

DEINSTITUTIONALISIERUNG DES RELIGIÖSEN UND RELIGIÖSE INDIVIDUALISIERUNG IN OST- UND WESTDEUTSCHLAND

Detlef Pollack und Gert Pickel

Zusammenfassung: Die religionssoziologische Individualisierungs- und Privatisierungsthese Thomas Luckmanns, die in der deutschsprachigen Religionssociologie breite Beachtung findet, setzt sich kritisch von der Säkularisierungstheorie ab. Sie behauptet, dass es in letzter Zeit nicht zu einem gesellschaftlichen Bedeutungsverlust von Religion, sondern zu einem Prozess der Individualisierung des Religiösen gekommen sei, in dessen Gefolge individuell entworfene, synkretistische, nicht-institutionalisierte Sinnstiftungen letzter Relevanz mehr und mehr an die Stelle traditionaler christlicher Religionsformen treten. Der Aufsatz nimmt sich vor, diese These auf der Grundlage von in Ost- und Westdeutschland erhobenen Primärdaten der empirischen Überprüfung zu unterziehen, indem er zwischen drei Dimensionen von Religion unterscheidet: traditionaler Kirchlichkeit, individueller christlicher Religiosität und nichtchristlicher bzw. außerkirchlicher Religiosität. Außerdem wird ein Index für Individualismus entwickelt. Das Ergebnis ist, dass sich Prozesse der Deinstitutionalisation des Religiösen, wie sie Luckmann und seine Schüler behaupten, tatsächlich unschwer feststellen lassen, dass aber außerkirchliche Religiosität keine klare Alternative zur traditionellen Religiosität darstellt und insofern die Verluste letzterer auch nicht zu kompensieren vermag. Säkularisierung und religiöse Individualisierung bilden insofern keine einander entgegengesetzten Prozesse. Vielmehr ist für Deutschland der Säkularisierungsprozess, in den sich freilich Individualisierungstendenzen einlagern, dominant.

Die Individualisierungsthese, wie sie in der deutschen Religionssociologie Verwendung findet, ist in Kontrast zur Säkularisierungstheorie¹ gebaut. Um sich von dieser abzusetzen,

1 Die Säkularisierungstheorie geht von einem Gegensatzverhältnis zwischen Religion und Modernität aus und behauptet, dass die soziale Relevanz von Religion in dem Maße zurückgehe, wie sich Gesellschaften modernisieren. Als Faktoren der Modernisierung werden dabei Prozesse der Industrialisierung, der Urbanisierung, der geographischen Mobilität, der Wohlstandserhöhung, aber auch Prozesse des kulturellen Wandels, der kulturellen Pluralisierung, der Verwissenschaftlichung des Weltbildes, des Bildungsanstiegs, der Ethisierung der Lebensführung oder der Verrechtlichung von Sozialbeziehungen angenommen (Wilson 1966; Martin 1978; Berger 1980; Bruce 1997). Während ursprünglich mit Säkularisierung die Überführung von kirchlichem in weltliches Eigentum bezeichnet wurde, hat der Begriff inzwischen universalhistorische Bedeutung gewonnen, mit dem unterschiedliche Dimensionen angesprochen werden: der Rückgang gesellschaftlicher Akzeptanz von Religion, die Ausdifferenzierung des Religiösen als ein sozialer Bereich neben anderen, der politische, moralische oder familiäre Funktionsverlust von Religion, die Erosion des Transzendenten, die rechtliche Trennung von Staat und Kirche usw. Auch wenn Weber den Säkularisierungsbegriff selbst selten gebraucht und statt dessen die Begriffe „Rationalisierung“ und „Entzauberung der Welt“ verwendet und vor allem an der Herausbearbeitung der kausalen Bedeutung des asketischen Protestantismus für das Entstehen des

zen, arbeitet sie mit der Unterscheidung von Religion und Kirche und behauptet, dass der in modernen Gesellschaften beobachtbare Bedeutungsverlust der Kirchen nicht mit einem Relevanzverlust von Religion schlechthin gleichgesetzt werden dürfe, sondern Ausdruck eines Formenwandels der Religion sei, in dessen Folge der Einzelne seine religiösen Orientierungen und Verhaltensweisen mehr und mehr von institutionellen Vorgaben löse und zunehmend selbst über seine Religion entscheide. Die These stammt aus den sechziger Jahren und wurde erstmals von Thomas Luckmann (1963) aufgestellt. Inzwischen gehört sie zum selbstverständlich akzeptierten Generalbestand religionssoziologischen Argumentierens und bildet ein Paradigma, mit dem viele Religionssoziologen in Deutschland und anderswo arbeiten.

Der Aufsatz nimmt sich vor, wichtige Aussagen der Luckmannschen Theorie der religiösen Individualisierung, die für die religionssoziologische Diskussion insbesondere in Deutschland richtungweisend geworden ist, einer empirischen Überprüfung zu unterziehen. Nach einer kurzen Darstellung zentraler Aussagen seiner Theorie und der Klärung der Konstruktion des empirischen Messinstruments wird die Überprüfung seiner Hypothesen unter Heranziehung vorliegender Zeitreihen und auf der Basis von zwei 1999 und 2000 in Ost- und Westdeutschland durchgeföhrten repräsentativen Bevölkerungsumfragen, deren Konzeptualisierung und Auswertung in der Verantwortung der Autoren lag,² vorgenommen. Die grundlegende Frage dieses Aufsatzes lautet, ob, wie Luckmann behauptet, tatsächlich von einer religiösen Individualisierung gesprochen werden kann oder ob zentrale Aussagen der Säkularisierungsthese, die durch das Individualisierungstheorem abgelöst werden soll, nicht nach wie vor Gültigkeit beanspruchen können.

I. Die Privatisierungsthese Thomas Luckmanns

Thomas Luckmann (1991) legt seinen religionssoziologischen Überlegungen zur Geschichte der Religion die Unterscheidung zwischen gesellschaftlicher Wirklichkeitskonstruktion, Sozialstruktur und Person zugrunde. Während in archaischen Gesellschaften die wechselseitige Überlagerung aller drei Variablen relativ groß sei (Luckmann 1972: 9), trete in hochkulturellen Gesellschaften ein institutionell spezialisierter Bereich der Religion hervor, der sich mehr und mehr aus dem Kosmos der allgemeinen Wirklichkeitskonstruktion herauslöse und zunehmend nur noch einen schwachen Bezug zu diesem ‚heiligen Kosmos‘ aufweise. Diese institutionelle Spezialisierung der Religion habe zur Folge, dass in modernen Gesellschaften die in den gesellschaftlichen Institutionen verankerten Normen nicht mehr als subjektiv sinnvoll wahrgenommen werden und ihre Relevanz für den Alltag des Individuums verlieren (117ff.). Indem sich die gesell-

modernen okzidentalen Rationalismus interessiert ist (Schluchter 1979: 253), ist auch Weber, indem er zwischen Religion und dem rationalen Handeln in der modernen Welt eine unvermittelbare Kluft annimmt, als Säkularisierungstheoretiker anzusprechen (Weiß 1975: 126ff.).

2 Es handelt sich um die Datensätze Glaube und Individualisierung (GuI) – eine Untersuchung, die 1999 in Ost- und Westdeutschland durchgeföhr wurde – sowie um den Datensatz „Political Culture in Central and Eastern Europe“ (PCE), der auf der Grundlage einer vergleichenden Mehrländerbefragung in elf ostmittel- und osteuropäischen Ländern einschließlich Ostdeutschlands im Jahr 2000 erstellt wurde.

schaftlichen Institutionen, unter ihnen auch die Kirchen, aus ihrer Verankerung im heiligen Kosmos der gesellschaftlichen Wirklichkeitskonstruktion lösen, verlieren sie nach Luckmann also ihre Fähigkeit, für das Individuum noch sinnstiftend zu wirken. Das ist der Grund, warum es in der modernen Gesellschaft zu einer *Privatisierung der Religion* kommt. Das Individuum kann sich in seiner Welt- und Lebensdeutung nicht mehr auf die faktisch verhaltenssteuernden Institutionen verlassen, sondern muss das System seiner Sinnrelevanzen selber wählen. So erhält der Einzelne „eine im Vergleich zu der traditionellen Sozialordnung weitreichende Autonomie“ (140). „Ist die Religion erst einmal zur ‚Privatsache‘ geworden, kann das Individuum nach freiem Belieben aus dem Angebot ‚letzter‘ Bedeutungen wählen“, wobei „es dabei nur noch von den Vorlieben, die sich aus seiner sozialen Biographie ergeben,“ geleitet wird (141). Deshalb nehmen die individuellen Systeme ‚letzter‘ Bedeutung synkretistische Züge an. Auf Grund des „Fehlens eines offiziellen Modells“ der Religion ist es möglich, dass der Einzelne sich „sozusagen ‚eigenhändig‘ ein klar umschriebenes privates System von ‚letzten‘ Bedeutungen zusammenbaut“ (148). In dieses private System fließen die unterschiedlichsten weltanschaulichen und religiösen Traditionssströme ein: „Psychoanalyse, Tagungs- und Kulturbetriebsmarxismus, LSD-Kulte, Zen usw.“ (Luckmann 1972: 12), ebenso aber auch traditionelle Kirchlichkeit, denen der Einzelne heute ebenfalls wie ein Konsument begegnet (Luckmann 1991: 142). Fokussiert sind die Inhalte des privaten Sinnsystems auf das Thema der Autonomie des Individuums. Ähnlich wie Durkheim sieht auch Luckmann in der *Sakralisierung des Selbst* den Kern der individualistischen Religiosität (153), die er auch als „neue Sozialform der Religion“ bezeichnen kann (132). Luckmann unterscheidet also zwischen sozialstrukturell bedingter Individualisierung und inhaltlicher „Sakralisierung“ des Subjekts“. Zwischen beiden nimmt er eine „kulturthematische Entsprechung“, bzw. eine „Wahlverwandtschaft“ wahr (181).

Offen ist die Frage, in welchem Verhältnis die neue individualistische Religiosität zur traditionellen Kirchlichkeit steht. Zuweilen spricht Luckmann davon, dass die neue Sozialform der Religion die institutionell spezialisierte Religion „ersetzt“ (Luckmann 1972: 11; 1991: 132), zuweilen davon, dass die traditionelle Kirchlichkeit von den modernen religiösen Orientierungen „überschattet“ wird oder mit ihnen „verschmilzt“ (1972: 12). Auf keinen Fall bedeutet der Rückgang der gesellschaftlichen Relevanz der Kirchen einen individuellen Glaubensverlust en masse (1972: 11). Auch wenn die neue Sozialform der Religion einen diffusen, privaten Charakter trägt und nicht mehr den Status einer primären allgemeinverbindlichen Institution erlangen kann (1991: 147f.), bleibt das Individuum religiös. Säkularisierungstheorien sind „Fehlkonstruktionen“ (179). In der Bestreitung der Gültigkeit der Säkularisierungstheorie besteht denn auch das zentrale Anliegen des religionssoziologischen Ansatzes von Thomas Luckmann. Um dieses Anliegen umzusetzen, wird von ihm die Differenz zwischen subjektiver Religiosität und offiziellem Religionsmodell überscharf gezeichnet und die Privatisierung und Individualisierung der Religion behauptet.³

3 Streng genommen sind Privatisierung und Individualisierung des Religiösen nicht dasselbe. Privatisierung der Religion meint, dass auf Grund der Herauslösung der Institutionen aus dem heiligen Kosmos allgemeinverbindlicher Werte und Normen, also auf Grund der funktionalen Differenzierung der Sozialstruktur, diese nicht mehr länger zur Prägung des individuellen Be-

II. Forschungsleitende Fragen

Der Ansatz von Thomas Luckmann hat sowohl national als auch international eine breite Rezeption erfahren (vgl. etwa Cipriani 1989; Knoblauch 1989; Gabriel 1992; Davie 1994; Casanova 1994; Christmann 1996; Ebertz 1997; Schmied 2000). Dabei stehen in der Auseinandersetzung mit seiner Religionstheorie folgende Probleme im Zentrum:

1. Kritik wird vor allem an der *Weite und Unbestimmtheit* des von Luckmann verwendeten *Religionsbegriffes* geübt. Kaum ein Interpret übergeht diesen Punkt (vgl. zuletzt ausführlich Firsching 1998: 195ff.). Nicht selten wird in diesem Zusammenhang auch darauf hingewiesen, dass sich Luckmanns Ablehnung der Säkularisierungsthese bereits aus seinem breiten Religionsbegriff ergibt (Tyrell 1996: 445). Mit dieser Kritik stehen Versuche im Zusammenhang, das, was Luckmann unter der „neuen Sozialform der Religion“ bzw. der „Unsichtbaren Religion“ versteht, genauer zu bestimmen. Hubert Knoblauch (1991: 22) spricht von der „Suche nach der Unsichtbaren Religion“, auf die sich die Religionsoziologen begeben habe. Viele Religionsoziologen füllen diesen Begriff durch Hinweis auf das Aufkommen der New-Age-Bewegung, die Hinwendung zu nichtchristlichen Formen der Spiritualität wie Zen-Meditation, Reinkarnationsgläubigen, Astrologie oder Esoterik, das neue Interesse an Psycho-Kulten, Körperkultur und Gruppentherapien oder auch die Aufwertung des Politischen, des Sports oder der Unterhaltungsindustrie zu quasi-religiösen Phänomenen (Honer 1985; Mörth 1989; Zinner 1997; vgl. auch Knoblauch 1991: 28, 31; 1999: 127). Zumeist sind sich die so verfahrenden Religionsoziologen dessen bewusst, dass sie es bei der unsichtbaren Religion kaum mit einem geschlossenen Phänomenbereich zu tun haben, der sich nach außen klar abgrenzen lässt (Wohlrab-Sahr und Krüggeler 2000: 241).⁴ Auch wenn die Bezugnahmen auf konkrete neureligiöse Phänomene den Begriff der unsichtbaren Religion inhaltlich zu füllen vermögen, bleiben die Bestimmungsversuche der unsichtbaren Religion insofern gegenüber sinnverwandten Phänomenen zwangsläufig offen.
2. Die von Luckmann aufgestellte Behauptung eines *Bedeutungsrückgangs traditionaler Kirchlichkeit bei gleichzeitigem Aufschwung subjektiver, mehr oder weniger synkretistischer, nicht traditionaler Religiosität* findet im Gegensatz zu seinem Religionsbegriff zumeist Bestätigung. Die Zahl der Aussagen, die den Niedergang der institutionalisierten Sozialform der Religion und das Anwachsen außerinstitutioneller Religiositätsformen behaupten, ist Legion (vgl. Nelson et al. 1976; Hervieu-Léger 1990; Davie 1994; Voll

wusstseins beitragen können und das Bewusstsein des einzelnen von sozialstrukturellen Vorgaben freigesetzt wird (Luckmann 1991: 139). „Die persönliche Identität wird im wesentlichen zu einer reinen Privatsache.“ Die Folge dieses Freisetzungsvorganges ist aber dann, dass sich das Individuum ein subjektiv sinnvolles System letzter Bedeutungen selbst zusammenstellen muss. Dieser Selektionsprozess wird gewöhnlich mit dem Begriff der *religiösen Individualisierung* bezeichnet. Während sich bei Luckmann beide Prozesse, obwohl sie eng zusammengehören, noch unterscheiden lassen, fließen sie in der aktuellen religionsoziologischen Diskussion, vor allem auf Grund der Aufnahme der Individualisierungsthese Ulrich Becks häufig zusammen (Gabriel 1992; Ebertz 1997; für eine Differenzierung beider Thesen Krech 1997: 66ff.)

⁴ Manche bestreiten deswegen die empirische Erforschbarkeit der unsichtbaren Religion (Meyer 1988: 278).

und Krüggeler 1992; Ebertz 1997: 147; Zulehner, Hager und Polak 2001: 13ff., bes. 16).

Gleichwohl lassen sich gegenüber diesem Argumentationsmuster auch kritische Einwände ausmachen. So hält etwa Karl Gabriel die Behauptung der sozialen Marginalisierung der Kirchen für überzeichnet. Die „unsichtbare, außerinstitutionelle“, privat hergestellte Religion sei nicht der „eigentliche“ Ort der Religion in modernen Gesellschaften (1992: 20). Vielmehr besitze die institutionalisierte Sozialform der Religion nach wie vor eine außergewöhnlich starke Stellung auf dem religiösen Markt, wie etwa das kirchliche Ritenmonopol oder die Rolle der Kirchen in der Öffentlichkeit beweise (1993: 29f.). Tyrell (1996), Usarski (1988), Gärtner (2000: 87) und andere gehen davon aus, dass die Verbreitung alternativ religiöser Orientierungen und Verhaltensweisen religionssoziologisch weithin überschätzt werde.

3. Ebenfalls weitgehend zustimmend wird in der religionssoziologischen Diskussion die *These der Individualisierung und Privatisierung des Religiösen* rezipiert. Dass die Bedeutung institutioneller Vorgaben für die Ausbildung religiöser Einstellungen und Verhaltensweisen zurückgehe, dass das Individuum seine religiösen Orientierungen mehr und mehr selber wähle und dass es dabei aus unterschiedlichen religiösen Traditionen auswähle, wird von Berger (1980), Krüggeler und Voll (1993), Krech (1998) und anderen angenommen. Voll (1993: 241) geht dabei so weit zu behaupten, Religion habe im Prozess des sozialstrukturellen Wandels der Moderne ihre sozialstrukturellen Konturen weitgehend verloren.

Gleichwohl gibt es aber auch gegenüber dem Theorem der religiösen Privatisierung und Individualisierung eine Reihe von Vorbehalten. Casanova (1994) zum Beispiel bestreitet schlichtweg, dass sich die Entwicklung der Religion in modernen Gesellschaften als Privatisierung beschreiben lasse und beobachtet demgegenüber eine zunehmende Öffentlichkeitswirksamkeit der Religion in modernen Gesellschaften. Und Karl-Fritz Daiber (1996) betont, dass für die religiösen Einstellungen und Verhaltensweisen von Individuen kollektive Bindungen, Strukturen der Lebenswelt, Prägungen durch kulturelle Muster und Zugehörigkeiten zu sozialen Gruppen nach wie vor zentrale Gegebenheiten darstellen.

Wenn die Individualisierungsthese von Thomas Luckmann einer empirischen Überprüfung ausgesetzt werden soll, müssen unter Berücksichtigung der kritischen Rezeption seiner Theorie folgende Hypothesen getestet werden:

- H 1: In den letzten Jahrzehnten ist es zu einem Bedeutungsverlust traditionaler Kirchlichkeit in der westlichen Welt gekommen.
- H 2: Die Entwicklung der individuellen Religiosität weicht von der institutionalisierten Sozialform der Religion erkennbar ab.
- H 3: Die soziale Bedeutung von Formen außerkirchlicher Religiosität hat zugenommen.
- H 4: Außerkirchliche Religiosität tritt mehr und mehr an die Stelle traditionaler Kirchlichkeit.
- H 5: Neue außerkirchliche Formen der Religiosität stehen mit Merkmalen der Individualisierung in einer positiven Beziehung.

Damit sind die Hypothesen genannt, die der Artikel im Folgenden überprüfen will. Für die empirische Behandlung dieser Fragen muss in mehrfacher Hinsicht eine Eingrenzung vorgenommen werden. Erstens werden wir, wie der Titel bereits anzeigt, diese Fragen anhand der Entwicklung von Religiosität und Kirchlichkeit in der Bundesrepublik Deutschland in den letzten 50 Jahren behandeln, wohl wissend, dass damit der Untersuchungsgegenstand sowohl zeitlich als auch regional stark eingegrenzt wird. Natürlich hat Luckmann Entwicklungsverläufe in größeren zeitlichen und regionalen Einheiten vor Augen. Für einen längeren Zeitraum ist aber die Verfügbarkeit empirischer Daten nicht zu gewährleisten, insbesondere wenn Veränderungen von Einstellungen und Wertorientierungen erfasst werden sollen. Zweitens werden wir unsere Analyse vor allem auf der Individualebene und allenfalls auf der sozialstrukturellen Ebene durchführen, nicht auf der institutionellen und auch nicht auf der Weltsichtebene, da dies den Rahmen eines solchen Aufsatzes sprengen würde. Drittens muss eingeräumt werden, dass es schwierig ist, geeignete Indikatoren für die Erfassung des zu untersuchenden religiösen Wandels zu finden. Für traditionale Kirchlichkeit und individuelle Religiosität ist es wohl noch möglich, entsprechende Variablen ausfindig zu machen. Komplizierter ist dies im Falle der außerkirchlichen Religiosität, zumal wenn man wenigstens partiell etwas von der Weite und Unbestimmtheit, den der Begriff der unsichtbaren Religion bei Luckmann besitzt, einfangen möchte. Viertens ist es ausgesprochen schwierig, Individualisierungsprozesse und individualistische Wahlhandlungen empirisch zu erfassen. Die damit aufgeworfenen Probleme der Operationalisierung der empirischen Untersuchungsfragen seien daher in einem eigenen Abschnitt ausführlicher erörtert.

III. Operationalisierung der Messinstrumente

In der religionssoziologischen und religionspsychologischen Diskussion zur empirischen Messung von Religiosität hat sich überwiegend das Dimensionen-Modell der Religiosität von Charles Glock (1958) durchgesetzt. Glock (1954) geht davon aus, dass Religiosität durch fünf Dimensionen gekennzeichnet ist und in unterschiedliche religiöse Einstellungen zerfällt (siehe auch Stark und Bainbridge 1987). Der Gesamtkomplex Religion setzt sich aus den Dimensionen (1) der religiösen Überzeugung, (2) der religiösen Erfahrung, (3) der kirchlich rituellen Praxis, (4) der ethischen Konsequenzen des Glaubens, (5) des religiösen Wissens (kognitive Dimension) zusammen. Kecske und Wolf (1993, 1996) testeten dieses Messmodell und konnten, neben seiner grundsätzlichen empirischen Bestätigung, einen engen Bezug zwischen der Erfahrungs- und der Überzeugungsdimension aufzeigen. Huber (2003) validierte jüngst in einer detaillierten religionspsychologischen Untersuchung die Dimensionen von Glock unter Nutzung von Indikatoren der Konzeption von Allport und Ross (1967) und bestätigte dadurch erneut die Relevanz der einzelnen Dimensionen für die Erfassung von Religiosität. Er differenzierte dabei die einzelnen Unterdimensionen nach der Zentralität ihrer Bedeutung für das Gesamtkonstrukt „Religiosität“.

In einem früheren Aufsatz haben wir die Erfahrungs- und die Überzeugungsdimension in Anlehnung an Überlegungen von Felling und Peters (1987) und Boos-Nün-

ning (1972) in eine Dimension *individuelle Religiosität* überführt (Pollack und Pickel 1999: 471). Zudem bezogen wir die kirchlich-rituelle Dimension als *traditionale Kirchlichkeit* in unser empirisches Untersuchungsmodell ein und verzichteten – genauso wie Felling und Peters (1987) – auf die kognitive und ethische Dimension (vgl. ausführlich Pollack und Pickel 1999: 470). Da die Konzentration auf *individuelle Religiosität* und *traditionale Kirchlichkeit* für eine angemessene Realitätsabbildung nicht ausreichend ist und damit neue individuelle und synkretistische Sozialformen der Religion ausgeblendet bleiben, stellten wir diesen beiden Operationalisierungen die ursprünglich in Glocks Konzeption nicht vorgesehene Dimension *außerkirchliche Religiosität* zur Seite. An diese Differenzierung wollen wir im Folgenden anknüpfen.

Traditionale Kirchlichkeit wird in vielen religionssoziologischen Untersuchungen durch Indikatoren wie Kirchenmitgliedschaft, Kirchenein- und -austritt, Kirchgangshäufigkeit, Beteiligung am kirchlichen Leben, Vertrauen in die Kirche, Verbundenheitsgefühl mit der Pfarrgemeinde usw. abgebildet. Hier soll zur Erfassung dieser Religiositätsdimension vor allem mit den Indikatoren Kirchenaustritt und Kirchgangshäufigkeit gearbeitet werden, da zu diesen beiden Variablen sowohl kirchenstatistische als auch umfragetechnisch erhobene Daten über einen Zeitraum von 50 Jahren vorliegen. Dies gilt zumindest für die Bundesrepublik West, während die Datenlage für Ostdeutschland prekär ist, weshalb auf Aussagen über die Entwicklung von traditionaler Kirchlichkeit in Ostdeutschland verzichtet werden muss.⁵

Ebenso liegt eine Vielzahl von Indikatoren für die Erfassung *individueller Religiosität* vor, wenn auch wiederum lediglich für Westdeutschland. Im Abstand von 25 Jahren – 1967 und 1992 – wurden vom Umfrageinstitut Emnid der westdeutschen Bevölkerung mehrere Items zu christlichen Glaubensaussagen vorgelegt, die von den Befragten zu beantworten waren. Sie enthalten Fragen nach dem Glauben an Gott, an ein Leben nach dem Tode, die Auferstehung, die Jungfrauengeburt, die Erbsünde usw. Für den Glauben an ein Leben nach dem Tode stehen sogar für einen Zeitraum von 50 Jahren Daten zur Verfügung. Außerdem wurde im Rahmen des ISSP⁶ danach gefragt, inwieweit die Menschen im Laufe ihres Lebens zum Glauben an Gott gekommen sind oder ihn verloren haben. Auch über diesen Indikator lassen sich Veränderungen in der individuellen Religiositätsdimension erfassen. Für unsere Zwecke sei die Frage nach dem Glauben an Gott, die Frage danach, ob man sich selbst als religiös einschätzt, und die nach dem Glauben an ein Leben nach dem Tode als Indikatoren für individuelle Religiosität herangezogen, wobei wir diese als *individuelle christliche Religiosität* bezeichnen wollen, um sie von der neuen Sozialform der Religion abgrenzen zu können.

Schwierig zu bestimmen ist hingegen genau dieser diffuse, nach außen hin offene Bereich der nicht-institutionalisierten *außerkirchlichen Religiosität*.⁷ Das ISSP hat seit

5 Was an kirchenstatistischen Daten zu den evangelischen Kirchen in Ostdeutschland verfügbar ist, ist gesammelt in Pollack (1994: 373ff.).

6 Die Abkürzung „ISSP“ bezeichnet das „International Social Survey Programme“, das sich 1991 und 1998 auf den Themenschwerpunkt „Religion“ konzentrierte. Die Daten sind beim Zentralarchiv für empirische Sozialforschung in Köln erhältlich.

7 Natürlich gibt es auch im Bereich außerkirchlicher Religiosität institutionalisierte Gemeinschaften und Gruppen. Der Institutionalisierungsgrad dieser Gruppen und Gemeinschaften

1982 ein Paket von vier Fragen zur Erfassung außerkirchlicher Religiosität aufgenommen: die Frage, ob Glücksbringer manchmal Glück bringen, ob Wahrsager die Zukunft voraussagen können, ob Wunderheiler übernatürliche Kräfte besitzen und ob das Horoskop Einfluss auf das Leben hat. Außerdem liegt eine vom Allensbacher Institut für Demoskopie erstellte Zeitreihe zum Glauben an den Zusammenhang zwischen dem menschlichen Schicksal und den Sternen vor. Ein Blick auf die angeführten Variablen zeigt, dass es sich bei ihnen durchgängig um alte Formen von Popularreligion handelt, nicht aber um die von Luckmann und seinen Rezipienten beschriebenen neuen Formen außerkirchlicher Religiosität wie Zen, New Age oder Esoterik.⁸ Um auch diese Sozialformen von Religion in den Blick zu bekommen, haben wir in zwei 1999 und 2000 in Ost- und Westdeutschland durchgeführten Untersuchungen insgesamt sieben Fragen nach der Akzeptanz außerkirchlicher Religionsformen eingeschaltet, die sich sowohl auf alte als auch auf neue Formen nichtchristlicher Religiosität beziehen. Im Einzelnen wurden Fragen nach dem Glauben an New Age, die Wirksamkeit von Zen-Meditation und Yoga, Reinkarnation (Wiederkehr nach dem Tode), Magie,⁹ Spiritualismus, Okkultismus, Astrologie, Wunder- bzw. Geistheiler und Mystik (Sufismus und Kabbalismus) gestellt. Die explorative Faktorenanalyse weist aus, dass alle Variablen auf einem Faktor laden (hier nicht tabellarisch dargestellt). Dieses Ergebnis wird auch durch eine zur Überprüfung durchgeführte Reliabilitätsanalyse bestätigt (vgl. *Tabelle 1*). Damit ist klar, dass zwischen den hier gewählten Variablen für außerkirchliche Religiosität in Deutschland ein enger innerer Zusammenhang besteht.

Eine konfirmatorische Faktorenanalyse, die versucht, die zusammengehörenden Variablen gezielt in mehrere – hier in zwei – vorgegebene Dimensionen aufzuspalten, zeigt indes, dass zwischen den einzelnen Formen außerkirchlicher Religiosität unterschiedlich starke Beziehungen bestehen (vgl. *Tabelle 2*). Zwar können, wie an den sich teilweise überschneidenden Ladungen sowohl auf der Dimension „außerkirchliche Religiosität – alt“ als auch „außerkirchliche Religiosität – neu“ zu erkennen ist, die beiden unterschiedenen Dimensionen nicht streng geschieden werden, dennoch lassen sich

liegt aber weit unter dem der traditionellen großen Kirchen und zeichnet sich durch ein hohes Maß an Bewegungsfähigkeit aus (Eiben und Viehöfer 1993). Partiell nehmen Formen außerkirchlicher Religiosität auch den Charakter von Szenen, schwach strukturierten Milieus oder vagabundierenden Themen und Praktiken an. Insofern dürfte es berechtigt sein, von nicht-institutionalisierten außerkirchlichen Religiositätsformen zu sprechen. An religiösen Bewegungen lassen sich Prozesse der Institutionalisierung und De-Institutionalisierung von Religion besonders gut beobachten.

⁸ Neu sind die angegebenen Formen außerkirchlicher Religiosität insofern, als sie erst in den letzten Jahrzehnten entstanden (New Age) oder nach Europa gekommen sind (Zen). Die älteren Formen (Glaube an Wahrsager, Wunderheiler, Glücksbringer, Horoskope usw.) gehören hingegen seit vielen Jahrhunderten zum subkulturellen Bestand der abendländischen Religions- und Geistesgeschichte.

⁹ Selbst wenn sich magische Elemente auch in der Heiligenverehrung oder im Sakramentsverständnis des Katholizismus finden lassen, so unterscheiden sich die hochkulturellen Formen der Religion, wie sie im Katholizismus anzutreffen sind, von magischen Praktiken doch dadurch, dass Magie manipulativ angelegt ist und in ihr Götter und Geister als beeinflussbar, ja mit menschlichen Mitteln zwingbar und mehr oder weniger immanent behandelt werden, während hochkulturelle Religionsformen eine mehr transzendente Vorstellung von Gott entwickeln und dem magisch nicht beeinflussbaren, übermächtigen Gott mit Ehrfurcht und Anerkennung begegnen (Weber 2001: 154).

Tabelle 1: Reliabilitätsanalyse: außerkirchliche Religiosität in West- und Ostdeutschland

Eingangsitem	Westdeutschland 1999	Ostdeutschland 2000
1. Reinkarnation (Wiederkehr nach dem Tod)	.71	.83
2. Astrologie/Horoskope	.73	.81
3. Wunderheiler/Geistheiler	.72	.79
4. Magie/Spiritualismus/Okkultismus	.70	.79
5. New Age (Ganzheitliches Denken)	.72	.80
6. Zen-Meditation/Yoga	.71	.81
7. Mystik	.71	.79

Gesamtalpha der Reliabilitätsanalyse: Cronbachs Alpha = .75 bei 783 Fällen (Westdeutschland), bzw. Alpha = .83 bei 507 Fällen (Ostdeutschland)

Quelle: Eigene Berechnungen auf der Basis von Gui 1999 und PCE 2000, ausgewiesene Werte: Alpha-Wert, wenn entsprechendes Item aus dem Modell entfernt wird.

Tabelle 2: Faktorenanalyse: außerkirchliche Religiosität, West- und Ostdeutschland 1999/2000

	Außerkirchliche Religiosität – alt	Außerkirchliche Religiosität – neu
1. Reinkarnation (Wiederkehr nach dem Tod)	.35	.43
2. Astrologie/Horoskope	.74	-.05
3. Wunderheiler/Geistheiler	.80	-.06
4. Magie/Spiritualismus/Okkultismus	.50	.31
5. New Age (Ganzheitliches Denken)	.01	.76
6. Zen-Meditation/Yoga	-.14	.88
7. Mystik	.32	.46

Quelle: Eigene Berechnungen auf der Basis von Gui 1999 und PCE 2000; Konfirmatorisch durchgeführte Faktorenanalyse mit zwei vorgegebenen Faktoren als Zielgröße; ausgewiesen Faktorladungen bei Varimax-Analyse.

zwei Schwerpunkte ausmachen: Die alte außerkirchliche Religiosität rankt sich um die Variablen: Astrologie, Wunderheiler und mit Abstrichen Reinkarnation, die neue ist eindeutig um New Age und Zen zentriert, während die anderen Variablen sich in unterschiedlicher Nähe um diese beiden Kerne lagern.

Allerdings weisen Ost- und Westdeutschland deutlich unterschiedliche Strukturen auf. Während im Osten Deutschlands zum Beispiel Reinkarnation auf der Dimension außerkirchliche Religiosität – alt am höchsten lädt und Astrologie und Wunderheiler erst mit einem gewissen Abstand folgen, ist die Ladung für Astrologie und Wunderheiler im Westen Deutschlands am höchsten, dagegen die für Reinkarnation deutlich niedriger. Um sowohl die Differenzen zwischen den beiden Dimensionen zu erhalten als auch ihre Überschneidungen, arbeiten wir im Folgenden mit den Faktorwerten für die beiden Dimensionen weiter.

Im Unterschied zu Kennzeichnungsvariablen, die eine Auswahl der auf einen Faktor am höchsten ladenden Variablen darstellen und insofern als Repräsentanten der dargestellten Dimension unter Ausschluss aller anderen geringeren Faktorladungen gelten können, gehen in den Faktorwert auch geringe Ladungen ein. Natürlich ist der Phänomenbereich der unsichtbaren Religion mit den angegebenen Items nicht umfassend abgebildet. Vor allem haben wir darauf verzichtet, Sakralisierungen des Selbst, die

freilich auch im New Age, im Zen, in der Mystik wiederzufinden sind und vielleicht sogar den Kern dieser Religiositätsformen ausmachen, in empirische Konstrukte umzusetzen. Gleichwohl reicht die vorgeschlagene Operationalisierung außerkirchlicher Religiosität über bislang verwendete Indizes deutlich hinaus.

Was schließlich die empirische Erfassung des *Individualisierungsbegriffes* angeht, so sind die sich einstellenden Schwierigkeiten erwartungsgemäß ebenfalls hoch. Auf sozialstruktureller Ebene sprechen wir im Anschluss an Jagodzinski und Quandt (1997: 763) dann von Individualisierung, wenn die Differenzen religiöser Merkmale innerhalb sozialstrukturell geprägter Gruppen größer sind als die zwischen solchen Gruppen, wenn also sozialstrukturelle Differenzen auf religiöse Merkmale keinen signifikanten Einfluss auszuüben vermögen. Auf semantischer Ebene wollen wir dann von Individualisierung sprechen, wenn die Befragten Individualisierungssitems zustimmen, also Items, die Werte wie Selbstbestimmung, Selbstverwirklichung, Lebensgenuss oder individuelle Freiheit zum Ausdruck bringen. Individualismus auf semantischer Ebene müsste sich durch die Zustimmung zu Aussagen wie den folgenden erfassen lassen:

- „Ich möchte ein außergewöhnliches Leben führen.“
- „Ich lege viel Wert darauf, meine persönlichen Ziele zu verwirklichen.“
- „Es macht mir Spaß, andere Leute von meiner Meinung zu überzeugen“
- sowie durch die Ablehnung des Satzes:
- „Ich bemühe mich unter allen Umständen, Gesetz und Ordnung zu respektieren.“

Aus diesen vier Items bilden wir einen Index, der Individualisierung auf der semantischen Ebene erfassen soll. Die uns interessierende Frage dabei lautet, wie eng die Beziehungen zwischen der Akzeptanz außerkirchlicher Religiosität neu und der Zustimmung zum Individualisierungsindex sind.

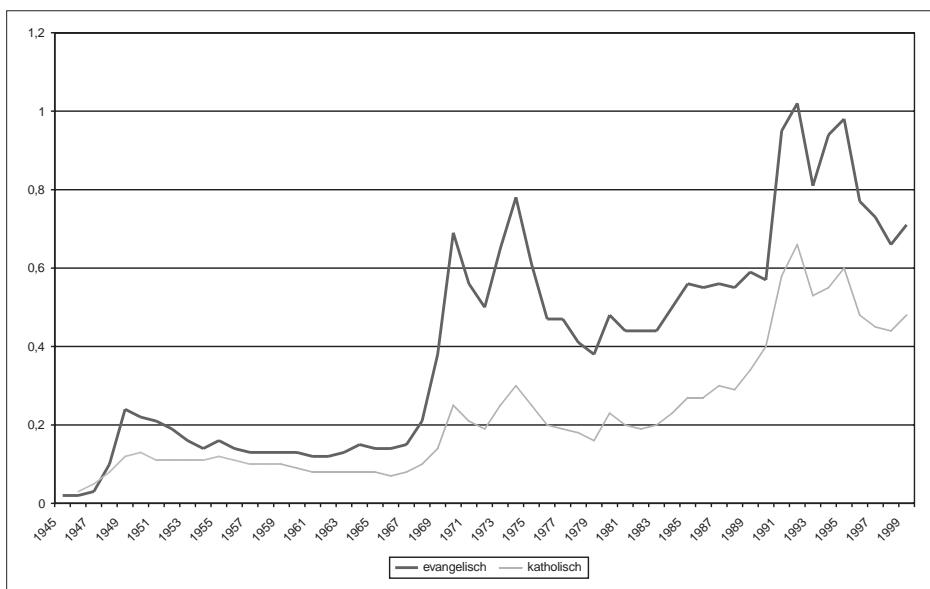
IV. Empirische Ergebnisse

1. Traditionale Kirchlichkeit

Bei einer Betrachtung der Entwicklung der traditionalen Kirchlichkeit in den letzten 50 Jahren fällt auf, dass alle in Betracht gezogenen Indikatoren auf eine Bedeutungsschwächung der Kirchen verweisen. Das trifft auch auf die hier verwendeten Indikatoren Kirchenaustritt und Gottesdienstbesuch zu.

Ein genauerer Blick auf die Entwicklung der Kirchenaustrittsrate (vgl. *Abbildung 1*) zeigt dabei eine beachtenswerte Parallelität der Verläufe in Bezug auf die Kirchenaustritte aus der katholischen und der aus den evangelischen Kirchen. In der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg bis zur Mitte der sechziger Jahre ist die Kirchenaustrittsrate in beiden Konfessionen außerordentlich niedrig. Ende der sechziger Jahre erhöht sie sich sowohl in der evangelischen als auch in der katholischen Kirche, um ab Mitte der siebziger Jahre wieder zu fallen und nach 1990 in beiden Kirchen noch einmal dramatisch anzusteigen. Die Parallelität des Kurvenverlaufs verweist anschaulich darauf, dass die Kirchenaustrittsrate primär von kirchenexternen Faktoren, weniger vom Handeln der Kirchen beeinflusst wird. Als solche Kontextfaktoren kommen in der Geschichte der

Abbildung 1: Kirchenaustritte in Westdeutschland 1945–1999 in Prozent der Mitglieder



Quelle: Institut für kirchliche Sozialforschung des Bistums Essen 1999; EKD 1990–1996; Kirchenamt der EKD 2000.

Bundesrepublik in Frage: politische und soziale Wandlungsperioden wie die Zeit der Studentenunruhen und zivilisationskritischen Bewegungen Ende der sechziger, Anfang der siebziger Jahre, die Zeit nach der deutsch-deutschen Wiedervereinigung oder auch die Zeit der Restauration in der Adenauer-Ära der fünfziger und Anfang sechziger Jahre. Ein genauerer Blick zeigt weiterhin, dass die Rate der Kirchenaustritte aus der evangelischen Kirche durchweg über der aus der katholischen Kirche liegt. Das entspricht der bekannten Beobachtung, der zufolge die soziale Bindegabe der katholischen Kirche höher ist als die der evangelischen Kirchen. Vor allem aber fällt auf, dass sich das Plateau der Kirchenaustrittsraten nach den jeweiligen Austrittswellen stetig erhöht und die Kirchenaustrittsraten nicht mehr auf das Ausgangsniveau fällt. Das deutet darauf hin, dass der *Erosionsprozess der Kirchen mit zunehmender Geschwindigkeit verläuft* und dass eine Beruhigung dieser Erosionsdynamik in nächster Zukunft nicht zu erwarten ist. Bedenkt man darüber hinaus, dass es unter den Jüngeren nicht mehr die Hochgebildeten sind, die überdurchschnittlich häufig aus der Kirche austreten, sondern dass der Kirchenaustritt unter ihnen in allen Schichten der Bevölkerung gleichermaßen Einzug gehalten hat (Engelhardt, Loewenich und Steinacker 1997: 317), wird man von einer Normalisierung und Veralltäglichung dieses Phänomens sprechen müssen und seine weitere Ausbreitung prognostizieren dürfen.

Diese Beobachtungen werden bestätigt, wenn wir den zweiten von uns gewählten Indikator für traditionale Kirchlichkeit – den Gottesdienstbesuch – in Blick nehmen. Auch hier müssen wir über die letzten 50 Jahre einen dramatischen Einbruch konsta-

Tabelle 3: Regelmäßiger Gottesdienstbesuch der Katholiken und Protestanten in Westdeutschland 1952–1999 (in Prozent)

Es besuchten regelmäßig den Gottesdienst	1952	1963	1967/69	1973	1982	1991	1999
Katholiken insgesamt	51	55	48	35	32	33	26
Katholiken im Alter von:							
16–29	52	52	40	24	19	17	10
30–44	44	51	42	28	26	21	15
45–59	50	56	53	46	29	34	24
60 Jahren und älter	63	64	62	57	54	54	50
Protestanten insgesamt	13	15	10	7	6	8	7
Protestanten im Alter von:							
16–29	12	11	6	3	4	4	4
30–44	7	10	6	3	4	4	3
45–59	13	16	11	7	6	7	6
60 Jahren und älter	23	24	22	12	12	17	15

Quelle: Allensbacher Institut für Demoskopie: Allensbacher Markt- und Werbeträgeranalyse 1978ff.; Köcher 1987: 175.

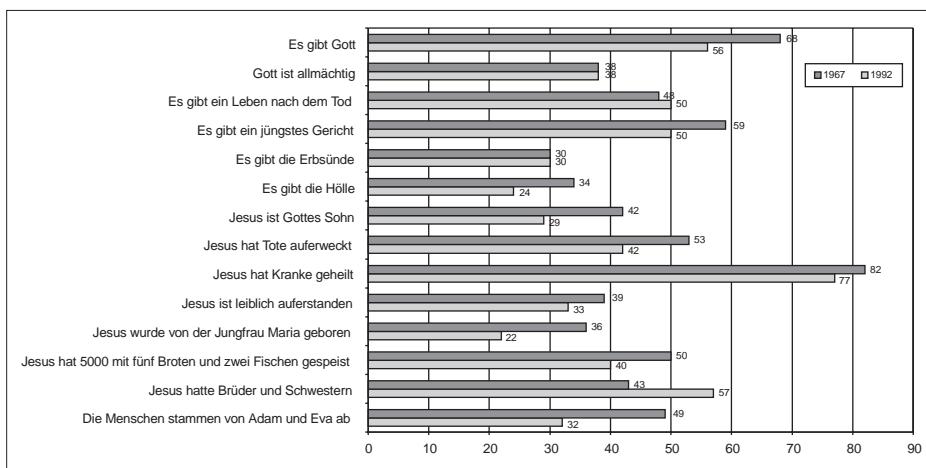
tieren, der insbesondere die katholische Kirche betrifft. Waren es nach kirchenamtlichen Zählungen 1953 noch 49 Prozent der Katholiken, die regelmäßig den Gottesdienst besuchten, so lag der Anteil der regelmäßigen Gottesdienstbesucher 1998 nur noch bei 17 Prozent (Amtliche Zentralstelle für Kirchliche Statistik des katholischen Deutschlands). Eine auf der Grundlage von Befragungen¹⁰ vorgenommene Analyse der Altersverteilung der regelmäßigen Gottesdienstbesucher weist für 1952 noch relativ geringe Differenzen zwischen den Altersgruppen auf (vgl. *Tabelle 3*). 1999 hingegen ist der Anteil der regelmäßigen Gottesdienstbesucher unter den Katholiken über 60 bereits fünfmal und unter den Evangelischen über 60 immerhin viermal so hoch wie der unter den 16- bis 29-Jährigen. Die Gemeinde, die sich allsonntäglich in der Kirche sammelt, ist überaltert. Das heißt, dass sie in Zukunft im Vergleich zur ohnehin sinkenden Zahl der Kirchenmitglieder weiterhin überproportional schrumpfen wird. Auf der Basis der verwandten Indikatoren darf Hypothese 1 damit als bestätigt gelten. Es findet ein Bedeutungsverlust traditionaler Kirchlichkeit statt.

2. Individuelle christliche Religiosität

Für die Erfassung der Entwicklung der individuellen christlichen Religiosität benutzen wir zunächst ein relativ breites Spektrum von Variablen, um uns dann auf zwei – die Entwicklung des Gottesglaubens und des Glaubens an ein Leben nach dem Tode – zu konzentrieren. Wie der Vergleich religiöser Überzeugungen von 1967 und 1992 zeigt, geht die Akzeptanz religiöser Vorstellungen in der westdeutschen Bevölkerung in die-

¹⁰ Aus der unterschiedlichen Erhebungstechnik resultieren die Unterschiede in den Angaben des regelmäßigen Gottesdienstbesuchs. Bei Befragungen liegen die Angaben auf Grund des durch sie verursachten Erwünschtheitseffektes stets über den durch kirchenamtliche Zählung ermittelten Zahlen.

Abbildung 2: Entwicklung religiöser Überzeugungen in Westdeutschland 1967 und 1992



Quelle: Ausgewählte Statements zu Religiosität und Glauben; Spiegel-Studien 1967 und 1992; in: Der Spiegel 25/46, 15. Juni 1992: 37

sem Zeitraum fast durchweg zurück (vgl. *Abbildung 2*). Die beiden einzigen Ausnahmen stellen der Glaube an die Erbsünde und der Glaube an ein Leben nach dem Tode dar.

Kontrollieren wir diese Aussage mit Hilfe einer weiteren Befragung für den Glauben an Gott als der zentralen religiösen Überzeugung, so kommen wir zu demselben Resultat. Nicht nur ist in Westdeutschland der Anteil derer, die angeben, in ihrem Leben nie an Gott geglaubt zu haben, von 1991 auf 1998 gestiegen (vgl. *Tabelle 4*). Wichtiger ist, dass der Anteil derer, die behaupten, sie hätten früher an Gott geglaubt, würden das heute aber nicht mehr tun, deutlich über dem derer liegt, die angeben, früher nicht an Gott geglaubt zu haben, dies aber jetzt tun. In den letzten Jahrzehnten haben also weitaus mehr den Glauben an Gott verloren als zu ihm gekommen sind. Misst man individuelle Religiosität mit den angegebenen Indikatoren und legt man ihr vor allem die zentrale Gottesvorstellung zu Grunde, so muss man konstatieren, dass entgegen den Annahmen von Luckmann und seinen Anhängern nicht nur traditionale Kirchlichkeit, sondern auch individuelle Religiosität abgenommen hat.

Tabelle 4: Zu- und Abnahme des Glaubens an Gott, West- und Ostdeutschland 1991 und 1998 (Angaben in Prozent)

Glaube an Gott	West		Ost	
	1991	1998	1991	1998
Nie an Gott geglaubt	10	13	51	58
Jetzt nicht, aber vorher ja	23	25	25	17
Jetzt ja, aber vorher nicht	9	11	5	7
Immer an Gott geglaubt	58	52	20	18

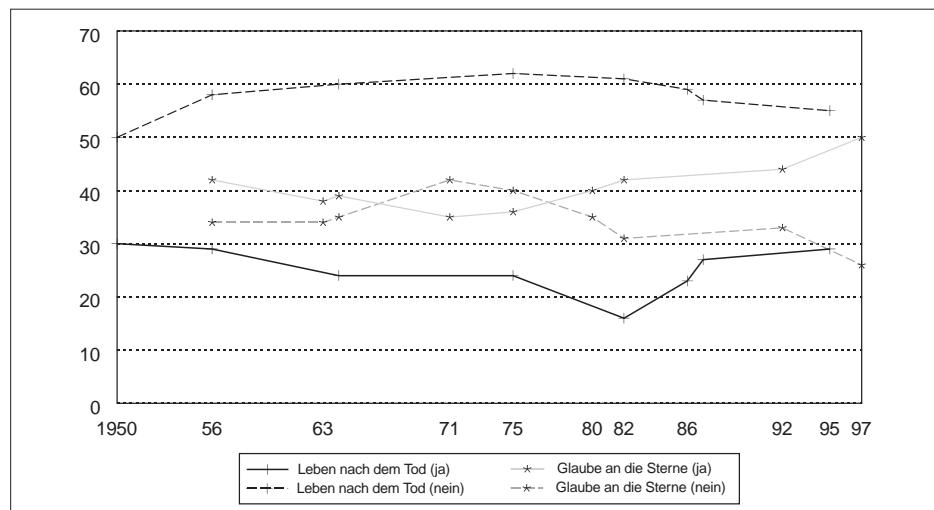
Quelle: ISSP 1991 (West n=1346; Ost n=1486) und ISSP 1998 (West n=1000, Ost n= 1006).

Eine bereits herausgestellte Ausnahme von diesem Trend stellt der Glaube an ein Leben nach dem Tode dar (vgl. Abbildung 3). Betrachten wir die Entwicklung dieses Indikators im Zeitverlauf, können wir einen Rückgang in den sechziger und siebziger, aber einen Zuwachs in den achtziger und neunziger Jahren feststellen. Der Verlauf der Zustimmung zu dieser Frage gibt den Individualisierungstheoretikern Recht, die mit einer auseinanderlaufenden Entwicklung von Kirchlichkeit und Religiosität rechnen. Bedenkt man allerdings, dass andere Indikatoren für individuelle christliche Religiosität (vgl. Abbildung 2 sowie Tabelle 4) ebenso wie traditionale Kirchlichkeit im Abnehmen begriffen sind, kann Hypothese 2 damit nicht als bestätigt gelten. Vielmehr ist es erforderlich, innerhalb der individuellen christlichen Religiosität zwischen verschiedenen Dimensionen zu unterscheiden – eine Aufgabe, die wir zukünftiger Forschung überlassen müssen.

3. Außerkirchliche Religiosität

Für die Entwicklung der Zustimmung zu Vorstellungen aus dem außerkirchlichen Bereich der Religion liegen so gut wie keine Zeitreihen vor. Die einzige Frage, die in derselben Form über mehrere Jahrzehnte hinweg auf diesem Feld gestellt wurde, ist die nach dem Glauben an den Einfluss der Sterne auf das menschliche Schicksal. Auch hier treffen wir auf denselben Tendenzverlauf wie beim Glauben an ein Leben nach

Abbildung 3: Glaube an Leben nach dem Tod und an den Einfluss der Sterne auf das menschliche Schicksal, 1950–1997 in Westdeutschland



Quellen: Elisabeth Noelle-Neumann und Edgar Piel: Allensbacher Jahrbuch der Demoskopie 1978–1983, Bd. VIII. Allensbach 1983: S. 124; Elisabeth Noelle-Neumann und Renate Köcher: Allensbacher Jahrbuch der Demoskopie 1984–1992, Bd. IX. Allensbach 1993: S. 215; Dies.: Allensbacher Jahrbuch der Demoskopie 1993–1997, Bd. X. Allensbach 1997: S. 256; Noelle-Neumann und Piel 1983: 123; Noelle-Neumann und Köcher 1997: 293.

dem Tod: Rückgang in den sechziger und siebziger, Aufschwung in den achtziger und neunziger Jahren (vgl. *Abbildung 3*). Dieser Entwicklungsverlauf kann ebenfalls als Indiz für ein Auseinandertreten von Kirchlichkeit und Religiosität gewertet werden. Ob Hypothese 3 damit bestätigt ist, müssen wir an dieser Stelle noch offen lassen, da die empirische Basis von einem Indikator dafür zu klein und damit zu unsicher ist.

4. Systematische Zusammenhänge zwischen unterschiedlichen Dimensionen von Religion

Wie aber stellen sich die Zusammenhänge zwischen traditionaler Kirchlichkeit, individueller christlicher Religiosität und außerkirchlicher Religiosität, gemessen mit den oben angegebenen Indikatoren, dar? Wenn wir zunächst einen einfachen Vergleich der Häufigkeitsverteilungen vornehmen, so sehen wir, dass in allen drei Dimensionen ein signifikanter Unterschied zwischen Ost- und Westdeutschland besteht (vgl. *Tabelle 5*). Dieser Unterschied ist für die Gesamtbevölkerung im Bereich der traditionalen Kirchlichkeit am stärksten – die Indikatoren weisen für Westdeutschland dreimal so hohe Werte auf wie für Ostdeutschland. Im Falle der individuellen christlichen Religiosität liegen die Werte im Westen um mehr als das Doppelte über denen im Osten und weichen insofern noch immer außergewöhnlich stark voneinander ab. Aber auch im Bereich der außerkirchlichen Religiosität sind die Ost/West-Differenzen beachtlich, wenn sie auch nicht jenes Maß wie in den anderen beiden Dimensionen erreichen. Dies deutet darauf hin, dass zwischen den unterschiedenen Dimensionen von Religiosität und Kirchlichkeit zwar keine Identität, wohl aber ein relativ enger Zusammenhang besteht.

Dennoch besitzt die Beziehung der Konfessionsangehörigen und der Konfessionslosen zu den drei Religiositätsdimensionen eine unterschiedliche Struktur. Im Bereich der traditionalen Kirchlichkeit sind die Differenzen zwischen Konfessionsangehörigen und Konfessionslosen besonders groß. Die Konfessionslosen besuchen die Kirche kaum, wobei zwischen Ost- und Westdeutschland noch einmal Differenzen auszumachen sind. Deutlich geringer sind die Unterschiede zwischen Konfessionsangehörigen und Konfessionslosen hinsichtlich des Glaubens an Gott und der religiösen Selbsteinschätzung. Das trifft zumindest auf Westdeutschland zu. Dort sind es immerhin die Hälften der Konfessionslosen, die an Gott oder ein höheres Wesen glauben, und ein Viertel, die sich für religiös halten, während im Osten Deutschlands die entsprechenden Anteile nur 12 bzw. 3 Prozent ausmachen. Die konfessionellen Unterschiede zeigen sich indes kaum oder kehren sich tendenziell sogar um, wenn wir den Bereich der außerkirchlichen Religiosität ins Auge fassen. Dort liegen in den alten Bundesländern die Werte bei den Konfessionslosen großteils über denen der Konfessionsangehörigen – eine Aussage, die auf den Osten Deutschlands nicht zutrifft; dort ist die Bejahung von Formen außerkirchlicher Religiosität unter den Katholiken am stärksten verbreitet. Während also traditionale Kirchlichkeit und christliche Religiosität bei Konfessionslosen teilweise deutlich weniger akzeptiert sind als bei Konfessionsangehörigen, erfährt die außerkirchliche Religiosität im Vergleich zu den beiden anderen Religiositätsdimensionen bei Konfessionslosen eine gewisse Aufwertung. Dennoch muss man festhalten, dass es sich bei den Zustimmungsraten zu Formen außerkirchlicher Religiosität

Tabelle 5: Indikatoren traditionaler Kirchlichkeit, individueller Religiosität und außerkirchlicher Religiosität 1999/2000 in West- und Ostdeutschland im Vergleich

	Gesamt	Katholisch	Evangelisch	Konfessionslos
Konfessionszugehörigkeit	81 / 24			
Kirchgang mindestens monatlich	25 / 7	40 / 40	20 / 23	4 / 0
Glaube an Gott oder höheres Wesen	74 / 27	84 / 77	71 / 79	52 / 12
Subjektive Religiosität	54 / 20	65 / 92	53 / 73	25 / 3
Reinkarnation (Wiederkehr nach dem Tod)	15 / 9	15 / 30	12 / 16	19 / 5
Astrologie/Horoskope	16 / 11	17 / 17	14 / 14	12 / 10
Wunderheiler/Geistheiler	6 / 6	7 / 29	3 / 3	9 / 6
Magie/Spiritualismus/Okkultismus	6 / 4	6 / 21	6 / 3	10 / 3
New Age (Ganzheitliches Denken)	12 / 3	10 / 11	12 / 3	16 / 2
Zen-Meditation/Yoga	24 / 16	24 / 36	22 / 9	28 / 16
Mystik	5 / 4	4 / 22	3 / 4	11 / 3

Quelle: Westdeutschland: GuI 1999 (n=1002); Ostdeutschland: PCE 2000 (n=1026); Erster Wert Westdeutschland; Zweiter Wert Ostdeutschland; Werte in Prozent.

auch bei den Konfessionslosen um relativ kleine Zahlen handelt. Die einzige Ausnahme stellt die Zustimmung zum Glauben an die Wirksamkeit von Zen-Meditation und Yoga dar, die aber vielleicht weniger als religiöse Phänomene denn als Techniken zur körperlichen Entspannung und Körperbeherrschung verstanden werden.

Die Analyse der Häufigkeitsverteilungen der für die Abbildung der drei unterschiedenen Dimensionen von Kirchlichkeit und Religiosität benutzten Indikatoren ergibt also kein klares Bild. Auf der einen Seite sieht es so aus, als könnten die Verluste an traditionaler Kirchlichkeit und christlicher Religiosität durch vergleichsweise hohe Zustimmungsraten zu außerkirchlichen Religiositätsformen bei den Konfessionslosen wenigstens teilweise kompensiert werden, auf der anderen Seite deutet der Vergleich zwischen Ost- und Westdeutschland trotz einiger Unterschiede eher auf eine Parallelität der Entwicklung zwischen den drei Dimensionen hin.

Um das Verhältnis von traditionaler Kirchlichkeit, individueller christlicher Religiosität und außerkirchlicher Religiosität systematisch zu bestimmen, nehmen wir nunmehr eine nach Ost- und Westdeutschland getrennte Korrelationsanalyse vor, die die oben entwickelten Indikatoren zugrunde legt und anhand ihrer den Grad des Zusammenhangs zwischen den einzelnen religiösen Dimensionen prüft (vgl. *Tabelle 6*). Dabei zeigt sich, dass zwischen traditionaler Kirchlichkeit und individueller christlicher Religiosität eine hohe Korrelation besteht (vgl. etwa den Korrelationskoeffizienten von Parsons $r = .26$ für die Beziehung zwischen Kirchgang und Glaube an Gott oder von $r = .49$ für die Beziehung zwischen Kirchgang und religiöser Selbsteinschätzung in Westdeutschland). Außerdem zeigt sich ein deutlicher Zusammenhang zwischen individueller christlicher Religiosität und außerkirchlicher Religiosität (zum Beispiel $r = .21$ zwischen Glaube an Gott und außerkirchlicher Religiosität – alt bzw. $r = .18$ zwischen Glaube an Gott und außerkirchlicher Religiosität – neu in Westdeutschland). Kein Zusammenhang ist in Westdeutschland hingegen zwischen traditionaler Kirchlichkeit und außerkirchlicher Religiosität nachweisbar. Das heißt freilich zugleich, dass zwi-

schen diesen beiden Dimensionen auch kein negatives Verhältnis besteht. Die *außerkirchliche Religiosität tritt nicht an die Stelle der traditionalen Kirchlichkeit*, kann deren Verluste nicht kompensieren, aber wird durch sie auch nicht unterstützt, womit Hypothese 4 – jedenfalls für Westdeutschland, und das gleiche gilt, wie wir sogleich sehen werden, auch für Ostdeutschland – als falsifiziert gelten kann. In Ostdeutschland sind die Beziehungen zwischen den einzelnen religiösen Dimensionen nämlich sogar noch stärker ausgeprägt. Zwischen Konfessionszugehörigkeit und Glaube an Gott beispielsweise besteht nicht nur eine Beziehung von $r = .22$ wie in Westdeutschland, sondern eine von $r = .80$ (vgl. *Tabelle 6*), zwischen Kirchgang und Glaube an Gott nicht nur eine von $r = .26$, sondern eine von $r = .46$. Dieser engere Zusammenhang zwischen den Religiositätsdimensionen drückt sich auch darin aus, dass die Beziehungen zwischen traditionaler Kirchlichkeit und alter außerkirchlicher Religiosität nicht wie in Westdeutschland ‚nicht signifikant‘, sondern sogar durch eine positive Korrelation gekennzeichnet sind. Traditionale Kirchlichkeit und neue außerkirchliche Religiosität weisen hingegen auch im Osten Deutschlands keine Korrelation auf. Obwohl alte und neue außerkirchliche Religiosität in der explanatorischen Faktorenanalyse auf einen Faktor laden,¹¹ zeigt sich hier erstmals, dass beide Faktorwerte in unterschiedlichen Beziehungsstrukturen zu anderen Variablen stehen, was die Unterscheidung von alter und neuer außerkirchlicher Religiosität im Nachhinein rechtfertigt.¹²

Wie ein Vergleich der in *Tabelle 6* dargestellten Korrelationskoeffizienten zwischen West- und Ostdeutschland nahe legt, scheinen auf Grund des hohen Entkirchlichungs- und Säkularisierungsgrades in Ostdeutschland die unterschiedlichen religiösen Dimensionen enger zusammenzurücken. *Religion und Kirche sind in Ostdeutschland offenbar in vielen Gesellschaftsschichten derart abseitig*, dass nicht nur traditionale Kirchlichkeit abgelehnt wird, sondern mit ihr alle Formen von Religion. Umgekehrt zieht die traditionale Kirchlichkeit in starkem Maße alle anderen Religiositätsdimensionen bis auf die neue außerkirchliche Religiosität an sich und bildet mit ihnen einen relativ engen Zusammenhang. In Westdeutschland hingegen, wo Religion und Kirche gesellschaftlich breiter akzeptiert sind, weist das religiöse Feld ein höheres Maß an interner Pluralität auf. Traditionale Kirchlichkeit und individuelle Religiosität formen auch dort ein enges Geflecht, die Beziehungen zur außerkirchlichen Religiosität sind aber lockerer. Mit anderen Worten, während in Ostdeutschland Religiosität und Säkularität stärker polarisiert sind, scheint das Übergangsfeld zwischen beiden Polen in Westdeutschland flie-

11 Vgl. oben S. 455.

12 Der nachgewiesene relativ enge Zusammenhang zwischen traditionaler Kirchlichkeit und individueller christlicher Religiosität sowie partiell sogar außerkirchlicher Religiosität wird natürlich abgelehnt, wenn man die Menschen in Ost- und Westdeutschland danach fragt, ob sie selbst der Meinung sind, dass sich die Religiositäts- von der Kirchlichkeitsdimension ablösen lässt. Gefragt danach, ob man auch ohne Kirche religiös sein kann, geben sowohl Ost- als auch Westdeutsche, sowohl Katholiken als auch Protestanten als auch Konfessionslose mit überwältigender Mehrheit eine positive Antwort. Fragt man jedoch, wie viele von denen, die nicht zur Kirche gehen, sich selber für religiös halten, so sind die Zusammenhänge äußerst schwach. Nur 14 Prozent derjenigen, die nie in die Kirche gehen, bezeichnen sich als religiös. Diese Zahl gilt für Westdeutschland. In Ostdeutschland sind es sogar nur 2 Prozent. Demgegenüber schätzen sich im Westen Deutschlands jedoch 93 Prozent und im Osten sogar alle derjenigen, die wöchentlich den Gottesdienst besuchen, als religiös ein.

Tabelle 6: Korrelationen zwischen traditionaler Kirchlichkeit, individueller Religiosität sowie alter und neuer außerkirchlicher Religiosität in West- und Ostdeutschland 1999/2000

	Kirchgang	Glaube an Gott	Subjektive Religiosität	Außerkirchliche Religiosität – alt	Außerkirchliche Religiosität – neu
Konfessionszugehörigkeit	.21 / .47	.22 / .80	.30 / .77	n.s. / .24	n.s. / n.s.
Kirchgang		.26 / .46	.49 / .52	n.s. / .18	n.s. / n.s.
Glaube an Gott			.58 / .83	.21 / .36	.18 / .18
Subjektive Religiosität				.13 / .32	.14 / .11
Außerkirchliche Religiosität – alt					.45 / .51

Quelle: Erster Wert Westdeutschland (GuI 1999, n=1002); Zweiter Wert Ostdeutschland (PCE 2000, n=1026); Alle Werte Pearson's r Produkt-Moment Korrelationen; n.s. = nicht signifikant, Signifikanzniveau p < .05.

ßender zu sein. Diese Einsicht wird durch einen Blick auf *Tabelle 5* bestätigt, die für die Konfessionslosen in Westdeutschland deutlich höhere Religiositätswerte ausweist als für die Konfessionslosen in Ostdeutschland. Während in den alten Bundesländern die Trennung von der Kirche religiöse Orientierungen nicht grundsätzlich ausschließt, obwohl sie vor allem in ihren traditionalen Dimensionen schwächt, lassen sich religiöse Bindungen bei den Konfessionslosen im Osten Deutschlands kaum noch ausfindig machen. In diesem Befund spiegelt sich die zeitgeschichtlich bedingte Trennung der religiösen Kulturen in Ost- und Westdeutschland (vgl. Pickel 2000), die über die Sozialisation weitervermittelt wird.

5. Individualisierung und Dimensionen der Religiosität

Wenn wir uns nunmehr dem Zusammenhang zwischen Prozessen der Individualisierung und den Religiositätsdimensionen zuwenden, so müssen wir zunächst konstatieren, dass sozialstrukturellen Merkmalen durchaus noch ein gewisser Einfluss auf die Ausbildung der Religiosität zukommt. Je älter die Personen sind, desto mehr neigen sie Formen der traditionalen Kirchlichkeit und der individuellen christlichen Religiosität zu (vgl. *Tabelle 7*). Die außerkirchliche Religiosität wird hingegen stärker von Jüngeren nachgefragt. Das trifft mit Abstrichen auf West- und Ostdeutschland zu. Die Geschlechtszugehörigkeit hat auf alle Religiositätsdimensionen durchgängig einen Effekt. Es sind die Frauen, die der Religion stärker zuneigen. Höhere Bildung korreliert mit traditionaler Kirchlichkeit und individueller christlicher Religiosität in Ost- und Westdeutschland eher negativ, mit außerkirchlicher Religiosität dagegen eher positiv. Ebenso befördern Großstadtverhältnisse außerkirchliche Religiosität, während die traditionale Kirchlichkeit von ihnen eher negativ betroffen ist. Deutlich sind die positiven Effekte religiöser Erziehung auf traditionale Kirchlichkeit und individuelle christliche Religiosität. Im Falle der neuen Formen außerkirchlicher Religiosität üben religiöse Sozialisationserfahrungen jedoch keinen positiven Einfluss aus, und im Westen trifft das auch

auf die alten zu. Das heißt, wir haben sowohl, was die Wirkung der sozialstrukturellen Merkmale angeht, als auch, was die der religiösen Erziehung angeht, klare Differenzen zwischen der traditionalen Kirchlichkeit und der individuellen christlichen Religiosität auf der einen und der außerkirchlichen Religiosität auf der anderen Seite. Die beiden ersten Formen werden durch Modernisierungseffekte, wie sie sich etwa im Bildungszuwachs oder auch in Urbanisierungsprozessen ausdrücken, tendenziell negativ beeinflusst, letztere hingegen profitieren von ihnen zumeist.

Diese Struktur wiederholt sich, wenn wir uns nunmehr der semantischen Ebene zuwenden und die Individualisierungselemente zu den Religiositätsindizes in Beziehung setzen. Zwischen traditioneller Religiosität und Individualisierung und selbst zwischen individueller christlicher Religiosität und Individualisierung sind die Beziehungen eher negativ, zwischen außerkirchlicher Religiosität und Individualisierung eher positiv. Dabei ist ein entscheidender Unterschied zwischen Ost- und Westdeutschland zu beachten. In Ostdeutschland korrelieren die Individualisierungselemente sowohl mit der neuen als auch mit der alten außerkirchlichen Religiosität positiv, in Westdeutschland dagegen nur mit der neuen.¹³ Auch wenn neue und alte außerkirchliche Religiosität faktorenanalytisch eng zusammengehören,¹⁴ entfalten sie strukturell offensichtlich eine unterschiedliche Dynamik, so dass man New Age, Zen-Meditation, Mystik als religiös relativ eigenständige Phänomene behandeln sollte. Dafür spricht auch, dass ihre Ausprägung weder im Westen noch im Osten von der erfahrenen religiösen Erziehung beeinflusst wird.

Allerdings sollte man die Individualisierungseffekte auch nicht überschätzen, denn wie *Tabelle 5* uns lehrt, ist die Zahl der Anhänger neuer außerkirchlicher Religionsformen relativ klein.¹⁵ Auch wenn die Modernisierungssindikatoren wie Bildungsanstieg, Urbanisierung oder Individualisierung gegenüber traditionaler Kirchlichkeit bzw. individueller christlicher Religiosität auf der einen und außerkirchliche Religiosität auf der anderen Seite entgegengesetzte Wirkungen zu zeitigen scheinen, sollte man sich daher hüten, von den Abbruchstendenzen in der institutionalisierten Sozialform der Religion auf einen Aufschwung der außerinstitutionellen Religionsformen zu schließen. Dafür sind die durch Modernisierungsprozesse beförderten religiösen Segmente schlachtweg zu schmal. Was aber auch angesichts kleiner Zahlen unübersehbar wird, ist eine *stärkere Pluralisierung des religiösen Feldes*, denn wenn die Prozesse der Modernisierung, wie sie sich in den sozialstrukturellen und individualisierungssemantischen Variablen abilden, einmal einen negativen und ein anderes Mal einen positiven Effekt auf die unterschiedlichen religiösen Dimensionen ausüben, dann heißt das, dass die einzelnen Religionsdimensionen weiter auseinander treten und sich diversifizieren.

Individualisierung haben wir in *Tabelle 7* über einen Individualisierungsindex¹⁶ und über die Zustimmung zur Aussage, dass man ein außergewöhnliches Leben führen

13 Die Autoren kamen bereits in einer früheren Studie zu dem Resultat, dass zwischen alter außerkirchlicher Religiosität und Individualisierung kein Zusammenhang besteht (vgl. Pollack und Pickel 1999).

14 Vgl. die explorative Faktorenanalyse und die Reliabilitätsanalyse (*Tabelle 1*) S. 455.

15 Im Falle von Zen-Meditation erreicht ihre Zahl wohl nur deshalb einen höheren Prozentsatz, weil in der entsprechenden Frage Zen-Meditation und Yoga zusammengefasst wurden.

16 Zur Fassung des Individualisierungsindex vgl. oben *Abschnitt III*.

Tabelle 7: Zusammenhang zwischen unterschiedlichen Religiositätsformen und sozialstrukturellen Merkmalen sowie Individualisierungselementen in West- und Ostdeutschland 1999/2000

	Konfessionszugehörigkeit	Kirchgang	Glaube an Gott	Subjektive Religiosität	Außenkirchliche Religiosität – alt	Außenk. Religiosität – neu
Westdeutschland						
Alter	n.s.	.15	.14	.18	-.15	-.13
Geschlecht	.12	.08	.14	.13	.19	.10
Bildung	n.s.	n.s.	n.s.	-.10	.10	n.s.
Großstadt	-.17	n.s.	n.s.	n.s.	n.s.	n.s.
Religiöse Erziehung	.26	.20	.29	.31	n.s.	n.s.
AuLeb	n.s.	-.12	n.s.	-.09	n.s.	.22
Individualisierung	n.s.	-.15	-.09	-.15	n.s.	.18
Ostdeutschland						
Alter	.19	.09	.17	.22	n.s.	-.18
Geschlecht	.08	n.s.	.11	.10	.13	n.s.
Bildung	n.s.	-.06	n.s.	n.s.	n.s.	.13
Großstadt	-.08	-.06	n.s.	n.s.	n.s.	.18
Religiöse Erziehung	.58	.38	.58	.64	.19	n.s.
AuLeb	-.15	-.15	-.09	-.14	.20	.26
Individualisierung	-.10	-.16	n.s.	-.10	.10	.21

Quelle: Eigene Berechnungen auf der Basis GuI 1999 (Westdeutschland, n=1002); PCE 2000 (Ostdeutschland, n=1026); AuLeb = Außergewöhnliches Leben führen (zustimmende Antworten); n.s. = nicht signifikant, Signifikanzniveau p < .05.

möchte, erfasst. Um das damit unterlegte semantische Individualisierungsverständnis durch eine sozialstrukturelle Individualisierungsdefinition zu ergänzen, sei abschließend der Einfluss sozialstruktureller Merkmale auf die herauspräparierten Religiositätsdimensionen untersucht. *Tabelle 7* enthielt zwar bereits sozialstrukturelle Einflussvariablen. Die aufgezeigten Beziehungen, etwa zwischen der Stadt/Land-Differenz bzw. der Bildung und den unterschiedlichen Religiositätsdimensionen, erwiesen sich aber als relativ schwach. Dies könnte sich ändern, wenn auf der Grundlage einer Clusteranalyse Typen religiöser Orientierung gebildet und auf ihre sozialstrukturelle Bedingtheit hin befragt werden. Während in einer Korrelationsmatrix nur lineare Zusammenhänge erfasst werden, lassen sich in Clusteranalysen auch nicht-lineare Zusammenhänge abbilden und divergierende Untergruppen, die bei Beziehungsanalysen im Generaltrend untergehen, identifizieren.

In den von uns durchgeföhrten Clusteranalysen schälen sich als statistisch stabile und inhaltlich plausible Lösung sechs eigenständige Religiositätstypen heraus. Ein klares Profil zeigt die Gruppe der *Areligiösen* (vgl. *Tabellen 8* und *9*). In dieser Gruppe werden alle Formen von Religiosität abgelehnt, sowohl traditionale Kirchlichkeit als auch individuelle christliche und außerkirchliche Religiosität. Innerhalb dieser Gruppe, zu der im Westen fast ein Drittel und im Osten etwa zwei Drittel der Bevölkerung gehören, ist in Westdeutschland die Mehrheit (69 Prozent) konfessionell gebunden. Im Osten beläuft sich der Anteil der Konfessionsangehörigen in dieser Gruppe dagegen nur auf 3 Prozent. Areligiosität ist in Westdeutschland also nicht nur ein Phänomen außerhalb der Kirchen, sondern auch innerhalb von ihnen. In Ostdeutschland lässt

Tabelle 8: Religiöse Orientierungen in Westdeutschland: Clusteranalyse

Religiositätstyp	In %	Glaube an Gott	Subjektive Religiosität	Kirchgang	Vertrauen in die Kirche	Außerkirch. Religiosität alt	Außerkirch. Religiosität neu
Areligiöse	30,7	-	---	---	--	-	-
Engagierte Christen	9,0	++	+++	+++	++	/	(-)
Kirchlich Religiöse	8,0	+++	+++	++	++	/	/
Durchschnittschristen	29,4	+	+	--	/	(-)	(-)
Außerkirchlich Religiöse	15,1	++	+	-- (-)	/	++	++
Synkretisten	7,9	++	++	+	/	/	(+)

Quelle: GuI 1999 (n=1002); Partitionierende Clusteranalyse in SPSS; ausgewiesen Abweichungen von den Gruppenmittelwerten; +++ deutlich über dem Mittelwert; --- deutlich unterhalb des Mittelwertes; alle anderen Werte im Kontinuum zwischen diesen Beurteilungen. Die vorgestellte Lösung erwies sich im Vergleich zu alternativ eingesetzten Clusterlösungen als hochgradig stabil.

Tabelle 9: Religiöse Orientierungen in Ostdeutschland: Clusteranalyse

Religiositätstyp	In %	Glaube an Gott	Subjektive Religiosität	Kirchgang	Vertrauen in die Kirche	Außerkirch. Religiosität alt	Außerkirch. Religiosität neu
Areligiöse	65,8	---	---	---	-	(-)	/
Engagierte Christen	1,5	+++	+++	+++	++(+)	++	-
Kirchlich Religiöse	2,7	++(+)	++	++	++	+	/
Durchschnittschristen	20,0	++	+	-- (-)	+	/	(+)
Synkretisten I	1,9	++(+)	++(+)	++(+)	++	++	+
Synkretisten II	8,1	++(+)	++	+	++	+	+

Quelle: PCE 2000 (n=1026); Partitionierende Clusteranalyse in SPSS; ausgewiesen Abweichungen von den Gruppenmittelwerten; +++ deutlich über dem Mittelwert; --- deutlich unterhalb des Mittelwertes; alle anderen Werte im Kontinuum zwischen diesen Beurteilungen. Auch diese vorgestellte Lösung erwies sich im Vergleich zu alternativ eingesetzten Clusterlösungen als hochgradig stabil.

sich innerhalb der Kirchen hingegen nur ein relativ kleiner Prozentsatz an Areligiösen finden. Zugleich muss man jedoch feststellen, dass der Anteil der Konfessionsangehörigen in dieser Gruppe auch in Westdeutschland unter dem Durchschnitt liegt.

Die *Durchschnittschristen* zeichnen sich dadurch aus, dass sie zwar kaum zur Kirche gehen, sich aber durchaus als religiös einschätzen und überdurchschnittlich häufig an Gott glauben. Außerkirchliche Religiositätsformen bejahen sie kaum häufiger als der Durchschnitt der Bevölkerung, also relativ selten. Anders als bei der Gruppe der Areligiösen sind unter ihnen die Konfessionsangehörigen überrepräsentiert. Obwohl man – das gilt vor allem für die alten Bundesländer – der Kirche angehört, beteiligt man sich aber nicht am kirchlichen Leben. Allenfalls gelegentlich, etwa zu Weihnachten oder bei familiären Anlässen, besucht man die Kirche.

Die *kirchlich Religiösen* und die *engagierten Christen* unterscheiden sich nur geringfügig voneinander. Für beide Gruppen ist der hohe Grad an Kirchlichkeit und christlicher Religiosität charakteristisch. Bei den engagierten Christen liegt der Schwerpunkt ihrer religiösen Orientierung jedoch stärker auf der Beteiligung am kirchlichen Leben, während er bei den kirchlich Religiösen mehr auf der individuellen Religiosität liegt. Die Differenzen sind allerdings marginal. In Ostdeutschland vermischen sich bei den

engagierten Christen und den kirchlich Religiösen christliche Orientierungen mit alten außerchristlichen Religionspraktiken, die in Ostdeutschland ohnehin stärker mit traditionell christlichen Vorstellungen und Verhaltensweisen verbunden sind. Im Westen Deutschlands ist diese enge Verbindung alter außerkirchlicher Religiosität mit christlichen Religiositätsmerkmalen bei den kirchlich Nahestehenden nicht anzutreffen.

Eine Vermischung von traditionaler Kirchlichkeit, christlicher Religiosität und außerkirchlicher Religiosität, die nun auch neuere Formen außerkirchlicher Religiosität einbezieht, ist bei den *Synkretisten* vorzufinden. Sie machen in Ost- und Westdeutschland nicht mehr als 10 Prozent der Gesamtbevölkerung aus und unterscheiden sich von der Gruppe der *außerkirchlich Religiösen*, die sich nur in Westdeutschland nachweisen lässt, dadurch, dass sie durchaus am kirchlichen Leben teilnehmen und überdurchschnittlich häufig den Gottesdienst besuchen. Dies tun die außerkirchlich Religiösen nicht. Diese weisen dagegen im Vergleich zu den Synkretisten eine noch stärkere Bejahung außerkirchlicher Religionsformen auf. In dieser Gruppe hat die Religiosität einen klar akirchlichen und vielleicht sogar antikirchlichen Charakter, was sich auch in dem unterdurchschnittlichen Anteil an Konfessionsangehörigen zeigt. Der Anteil dieser Gruppe macht im Westen Deutschlands aber nicht mehr als 15 Prozent an der Gesamtbevölkerung aus.

Betrachten wir den Zusammenhang zwischen sozialstrukturellen Merkmalen und den Religiositätstypen, so zeigen sich klare sozialstrukturelle Effekte. Wo das Bildungsniveau eher niedrig, die Landbevölkerung überrepräsentiert, das Alter überdurchschnittlich hoch und der Anteil der Frauen höher als im Durchschnitt ist, dort ist die Wahrscheinlichkeit hoch, dass wir auf die Gruppe der Kirchennäheren, vor allem auf die der engagierten Christen und der Durchschnittschristen, treffen (vgl. *Tabellen 10* und *11*). Die Gruppen, in denen das Bildungsniveau, der Anteil der Städter, der Anteil der Jüngeren sowie der Männeranteil nicht unter dem Durchschnitt liegen, neigen dagegen stärker zur Areligiosität. Der Vergleich zwischen Areligiosität und Kirchlichkeit bzw. christlicher Religiosität zeigt also – nur die kirchlich Religiösen in Westdeutschland fallen aus dem aufgewiesenen Profil heraus – klare sozialstrukturelle Konturen. Sofern Individualisierung im objektiven Sinn (Jagodzinski und Quandt 1997; Jagodzinski und Klein 1998) zur Nivellierung sozialstruktureller Differenzen führen sollte, gibt es auf dem religiösen Feld für eine solche Tendenz also zunächst wenig Anhaltspunkte. Ein Indikator für diese Tendenz ließe sich höchstens finden, wenn sich nachweisen ließe, dass sozialstrukturelle Effekte im Laufe der Zeit nachgelassen hätten. Für die Führung eines solchen Nachweises fehlt es allerdings an der erforderlichen Datengrundlage.

Die Behauptung eines geringen Individualisierungsschubs auf dem religiösen Feld wird auch bestätigt, wenn wir den Zusammenhang des Individualisierungsindex mit den sozialstrukturellen Merkmalen betrachten. Die auf der semantischen Ebene angezielten Individualisierungseffekte sind eindeutig auf bestimmte soziale Gruppen beschränkt. Gruppen mit einem unterdurchschnittlichen Bildungsgrad, mit einer stärker ländlichen Prägung, mit einem erhöhten Altersdurchschnitt und einem hohen Frauenanteil weisen eine besonders geringe Individualisierungstendenz auf. Wo hohe Bildung mit urbaner Herkunft, unterdurchschnittlichem Altersniveau und geringem Frauenanteil kombiniert ist, ist auch die Individualisierungswahrscheinlichkeit am höchsten.

Tabelle 10: Religiositätsstile und sozialstrukturelle Merkmale in Westdeutschland

	Konfzug. (alle: 84%)	Bildungs- niveau	Stadt/ Land	Alter (Ø: 42)	Anteil Frauen (alle: 54%)	RelSoz: (alle: 75%)	Individu- alisierung (gesamt: 50%)
Areligiöse	69	Mittel	Urbamer	Durchschnitt	44%	57%	++
Engagierte Christen	97	Niedriger	Ländlicher	Höher	58%	92%	---
Kirchlich Religiöse	100	Höher	Urbamer	Höher	66%	87%	--(-)
Durchschnittschristen	91	Mittel	Ländlicher	Durchschnitt	55%	82%	--
Außerkirchlich							
Religiöse	75	Höher	Urbamer	Niedriger	60%	72%	++
Synkretisten	97	Höher	Ländlicher	Durchschnitt	67%	92%	--

Quelle: Eigene Berechnungen auf der Basis GuI 1999 (n=1002); RelSoz = Religiöse Sozialisation; Konfzug. = Konfessionszugehörigkeit.

Tabelle 11: Religiositätsstile und sozialstrukturelle Merkmale in Ostdeutschland

	Konfzug. (alle: 24%)	Bildungs- niveau	Stadt/ Land	Alter (Ø: 49)	Anteil Frauen (alle: 53%)	RelSoz: (alle: 41%)	Individu- alisierung (gesamt: 26%)
Areligiöse	3	Höher	Durchschnitt	Niedriger	50%	17%	+
Engagierte Christen	100	Sehr niedrig	Ländlicher	Höher	47%	100%	---
Kirchlich Religiöse	96	Niedrig	Durchschnitt	Höher	61%	89%	--
Durchschnittschristen	42	Niedriger	Durchschnitt	Höher	59%	69%	-
Synkretisten I	95	Niedrig	Ländlicher	Viel höher	65%	100%	--(-)
Synkretisten II	89	Niedrig	Durchschnitt	Höher	55%	85%	-(-)

Quelle: Eigene Berechnungen auf der Basis PCE 2000 (n=1026); RelSoz = Religiöse Sozialisation; Konfzug. = Konfessionszugehörigkeit.

Sozialstrukturell ist völlig klar, in welchen sozialen Gruppen sich Individualisierungstendenzen besonders stark ausbreiten können: Es sind die moderneren, jüngeren und höher gebildeten Segmente der Gesellschaft. Die Gruppe der engagierten Christen, der kirchlich Religiösen, ja selbst die der Durchschnittschristen sind von diesen Tendenzen negativ betroffen. Positive Zusammenhänge bestehen in West- wie Ostdeutschland hingegen zwischen Individualisierung und Areligiosität. Selbst religiöser Synkretismus profitiert nicht von den Prozessen der Individualisierung. Offenbar handelt es sich bei ihm weniger um einen Ausdruck individueller Selbstbestimmung und subjektiver Wahl als um eine Konsequenz religiöser Unentschiedenheit, Indifferenz und Konventionalität. Wenn man davon ausgeht, dass sich in den letzten Jahrzehnten in Deutschland Prozesse der Individualisierung, der Bildungsexpansion, der Urbanisierung und andere Prozesse der Modernisierung vollzogen haben, dann muss man zugleich konstatieren, dass die dominante Entwicklungstendenz auf dem religiösen Feld durch Prozesse der Säkularisierung – hier verstanden als Bedeutungsrückgang von Religion in ihren sozialen, institutionellen und individuellen Dimensionen – gekennzeichnet ist. Nur die Gruppe der außerkirchlich Religiösen weist unter den religiös Orientierten einen positiven Bezug zur Individualisierung auf. Sie steht damit dem allgemeinen Abwärtstrend entgegen und stellt eine Bestätigung der in Hypothese 5 aufgestellten Behauptung dar. Insofern wird man sagen dürfen, dass in den dominanten Prozess der Säkularisierung eine Ge-

gentendenz hin zu außerkirchlich religiösen Praktiken und Vorstellungen eingebaut ist, die zur Pluralisierung und Differenzierung des religiösen Feldes beizutragen vermag. Gleichzeitig wird man aber darauf hinweisen müssen, dass die Gruppe der außerkirchlich Religiösen, die sich nur in Westdeutschland, nicht im Osten der Republik findet, relativ klein ist und dass außerkirchliche Religiosität weder in Ost- noch in Westdeutschland alternativ zur traditionalen Kirchlichkeit und christlichen Religiosität steht (vgl. *Tabelle 6*). Außerkirchliche Religiosität bildet kein Gegengewicht zu den christlichen Kirchen und den von ihnen vertretenen Frömmigkeitsstilen und Religiositätsformen. Sie kann daher die Verluste, die die christlichen Kirchen derzeit in Deutschland erleiden, nicht auffangen und kompensieren. Insofern ist Säkularisierung – und das gilt zumindest für Deutschland in den letzten 50 Jahren – kein „moderner Mythos“ (Luckmann 1980), sondern eine auf der individuellen Ebene der religiösen Einstellungen und Verhaltensweisen nachweisbare Tendenz, auch wenn der durch den Begriff der Säkularisierung bezeichnete dominante Trend durch leichte Gegenbewegungen konterkariert wird.

V. Schlussbemerkung

Die seit Luckmanns Arbeiten aus den sechziger Jahren in der deutschen Religionssoziologie immer wieder getroffene Feststellung, dass es sich bei der Deinstitutionalisierung der kirchlichen Religion und der Individualisierung des Religiösen um zwei komplementäre und einander vielleicht sogar ausgleichende Prozesse handelt, muss in mehrfacher Hinsicht korrigiert werden. Prozesse der Deinstitutionalisierung der Religion lassen sich, wie an den sinkenden Kirchenmitgliederzahlen, den steigenden Kirchenaustrittsraten, den rückläufigen Gottesdienstbesucheranteilen (*Abbildung 1, Tabelle 3*) unschwer zu erkennen, empirisch sehr gut nachweisen. Hypothese 1 – der Bedeutungsverlust traditionaler Kirchlichkeit – ist damit bestätigt. Ebenso scheint sich aber auch die soziale Relevanz individueller christlicher Religiosität, sofern man sie mit Kernindikatoren wie dem Glauben an Gott, dem Glauben an die Auferstehung, an die Gottessohnschaft Jesu oder auch der religiösen Selbsteinschätzung misst, abzuschwächen (*Abbildung 2, Tabelle 4*). Diese Tendenz widerspricht der von Luckmann und seinen Nachfolgern behaupteten Gegenläufigkeit von Kirchlichkeit und Religiosität. Kirchlichkeit und Religiosität, gemessen am Kirchgang und an der religiösen Selbsteinschätzung, korrelieren statistisch vielmehr stark miteinander (*Tabelle 6*), womit Hypothese 2 – das propagierte Auseinanderfallen von Kirchlichkeit und individueller Religiosität – verworfen werden muss. Aber auch Formen nichtchristlicher oder außerkirchlicher Religiosität bilden keine Alternative zur kirchlichen und christlichen Religion. Mit der individuellen christlichen Religiosität besteht ein enger Zusammenhang (*Tabelle 6*). Zwischen traditionaler Kirchlichkeit und außerkirchlicher Religiosität, zumindest insofern neue Formen betroffen sind, bestehen überhaupt keine signifikanten Korrelationen. Neuere Formen außerkirchlicher Religiosität werden insofern durch traditionale Kirchlichkeit nicht befördert, können sie aber auch nicht ersetzen. Bedenkt man darüber hinaus, dass sich nur kleinere Bevölkerungsanteile neuen Formen außerkirchlicher Religiosität zuwenden (*Tabelle 7*), wird die Aussage, dass Deinstitutionalisierung und Indi-

vidualisierung der Religion einander ergänzende und vielleicht sogar ausgleichende Prozesse darstellen, gänzlich fragwürdig. *Individuelle außerkirchliche Religiosität tritt also nicht an die Stelle traditionaler Kirchlichkeit* – ein Ergebnis, mit dem Hypothese 4 falsifiziert ist. Gleichwohl lassen sich – wie Hypothese 3 behauptet – Tendenzen hin zu einer mehr synkretistischen, nichtchristlichen, individualisierten Religiosität erkennen, die von traditionaler Kirchlichkeit und religiöser Sozialisation nicht abhängig ist. So weit sie synkretistisch strukturiert ist, hat sie eher einen konventionellen Charakter; so weit sie akirchlich oder sogar antikirchlich orientiert ist, bestehen positive Bezüge zu dem von uns entwickelten Individualisierungsindex. Insofern kann Hypothese 5 als zumindest partiell bestätigt gelten. Die Marginalität der außerkirchlichen Religiosität und die Tatsache, dass sie keine Alternative zur traditionalen Kirchlichkeit bildet und mit individueller christlicher Religiosität sogar eng verwoben ist, lassen es jedoch nicht zu, ihr Aufkommen als ein Argument gegen die Säkularisierungsthese ins Feld zu führen. Vielmehr ist der Trend zur Säkularisierung, von dem sich auch die gleichwohl beobachtbaren religiösen Individualisierungstendenzen nicht absetzen können, zumindest in Deutschland dominant. Ob die religiösen Neubildungen in Zukunft eine soziale Eiendynamik auszubilden imstande sein werden, bleibt abzuwarten.

Literatur

- Allport, Gordon W., und Michael J. Ross, 1967: Personal Religious Orientation and Prejudice. *Journal of Personality and Social Psychology* 5: 432–443.
- Berger, Peter L., 1980: Der Zwang zur Häresie: Religion in der pluralistischen Gesellschaft. Frankfurt a.M.: Fischer.
- Boos-Nünning, Ursula, 1972: Dimensionen der Religiosität: Zur Operationalisierung und Messung religiöser Einstellungen. München: Kaiser.
- Bruce, Steve, 1997: Religion in the Modern World: From Cathedrals to Cults. Oxford: Oxford University Press.
- Casanova, Jose, 1994: Public Religions in the Modern World. Chicago: Chicago University Press.
- Christmann, Gabriela B., 1996: Die ‚religioiden‘ Anteile im Denken von Umweltschützer/innen: Über Herkunft und Aufrechterhaltung umweltschützerischer Sinnelemente. S. 198–214 in: Karl Gabriel (Hg.): Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung: Biographie und Gruppe als Bezugspunkte moderner Religiosität. Gütersloh: Kaiser, Gütersloher Verlagshaus.
- Cipriani, Roberto, 1989: ‚Diffused Religion‘ and New Values in Italy. S. 24–48 in: James A. Beckford und Thomas Luckmann: The Changing Face of Religion. London: Sage.
- Daiber, Karl-Fritz, 1996: Religiöse Gruppenbildung als Reaktionsmuster gesellschaftlicher Individualisierungsprozesse. S. 86–100 in: Karl Gabriel (Hg.): Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung: Biographie und Gruppe als Bezugspunkte moderner Religiosität. Gütersloh: Kaiser, Gütersloher Verlagshaus.
- Davie, Grace, 1994: Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging. Oxford: Blackwell.
- Ebertz, Michael N., 1997: Kirche im Gegenwind: Zum Umbruch der religiösen Landschaft. Freiburg/Basel/Wien: Herder.
- Eiben, Jürgen, und Willy Viehöver, 1993: Religion und soziale Bewegungen: Zur Diskussion des Konzepts der ‚Neuen Religiösen Bewegungen‘. *Forschungsjournal Neue Soziale Bewegungen* 3–4: 51–75.
- Engelhardt, Klaus, Hermann von Loewenich und Peter Steinacker (Hg.), 1997: Fremde Heimat Kirche: Die dritte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

- EKD*, 1990–1996: Statistische Berichte T II: Statistische Beilage Nr. 88–92 zum Amtsblatt der EKD.
- Felling, Albert, Jan Peters und Osmund Schreuder*, 1987: Religion im Vergleich: Bundesrepublik Deutschland und Niederlande. Frankfurt a.M.: Peter Lang.
- Firsching, Horst*, 1998: Warum ‚Kommunikation‘? Auf welche Problemstellungen reagieren kommunikationstheoretische Ansätze in der Soziologie – insbesondere in der Religionssoziologie? S. 187–240 in: *Hartmann Tyrell, Volkhard Kreh und Hubert Knoblauch* (Hg.): Religion als Kommunikation. Würzburg: Ergon.
- Gabriel, Karl*, 1992: Christentum zwischen Tradition und Postmoderne. Freiburg/Basel/Wien: Herder.
- Gabriel, Karl*, 1993: Wandel des Religiösen. *Forschungsjournal Neue Soziale Bewegungen* 3: 24–32.
- Gärtner, Christel*, 2000: Sinsuche und das Phänomen der neuen religiösen Bewegung. *Sociologia Internationalis* 38: 87–113.
- Glock, Charles Y.*, 1954: Toward a Typology of Religious Orientation. New York: University Press.
- Hauschild, Wolf-Dieter*, und *Erwin Wilkens* (Hg.), 1990: Kirchliches Jahrbuch für die Evangelische Kirche in Deutschland 1987. 114. Jg. Gütersloh: Mohn.
- Hervieu-Léger, Danièle*, 1990: Religion and Modernity in the French Context: For a New Approach to Secularization. *Sociological Analysis* 51: 15–25.
- Honer, Anne*, 1985: Beschreibung einer Lebens-Welt: Zur Empirie des Bodybuilding. *Zeitschrift für Soziologie* 14: 131–139.
- Huber, Stefan*, 2003: Zentralität und Inhalt. Entwicklung eines neuen multidimensionalen Messmodells der Religiosität. Opladen: Leske + Budrich.
- Institut für Demoskopie Allensbach*, 1978ff.: Allensbacher Markt- und Werbeträgeranalyse. Allensbach: Verlag für Demoskopie.
- Institut für kirchliche Sozialforschung des Bistums Essen*, 1999: Statistische Daten der deutschen Bistümer in Zeitreihen. Essen: Institut für kirchliche Sozialforschung des Bistums Essen (IKSE).
- Jagodzinski, Wolfgang* und *Markus Quandt*, 1997: Wahlverhalten und Religion im Lichte der Individualisierungsthese. Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 49: 761–782.
- Jagodzinski, Wolfgang* und *Markus Klein*, 1998: Individualisierungskonzepte aus individualistischer Perspektive: Ein erster Versuch, in das Dickicht der Individualisierungskonzepte einzudringen. S. 13–31 in: *Jürgen Friedrichs* (Hg.): Die Individualisierungsthese. Opladen: Leske + Budrich.
- Kecskes, Robert*, und *Christof Wolf*, 1993: Christliche Religiosität: Konzepte, Indikatoren, Messinstrumente. Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 45: 270–287.
- Kecskes, Robert*, und *Christof Wolf*, 1996: Konfession, Religion und soziale Netzwerke. Zur Bedeutung christlicher Religiosität in personalen Beziehungen. Opladen: Leske + Budrich.
- Kirchenamt der EKD*, 2000: Statistik kurz und bündig. Hannover: EKD.
- Knoblauch, Hubert*, 1989: Das unsichtbare neue Zeitalter: „New Age“, privatisierte Religion und kultisches Milieu. Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 41: 504–525.
- Knoblauch, Hubert*, 1991: Die Verflüchtigung der Religion ins Religiöse: Thomas Luckmanns Unsichtbare Religion. S. 7–41 in: *Thomas Luckmann*: Die unsichtbare Religion. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Knoblauch, Hubert*, 1999: Religionssoziologie. Berlin/New York: de Gruyter.
- Köcher, Renate*, 1987: Religiös in einer säkularisierten Welt. S. 164–281 in: *Elisabeth Noelle-Neumann* und *Renate Köcher* (Hg.): Die verletzte Nation: Über den Versuch der Deutschen, ihren Charakter zu ändern. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt.
- Kreh, Volkhard*, 1998: „Missionarische Gemeinde“: Bedingungen und Möglichkeiten aus soziologischer Sicht. Evangelische Theologie 58: 433–444.
- Kreh, Volkhard*, 1997: Religionssoziologie. Bielefeld: transcript.
- Krüggeler, Michael*, und *Peter Voll*, 1993: Strukturelle Individualisierung – ein Leitfaden durchs Labyrinth der Empirie. S. 17–49 in: *Alfred Dubach* und *Roland Campiche* (Hg.): Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz. Zürich/Basel: NZN Buchverlag.

- Luckmann, Thomas, 1963: Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft: Institution, Person und Weltanschauung. Freiburg: Rombach.
- Luckmann, Thomas, 1972: Religion in der modernen Gesellschaft. S. 3–15 in: Jakobus Wössner (Hg.): Religion im Umbruch: Soziologische Beiträge zur Situation von Religion und Kirche in der gegenwärtigen Gesellschaft. Stuttgart: Enke.
- Luckmann, Thomas, 1980: Säkularisierung – ein moderner Mythos. S. 161–172 in: Thomas Luckmann: Lebenswelt und Gesellschaft. Paderborn u.a.: Schöningh.
- Luckmann, Thomas, 1991: Die unsichtbare Religion. Frankfurt a.M.: Suhrkamp. (Ursprünglich: The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society. New York: Macmillan 1967).
- Martin, David, 1978: A General Theory of Secularization. Oxford: Blackwell.
- Meyer, Heinz, 1988: Religionskritik, Religionssoziologie und Säkularisation. Frankfurt a.M.: Lang.
- Mörth, Ingo, 1989: New Age – neue Religion? Theoretische Überlegungen und empirische Hinweise zur sozialen Bedeutung des Wendezzeit-Syndroms. S. 297–320 in: Max Haller u.a. (Hg.): Kultur und Gesellschaft. Frankfurt a.M.: Campus.
- Nelsen, Hart M. et al., 1976: A Test of Yinger's Measure of Non-Doctrinal Religion: Implications for Invisible Religion as Belief System. Journal for the Scientific Study of Religion 15: 263–267.
- Noelle-Neumann, Elisabeth, und Renate Köcher (Hg.), 1993: Allensbacher Jahrbuch der Demoskopie 1984–1992. München: Saur.
- Noelle-Neumann, Elisabeth, und Renate Köcher (Hg.), 1997: Allensbacher Jahrbuch der Demoskopie 1993–1997. München: Saur.
- Noelle-Neumann, Elisabeth, und Edgar Piel (Hg.) 1983: Allensbacher Jahrbuch der Demoskopie 1978–1983. München: Saur.
- Pickel, Gert, 2000: Konfessionslose in Ost- und Westdeutschland – ähnlich oder anders? S. 206–236 in: Detlef Pollack und Gert Pickel: Religiöser und kirchlicher Wandel in Ostdeutschland 1989–1999. Opladen: Leske + Budrich.
- Pollack, Detlef, 1994: Kirche in der Organisationsgesellschaft: Zum Wandel der sozialen Lage der evangelischen Kirchen in der DDR. Stuttgart: Kohlhammer.
- Pollack, Detlef, und Gert Pickel, 1999: Individualisierung und religiöser Wandel in der Bundesrepublik Deutschland. Zeitschrift für Soziologie 28: 465–483.
- Schluchter, Wolfgang, 1979: Die Entwicklung des okzidental Rationalismus: Eine Analyse von Max Webers Gesellschaftsgeschichte. Tübingen: Mohr.
- Schmied, Ina, 2000: Jenseits der Grenze: Todesnäherfahrungen in Ost- und Westdeutschland, S. 328–347 in: Detlef Pollack und Gert Pickel (Hg.): Religiöser und kirchlicher Wandel in Ostdeutschland 1989–1999. Opladen: Leske + Budrich.
- Stark, Rodney, und Charles Y. Glock, 1987: A Theory of Religion. New York: Peter Lang.
- Statistisches Jahrbuch, 1991ff.: Statistisches Jahrbuch der Bundesrepublik Deutschland. Wiesbaden: Statistisches Bundesamt.
- Tyrell, Hartmann, 1996: Transfer: Religionssoziologie. Geschichte und Gesellschaft 22: 428–457.
- Üsarski, 1988: Die Stigmatisierung Neuer Spiritueller Bewegungen in der Bundesrepublik Deutschland. Köln/Wien: Böhlau.
- Voll, Peter, und Michael Krüggeler, 1992: Funktion und Substanz: Was bleibt vom freundigen össischen Kompromiß? Erfahrungen mit einer empirischen Untersuchung in der Schweiz. Sociologia Internationalis 30: 203–226.
- Voll, Peter, 1993: Vom Beten in der Mördergrube: Religion in einer Dienstleistungsgesellschaft. S. 213–252 in: Alfred Dubach und Roland Campiche (Hg.): Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz. Zürich/Basel: NZN Buchverlag.
- Weber, Max, 1920: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Bd. 1. Tübingen: Mohr.
- Weber, Max, 2001: Wirtschaft und Gesellschaft. Teilband 2: Religiöse Gemeinschaften, hrsg. von Hans G. Kippenberg. Tübingen: Mohr.
- Weiß, Johannes, 1975: Max Webers Grundlegung der Soziologie. München: Verlag Dokumentation.
- Wilson, Bryan R., 1966: Religion in Secular Society. London: C.A.Watts.

Wohlrab-Sahr, Monika, und Michael Krügeler, 2000: Strukturelle Individualisierung vs. autonome Menschen oder: Wie individualisiert ist Religion? Zeitschrift für Soziologie 29: 240–244.
Zinser, Hartmut, 1997: Der Markt der Religionen. München: Fink.
Zulehner, Paul M., Isa Hager und Regina Polak, 2001: Kehrt Religion wieder? Religion im Leben der Menschen 1970–2000. Ostfildern: Schwabenverlag.

Korrespondenzanschrift: Prof. Dr. Detlef Pollack, Europa Universität Viadrina, Lehrstuhl für vergleichende Kultursoziologie, Fakultät Kulturwissenschaften, Postfach 1786, D-15207 Frankfurt/Oder

E-Mail: pollack@viadrina.euv-frankfurt-o.de