zwei Variablen („bivariate“ Korrelation) an. „Monotoner Zusammenhang“ heißt dabei, dass bei steigender Ausprägung des Merkmals X die Ausprägung des Merkmals Y gleichfalls steigt (positiver Zusammenhang; positives bzw. kein Vorzeichen) bzw. fällt (negativer Zusammenhang; negatives Vorzeichen). Die Stärke des Zusammenhangs bemisst sich an der Größe des Koeffizienten ρ , der prinzipiell einen Wert zwischen -1 (perfekter negativer Zusammenhang) und 1 (perfekter positiver Zusammenhang) annehmen kann. Je mehr sich der Koeffizient dem Wert 0 annähert (gleichgültig von welcher Seite), desto schwächer ist demzufolge der Zusammenhang. Das angegebene Signifikanzniveau sagt dabei aus, dass der gefundene Zusammenhang mit einer bestimmten statistischen Irrtumswahrscheinlichkeit (hier 1% [$0,01$] bzw. 5% [$0,05$]) nicht zufällig zustande gekommen und somit „belastbar“ ist. Nicht signifikante Zusammenhänge werden folglich nicht ausgewiesen bzw. interpretiert. Lesebeispiele: Der Zusammenhang zwischen dem Alter eines Befragten und der religiösen Selbsteinschätzung ist mit einer statistischen Wahrscheinlichkeit von

99% (bzw. bei einer Irrtumswahrscheinlichkeit von 1%) positiv signifikant ($= 0,15$). Da sowohl das Alter wie auch die religiöse Selbsteinstufung aufsteigend angeordnet sind (d. h. mit dem kleinsten Wert beginnend bis hin zum größten Wert), bedeutet das inhaltlich, dass mit steigendem Alter auch die religiöse Selbsteinschätzung zunimmt: Je älter also ein Befragter ist, desto eher schätzt er sich als religiös ein (bzw. umgekehrt: Je jünger er ist, desto weniger schätzt er sich als religiös ein). Genau andersherum verhält es sich mit dem Zusammenhang zwischen dem Alter und der Einschätzung der eigenen Spiritualität: Hier ist die Korrelation negativ signifikant ($= -0,09$), was vereinfacht gesagt bedeutet, dass sich ältere Befragte durchschnittlich als weniger spirituell einschätzen als jüngere (bzw. umgekehrt).

12) Eine Ausnahme stellt die vom Bundesministerium des Innern (2007) herausgegebene Studie „Muslime in Deutschland“ dar, die sich jedoch auf den Bereich Demokratie, Gewalt und Toleranz beschränkt. Im Rahmen der Shell-Studien wurde das Thema Werte und Religion zwar breiter angeschnitten (vgl. Gensicke 2006), allerdings hier nur mit dem Fokus auf Jugendliche. Die immer noch in den Kinderschuhen steckende Sozialforschung zu dieser bedeutendsten religiösen Minderheit in Deutschland fokussierte sich in den letzten Jahren vor allem auf Aspekte der sozioökonomischen Integration (vgl. Haug/Müssig/Stichs 2009).

13) Diese Überlegung findet sich am deutlichsten herausgearbeitet beim amerikanischen Soziologen Talcott Parsons, der diesen Prozess als „Wertegeneralisierung“ bezeichnet hat (vgl. Parsons 1971: 11 ff., 1978: 240).

14) Die einzigen Ausnahmen bilden hier wiederum nur die Antworten in Bezug auf die Werte „gerechte Behandlung aller Menschen“ und „Einhalten von Regeln“ im Westen, wo unter denjenigen, die einer religiösen Gemeinschaft angehör(t)en, ca. 80% sagen, dass sie diesbezüglich auch durch diese geprägt wurden.

15) Das etwas aus dem Rahmen fallende Muster für den Wert „Tradition“ in Ostdeutschland erklärt sich wahrscheinlich dadurch, dass dieser Wert durch die in diesem Zusammenhang etwas unglückliche Fragestellung unmittelbar mit dem Aspekt der Religion verknüpft wurde.

16) Dass die Wertvorstellungen einer Person auch einen Zusammenhang mit ihrer soziostrukturellen Positionierung in der Gesellschaft aufweisen, steht für Inglehart außer Frage: „Die Prioritäten eines Menschen reflektieren sein sozioökonomisches Umfeld: Den größten subjektiven Wert misst man den Dingen zu, die relativ knapp sind“ (sogenannte „Mangelhypothese“; Inglehart 1989: 92).

17) Da die befragte Teilgruppe der Muslime im Durchschnitt wesentlich jünger ist als der Rest der Stichprobe, greift an dieser Stelle auch nicht das Argument, dass sich hinter den vorgefundenen Mustern nur versteckte Alterseffekte verbergen würden.

18) Auch hier könnte man geneigt sein, auf das in dieser Stichprobe im Vergleich zu den anderen befragten Gruppen niedrigere Durchschnittsalter der befragten Muslime zu verweisen. Allerdings hat sich bei einem näheren Blick auf die Daten gezeigt, dass die Muslime hier nicht nur bei den 16- bis 30-Jährigen, sondern auch bei den 30- bis 60-Jährigen die höchsten Werte aufweisen.

19) Bei einer sozialstrukturellen Analyse der Beurteilung der religiösen Vielfalt ergeben sich kaum Überraschungen. Es sind die besser gestellten gesellschaftlichen Gruppen der Gesellschaft, die die wachsende religiöse Vielfalt eher als Bereicherung ansehen, während die schlechter gestellten Schichten in ihr eher ein Konfliktpotenzial wahrnehmen. So sind im Westen die Jüngeren, die höher Gebildeten und die Stadtbewohner unter denen, die den Bereicherungsaspekt betonen, überrepräsentiert, im Osten sind es die sich selbst gesellschaftlich höher Einstufenden.

Dagegen schätzen im Westen die Älteren, die niedriger Gebildeten und die mit dem eigenen Leben Unzufriedenen die zunehmende religiöse Vielfalt eher als Bedrohung ein, im Osten eher die sich niedriger Einstufenden und die Landbewohner. Dieses Ergebnis entspricht weitgehend den Erwartungen.

20) Auch wenn sich aus den dargestellten Befunden unmittelbar keine Kausalaussagen hinsichtlich des Zusammenhangs zwischen Religiosität und sozialem Kapital ableiten lassen, so deuten tiefer gehende Analysen doch darauf hin, dass die Religion in diesem Bereich eine eigenständige Wirkung entfaltet. In multiplen Regressionsanalysen zeigt sich, dass der Zusammenhang zwischen der Religiosität einer Person (gemessen an der religiösen Selbsteinschätzung) und dem freiwilligen Engagement auch dann bestehen bleibt, wenn man andere potenzielle Erklärungsfaktoren wie das Alter, die Bildung und den sozialen Status berücksichtigt – ein Ergebnis, welches sich weitgehend mit den Befunden anderer Untersuchungen zu diesem Thema deckt (vgl. Traunmüller 2009, 2012).

Literatur

A

Allgemeine Bevölkerungsumfrage der Sozialwissenschaften (ALLBUS): Datensätze 1990, 2002, 2008, 2010. GESIS Datenarchiv. Köln.

Allport, Gordon W. (1954): *The Nature of Prejudice*. Cambridge.

B

Barz, Heiner (2004): Von der „Religion ohne Entscheidung“ zur „Religion ohne Institution“ – Bemerkungen zur religiösen Erfahrung im Jugendleben. In: Wulf, Christof/Macha, Hildegard/Liebau, Eckart (Hrsg.): *Formen des Religiösen. Pädagogisch-Anthropologische Annäherungen*. Weinheim/Basel, 135–146.

Beit-Hallahmi, Benjamin/Argyle, Michael (1997): *The Psychology of Religious Behaviour, Belief and Experience*. London.

Bellah, Robert N. (2011): *Religion in Human Evolution: From the Paleolithic to the Axial Age*. Cambridge, MA.

Berger, Peter L. (1990 [1967]): *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York.

Bertelsmann Stiftung (Hrsg.) (2012): *Kohäsionsradar: Zusammenhalt messen. Gesellschaftlicher Zusammenhalt in Deutschland – ein erster Überblick*. Gütersloh

Blumer, Herbert (1958): Race Prejudice as a Sense of Group Position. In: *Pacific Sociological Review* 1:1, 3–7.

Botvar, Pal Ketil (2005): The Moral Thinking of Three Generations in Scandinavia: What Role Does Religion Play? In: *Social Compass* 52:2, 185–195.

Bruce, Steve (2000): The Supply-Side Model of Religion: The Nordic and Baltic States. In: *Journal for the Scientific Study of Religion* 39:1, 32–46.

Bruce, Steve (2002): *God is Dead. Secularization in the West*. Oxford/Malden, MA.

Bundesministerium des Innern (Hrsg.) (2007): Muslime in Deutschland. Berlin.

Buschkowsky, Heinz (2012): Neukölln ist überall. Berlin.

C

Chaves, Mark (1989): Secularization and Religious Revival: Evidence from U.S. Church Attendance Rates, 1972–1986. In: Journal for the Scientific Study of Religion 28:4, 464–477.

Church and Religion in an Enlarged Europe (C&R)(2006): Kumulierter Datensatz. Frankfurt (Oder): Europa-Universität Viadrina, Lehrstuhl für vergleichende Kulturosoziologie.

D

Daiber, Karl-Fritz (1995): Religion unter den Bedingungen der Moderne. Die Situation in der Bundesrepublik Deutschland. Marburg.

Delhey, Jan/Newton, Kenneth (2005): Predicting Cross-National Levels of Social Trust: Global Pattern or Nordic Exceptionalism? In: European Sociological Review 21:4, 311–327.

Diehl, Claudia/Tucci, Ingrid (2010): Ethnische Grenzziehungen in Ost- und Westdeutschland: Konvergenz und Kulturalisierung. In: Krause, Peter/Ostner, Ilona (Hrsg.): Leben in Ost- und Westdeutschland. Eine sozialwissenschaftliche Bilanz der deutschen Einheit 1990–2010. Frankfurt a.M., 557–572.

Durkheim, Émile (1992 [1893]): Über soziale Arbeitsteilung: Studie über die Organisation höherer Gesellschaften. Frankfurt a. M.

E

European Values Study (EVS): Integrierte Datensätze 1990, 2008. GESIS Datenarchiv. Köln.

G

Gellner, Ernest (1992): Der Islam als Gesellschaftsordnung. München.

Gensicke, Thomas (2006): Jugend und Religiosität. In: Shell Deutschland Holding (Hrsg.): Jugend 2006: 15. Shell Jugendstudie. Frankfurt a.M., 203–239.

Glock, Charles Y. (1954): *Toward a Typology of Religious Orientation*. New York.

Glock, Charles Y. (1962): *On the Study of Religious Commitment*. In: *Religious Education (Research Supplement)* 57, 98–110.

Greeley, Andrew (1989): *Protestant and Catholic: Is the analogical imagination extinct?* In: *American Sociological Review* 54:4, 85–502.

H

Habermas, Jürgen (2009): *Die Revitalisierung der Weltreligionen – Herausforderung für ein säkulares Selbstverständnis der Moderne?* In: *Philosophische Texte, Jürgen Habermas, Band 5*, Frankfurt a.M., 387–407.

Hamberg, Eva M. (1991): *Stability and Change in Religious Beliefs, Practice, and Attitudes: A Swedish Panel Study*. In: *Journal for the Scientific Study of Religion* 30:1, 63–80.

Haug, Sonja/Müssig, Stephanie/Stichs, Anja (2009): *Muslimisches Leben in Deutschland (im Auftrag der Deutschen Islam Konferenz)*. Nürnberg.

Heelas, Paul/Woodhead, Linda (2005): *The Spiritual Revolution: Why Religion Is Giving Way to Spirituality*. Malden/Oxford.

Hervieu-Léger, Danièle (1998): *Secularization and Religious Modernity in Western Europe*. In: Shupe, Anson/Misztal, Bronislaw (Hrsg.): *Religion, Mobilization, and Social Action*. Westport, CT/London, 15–31.

Hervieu-Léger, Danièle (2004): *Pilger und Konvertiten: Religion in Bewegung*. Würzburg.

I

Identity Foundation (2006): *Jeder siebte Deutsche ein „Spiritueller Sinnsucher“*. Repräsentative Untersuchung der Identity Foundation in Zusammenarbeit mit der Universität Hohenheim. Düsseldorf.

Inglehart, Ronald (1977): *The Silent Revolution. Changing Values and Political Styles among Western Publics*. Princeton, NJ.

Inglehart, Ronald (1989): *Kultureller Umbruch. Wertwandel in der westlichen Welt*. Frankfurt a. M.

Inglehart, Ronald (1990): *Culture Shift in Advanced Industrial Society*. Princeton, NJ.

K

Kelley, Jonathan/De Graaf, Nan Dirk (1997): *National Context, Parental Socialization, and Religious Belief: Results from 15 Nations*. In: *American Sociological Review* 62:4, 639–659.

Knoblauch, Hubert (1997): *Die Sichtbarkeit der unsichtbaren Religion: Subjektivierung, Märkte und die religiöse Kommunikation*. In: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 5:2, 179–202.

Knoblauch, Hubert (2009): *Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft*. Frankfurt a. M.

Krüggele, Michael (1999): Individualisierung und Freiheit. Eine praktisch-theologische Studie zur Religion in der Schweiz. Freiburg, Schweiz.

L

Lenski, Gerhard (1961): The Religious Factor: A Sociological Study of Religion's Impact on Politics, Economics, and Family Life. Garden City.

Luckmann, Thomas (1991 [engl. 1967]): Die unsichtbare Religion. Frankfurt a.M.

Luhmann, Niklas (1977): Funktion der Religion. Frankfurt a.M.

M

Meulemann, Heiner (1998): Religiosität und Moralität nach der deutschen Wiedervereinigung. In: Lüschen, Günther (Hrsg.): Das Moralische in der Soziologie. Opladen, 269–283.

Meulemann, Heiner (2000): Säkularisierung, Kirchenbindung und Religiosität. In: Schäfers, Bernhard/Zapf, Wolfgang (Hrsg.): Handwörterbuch zur Gesellschaft Deutschlands. 2. Auflage. Opladen, 562–573.

Müller, Olaf (2013): Kirchlichkeit und Religiosität in Ostmittel- und Osteuropa. Entwicklungen – Muster – Bestimmungsgründe. Wiesbaden.

Müller, Olaf/Pickel, Gert/Pollack, Detlef (2005): Kirchlichkeit und Religiosität in Ostdeutschland: Muster, Trends, Bestimmungsgründe. In: Domsgen, Michael (Hrsg.): Konfessionslos – eine religionspädagogische Herausforderung. Studien am Beispiel Ostdeutschlands. Leipzig, 23–64.

Müller, Olaf/Pollack, Detlef (2008): Kirchlichkeit, Religiosität und Spiritualität. West- und osteuropäische Gesellschaften in Zeiten religiöser Vielfalt. In: Bertelsmann Stiftung (Hrsg.): Woran glaubt die Welt? Analysen und Kommentare zum Religionsmonitor 2008. Gütersloh, 411–430.

Müller, Olaf/Pollack, Detlef (2013): Kirchen, Religionsgemeinschaften und Religiosität. In: Mau, Steffen/Schöneck, Nadine M. (Hrsg.): Handwörterbuch zur Gesellschaft Deutschlands. Band 1. 3. Auflage Wiesbaden, 464–476.

N

Nientiedt, Klaus (1986): Sie stagnieren, aber ein Ende ist nicht in Sicht – zur Situation bei den sog. „Jugendreligionen“. In: Herder Korrespondenz 40, 83–87.

Norris, Pippa/Inglehart, Ronald (2004): Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide. Cambridge.

P

Parsons, Talcott (1966): Religion in a Modern Pluralistic Society. In: Review of Religious Research 7, 125–146.

Parsons, Talcott (1971): The System of Modern Societies. Englewood Cliffs.

Parsons, Talcott (1978): Action Theory and the Human Condition. New York/London.

Pickel, Gert (2010): Säkularisierung, Individualisierung oder Marktmodell? Religiosität und ihre Erklärungsfaktoren im europäischen Vergleich. In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 62:1, 219–245.

Pickel, Gert (2012): Bedrohungsgefühle versus vertrauensbildende Kontakte: Religiöser Pluralismus, religiöses Sozialkapital und soziokulturelle Integration. In: Pollack, Detlef/Tucci, Ingrid/Ziebertz, Hans-Georg (Hrsg.): Religiöser Pluralismus im Fokus quantitativer Religionsforschung. Wiesbaden, 221–261.

Pickel, Gert/Sammet, Kornelia (Hrsg.) (2011): Religion und Religiosität im vereinigten Deutschland: Zwanzig Jahre nach dem Umbruch. Wiesbaden.

Pollack, Detlef (1994): Kirche in der Organisationsgesellschaft. Zum Wandel der gesellschaftlichen Lage der evangelischen Kirchen in der DDR. Stuttgart.

Pollack, Detlef (2009): Rückkehr des Religiösen? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland und Europa II. Tübingen.

Pollack, Detlef/Müller, Olaf/Rosta, Gergely/Friedrichs, Nils/Yendell, Alex (2013): Grenzen der Toleranz: Wahrnehmung und Akzeptanz religiöser Vielfalt in Europa. Wiesbaden. (i. E.)

Pollack, Detlef/Pickel, Gert (2006): Pessimismus – ein ostdeutsches Phänomen? Politische Einstellungen in Ostdeutschland im ostmittel- und osteuropäischen Vergleich. In: Pickel, Gert/Pollack, Detlef/Müller, Olaf/Jacobs, Jörg (Hrsg.): Osteuropas Bevölkerung auf dem Weg in die Demokratie. Repräsentative Untersuchungen in Ostdeutschland und zehn osteuropäischen Transformationsstaaten. Wiesbaden, 137–154.

Putnam, Robert (2000): Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community. New York.

Putnam, Robert (2007): E Pluribus Unum: Diversity and Community in the Twenty-first Century. In: Scandinavian Political Studies 30:2, 137–174.

R

Roof, Wade Clark (1993): A Generation of Seekers. The Spiritual Journeys of the Baby Boom Generation. San Francisco.

Roof, Wade Clark (2001): Spiritual Marketplace: Baby Boomers and the Remaking of American Religion. Princeton.

S

Sasaki, Masamichi/Suzuki, Tatsuzo (1987): Changes in Religious Commitment in the United States, Holland, and Japan. In: American Journal of Sociology 92:5, 1055–1076.

Schmidt, Peter et al. (2007): Die Messung von Werten mit dem „Portraits Value Questionnaire“. In: Zeitschrift für Sozialpsychologie 38:4, 261–275.

Schwartz, Shalom H. (1992): Universals in the Content and Structure of Values: Theoretical Advances and Empirical Tests in 20 Countries. In: Advances in Experimental Social Psychology 25, 1–65.

Stark, Rodney/Finke, Roger (2000): *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*. Berkeley/Los Angeles.

Stolz, Jörg (2004): Religion und Sozialstruktur. In: Campiche, Roland J. (2004): *Die zwei Gesichter der Religion. Faszination und Entzauberung*. Zürich, 53–88.

T

Taylor, Charles (2002): *Die Formen des Religiösen in der Gegenwart*. Frankfurt a.M.

Traunmüller, Richard (2009): Religion und Sozialintegration. Eine empirische Analyse der religiösen Grundlagen sozialen Kapitals. In: *Berliner Journal für Soziologie* 19:3, 435–468.

Traunmüller, Richard (2012): Religiöser Pluralismus und soziales Kapital in Europa: Ein interkultureller Vergleich auf der Grundlage kreuzklassifizierter Mehrebenenanalysen. In: Pollack, Detlef/Tucci, Ingrid/Ziebertz, Hans-Georg (Hrsg.): *Religiöser Pluralismus im Fokus quantitativer Religionsforschung*. Wiesbaden, 189–220.

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

V

Voas, David (2008): The Continuing Secular Transition. In: Pollack, Detlef/Olson, Daniel V. A. (Hrsg.): *The Role of Religion in Modern Societies*. New York, NY, 25–48.

Voas, David/Crockett, Alasdair (2005): Religion in Britain: Neither Believing nor Belonging. In: *Sociology* 39:1, 11–28.

Voll, Peter (1993): Vom Beten in der Mördergrube: Religion in einer Dienstleistungsgesellschaft. In: Dubach, Alfred/Campiche, Roland J. (Hrsg.): *Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz*. Zürich/Basel, 213–252.

W

Weber, Max (1980 [1921/22]): *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der verstehenden Soziologie*. Tübingen.

Weber, Max (1988 [1920]): *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* 1. Tübingen.

Westle, Bettina/Gabriel, Oscar W. (2008) (Hrsg.): *Sozialkapital: Eine Einführung*. Baden-Baden.

Wolf, Christof (2008): How Secularized is Germany? Cohort and Comparative Perspectives. In: *Social Compass* 55:2, 111–126.

Die Autoren

Detlef Pollack

Seit 2008 Professor für Religionssoziologie im Rahmen des Exzellenzclusters „Religion und Politik in den Kulturen der Vormoderne und der Moderne“ an der Universität Münster. Von 2011 bis 2012 Fellow am Lichtenberg-Kolleg der Universität Göttingen und seit 2012 Vorstandsmitglied des Centrums für Religion und Moderne (CRM) an der Universität Münster. Arbeits- und Forschungsschwerpunkte: soziologische Systemtheorie, politische Kultur, Religion und Moderne, Kirche und Religion in Europa, religiöser Pluralismus und christliche Reformbemühungen.

Olaf Müller

Seit 2008 promovierter wissenschaftlicher Mitarbeiter am Exzellenzcluster „Religion und Politik in den Kulturen der Vormoderne und der Moderne“ und am Lehrstuhl für Religionssoziologie des Instituts für Soziologie der Universität Münster. Arbeits- und Forschungsschwerpunkte: Religionssoziologie, Sozialstrukturanalyse, Modernisierung und sozialer Wandel, politische Kultur und Demokratisierung sowie Transformation in Ostmittel- und Osteuropa.

Impressum

© 2013 Bertelsmann Stiftung

Bertelsmann Stiftung
Carl-Bertelsmann-Straße 256
33311 Gütersloh
www.bertelsmann-stiftung.de

Verantwortlich

Stephan Vopel, Dr. Berthold Weig,
Dr. Kai Unzicker

Gestaltung

Medienfabrik Gütersloh GmbH, Gütersloh

Bildnachweis

Titelbild © Thomas Kunsch

Seite 11 © magnez2 – iStockphoto.com

Seite 21 © lightpoet – Fotolia.com

Seite 33 © plainpicture/Fancy Images

Seite 47 © Blend Images – Fotolia.com

Seite 55 © ispstock – Fotolia.com

Druck

Hans Kock Buch- und Offsetdruck GmbH,
Bielefeld

Religionsmonitor

verstehen was verbindet

Religiosität und Zusammenhalt in Deutschland

Adresse | Kontakt

Bertelsmann Stiftung
Carl-Bertelsmann-Straße 256
33311 Gütersloh
Telefon +49 5241 81-0
Fax +49 5241 81-81999

Kontakt

Stephan Vopel
Director
Programm Lebendige Werte
Telefon: +49 5241 81-81397
Fax: +49 5241 681131
E-Mail: stephan.vopel@bertelsmann-stiftung.de

Dr. Berthold Weig
Senior Project Manager
Projekt Religionsmonitor
Telefon: +49 5241 81-81524
Fax: +49 5241 681131
E-Mail: berthold.weig@bertelsmann-stiftung.de

www.religionsmonitor.de