

### 3. Religion und Individuum unter dem Vorzeichen religiöser Pluralisierung

Jörg Stolz

#### 3.1. Einleitung<sup>1</sup>

Religion als Thema hat auf der internationalen Bühne wie auch in der Schweiz mindestens seit Anfang des neuen Jahrtausends ein spektakuläres Comeback. Der Economist brachte 2007 eine Titelgeschichte zu «The new wars of religion»<sup>2</sup>, Huntingtons «The Clash of Civilizations...» wurde zu einem internationalen Bestseller und in 33 Sprachen übersetzt.<sup>3</sup> Die Beispiele liessen sich beliebig vermehren. Es kann kein Zweifel sein, dass religiöse und religiös motivierte Sachverhalte auf internationaler Ebene eine grosse Wichtigkeit haben. Aber wie steht es um die Religiosität und Spiritualität der Menschen in der Schweiz? Ist auch hier ein «Megatrend Respiritualisierung» (Horx 1995) und eine «Wiederkehr der Götter» (Graf 2004) zu beobachten? Falls ja, welches sind ihre Ursachen und Effekte? Um Fragen dieser Art geht es im vorliegenden Kapitel. Meine Leitfrage lautet: Welche Erkenntnisse können aus den Projekten des NFP 58 in Bezug auf Eigenschaften, Entwicklung, Ursachen, Wirkungen und Wahrnehmung von individueller Religiosität und Spiritualität gewonnen werden? Die oft sehr spezifischen Ergebnisse der verschiedenen Projekte interessieren mich für die Zwecke dieses Kapitels also nur insofern, als sie etwas über Religiosität und Spiritualität aussagen.

#### 3.2. Religiosität und Spiritualität in der sozialwissenschaftlichen Forschung

Bevor ich zu den Einsichten des NFP 58 komme, stelle ich kurz dar, was mit «Religiosität» und «Spiritualität» gemeint sein kann. Hierdurch wird es in den folgenden Abschnitten leichter, die verschiedenen Ergebnisse einzuordnen.

Als Religiosität bezeichne ich Verhaltensweisen, Einstellungen, Wissensbestände und Gefühle des einzelnen Menschen, sofern sie sich auf eine oder mehrere (evtl. auch selbst fabrizierte) Religion(en) beziehen. Religiosität bezieht sich also auf das Individuum und somit auf die *personale* Ebene. Das führt zur Anschlussfrage, wie «Religion» zu definieren sei. Als Religionen können Symbolsysteme bezeichnet werden, die etwa mythische, rituelle, ethische, verhaltensmässige usw. Elemente beinhalten und die einen wie immer gearteten Bezug zu einer «transzendenten» (höheren, absoluten, unsichtbaren, übermenschlichen usw.) Ebene aufweisen.<sup>4</sup> Sie «befinden» sich auf einer *kulturellen* Ebene (Stolz/Baumann 2007). Von individueller Religiosität und kultureller Religion lässt sich als dritter Phänomenbereich die religiöse Gemeinschaft unterscheiden, welche sich auf einer *sozialen* Ebene befindet. Gemeint sind Kirchen, Denominationen, religiöse Vereine, Zirkel, Assoziationen, Tempelgemeinschaften usw.

---

<sup>1</sup> Für Kritik und Kommentare danke ich Irene Becci, Martin Baumann, Christoph Boehinger, Olivier Favre, Katharina Frank, René Pahud de Mortanges sowie den Autoren und Autorinnen der im Kapitel referierten NFP 58 Projekte.

<sup>2</sup> The Economist, 2. September 2007.

<sup>3</sup> Th Sunday Times, 29. Dezember 2008.

<sup>4</sup> In der Literatur herrscht hierzu allerdings keine Einigkeit. Siehe für einen Überblick: Geertz (1993), Hamilton (2001), Lambert (1991), Pickel (2011), Pollack (1995). Siehe zur postmodernen und (de-)konstruktivistischen Kritik am Religionsbegriff Asad (1993); siehe zur postkolonialen Kritik am Religionsbegriff etwa (King 1999). Siehe zur Zurückweisung sowohl postmoderner als auch postkolonialer Kritiken (m.E. überzeugend): Riesebrodt (2007).

Die Unterscheidung zwischen einer kulturellen, sozialen und personalen Ebene geht - in lockerer Anlehnung - auf Parsons (1975) zurück. Sie ist nur analytisch gemeint: In konkreten Phänomenen spielen (fast) immer alle drei Ebenen zusammen. Die Elemente der Religiosität eines bestimmten Individuums (*personale* Ebene) sind ihm durch Sozialisation vermittelt worden und gehören daher zu *kulturellen* Systemen. Gleichzeitig sieht sich das Individuum möglicherweise als Mitglied einer religiösen Gemeinschaft, seine individuelle religiöse Identität ist gleichzeitig eine *soziale* Identität.

Die Unterscheidung verschiedener Ebenen ist auch deshalb interessant, weil sie erlaubt, Veränderungen des Verhältnisses der Ebenen zu beschreiben. So kann es sein, dass sich die personalen Religiositäten immer mehr von den sozialen Gemeinschaften und Organisationen trennen - das wird dann als «Individualisierung» oder «Deinstitutionalisierung» beschrieben. In anderen Fällen kommt es zu einer extremen Annäherung der sozialen und personalen Ebenen, so dass jedes Individuum sehr genau das tut, was die Gemeinschaft ihm vorschreibt (z.B. ultra-orthodoxe Juden, evangelische Freikirchen, verschiedene neue religiöse Gemeinschaften).

Der Fokus des vorliegenden Kapitels liegt also auf dem individuellen Phänomen der «Religiosität» bzw. «Spiritualität»; die anderen Ebenen («religiöse Gemeinschaft», «Religion») beschäftigen uns nur insoweit, als das Individuum betroffen ist.

Seit den 1960er Jahren wird neben Religiosität immer öfter auch von «Spiritualität» gesprochen.<sup>5</sup> Der Trend findet sich, zumindest in den westeuropäischen Ländern, weltweit und traditionsübergreifend. Man hört von alternativer, katholischer, feministischer, keltischer, buddhistischer, Öko- oder auch Star Wars-Spiritualität. Während die älteren Begriffe, v.a. «Religiosität» und «Frömmigkeit» vor allem von alternativ denkenden und distanzierten Kirchenmitgliedern negativ bewertet werden, erhält der Spiritualitätsbegriff eine deutlich positive Konnotation (Bloch 1998; Roof 1994). Religiosität wird etwa in negativer Weise als unfreies, mechanisches Glauben von Dogmen und ein Eingeschlossensein in religiöse Institutionen verstanden. Man geht in die Kirche und «macht die Bewegungen mit». Spiritualität dagegen gilt in positiver Weise als freie und kreative Transzendenz- und Selbsterfahrung; es ist z.B. eine persönliche, umfassende, weite Verbindung mit «seiner eigenen höheren Macht» (Gebhardt/Engelbrecht/Bochinger 2005).<sup>6</sup>

Wie sollte man wissenschaftlich auf dieses Phänomen reagieren? Sollten wir Religiositätsforschung ad acta legen und auf Spiritualitätsforschung umschalten? M.E. wäre das eine unsinnige Strategie. Vielmehr muss der Religiositätsbegriff so weit gefasst werden, dass jegliche «Spiritualität» eingeschlossen ist. Es ist dann eine empirische Frage, inwieweit sich die Formen des Religiösen/Spirituellen tatsächlich in Richtung auf «Freiheit» oder «Kreativität» hin entwickeln. Empirisch sieht man in der Tat individualisierende Veränderungen der Religiosität. In gewisser Weise entspricht daher die semantische Umstellung von «Religiosität» auf «Spiritualität» gesellschaftsstrukturellen Veränderungen des Verhältnisses der Individuen zu ihren religiösen Gemeinschaften und der eigenen religiösen Praxis (Heelas/Woodhead 2004; Luckmann 1967).<sup>7</sup>

Die verschiedenen Elemente der Religiosität eines Individuums können mehr oder weniger stark miteinander verbunden sein und ein «Konstruktssystem» (Huber 2003; 2004) bilden. Im Anschluss an Kelly (1955) bezeichnet Huber ein Konstruktssystem als Bündel subjektiver

---

<sup>5</sup> Siehe z.B. Bloch (1998), Bochinger (2009), Heelas/Woodhead (2004), Knoblauch (2005), Mayer (1993), Roof (1994). Siehe zu den Wurzeln des Spiritualitätsbegriffs in verschiedenen Sprachräumen ausführlich: Bochinger (1995).

<sup>6</sup> Dieser Abschnitt lehnt sich an Stolz (2005) an.

<sup>7</sup> Entsprechend sehen wir auf nichtreligiösem Gebiet einen «Wertwandel» weg von Pflicht- und Akzeptanz- und hin zu Selbstentfaltungswerten, welcher ebenfalls auf die strukturelle Individualisierung reagiert (Klages 1985).

Theorien und Sichtweisen eines Menschen, welche das Erleben und Verhalten steuern. Jedes Individuum verfügt über eine ganze Reihe solcher Konstruktsysteme, unter welchen das religiöse nur eines unter anderen darstellt. Huber spricht auch davon, dass das Individuum sich in manchen Situationen eine «religiöse Brille» aufsetzen könne, um sie in anderen Situationen wieder abzunehmen (Huber 2004).

Religiosität als Konstruktsystem kann nun innerhalb der Persönlichkeit mehr oder weniger «zentral» sein. Bei hoher Zentralität sind ihm viele andere Konstruktsysteme untergeordnet. Das Individuum sieht Religion nicht nur für wichtig an, erlebt religiöse Gefühle, praktiziert religiös - es organisiert auch viele andere Lebensbereiche nach Massgabe seiner Religiosität (es trägt fast immer seine «religiöse Brille»). Bei geringer Zentralität ist Religion für ein Individuum nicht so wichtig; andere Konstruktsysteme (z.B. «berufliche Karriere», «Familie») befinden sich an zentraler Stelle und regeln die Art und Weise, wie und unter welchen Umständen die Religiosität zur Anwendung kommen kann. Das Individuum wird jetzt nur in seltenen Fällen (z.B. Weihnachten, Beerdigung) seine «religiöse Brille» aufsetzen und diesbezüglich sein Erleben und Verhalten strukturieren.

Das Modell der mehr oder weniger starken Zentralität von Religiosität als Konstruktsystem ist äusserst hilfreich, da es erklärt, weshalb Religiosität für manche Individuen buchstäblich das ganze Leben umfasst, während sie bei anderen sehr stark von anderen Lebensbereichen getrennt und/oder an sehr untergeordneter Stelle vorkommt. Schliesslich lässt sich mit diesem Modell auch die völlige Religionslosigkeit fassen. Gewisse Individuen verwenden überhaupt kein religiöses Konstruktsystem. Ihr Erleben und Verhalten wird eben durch andere, säkulare, Theorien und Sichtweisen gesteuert.

Seit den wichtigen Arbeiten von Glock (1967) werden in der Religionssoziologie verschiedene Dimensionen von Religiosität unterschieden. Glock differenzierte eine Dimension der «religiösen Erfahrung», eine «ritualistische», eine «ideologische», eine «intellektuelle», sowie eine Dimension der Konsequenzen aus religiösen Überzeugungen. Die Glock'schen Dimensionen sagen wahrscheinlich weniger über das Phänomen «Religion» bzw. «Religiosität» aus, als dass sie ganz grundlegende Dimensionen des Menschseins überhaupt unterscheiden (handeln, erfahren/fühlen, glauben, wissen). So betrachtet lassen sich auch leicht zusätzliche Dimensionen finden, etwa diejenige des «Normen-Befolgens» oder des «Mitglied-Seins» (das bekannte «Belonging»)<sup>8</sup>. Forschungen vor allem im Bereich des Christentums haben anschliessend zu zeigen versucht, dass die Dimensionen der Religiosität unabhängig voneinander variieren können und dass es daher sinnvoll ist, sie routinemässig zu unterscheiden. In vielen Studien zeigt sich allerdings (mit Ausnahme der intellektuellen Dimension), dass die Dimensionen hoch korreliert sind. Wer stark religiös glaubt, der hat auch eine hohe Wahrscheinlichkeit, religiös zu erfahren und religiös zu handeln und umgekehrt.<sup>9</sup> Eine weitere der mit allen anderen hoch korrelierenden Dimensionen ist die von Glock «vergessene» Dimension des «Belonging».<sup>10</sup> Die Unterscheidung verschiedener Dimensionen scheint dennoch aus mindestens zwei Gründen wichtig zu bleiben: Zum einen, weil Religiosität so schon im Ansatz als komplexes Phänomen behandelt und umfassender gemessen wird, als dies andernfalls der Fall wäre. Zum anderen, und mit dem ersten Punkt zusammenhängend, sind mehrdimensionale Konzepte der Religiosität gerade für komparative Forschung wichtig. Bekanntlich legen verschiedene religiöse (Sub-) Traditionen und unterschiedliche Gruppen oder Generationen unterschiedlich viel Gewicht auf verschiedene

---

<sup>8</sup> Der Ansatz von Davie (1990) des «Believing without Belonging» lässt sich theoretisch kritisieren, weil er nur von zwei Dimensionen ausgeht. Aber er ist auch empirisch nicht zutreffend, siehe Voas/Crockett (2005).

<sup>9</sup> Siehe etwa Boos Nünning (1972), Huber (2003), Keckes/ Wolf (1996).

<sup>10</sup> Norris/ Inglehart (2004), Voas/Crockett (2005), Stolz (2004).

«Codierungen» der religiösen Botschaft (Glock 1967; Stolz 1988). Man denke nur schon an die unterschiedliche Stellung von «Wort» und «Sakrament» im Katholizismus und Protestantismus, an die unterschiedliche Wichtigkeit von «Glauben» im Judentum und Christentum oder an die grossen Unterschiede in Bezug auf religiöse Praxis und Inhalte zwischen tibetischen Buddhisten erster und zweiter Generation in der Schweiz (siehe weiter unten).

### 3.3. Ergebnisse aus den Projekten des NFP 58

Im Folgenden präsentiere ich in theseartiger Form neue Einsichten, welche die Projekte des NFP 58 zur Religiosität erlauben. Zu jeder These gebe ich zunächst eine kurze Einleitung in den Forschungsstand, um den spezifischen Beitrag der NFP Projekte besser darstellen zu können. Es versteht sich von selbst, dass ich stark selektiv vorgehen muss, und dass die NFP 58 Projekte je individuell viele weitere Erkenntnisse produziert haben.

**These 1: Traditionsübergreifend treffen wir auf einen Prozess der Deinstitutionalisierung: Individuen emanzipieren sich von religiösen Institutionen und wollen «allein entscheiden». Deinstitutionalisierung vollzieht sich vor allem als Generationenphänomen.**

Seit ihren Anfängen stellt die Religionssoziologie die Entwicklung von Religion und Religiosität in ein Verhältnis mit allgemeinen Gesellschaftsprozessen. Weber, Durkheim, Simmel - ihnen allen schwebt ein im Prinzip ähnlicher Prozess vor, dass nämlich die soziale Differenzierung der Gesellschaft zu einer Freisetzung der Individuen führe, was wiederum tiefgreifende Folgen für Religion und Religiosität habe.<sup>11</sup> Ein solcher Prozess scheint nun in der Tat stattgefunden zu haben und immer noch stattzufinden (Dobbelaere 2002; Wilson 1966). Von den Individuen aus gesehen, kann man von einer «Deinstitutionalisierung» sprechen. Hiermit ist gemeint, dass die Individuen zur religiösen Gruppe oder Institution (die auch durch die eigene Familie repräsentiert werden kann) auf Distanz gehen und in religiösen Fragen immer öfter «selbst entscheiden» wollen. Wir haben es mit einer Art «Selbstermächtigung des (nur mehr oder weniger JS) religiösen Subjekts» (Bochinger/Engelbrecht/Gebhardt 2009) zu tun. Dabei wird vor allem als «traditionell» oder «ritualistisch» empfundene Religiosität abgelehnt.<sup>12</sup>

Das Phänomen der Deinstitutionalisierung zeigt sich traditionsübergreifend in einer Vielzahl der Projekte des NFP 58. Stolz et al./MOSAiCH schätzen in einer repräsentativen Umfrage den Anteil der religiös «Distanzierten» auf 64 Prozent. Das Projekt beschreibt diese Gruppe wie folgt: «Distanzierte glauben nicht nichts, sie haben gewisse religiöse und spirituelle Vorstellungen und Praktiken. Diese sind in ihrem Leben aber häufig nicht besonders wichtig und/oder sie werden nur in seltenen Fällen aktiviert.» (Schlussbericht: 11). Neben den Distanzierten findet das Projekt den Typus der «Institutionellen» (17 Prozent), der «Alternativen» (9 Prozent) und der «Säkularen» (10 Prozent). Die Forschenden zeigen insbesondere, dass der Anteil der Bevölkerung, welcher distanziert oder säkular ist, in den letzten Jahrzehnten kontinuierlich

<sup>11</sup> Weber (1985 [1922]) spricht von «Differenzierung von Gesellschaftssphären», Durkheim (1985, 7e édition) benutzt den Begriff der «Arbeitsteilung», Simmel (1995 [1906/2 1912]) analysiert die «soziale Differenzierung».

<sup>12</sup> Deinstitutionalisierung im hier gemeinten Sinn ist ein «Megatrend» der Gesellschaft und ergreift nicht nur das religiöse Feld, sondern die verschiedensten gesellschaftlichen Bereiche gleichzeitig. Der «hinter» der Deinstitutionalisierung liegende Wirkmechanismus hat mit der allgemeinen technischen Modernisierung und den damit einhergehenden kulturellen Veränderungen zu tun - etwa im Sinne der Veränderungen, die von (Norris/Inglehart 2004) beschrieben werden.

gewachsen ist. Es kommt, so diese Forscher/innen, nicht zu einer «spirituellen Revolution», innerhalb welcher vormals institutionelle Religiosität eins zu eins in alternative Spiritualität verwandelt wird. Vielmehr führt der allgemeine Deinstitutionalisierungsprozess zu einem Abschmelzen der institutionellen Religiosität, zu einer vorläufigen Konstanz des alternativen Pols und zu einem Anwachsen der Distanzierten und Säkularen. Insgesamt überwiegen also die säkularisierenden Elemente. Das Projekt Plüss et al. zeigt, dass distanzierte Kirchenmitglieder sowohl ihre eigene als auch andere Religionen dann als «gute Religion» einstufen, wenn sie gerade die eigene Entscheidungsfreiheit der Mitglieder wie auch der Nichtmitglieder garantieren. «Gute Religion» übt keinerlei Zwang auf das Mitglied aus, verhält sich diskret (nicht aufdringlich) gegenüber Nichtmitgliedern und verzichtet auf einen Absolutheitsanspruch (d.h. sie respektiert die Ansicht, dass es auch andere Wahrheiten gibt).

Deinstitutionalisierung zeigt sich nicht nur im christlichen Mainstream, sondern quer durch alle Bevölkerungsgruppen und religiösen Traditionen – besonders stark aber bei Jugendlichen und jungen Erwachsenen. Das Projekt J. Dahinden et al., das Jugendliche in den Städten Neuenburg und Luzern (mit ganz verschiedenem religiösen und sozialen Hintergrund) untersucht, kommt zum Ergebnis, dass Jugendliche ihre «Religion sehr individualisiert [leben] – Stichworte sind hier die religiöse «Basterei», eine Religion «à la carte» oder auch religiöse «do-it-yourself» Vorstellungen». Jugendliche würden ihre Religion «tendenziell ausserhalb religiöser Institutionen» leben (Schlussbericht: 4). Auch das Projekt Giordano et al., das die Haltungen von Kindern und Jugendlichen aus Südasien (Indien, Pakistan, Sri Lanka) und Südosteuropa (Albanien, Bosnien und Herzegowina, Kosovo, Kroatien, Mazedonien, Serbien) analysiert, insistiert auf der «individuellen und vielfältigen Weise», in welcher Kinder und Jugendliche in der Schweiz Religion leben (Schlussbericht: 8). Es zeigt sich, dass in der Schweiz aufgewachsene Jugendliche mit südasiatischem Migrationshintergrund die Institution der arrangierten Ehe zwar verteidigen, für sich selbst aber das Modell der Liebesheirat bevorzugen. Auch hier finden wir also den gleichen Trend hin zur «Deinstitutionalisierung» und zur grösseren (zumindest angestrebten) Wahlfreiheit des Individuums. Im Falle dieser Jugendlichen kommt es dann oft zu kreativen Strategien, welche versuchen, familiäre Kontexterwartungen und eigene Freiheitswünsche miteinander in Einklang zu bringen. «So berichtete eine weibliche tamilische Jugendliche, dass ihre Eltern eine Liebesheirat erlauben würden, sofern der Partner aus der gleichen Kaste (und damit aus der gleichen religiösen und ethnischen Gemeinschaft) stamme.» (ebd.: 18). Schlieter et al. vergleichen eine erste und zweite Generation von Personen mit Bezug zum tibetischen Buddhismus in der Schweiz und zeigen, dass es eine Tendenz gibt weg von kollektiv-ritualistischer hin zu individualisiert-reflexiver Religiosität. Bei der zweiten Generation fehle «die Ausrichtung und Teilnahme an grösseren rituellen Handlungen, zu denen auch die Anstellung der Mönche für Rituale gehört» (Schlussbericht: 7). Das Projekt Gerson et al. zeigt, dass auch die orthodoxen jüdischen Einheitsgemeinden immer mehr durch «Individualisierung» gekennzeichnet sind: «Für zahlreiche Frauen und Männer in den Einheitsgemeinden entsprechen die orthodox geführten Gemeinschaften nicht mehr ihren religiösen und sozialen Bedürfnissen und Vorstellungen. Sie sehen in rituellen Reformen und einer gesellschaftlichen Öffnung die Chance für den Erhalt und die Weitergabe des Judentums.» Auch scheint das mit Ehrenämtern verbundene soziale Prestige geschrumpft zu sein und die finanzielle Belastung durch die Mitgliedschaft zunehmend schwer zu wiegen.

All diese Befunde zeigen eindrücklich, dass Deinstitutionalisierung nicht nur die Landeskirchen, sondern das gesamte religiöse Feld mit all seinen religiösen Minderheiten machtvoll erfasst hat. Welche Auswirkungen hat dies auf die Religionen und die Religiosität der Individuen? Das behandelt die zweite These.

**These 2: Die Deinstitutionalisierung hat eine Reihe sehr unterschiedlicher Effekte auf Religion und Religiosität. Sie führt unter je unterschiedlichen Bedingungen zur Entstehung von distanzierter Religiosität, verschwimmenden religiösen Grenzen, neuen religiösen Märkten und konservativen Gegenbewegungen.**

In der religionswissenschaftlichen und -soziologischen Literatur wird oft diskutiert, ob wir es mit einer «Säkularisierung», einer «religiösen Individualisierung», einer «Entstehung religiöser Märkte» oder gar einer «Rückkehr der Religion» zu tun haben (Pickel 2011; Pollack 2006; Warner 1993). Diese vier «Thesen» werden voneinander unabhängig postuliert und die entsprechenden Exponenten bekämpfen sich z.T. heftig. In neuerer Zeit ist mehrfach bemerkt worden, dass die verschiedenen Thesen sich nicht so stark ausschliessen, wie die Exponenten dies behaupten. Vielmehr scheint es sich um meist komplementäre und miteinander zusammenhängende theoretische Mechanismen zu handeln (Pickel 2011; Stolz 2009a).

Ein systematischer Blick auf die versammelten Ergebnisse des NFP 58 stützt diese neuere Einsicht sehr eindrücklich. Es wird deutlich, dass der *eine Grundprozess* der Deinstitutionalisierung die Ursache *sowohl* für Säkularisierung und Individualisierung (z.B. distanzierte Religiosität, verschwimmende religiöse Grenzen), *als auch* für die Entstehung von religiösen Märkten, *als auch* für die Entwicklung von «Rückkehrphänomenen» wie etwa Fundamentalismen, gelten kann. *Erstens* führt Deinstitutionalisierung in vielen Bereichen zu einem Absinken des Religiositätsniveaus. Durch die Tatsache, dass Religiosität nicht mehr normativ erwartet und sanktioniert wird, ergeben sich Freiräume, welche die Individuen nicht nur mit alternativen religiösen, sondern auch und gerade mit nichtreligiösen Verhaltensweisen ausfüllen können. Wir haben es mit einer Konkurrenz von religiösen und säkularen Optionen zu tun (Hirschle 2010; Stolz 2009b). Gerade in der modernen Gesellschaft sind die säkularen Optionen extrem vielfältig, so dass Religion oft verdrängt wird. Aus psychologischer Sicht könnte man auch sagen: die Zentralität von Religiosität innerhalb der Persönlichkeit des Individuums sinkt – andere Konstrukte werden der Religiosität übergeordnet. Im Projekt Hainard et al. lesen wir etwa, dass (neben anderen Gründen) kulturelle Integration bei Mitgliedern christlich-orthodoxer Gemeinden in der Schweiz tendenziell zu Säkularisierung und geringerer Teilnahmebereitschaft führe (Schlussbericht: 6). Von geringer Religiosität, geringer Zentralität und einem Interesse eher für andere Dinge berichten auch die Projekte Plüss et al., Stolz et al./MOSAiCH, Schlieter et al., Baumann et al., J. Dahinden et al. und Marti et al..

*Zweitens* führt Deinstitutionalisierung an manchen Stellen zu einem *Verwischen (blurring) von vormals zentralen sozialen Grenzen*. Scharfe soziale Grenzziehungen sind für ihre Aufrechterhaltung auf eine Vielfalt von ständig sich reproduzierenden Mechanismen angewiesen. Wenn den Individuen die entsprechenden Identitäten und Verhaltensweisen immer weniger wichtig werden, *verschwimmt* die soziale Grenze immer mehr. Mit anderen Worten: Es wird immer schwieriger, «uns» von «den Anderen» zu unterscheiden. Im NFP 58 treten verschiedene solcher Blurring-Phänomene zu Tage. (siehe hierzu unten Punkt 3.3).

*Drittens*, und mit dem zweiten Punkt eng zusammenhängend, *gefährdet die Deinstitutionalisierung das «Überleben» vieler religiöser Gemeinschaften*. Wenn Religiosität und die mit der Gruppenmitgliedschaft einhergehende soziale Identität immer weniger zentral für die Individuen sind, nehmen sie weniger oft an den religiösen Ritualen teil, engagieren sich zeitlich und finanziell weniger oder gar nicht, verhalten sich weniger gemäss den Gruppennormen, verwenden Gruppenmitgliedschaft nicht als Kriterium zur Partnerwahl und ziehen ihre Kinder nicht mehr innerhalb des religiösen Weltbildes auf. Die Grenze der Gemeinschaft zur Umwelt verschwimmt. Probleme dieser Art werden in verschiedenen Projekten

beobachtet. Plüss et al. berichten, vielen Mitgliedern von Landeskirchen fehlten «oft die Argumente, die für die Aufrechterhaltung einer Mitgliedschaft sprechen. Einige dieser Befragten denken ab und zu über einen Kirchenaustritt nach». (Schlussbericht: 13). Das Projekt Schlieter et al. zeigt für den tibetischen Buddhismus, dass kollektive Rituale von der zweiten Generation immer weniger nachgefragt würden. Gerson et al. sprechen bei den jüdischen Einheitsgemeinden von einer Schwächung der Identifikation der Mitglieder mit den Gemeindeinstitutionen (Rabbinat, Gemeindehaus, Friedhof), was die Finanzierung der Gemeinden erschwere (Schlussbericht: 8).

Ein ganz zentraler Punkt in dieser Hinsicht ist *viertens* die Frage der *Partnerwahl*. Wenn die Mitglieder einer Gemeinschaft die Mitgliedschaft nicht zum Partnerwahlkriterium machen, stellt sich die Frage, in welcher Tradition die Kinder aufgezogen werden sollen. Eine Sozialisation in einer anderen oder in keiner religiösen Tradition wird wahrscheinlicher. Daher liegt religiösen Gemeinschaften normalerweise an religiös homogamen Partnerschaften, oft wird dies ganz explizit gefordert. Deinstitutionalisierung führt nun generell dazu, dass Individuen den Normen ihrer Religionsgemeinschaften bezüglich Partnerwahl immer weniger Bedeutung zumessen. Für Katholiken kann dieser Niedergang sehr deutlich gezeigt werden: 57,8 Prozent der heute über 70-jährigen Katholiken geben an, dass Religion ihre Partnerwahl beeinflusst habe; demgegenüber sind es bei den unter 40-Jährigen nur noch 20,4 Prozent.<sup>13</sup>

Die Idee, die Konfession könnte ein Kriterium der Partnerwahl sein, scheint für manche heute geradezu absurd. Im Projekt Stolz et al./MOSAiCH beginnen 14 der 73 befragten Personen (rund 20 Prozent) zu lachen, als die entsprechende Frage gestellt wurde. Im Judentum ist die Mischehenquote in den letzten Jahrzehnten kontinuierlich gestiegen. Dies sei zwar ein Zeichen guter Integration in die Gesellschaft, gefährde jedoch den Fortbestand der jüdischen Gemeinschaft, so das Projekt Gerson et al.. Bei den tamilischen Hindus scheint die endogame Ehe immer noch sehr stark verankert (Projekt Baumann et al., Bovay 2004). Auch die arrangierten Heiraten unter Personen mit südasiatischem Migrationshintergrund, die im Projekt Giordano et al. angesprochen werden, werden zwar von den Jugendlichen verteidigt, jedoch als «Auslaufmodell» gesehen und für sich selbst eher abgewiesen (Schlussbericht: 17).<sup>14</sup>

*Fünftens* scheint Deinstitutionalisierung an manchen Stellen auch zu einer *Pluralisierung des religiösen Angebots und zu mehr Markt* – sowohl auf der Angebots- als auch der Nachfrageseite – zu führen. Wenn die Individuen sich von Gemeinschaften emanzipieren und selbst entscheiden, aber eine hohe Zentralität von Religiosität beibehalten, werden sie logischerweise zu «Konsumenten» auf einem «religiösen Markt». Sie werden dasjenige religiöse Angebot suchen, welches ihnen am besten entspricht. Auf der Angebotsseite treten ausserdem immer mehr religiös-spirituelle Anbieter und Gemeinschaften auf den Plan. Gerson et al. berichten für das Judentum von «Polarisierungen und Pluralisierungen im jüdischen Gemeindeleben» (Schlussbericht: 8). Verschiedene Autoren haben gezeigt, dass ein solcher «religiöser Markt» sowohl im Bereich der alternativen Spiritualität als auch innerhalb der Grosskirchen eine Realität ist (Mayer 1993; Mayer 2007; Bochinger 2009). Die Konsumenten dieser Art von Spiritualität werden im Projekt Stolz et al./MOSAiCH als «die Alternativen» beschrieben. Auch im Bereich der evangelischen Freikirchen, in welchem Religiosität generell für die Mitglieder hohe Zentralität aufweist, sind Marktphänomene leicht auszumachen (Stolz 2001b).

---

<sup>13</sup> Bei den Reformierten sind es 40,5 Prozent (über 70-Jährige) versus 28,9 Prozent (unter 40-Jährige). Quelle : Eigene Berechnungen aufgrund der Daten des Projekts Stolz et al./MOSAiCH.

<sup>14</sup> Diese Befunde bedeuten keineswegs, dass religiöse Kriterien für die Partnerwahl nirgends mehr wichtig wären. Gerade in Bezug auf kulturelle Gegenbewegungen (siehe weiter unten) bleibt religiöse Zugehörigkeit und Religiosität als Kriterium sehr zentral (bzw. wird sie gerade reaktiviert).

*Sechstens* führt Deinstitutionalisierung in manchen Bereichen auch zu *kulturellen Gegenbewegungen*. Die Distanzierung, Intellektualisierung, Anpassung an die moderne Gesellschaft wird von manchen Individuen und Gruppen als Gefahr gesehen und aktiv bekämpft. Die hauptsächliche Form dieses Kampfes nimmt separatistische und «fundamentalistische» Züge an. Das heisst: Die Individuen versuchen, sich in eine Gemeinschaft Gleichgesinnter zurückzuziehen, die Einflüsse der Gesellschaft auszuschliessen (z.B. Fernsehen, säkulare Schulbildung, Internet usw.), die Normen und Glaubensansichten in besonders konkreter Form als Wahrheiten darzustellen, und generell den Kontakt vor allem mit Mitgliedern der eigenen Gruppe zu pflegen. Solche Tendenzen sind im ultraorthodoxen Judentum festzustellen: In einem innerjüdischen Bildungssystem werden die Kinder tendenziell von der Aussenwelt separiert, nach Geschlechtern getrennt unterrichtet und auf ein Leben im eigenen Milieu vorbereitet (Gerson et al., Schlussbericht: 14). In den konservativen und z.T. charismatischen Strömungen innerhalb des evangelisch-freikirchlichen Milieus sind ebenfalls separatistische Tendenzen zu beobachten (Stolz et al./NCSS, Favre 2006). Neben vereinzelt freikirchlichen Schulen existiert auch die Bewegung des «Homeschooling», innerhalb welcher oft freikirchlich denkende Paare ihre Kinder lieber zu Hause und gemäss den eigenen Werten erziehen, als sie auf die staatlichen Schule zu schicken.<sup>15</sup> Analoge separatistische Tendenzen sind von muslimischer Seite erst seit Neustem zu hören.<sup>16</sup>

Wenn die hier vertretene These zutrifft, so hat dies wichtige Konsequenzen für die wissenschaftliche Forschung. Die verschiedenen «Thesen» («Säkularisierungsthese», «Individualisierungsthese», «Marktthese», «Rückkehr der Religion») können nicht mehr einfach gegeneinander ausgespielt werden. Vielmehr sind es komplementäre Folgen des im Grunde selben Prozesses. Es hängt von zusätzlichen Variablen ab, ob Deinstitutionalisierung in einem bestimmten sozio-geographischen Feld eher zu Säkularisierung, zur Entstehung eines Marktes, zum Verschwimmen religiöser Grenzen oder zu Fundamentalismen führt (bzw. zu bestimmten Kombinationen).

**These 3: Religiöse Identitäten und Gruppengrenzziehungen verändern sich auf unterschiedlichen Ebenen verschieden schnell bzw. langsam: (1) Individuen behalten ihre tiefliegenden (nicht-)religiösen Identitäten meist über lange Zeit sehr konstant bei. Wandel von Religiosität und religiöser Identität geschieht daher vor allem zwischen den Generationen. (2) Individuen können ihre verschiedenen Identitätsregister und -ressourcen jedoch in der Interaktion sehr flexibel handhaben. (3) Identitäten und Grenzziehungen von sozialen Gruppen können innerhalb nur weniger Jahre grossen Veränderungen unterliegen.**

Eine wichtige Dimension der Religiosität ist die religiöse Identität eines Menschen.<sup>17</sup> Die Identität einer Person ist nicht unveränderbar «wesenhaft» gegeben; vielmehr wird sie ständig

<sup>15</sup> <http://www.bildungzuhaus.ch/>

<sup>16</sup> Der Islamische Zentralrat Schweiz fordert eigene muslimische Schulen. Vgl. <http://www.izrs.ch/index.php/de/vision.html>

<sup>17</sup> Als Identität einer Person kann man die Gesamtheit der generalisierten Hypothesen ansehen, die sie über sich selbst und ihre Beziehung zur sozialen Umwelt unterhält (Esser 2000; Mead 1967 [1934]).

vom Individuum im Zusammenspiel mit seiner sozialen Umwelt und auf der Basis seiner bisherigen Lebensgeschichte «konstruiert» bzw. «rekonstruiert».<sup>18</sup>

Ein systematisierender Blick auf die Ergebnisse des NFP 58 kommt zu einem zunächst verwirrenden Resultat. Die Ansätze scheinen sich zu widersprechen. Einige Projekte kommen zum Schluss, dass religiöse Identitäten der Individuen über die Lebensspanne hinweg weitgehend stabil sind. Andere dagegen zeigen, dass Identitäten in der Interaktion sehr flexibel gehandhabt und je nach Bedarf verändert werden können. In wieder anderen Projekten ergibt sich der Eindruck von sozialen Identitäten, welche sich im Zeitraum mehrerer Jahre oder Jahrzehnte wandeln. Wie geht das alles zusammen?

Meines Erachtens lassen sich diese Befunde durchaus integrieren, wenn wir verschiedene Ebenen und Funktionsweisen der Identität unterscheiden. Stolz et al./MOSAiCH zeigen zunächst, dass die gesamthaft abnehmende Religiosität in der Schweiz im Wesentlichen auf einen Generationeneffekt zurückzuführen ist. Das heisst: Nicht die Individuen verändern sich – vielmehr unterscheiden sich verschiedene Generationen. Die tiefliegenden religiösen Identitäten auf personaler Ebene sind also meist relativ stabil; die Mehrheit der Individuen behält ihre religiöse Identität bei und nimmt sie «durch das Leben hindurch» mit. Das, was man sich in primärer und sekundärer Sozialisation einmal angeeignet hat, wird man so schnell nicht ändern, es sei denn, es käme zu ganz fundamentalen Veränderungen in den Bezugsgruppen oder der sozialen Umwelt (z.B. gesellschaftliche Krisen).<sup>19</sup> Dieser Befund deckt sich mit der allgemeinen Einsicht, dass Religiositätswandel in westeuropäischen Gesellschaften zum grössten Teil ein Wandel zwischen Generationen ist (Chaves 1989; Voas/Crockett 2005).

Eine weitgehende Stabilität tiefliegender identitärer Strukturen der Individuen muss jedoch nicht ausschliessen, was eine Reihe anderer Projekte des NFP 58 zu Tage gefördert haben (J. Dahinden et al., Giordano et al.): dass Individuen in konkreten Situationen in sehr flexibler und kreativer Weise verschiedenste Identitätsunterscheidungen verwenden oder vermeiden können, um den jeweiligen Situationsanforderungen zu genügen und/oder sich in ein besonders gutes Licht zu rücken. Je nach Situation kann es sich lohnen, sich als Schweizer, Jurassier, Schachspielerin, Europäer, Frau, Vater, SP-Mitglied, vergessliche Person, Person mit Migrationshintergrund, «echter Ausländer» usw. darzustellen oder die betreffenden «Boundaries» bzw. Identitätsmerkmale gerade zu vermeiden. Wie sich die Individuen zu geben versuchen, hängt sehr stark mit ihren Interessen, mit Normen und mit der jeweiligen Situation (und d.h. mit dem Gegenüber) zusammen. So halten Giordano et al. fest :

«Kinder und Jugendliche [aus Südasien und Südosteuropa JS ]gehen mit ihren verschiedenen Gruppenzugehörigkeiten spielerisch und flexibel um. Je nach Situation greifen sie auf diejenigen Aspekte ihrer Zugehörigkeit zurück, die sie zu Insidern machen. Jugendliche der zweiten Generation präsentieren sich in gewissen Situationen als coole Ausländer, in anderen betonen sie ihre Zugehörigkeit zur Schweiz.» (Giordano et al., Schlussbericht: 9)

Eine nochmals andere Ebene betrachten wir, wenn es um die sozialen Identitäten ganzer sozialer Gruppen geht. Hier handelt es sich um Bündel von Stereotypen und Annahmen darüber, wie bestimmte Gruppen «sind». Diese sozialen Annahmen über z.B. «die Deutschen», «die Tamilen»,

---

<sup>18</sup> Diese Konstruktion verdankt sich verschiedener Mechanismen. Sie entsteht durch primäre und sekundäre Sozialisation (Berger/Luckmann 1982 [1980]), durch vergleichende Selbst- und Fremdbeobachtung (Festinger 1954; Suls/Wheeler 2000), durch Kommunikation identitätsstiftender Unterscheidungen (das sogenannte «boundary making») (Barth 1969; Wimmer 2008), durch Identitätsmanagement (Goffman 1959) wie auch durch Zuweisung und Wahl von Bezugsgruppen (Tajfel 1982).

<sup>19</sup> Tiefgreifende Veränderungen der religiösen Identität (z.B. Konversionen) kommen meist nur im Jugend- und jungen Erwachsenenalter vor und sind – ausserhalb von gesellschaftlichen Krisenzeiten – recht selten (Rambo 1993; Wiesberger 1990).

«die Muslime» usw. werden nicht nur durch eine einzelne Person, sondern durch die Kommunikation vieler Menschen geschaffen. Hier treffen wir auf eine wiederum andere zeitliche Perspektive. Identitäten (oder: «Boundaries», «Stereotypen») können über Jahrzehnte stabil bleiben; es ist aber auch möglich, dass sie innerhalb schon von ein bis zwei Jahrzehnten tiefgreifende Wandlungen erfahren und z.B. «schärfer», im Gegenteil «verschwommener» oder aber an andere Stelle «verschoben» werden.<sup>20</sup> Auch zum Wandel von Identitäten dieser Art finden wir verschiedene Beispiele in den Forschungen des NFP 58. So ist es – zumindest aus der Sicht der Individuen – zu einem Verwischen der Konfessionsgrenzen zwischen Katholiken und Reformierten gekommen (J. Dahinden et al.; Stolz et al./MOSAiCH). Auch die Grenzen zwischen verschiedenen buddhistischen Schulen scheinen für die tibetischen Buddhisten in der Schweiz zunehmend zu verschwimmen (Schlieter et al.). Ein gleiches gilt für die Grenze zwischen Juden und Nichtjuden, welche noch im 19. Jahrhundert sehr klar war und im Laufe des 20. Jahrhunderts (mit zunehmender «Integration» der jüdischen Gemeinschaft) immer mehr verblasste. Auch im Judentum wurde im letzten Drittel des 20. Jahrhunderts die bis anhin klare Grenzziehung zwischen Juden und Nichtjuden aufgrund der gesellschaftlichen Integration sowohl diffuser (Mischehefamilien) als auch kontroverser (Konflikt um Aufnahmekriterien ins Judentum) (Gerson et al.). Umgekehrt scheint es seit den 1990er Jahren und dann verstärkt mit den Ereignissen rund um die Terrorakte der Al-Qaida zu einer neuen, scharfen Grenze zwischen «Muslimen» und «Schweizern» gekommen zu sein (Projekte J. Dahinden et al., Behloul, Stolz et al./MOSAiCH).

**These 4: Es gibt eine grössere Anzahl von Einflussfaktoren für Religiosität. Die verschiedenen kausalen Mechanismen sind grossteils komplementär und wirken unter je spezifischen sozialen Bedingungen. Die wichtigsten Faktoren sind Sozialisation, Generation, Deprivation und Migration.**

Wie unterschiedlich man Religiosität auch definiert oder misst, immer stösst man auf die Tatsache, dass das Phänomen sehr ungleich in der Bevölkerung verteilt ist. Manche sind hoch religiös, richten ihr ganzes Leben nach göttlichen Geboten, andere können mit Religion oder Spiritualität überhaupt nichts anfangen. Wie aber lassen sich diese Unterschiede sozialwissenschaftlich erklären? In der Literatur liegen hierzu eine Anzahl verschiedener Theorien vor, welche sich z.T. heftig gegenseitig kritisieren. Bei näherem Hinsehen handelt es sich aber um vorwiegend komplementäre Mechanismen (Stolz 2009a), welche unter je verschiedenen Bedingungen wirksam werden können.

Die Projekte des NFP 58 ermöglichen es, sich einen Eindruck der in der Schweiz wirksamen Mechanismen über verschiedene religiöse Traditionen hinweg zu machen. Die wichtigsten Religiosität beeinflussenden Mechanismen sind Sozialisation, Generation, Deprivation und Migration. Andere Mechanismen sind weniger zentral (soziale Kontrolle, Identitätsprofilierung, säkulare Konkurrenz) oder überhaupt nicht wirksam (religiöse Konkurrenz).

Der wahrscheinlich wichtigste Faktor für die Erklärung von Religiosität liegt in der *Sozialisation*.<sup>21</sup> Sozialisationstheorien machen geltend, dass Individuen religiöses Erleben und Handeln – ähnlich wie bei einer Sprache – lernen müssen, um religiös sein zu können. Religiöse Sozialisation im Elternhaus ist daher zentral. Je religiöser die Eltern und je stärker die religiöse Sozialisation, desto höher die Wahrscheinlichkeit einer hohen Religiosität des Kindes. Auch

<sup>20</sup> Ein Beispiel zur Veränderung der Stereotypen über «Italiener» in der Schweiz ist in (Stolz 2001a) zu finden.

<sup>21</sup> Siehe hierzu auch das Kapitel von Irene Becci in diesem Band.

Sozialisation in Jugendgruppen und religiöse Homogamie spielen eine wichtige Rolle.<sup>22</sup> In verschiedenen Projekten des NFP 58 zeigen sich bestätigende, ergänzende, z.T. auch präzisierende Befunde zu diesem Mechanismus. Stolz et al./MOSAiCH zeigen, dass der Einfluss der Sozialisation insgesamt der wichtigste Faktor zur Erklärung der Religiosität der Kinder (bzw. späteren Erwachsenen) in der Schweiz ist. In den qualitativen Interviews dieses Projekts wird allerdings auch deutlich, dass religiöse Sozialisation in bestimmten Fällen zu einem gegenteiligen Effekt führen kann. Eine negativ erfahrene religiöse Sozialisation führt zu einem bewussten Ablehnen von Religion durch das Kind und den späteren Erwachsenen. Morgenthaler et al. finden – im Einklang mit vielen Befunden der Literatur – einen stärkeren Einfluss der Mutter als des Vaters auf die Religiosität der Kinder. Verschiedene Projekte zeigen, dass gemischt-religiöse Paare religiöse Identität deutlich weniger effizient an die Kinder weitergeben als homogen-religiöse Paare: Das Projekt Stolz et al./MOSAiCH weist dies für die generelle Bevölkerung nach, das Projekt Schlieter et al. für tibetische Buddhisten und das Projekt Gerson et al. für Juden. Die Projekte Sökefeld et al., Stolz et al./NCSS und Baumann et al. zeigen ferner, dass viele religiöse Gemeinschaften die Wichtigkeit der Sozialisation erkannt haben und daher mit religiösen Jugendgruppen arbeiten, um die Jugendlichen in diesem Lebensabschnitt «abzuholen». Ein zweiter Faktor ist das *Lebensalter bzw. die Generation* der betreffenden Person. In der Literatur zeigt sich fast immer eine höhere Religiosität älterer Personen (allerdings nur in westeuropäischen Gesellschaften) (Norris/Inglehart 2004). Verschiedene Projekte des NFP 58 kommen zum gleichen Ergebnis. Bei Reformierten und Katholiken wie auch bei tibetischen Buddhisten und tamilischen Hindus (Stolz et al./MOSAiCH, Marti et al., Baumann et al., Schlieter et al., Martin et al.) zeigt sich eine höhere Religiosität älterer Leute. Auch die Studie von Stolz et al./NCSS über alle religiösen Traditionen hinweg zeigt einen Überhang älterer Personen bei den Ritualen mit Ausnahme der Muslime und Christlich-Orthodoxen.<sup>23</sup>

Die Frage ist allerdings, welcher Mechanismus diesen Effekt bewirkt: werden die Menschen mit zunehmendem Lebensalter religiöser (individueller Lebenszykluseffekt) oder sind ältere Personen in einer Zeit sozialisiert worden, in welcher die Gesellschaft insgesamt religiöser war, worauf sie ihre einmal erworbene Religiosität einfach beibehalten und «durch die Zeit mitgenommen haben» (Generationeneffekt) (Ryder 1965)? Auch wenn das Projekt Martin et al. (welches mit Querschnittsdaten arbeitet) einen Lebenszykluseffekt nicht ausschliessen möchte (Schlussbericht: 29), deutet m.E. doch die überwiegende generelle Evidenz (Voas/Crockett 2005) wie auch diejenige der Projekte des NFP 58 darauf hin, dass wir es hauptsächlich mit *Generationeneffekten* zu tun haben. Im Projekt Stolz et al./MOSAiCH zeigen die Vergleiche der Datensätze seit den 1960er Jahren, dass – grosso modo – jede neue Generation weniger christlich-institutionell religiös ist als die vorherige. Auch wenn retrospektive Items verwendet werden, z.B. der eigene Kirchgang bzw. derjenige der Mutter oder des Vaters, als man ein Kind war, ergibt sich eine deutliche Abnahme der Religiosität über die Generationen hinweg.<sup>24</sup> Auch im Projekt Schlieter et al. finden wir starke Generationenunterschiede. Die älteren Generationen unter den tibetischen Buddhisten werden als sehr religiös beschrieben. Die jüngeren Generationen setzen sich stark hiervon ab, brechen mit den rituellen Handlungen und kritisieren, dass diesen ein «vertieftes Verständnis» fehle. Sie optieren für eine stärker intellektualisierte,

---

<sup>22</sup> Kelley/De Graaf (1997), Stolz (2009a), Stolz/Favre (2005b), Voas (2003).

<sup>23</sup> Liegen ausschliesslich Querschnittsdaten vor, so ist es unmöglich, zu entscheiden, ob es sich hier um einen individuellen Lebenszykluseffekt oder einen Generationeneffekt handelt. Wäre letzteres der Fall, wären die älteren Generationen immer schon religiöser gewesen und hätten ihre Religiosität «durch die Zeit hindurch mitgenommen». Sie wären deshalb religiöser als die jüngeren Generationen, weil sie in einer gesamthaft religiöseren Gesellschaft aufgewachsen wären. Auch Kombinationen von Lebenszyklus- und Generationeneffekten sind natürlich denkbar.

<sup>24</sup> Dies wie generell in völliger Übereinstimmung mit den Ergebnissen aus anderen westeuropäischen Staaten.

lebensphilosophische Religiosität, die auf Rituale (Meditation, Gebet, rituelle Handlungen) tendenziell verzichten kann.

Ein dritter Faktor ist *Deprivation*.<sup>25</sup> Deprivationstheorien behaupten, dass vor allem Personen in schwierigen Lebenslagen religiös sein sollten, da Religion im Wesentlichen eine Kompensationsfunktion besitze. Religion tröste, schenke Hoffnung, trage durch die religiöse Gemeinschaft zu Solidarität und oft zu ganz konkreter Hilfe bei und mache die schwierige Lebenssituation so generell erträglicher, auch wenn sie diese meist nicht völlig aus der Welt schaffen könne.<sup>26</sup> Hierfür finden wir in verschiedenen Projekten des NFP 58 deutliche Evidenzen. Im Projekt Stolz et al./MOSAiCH zeigt sich sowohl in den qualitativen Interviews als auch in quantitativen Analysen, dass gerade alternative Spiritualität in wesentlichem Masse als Reaktion auf Krisenerfahrungen zu interpretieren ist: Esoterik, New Age, spirituelle Heilung werden oft gerade dann gesucht, wenn es gilt, persönliche Schwierigkeiten zu bewältigen. Auch im Projekt J. Dahinden et al. wird vermerkt, Religion würde für Jugendliche vor allem in schwierigen Momenten wichtig. Und Becci et al. zeigen, dass fast alle Gefängnisinsassen von der Lektüre religiöser oder spiritueller Literatur berichten.

Ein vierter Faktor ist *Migration*. In der Literatur ist unumstritten, dass Migration über verschiedene kausale Mechanismen Religiosität beeinflussen kann. In westeuropäischen Gesellschaften zeigt sich meist eine erhöhte Religiosität von Migranten gegenüber der autochthonen Bevölkerung. Dies kann verschiedene Ursachen haben: Oft kommen Migranten aus Gesellschaften, in denen Religiosität generell höher ist; ausserdem bieten religiöse Gemeinschaften im Aufnahmeland Kontakte und soziale Netzwerke, welche den Migranten Integration erleichtert.<sup>27</sup> Hierdurch können Immigranten sich plötzlich im Aufnahmeland für Religion interessieren, auch wenn sie im Herkunftsland wenig oder gar nicht religiös waren.<sup>28</sup> Ein genereller Befund der Projekte des NFP 58 ist, dass Mitglieder einer «Migrationsreligion» durchschnittlich religiöser sind als Personen ohne einen solchen Hintergrund. Morgenthaler et al. finden, dass Mitglieder von «Migrationsreligionen», d.h. Muslime, Orthodoxe und Hindus deutlich religiöser sind als etwa Reformierte oder Katholiken.<sup>29</sup> Das Projekt Giugni et al. zeigt, dass Muslime deutlich häufiger praktizieren (in die Moschee gehen, beten), als eine Vergleichsgruppe von Nichtmuslimen. Innerhalb der Muslime finden sich gemäss Giugni et al. allerdings wiederum grosse Unterschiede zwischen maghrebischen, türkischen und aus dem Balkan (Kosovo, Montenegro, Bosnien-Herzegowina, Mazedonien) stammenden Muslimen. Ausserdem weist die Forschergruppe darauf hin, dass die religiöse Praxis, vor allem auch das Fasten im Monat Ramadan, nicht nur religiöse, sondern sehr stark auch soziale und kulturelle

---

<sup>25</sup> Eine Deprivation ist gegeben, wenn ein Individuum nicht in der Lage ist, ein oder mehrere Bedürfnisse zu befriedigen. Sie hängt ersichtlich einerseits von den Bedürfnissen, andererseits von den Befriedigungsmöglichkeiten ab. Die Bedürfnisse ihrerseits sind biologisch, psychisch und sozial beeinflusst. Soziologisch interessiert hierbei oft die Deprivation, welche durch im Vergleich mit Bezugsgruppen entstehende ungedeckte Bedürfnisse entsteht (= relative Deprivation).

<sup>26</sup> Siehe Glock et al. (1967), Norris/Inglehart (2004), Stolz (2009a). In der Tat scheinen ja Religionen meist «Heilsgüter» zu produzieren (Weber 1985 [1922]) bzw. «Unheil abzuwehren, Krisen zu bewältigen und Heilszustände herbeizuführen» (Riesebrodt 2007). Auch der mittlerweile freigesprochene Wettermoderator Jörg Kachelmann ist im Gefängnis «gläubiger geworden». «Das Beten half». Weltwoche, Nr. 24, 16. Juni 2011, S. 34.

<sup>27</sup> Das Projekt Hainard et al. zeigt dies am Beispiel der orthodoxen Gemeinschaften in der Schweiz. Vgl. auch das Kapitel von Martin Baumann in diesem Band.

<sup>28</sup> Siehe Bruce (2002), Herberg (1960), Warner (1998). Migranten können aber aufgrund ihrer Herkunftskontexte und sozialen Merkmale auch weniger religiös sein als die Schweizer Durchschnittsbevölkerung – z.B. wenn sie höher gebildet sind und/oder aus durchschnittlich weniger religiösen Kontexten stammen (Beispiele wären west- und ostdeutsche Immigranten).

<sup>29</sup> Die am stärksten religiösen Jugendlichen sind allerdings freikirchlich.

Bedeutungen aufweist. Auch im Projekt Stolz et al./NCSS zeigt sich eine vergleichsweise hohe Religiosität der Migrationsreligionen. Das Projekt J. Dahinden et al. findet nur für junge Muslime in Neuenburg, nicht aber in Luzern höhere Religiositätswerte als die jeweiligen Vergleichsgruppen, was die Forschenden auf die generell höhere Religiosität der Schweizer/innen in Luzern gegenüber Neuchâtel zurückführen. Im Projekt Giordano et al. kommt zum Ausdruck, dass römisch-katholische Albaner/innen häufiger in die Kirche gehen als ihre gleichaltrigen, z.B. reformierten oder katholischen Kollegen/innen.

«Die albanischen Jugendlichen betonten, dass sie freiwillig in die Kirche gehen und grenzten sich so von schweizerischen Jugendlichen ab, die lediglich in die Kirche gehen, um «Strichli» für die Konfirmation zu sammeln. Im säkularisierten Kontext der Nordostschweiz, wo Religion als Privatsache gilt und die religiöse Einstellung selten thematisiert wird, besteht also für Jugendliche die Herausforderung darin, sich als jung, religiös und cool zu präsentieren.» (Giordano et al., Schlussbericht: 11)

Die nun folgenden Theorien finden in den Ergebnissen der Projekte des NFP 58 etwas weniger, z.T. auch gar keine Bestätigung. *Theorien sozialer Kontrolle* (Regulierung der Nachfrage) gehen davon aus, dass Individuen Religiosität oft auch deshalb zeigen, weil dies von ihnen sozial erwartet wird (Ellison 1995; Sherkat 1997). In Europa und Australien bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts und in den USA bis in die heutige Zeit gibt es Evidenz für die Wirksamkeit dieses Mechanismus (Dixon 2007; Hoover 1991). Verschiedene Studien im NFP 58 zeigen jedoch, dass soziale Kontrolle bei der Mehrheit der Bevölkerung in Bezug auf Religiosität *keinerlei Rolle* mehr spielt. Im Projekt Stolz et al./MOSAiCH und im Projekt Plüss et al. wird deutlich, dass und wie die Mehrheit der Personen sich gegenüber religiösen Gemeinschaften distanziert verhält und der Meinung ist, dass sie in religiösen Fragen das Recht hätten, allein zu entscheiden (siehe oben zur Deinstitutionalisierung). Nur in der Gruppe der «Institutionellen» (Stolz et al./MOSAiCH) wie auch unter religiösen Minderheiten kann soziale Kontrolle noch einen wichtiger Einflussfaktor von Religiosität darstellen.

*Theorien religiöser und säkularer Konkurrenz* (Regulierung des Angebots) gehen davon aus, dass Religion vor allem in einem freien religiösen Markt «gut funktioniert». Ein freier Markt mit viel religiöser Konkurrenz führe zu vielfältigem und hochwertigem religiöses Angebot und daher zu grösstmöglicher «Nachfrage» religiöser Produkte, d.h. auch zu möglichst viel Konkurrenz (Iannaccone 1992; Stark/Bainbridge 1989).<sup>30</sup> Auch wenn es durchaus Evidenz dafür gibt, dass staatliche Regulierung in manchen Fällen Religion behindern kann, hat die Forschung der letzten Jahrzehnte doch gezeigt, dass dieser Mechanismus insgesamt nur eine untergeordnete Wichtigkeit hat (wenn überhaupt) (Chaves/Gorski 2001). Auch im NFP 58 finden wir keine Hinweise auf die Wirksamkeit dieses Mechanismus. *Theorien säkularer Konkurrenz* gehen davon aus, dass Kirchen sowohl religiöse als auch säkulare «Güter» produzieren, wobei letztere auch von säkularen Institutionen (wie z.B. dem Wohlfahrtsstaat, der modernen Medizin, Sportclubs, Psychotherapeuten, Konsum) hergestellt werden können (Hirschle 2010; Stolz 2009b). In dem Masse wie die säkulare Konkurrenz wächst, sinkt ceteris paribus die Nachfrage nach religiösen Gütern. Dieser Ansatz ist noch relativ jung und eine breite Prüfung steht noch aus. Im NFP 58 treffen wir vor allem im qualitativen Material des Projekts Stolz et al./MOSAiCH auf Äusserungen, die in die Richtung dieses Mechanismus gehen. Es ist auch zu vermuten, dass die nach Generationen abnehmende Religiosität der letzten Jahrzehnte zu grossen Teilen darauf zurückzuführen ist, dass jede neue Generation in ihrer formativen Phase auf eine Situation mit noch mehr und stärkeren säkularen Alternativen traf (Stolz 2009b).

---

<sup>30</sup> Dieser Mechanismus erkläre unter anderem, warum die USA (mit ihrem freien religiösen Markt) so viel religiöser seien als europäische Staaten (mit ihren regulierten Verhältnissen) (Stark/Iannaccone 1994).

*Theorien der Identitätsprofilierung* behaupten, dass Religion als Identitätsmarker wichtig werden kann. Dies insbesondere dann, wenn eine Gruppe sich bedroht fühlt, sei es durch andere Religionen, Ideologien oder Weltanschauungen (Bruce 1999). Gemeint ist, dass religiöse Symbole und Praktiken als gemeinschaftsstiftende Ressourcen im Kampf um gesellschaftliche Macht und Legitimität verwendet werden. In dieser Weise etwa können – so die Vertreter dieser Theorien – die hohen Religiositätswerte von Polen, Irland oder Québec erklärt werden. Im NFP 58 kommt dieser Mechanismus in verschiedenen Projekten zum Ausdruck. Religiöse Zugehörigkeit wird als identitätsstiftendes Merkmal in der Vordergrund gestellt, auch wenn die Individuen kaum oder gar nicht religiös praktizieren, glauben usw. So schreiben J. Dahinden et al.:

«Dennoch beobachten wir in den qualitativen Interviews auch unter Jugendlichen, die eher ein gleichgültiges Verhältnis zu Religion beschrieben, ein erstaunliches Phänomen: Religion ist für viele Jugendliche im Sinne einer sozialen Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft und für die Fortführung deren Traditionen von grosser Bedeutung.» (J. Dahinden et al., Schlussbericht: 5)

Auf einen wichtigen, die Religiosität beeinflussenden Faktor sind wir bisher nicht eingegangen: das Geschlecht. Das führt uns zur nächsten These.

**These 5: Religionsübergreifend sind Frauen religiöser/spiritueller als Männer. Die Gründe hierfür sind nur z.T. geklärt. Verschiedene religiöse Traditionen scheinen sich zunehmend zu feminisieren.**

In der religionswissenschaftlichen Literatur ist unbestritten, dass die Variable Geschlecht bzw. Gender einen wichtigen Einfluss auf Religiosität und Spiritualität ausübt.<sup>31</sup> Auf einer rein quantitativen Ebene zeigt sich fast immer, dass Frauen religiöser sind als Männer.<sup>32</sup> Eine Vielzahl von Erklärungen für diesen «Gender Gap» existieren. Es wurde behauptet, der Unterschied müsse erklärt werden (1) durch geringere Einbindung in den Arbeitsmarkt, was zu mehr Zeit für religiöse Aktivitäten und zu mehr Nachfrage nach anderweitiger Identitätslegitimation führe (Azzi/Ehrenberg 1975, De Vaus/McAllister 1987, Sointu/Woodhead 2008), (2) geschlechtsspezifische Sozialisation, die Mädchen schon von klein auf in eine religiösere Richtung lenke als Jungen (Bradshaw/Ellison 2009; Stolz 2009a) oder (3) biologisch höhere Risikobereitschaft der Männer, welche sie für Religion unempfindlicher mache (Miller/Hoffmann 1995; Miller/Stark 2002).

In den NFP 58 Projekten zeigen sich an verschiedenen Stellen interessante Befunde zum sogenannten «Gender Gap». Das Projekt Stolz et al./MOSAiCH beobachtet, dass Frauen deutlich häufiger unter den «Alternativen» zu finden sind, deutlich seltener unter den «Säkularen». Unter den «Institutionellen» finden sich jedoch – entgegen der Erwartungen der *Gender Gap*-Theorien – in etwa gleich viele Männer und Frauen. Stolz et al./NCSS zeigen, dass unter den Praktizierenden – ausser bei den Muslimen und Juden – über alle Traditionen hinweg eine Überzahl von Frauen gegeben ist, meist in einem Verhältnis von 60:40 Prozent. In manchen religiösen Traditionen scheint es eine Tendenz der Feminisierung zu geben. Im Projekt Gerson et al. heisst es, Männer würden tendenziell weniger in den jüdischen Gemeinden mitarbeiten, da das

<sup>31</sup> Während «Geschlecht» den biologischen Unterschied zwischen Männern und Frauen bezeichnet, zielt der Begriff «Gender» auf die historische, soziale, gesellschaftliche, machtpolitische usw. Konstruiertheit der Unterscheidung zwischen Männern und Frauen ab (King 2008).

<sup>32</sup> Z.B. Hayes (1996), Miller/Stark (2002), Walter/Davie (1998).

soziale Prestige der Ehrenämter nicht mehr gleich hoch wie früher sei. Auch bei den Reformierten ist eine Feminisierung im Gang (Stolz/Ballif 2010). Das Projekt Baumann et al. zeigt für Hindus aus Sri Lanka einen interessanten gemischten Befund. Aufgrund des Phänomens der «templeisation», d.h. weil Tempel als Treffpunkte in der Diaspora immer wichtiger werden, wird die Stellung der Frauen zum Teil geschwächt:

«Bei tamilischen Hindus ist die Tendenz festzustellen, dass religiöse Feste und Riten, die traditionell in den privaten Räumen der Wohnung unter der Federführung von Frauen begangen werden, zunehmend im Tempel bzw. der gemeinschaftlichen Andachtsstätte unter der Anleitung von männlichen religiösen Spezialisten (Priester, Mönch) gefeiert werden.» (Baumann et al., Schlussbericht: 16)

Umgekehrt stellen die Autoren bei den vietnamesischen Buddhisten fest, dass die Frauen auch im Tempel wichtige Funktionen innehaben (aktive Mitgestaltung der Rituale, *bhajan* singen, Freiwilligenarbeit).

<p><b>These 6: Religiosität hat nur für Minderheiten starke Effekte auf die Lebensführung. Indirekte (positive oder negative) Effekte von Religiosität bleiben umstritten.</b></p>
--

Schon die wichtigsten Klassiker der Religionssoziologie wie Max Weber oder Emile Durkheim hatten sich nicht nur für die *Ursachen*, sondern auch für die *Effekte* von Religiosität interessiert.<sup>33</sup> In der Sprache der quantitativen Religionsforschung geht es also darum, wie Religiosität als «unabhängige Variable» andere «abhängigen» Variablen beeinflusst. Auch heute noch ist diese Fragerichtung hoch aktuell und aus verschiedener Perspektive wichtig (Iannaccone 1998; Pickel 2011). Aus Sicht des Staates und der Gesellschaft interessiert, inwiefern Religiosität zu prosozialem Verhalten führt (Putnam 2000). Aus Sicht der religiösen Gemeinschaften sind die Effekte von Religiosität zentral für das eigene (gemeinschaftliche) Überleben. Aus der Sicht der Individuen ist ausserdem interessant, ob Religiosität Effekte auf physische und/oder psychische Gesundheit sowie auf Lebenszufriedenheit aufweist (Ellison/Levin 1998; Levin 1994).<sup>34</sup> Generell zeigt sich – wenig erstaunlich – dass Religiosität einen umso stärkeren Einfluss auf die verschiedensten Lebensbereiche hat, je zentraler ihr Stellenwert innerhalb der Persönlichkeit ist (Huber 2004).<sup>35</sup>

---

<sup>33</sup> Max Weber (1984 [1920]) behauptete, der Protestantismus habe über seine Ethik zur Herausbildung des Kapitalismus geführt; Emile Durkheim (1990 [1897]) argumentierte, dass Konfessionszugehörigkeit die Selbstmordwahrscheinlichkeit beeinflusse.

<sup>34</sup> Gerade hierzu ist in den letzten Jahren intensiv geforscht worden. Die Mehrheit der Studien findet positive Effekte. Einige der postulierten kausalen Zusammenhänge scheinen auch auf den ersten Blick sehr einleuchtend. Mormonen, Siebenten-Tags-Adventisten, Zeugen Jehovas oder Mitglieder konservativer evangelischer Freikirchen haben z.B. auch deshalb eine höhere Lebenserwartung und geringere Gesundheitsrisiken als Personen anderer oder keiner religiösen Zugehörigkeit, weil sie den z.T. sehr strikten Forderungen ihrer jeweiligen religiösen Gemeinschaft in Bezug auf Rauchen, Alkohol, Drogenkonsum und anderer gesundheitsrelevanter Verhaltensweisen nachkommen (Iannaccone 1998). In vielen anderen Fällen sind die Validität, Reliabilität und Kausalitätsrichtung bezüglich der gefundenen Zusammenhänge sehr viel weniger eindeutig (Eichhorn 2011).

<sup>35</sup> Ein weiterer allgemeiner Befund: Der Einfluss von Religiosität auf die verschiedensten Lebensbereiche nimmt gesellschaftsweit ab, und zwar aus zwei Gründen. Einerseits, weil die Personen immer weniger religiös sind und andererseits, weil selbst die religiösen Personen zunehmend der Meinung sind, sie dürften über alle relevanten Fragen «selbst entscheiden» (siehe oben zur «Deinstitutionalisierung»).

Verschiedene Projekte des NFP 58 analysieren Effekte von Religiosität. Insgesamt scheint Religiosität für die Lebensführung der Mehrheit der Menschen in der Schweiz nur beschränkte Wirkungen aufzuweisen (Stolz et al./MOSAiCH, Plüss et al.). Dies ist gleichbedeutend mit der schon oben gemachten Aussage, dass Religiosität nur eine geringe Zentralität innerhalb der Identität der Menschen einnimmt; andere Werte scheinen wichtiger. Betrachtet man stark Religiöse, so sieht die Sache natürlich ganz anders aus. Da manche religiöse Traditionen eine hohe Zentralität von Religiosität vorschreiben, können die entsprechenden religiösen Gruppen oft einen weitreichenden Einfluss auf die Lebensführung ihrer Mitglieder ausüben. Sökefeld et al. zeigen dies für die Ahmadiyya Gemeinschaft, in welcher extrem viel Wert auf die «Erziehung» der eigenen Mitglieder gelegt wird. Auch bei vielen evangelischen Freikirchen und charismatischen oder konservativen katholischen Gruppierungen lässt sich dies zeigen (Favre 2006; Krüggeler/Weibel 2007). Welche Effekte Religiosität auf psychische und physische Gesundheit hat, wird auch von den NFP 58 Projekten, die sich hiermit z.T. befasst haben, nicht abschliessend beantwortet. Wie schon in der vorgängigen Forschungen bleiben die diesbezüglichen Ergebnisse der Projekte Morgenthaler et al. und Martin et al. ambivalent.

**These 7: Die Mehrheitsgesellschaft fordert eine diskrete und soziale Religion; intensive, exklusive und missionierende Religiosität wird tendenziell abgelehnt. Die Kirchen werden von der Mehrheit als «gut für andere, aber nicht mich selbst» eingestuft. Die Einschätzung von Religion und Kirchen hängt stark von religiöser Zugehörigkeit, Religiosität und ideologischem Weltbild ab.**

Man kann nicht nur fragen, ob (weshalb, mit welchen Effekten) Individuen religiös sind, sondern auch, *wie Individuen eigene und fremde Religionen und religiöse Gruppen wahrnehmen und beurteilen*. Gerade diese Frage scheint oft von beträchtlicher gesellschaftlicher Wichtigkeit: Kommt es etwa zu «Islamophobie», «Antisemitismus», Stigmatisierung von «Sekten», oder werden fremde Religionen gerade positiv, z.B. als exotisch und friedlich wahrgenommen? Theoretisch gesehen ist Wahrnehmung immer die Konstruktion einer Repräsentation eines gegebenen «Objekts». Repräsentationen sind nun zwar zu bestimmten Anteilen individuell und idiosynkratisch, zu grossen Teilen handelt es sich jedoch um sogenannte «soziale oder kollektive Repräsentationen» (Durkheim 1898; Moscovici 1981).<sup>36</sup> *Sozial bzw. kollektiv* sind diese Repräsentationen, weil sie in der Kommunikation (in der Interaktion, über Massenmedien) entstehen und von vielen Individuen in ganz ähnlicher Weise konstruiert und verwendet werden. Kollektive Repräsentationen haben eine wichtige Funktion: Sie reduzieren die Umweltkomplexität für die Menschen und erlauben es ihnen, sich zur Umwelt sinnhaft zu verhalten. Nur dank kollektiver Repräsentationen sind die Menschen in der Lage, über «die Psychoanalyse», «die Kernkraft» oder «den Islam» zu sprechen, wie wenn dies klare Objekte wären und wie wenn sie über diese Objekte klare Kenntnisse hätten. Die sozialen Repräsentationen bestehen dabei aus einer Kombination einer begrenzten Anzahl von Bildern, bekannten Personen, Überzeugungen, Kernsätzen, Unterscheidungen und Bewertungen. Am

---

<sup>36</sup> Als «soziale Repräsentation» können wir von verschiedenen Menschen geteilte, in der Kommunikation entstehende, vereinfachte Bilder einer sehr viel komplexeren Realität bezeichnen. Vgl. Moscovici (1981). «*They are the equivalent, in our society, of the myths and belief systems in traditional societies; they might even be said to be the contemporary version of common sense.*»

Beispiel Psychoanalyse: Couch, Freud (mit Bart), Ödipuskomplex, Unterbewusstsein usw.<sup>37</sup>  
Bisherige Forschungen zu den Einstellungen und gegenüber Religion(en), Kirchen und Gemeinschaften haben Folgendes gezeigt:

- Religion an sich wird ambivalent beurteilt. Zwar kann sie zu guten Taten führen, sie ist jedoch oft auch eine Ursache von Konflikt und Extremismus.
- Der Islam wird oft relativ negativ eingestuft und mit Terrorismus, Extremismus, Unterdrückung der Frau in Verbindung gebracht (Pollack 2011).
- Die christlichen Landeskirchen werden vor allem als wertvoll eingestuft, da sie für sozial Benachteiligte eintreten. Die Befragten sehen meist nur einen beschränkten Nutzen der Kirchen für sich selbst (Campiche 2004).
- Kleinere und unbekanntere oder ungewöhnliche religiöse Gemeinschaften werden schnell als «Sekten» angesehen und abgelehnt. «Sekten» werden oft mit Gehirnwäsche, Manipulation, finanzieller und sexueller Ausbeutung und einem allmächtigen «Guru» in Verbindung gebracht (Barker 1995; Favre 2000).<sup>38</sup>

Eine Reihe von Projekten des NFP 58 haben den Forschungsstand über Wahrnehmung und Beurteilung der Religiosität durch wichtige Ergänzungen und Präzisierungen bereichert. Interessanterweise werden von vielen Menschen ähnliche *Normen* verwendet, um Religionen einzuschätzen. Dies kommt in den Projekten J. Dahinden et al. und Plüss et al. zum Ausdruck. Das Projekt J. Dahinden findet drei «normative Imperative»: Erstens: Religion müsse ihren Mitgliedern in allen Belangen Freiheit und Autonomie gewähren; zweitens: Religion gehöre in die Privatsphäre; drittens: Religion solle nicht «extrem» gelebt werden. Auch Plüss et al. sprechen von verschiedenen Kriterien mit deren Hilfe die Befragten Religion(en) bewerteten: Religion solle selbstbestimmt (nicht aufgezwungen) sein, diskret (nicht aufdringlich) daherkommen, andere Religionen akzeptieren, selbst keinen Absolutheitsanspruch geltend machen, für Benachteiligte eintreten und generell den Zusammenhalt der Gesellschaft fördern. In den Projekten Plüss et al. und Stolz et al./MOSAiCH werden die Befragten auch zu ihrer Einschätzung verschiedener Religionen befragt. Es zeigt sich, dass der Buddhismus oft als Paradebeispiel einer «guten Religion» dargestellt wird<sup>39</sup>, während der Islam als «negative Religion» gezeichnet wird. Auch der Katholizismus wird von vielen Befragten z.T. sehr kritisch gesehen. Insgesamt scheint die Mehrheit der Bevölkerung eine diskrete und Gutes tuende Religion zu fordern. Alles, was darüber hinausgeht, wird tendenziell kritisch beurteilt (vgl. hierzu auch das Kapitel von Luzius Mader in diesem Band).

Zwei Projekte lassen klare Schlüsse zum wahrgenommenen *Nutzen der Kirchen* zu. Die Mehrheit der Mitglieder der Grosskirchen sieht den Nutzen der Kirchen vor allem «für Hilfsbedürftige», weniger jedoch für die eigene Person gegeben (Stolz et al./MOSAiCH). Die soziale Funktion der Grosskirchen wird selbst von Konfessionslosen zugestanden (Projekte Stolz et al./MOSAiCH, Marti et al.). In einer methodisch sehr innovativen Weise misst das Projekt Marti die Zahlungsbereitschaft für kirchliche Dienste und kommt zum Schluss, dass – bei Verwendung einer Mittelwertsbetrachtung – die Kosten der Grosskirchen in etwa dem subjektiv

---

<sup>37</sup> Die Konstruktion/Repräsentation von «religiösen Objekten» geschieht völlig unterschiedlich – je nachdem, ob es die Massenmedien, die «wissenschaftlichen Experten», die Juristen, die Anti-Sekten-Bewegung, die religiösen Gemeinschaften selbst oder aber die «allgemeine Bevölkerung» ist, die konstruiert. Barker (1995) zeigt dies am Beispiel der «Neuen religiösen Bewegungen».

<sup>38</sup> Interessanterweise verwenden viele Individuen die Differenz Religion vs. Sekte, um religiöse Gemeinschaften einzuordnen. Gemeint ist offensichtlich, dass Religion «normal» sei, während Sekte als «nicht normal», «gefährlich» eingestuft werden müsse. Das würde allerdings implizieren, dass Sekten nicht religiös wären und dass Religionen an sich ungefährlich seien - zwei Ansichten, die religionswissenschaftlich nicht einleuchten.

<sup>39</sup> Vgl. hierzu auch die Ergebnisse des Projekts Kollmar-Paulenz et al..

wahrgenommenen Nutzen der Mitglieder entsprechen.<sup>40</sup> Die hypothetische Zahlungsbereitschaft ist allerdings ungleich in der Bevölkerung verteilt und hängt unter anderem von der Religiosität, dem Einkommen und dem Alter der Personen ab: religiösere, reichere und ältere Personen zeigen höhere Zahlungsbereitschaft.

### 3.4. Schluss

Die Religionswissenschaft und weitere religionsbezogene Wissenschaften (wie z.B. Religionspsychologie, -soziologie, -ethnologie) haben sich in den letzten Jahrzehnten in der Schweiz stark entwickelt.<sup>41</sup> Hierdurch sind eine ganze Reihe wichtiger Studien auch zum Thema «Religiosität» entstanden.<sup>42</sup> Trotz der Vielzahl der Studien wies der Forschungsstand bezüglich Religiosität in vielerlei Hinsicht beträchtliche Lücken auf. Die Studien des NFP 58 schaffen hier Abhilfe, und zwar unterschiedlich je nach schon bestehendem Wissen. In einigen Fällen wird durch das NFP 58 völliges Neuland erschlossen, indem Studien über bisher unerforschte religiöse Traditionen oder Felder durchgeführt werden. In diese Kategorie gehören beispielsweise Studien über die Alevi und Ahmadiyya (Sökefeld et al.), die erste repräsentative Studie zu den politischen Einstellungen von Muslimen in der Schweiz (Giugni et al.) oder die erste Studie zur religiösen Vielfalt in den Schweizer Gefängnissen (Becci et al.). In anderen Fällen wird der Forschungsstand verbessert, indem in bestehenden Forschungstraditionen zur Religiosität weitergeforscht wird, so dass z.B. historische Tiefenschärfe entsteht. Ein Beispiel hierfür ist die Fortführung von repräsentativen Surveys zur Religiosität in der Schweiz (Stolz et al./MOSAiCH). Eine Reihe von Studien verbessern den Forschungsstand zur Religiosität auch insofern, als sie neuartige Methoden und Methodendesigns zur Anwendung kommen lassen. So wurde etwa die in wirtschaftlichen Kontexten übliche Methode der Zahlungsbereitschaftsuntersuchung zum ersten Mal für kirchliche Dienstleistungen durchgeführt (Marti et al.). Alle der in diesem Kapitel genannten Studien lassen sich in eine oder gar mehrere dieser Kategorien einteilen. Sie haben an je unterschiedlichen Stellen spezifische Beiträge zum Forschungsstand geliefert.

Ein zweiter Forschungsertrag liegt jedoch in Erkenntnissen, die erst in der vergleichenden Betrachtung deutlich werden und die ich durch studienübergreifende Thesen zu formulieren versucht habe. Die vielleicht interessanteste Erkenntnis liegt hierbei m.E. darin, dass die Entwicklung der modernen Gesellschaft die *Gesamtheit der religiösen Traditionen* in meist sehr *ähnlicher Weise* beeinflusst. Immer wieder zeigte sich in den Forschungsprojekten, wie die Deinstitutionalisierung den religiösen Gemeinschaften zu schaffen macht, ganz egal ob es sich um reformierte, katholische, muslimische, buddhistische, hindu-, jüdische oder neureligiöse Gemeinschaften handelt. Ganz analog zeigte es sich, dass wir über die verschiedenen religiösen

---

<sup>40</sup> Diese Aussage ist korrekt, wenn man den Mittelwert verwendet. Bei Heranziehung des Medianwerts liegen die Kosten der Kirchen jedoch über dem subjektiv wahrgenommenen Nutzen.

<sup>41</sup> Siehe das Bulletin VSH/AE, 36. Jahrgang Nr. 1, April 2010.

<sup>42</sup> Um einige der wichtigsten Veröffentlichungen zu nennen: Christliche Religiosität wurde in verschiedenen repräsentativen Umfragen seit den 60er Jahren erforscht (Campiche/Dubach 1992; Campiche 2004; Stiftung Bertelsmann 2007). Es finden sich auch spezifische Studien zur Religiosität von Reformierten (Stolz/Ballif 2010), Evangelikalen (z.B. Baumann-Neuhaus 2008; Favre 2006; Gonzalez/Monnot 2008; Monnot 2010), Katholiken (Altermatt 1989; Krüggeler/Weibel 2007; Weibel 1995), Juden (Kupfer/Weingarten 1999), Muslimen (Allenbach/Sökefeld 2010; Schneuwly Purdie 2006), oder dem Bereich Esoterik/New Age/Neue religiöse Gemeinschaften (Mayer 1993; Rademacher 2009). Andere Studien betrachten die Religiosität spezifischer Berufsgruppen (Haag 2003; Jödicke 1999) und Ordensleute (Fournier 2010). Als Gesamtüberblick siehe Baumann/Stolz (2007).

Traditionen hinweg sehr *ähnliche Reaktionsstrategien* auf die Deinstitutionalisierung finden. In ganz unterschiedlichen religiösen Traditionen beobachten wir einerseits eine Tendenz zur «Distanzierung» von der eigenen Tradition, andererseits die Entwicklung neuer religiöser und spiritueller Märkte, und schliesslich auch reaktive, z.T. fundamentalistische Tendenzen. Hier tut sich ein faszinierendes Feld für zukünftige vergleichende Forschung auf.