

Soziale Integration durch Religion?

Alexander-Kenneth Nagel

Problemstellung

Was macht Religion mit Gesellschaft? Ist sie der Kern alles Sozialen oder ein bloßes Epiphänomen? Finden Menschen durch Religion nur zu sich selbst – oder auch zur Gesellschaft? War und ist religiöser Pluralismus eine Bedrohung bestehender Sozialordnungen oder deren Voraussetzung? – Das Diskursfeld zwischen Religion und Integration ist gekennzeichnet durch eine hohe Polarisierung der vertretenen Auffassungen, welche nicht selten entlang etablierter politischer Konfliktlinien verlaufen.

Dieser Artikel ist der Frage gewidmet, ob und inwiefern Religionen zur Integration bzw. Desintegration von modernen Industriegesellschaften beitragen.¹ Religion wird dabei auf einer Makroebene aufgefasst als Dimension von Sozialstruktur (Affiliation zu religiösen Vereinen, Gemeinden etc.) sowie auf einer Mikroebene als Dimension individueller Situationsbestimmung (Identifikation mit religiösen Traditionen). Integration meint zunächst den Zusammenhalt von Teilen in einem (systemisch gedachten) Ganzen. Sie kann von den Teilen her gedacht werden als *relational* zum System oder aber *absolut* den Zusammenhang des Systems bezeichnen.² Ferner kann sich Integration sowohl auf eine *Struktur* als auch auf einen *Prozess* beziehen, indem sie entweder mehr auf die Entwicklung oder den Bestand einer Gesellschaft abstellt.

Da Integration also zumindest als weiter, wenn nicht gar unbestimmter Begriff zu gelten hat, wird sie im Theorieteil dieses Artikels nach einer knappen methodischen Einleitung jeweils im Kontext der einzelnen Konzepte von Religion und Sozialintegration näher besprochen. Die vorrangige Problemstellung dieses Beitrags ist allerdings die Übersetzung der Konzepte von Religion und Integration in ein quantitatives Kausalmodell und dessen inferenzstatistische Überprüfung anhand eines großen internationalen Datensatzes.





Dazu werden zunächst Konzepte von Religion und Integration ausführlich diskutiert. An zweiter Stelle des konzeptionellen Teils steht die Operationalisierung und die Formulierung falsifizierbarer Hypothesen. Der empirische Teil setzt mit einer explorativen Faktorenanalyse ein, um die im Vorfeld spezifizierten operationalen Bestimmungen von Religion und Integration anhand des Datenmaterials zu überprüfen und sie daran rückzubinden. Auf dieser Grundlage können im Anschluss verschiedene Kausalmodelle berechnet werden, die in einer abschließenden Gesamtschau Tendenzaussagen zur Integrationsleistung von Religion erlauben.

Quellen, Daten und Methoden

Der vorliegende Versuch, die Integrationsleistung von Religionen näher zu bestimmen, versteht sich als explorativ und erhebt keinen Anspruch auf Vollständigkeit. Insoweit kommt der Operationalisierung sowie dem empirischen Teil in seiner explorativen und kausalanalytischen Ausrichtung besondere Bedeutung zu. Als Datenbasis dienen zwei Schwerpunktsurveys zum Thema Religion im Rahmen des ISSP (International Social Survey Programme) aus den Jahren 1991 und 1998.³ Dabei handelt es sich um einen freiwilligen Zusammenschluss von Forschergruppen aus verschiedenen Ländern, der zu jährlich wechselnden Themen Fragebögen mit einem genormten Set von Items entwirft und die Befragung auf der Grundlage einer Zufallsauswahl realisiert. Die Kosten für die Durchführung tragen die einzelnen Forschergruppen. Die dezentrale Organisation des ISSP wird auch in seiner Zusammensetzung deutlich. So sind die einzelnen Länder nicht nach der Größe ihrer Bevölkerung, Volkswirtschaft oder sonstigen Kriterien gewichtet, so dass Dänemark und die Schweiz zu einem ähnlich großen Anteil eingehen wie etwa die USA. Es zeigt sich ferner, dass die Anzahl der teilnehmenden Länder sich von 18 im Jahre 1991 auf 32 in 1998 beinahe verdoppelt hat.

Für die Auswahl dieses Datensatzes spricht seine umfassende Anlage sowie die besondere Berücksichtigung religionssoziologisch relevanter Items in den hier herangezogenen Schwerpunktsurveys. Der Vorrang quantitativer Verfahren vor den in der Religionswissenschaft gebräuchlicheren qualitativen Verfahren ist in



dem explorativen Charakter dieses Beitrags begründet. Die exemplarische Durchführung und empirische Überprüfung einer quantitativen Operationalisierung religionswissenschaftlicher Konzepte sowie der Test bekannter Integrationstheorien der Religion an einem großen Datenbestand unterstreichen das Selbstverständnis dieser Studie als methodologische Programmatik.

Religion und Sozialintegration – Theorie

Eigenschaftsraum von Religion

Ob man Religionen als Glaubenssysteme, als Kultsysteme oder als soziale Systeme auffasst, stets ist man gezwungen, sie in Beziehung zu Gesellschaften zu betrachten, da Religionen (als Gegenstand akademischer Betrachtung) nicht ohne Menschen und diese nicht ohne Gesellschaft zu denken sind. Der religionswissenschaftlichen Trias Glaube, Handeln, Gemeinschaft stehen verschiedene Kriterien relationaler Integrationsbegriffe gegenüber: innere Zustände, *äußeres* Verhalten und sozial funktionales Verhalten.⁴ **Innere Zustände** sind sozialpsychologische Tatbestände wie die subjektive Identifikation mit einer Gruppe oder die Akzeptanz der geltenden Herrschaftsordnung. Insoweit innere Zustände ihren Ort nach der Weberschen Typologie auf der Ebene der *Ideen* haben, erschließen sie sich nicht von sich aus, sondern allenfalls konkludent durch die Artikulation von Interessen oder entsprechendes *Verhalten*. Da für den religiösen Aspekt des **Glaubens** dasselbe gilt, kann es auf dieser *präaktoralen* Ebene bereits zu wechselseitigen Einflüssen kommen, die jedoch zunächst empirisch unzugänglich bleiben. Dem **Kultus** oder religiösen Handeln entspricht das Kriterium des **äußerlichen Verhaltens**. Dem Rational-Choice-Paradigma gilt Kooperation als ein Zeichen für Integration, etwa wenn es um die Erstellung kollektiver Güter geht.⁵ Desintegrativ verhält sich in diesem Sinne nur, wer die Erstellung der Kollektivgüter aktiv behindert, ein bloßes Unterlassen eigener Beiträge deutet hingegen nur auf Indifferenz. Trittbrettfahren⁶ (verstanden als Aneignung der Nutzen eines öffentlichen Gutes, ohne zu den Kosten seiner Erstellung beigetragen zu haben) bedeutet in diesem Sinne nicht Desintegration.⁷ Die **Gemeinschaft** als dritte Ebene religiöser Wirklichkeit findet sich schließlich



in dem Integrationskriterium des sozial **funktionalen Verhaltens**. Danach gilt als integriert, wer (unabhängig von seinen Zielen oder seiner bloßen Bereitschaft zur Kooperation) objektiv am Bestehen eines sozialen Systems teilhat, sofern diese Teilhabe ihren Ausdruck in sozial konturierten Funktionen findet.

Integrationstheorien von Religion

Im folgenden geht es um theoretische Konzepte, die den sozialintegrativen Gehalt von Religion oder Religionen zum Gegenstand haben. Um dem Vorwurf eines funktionalistischen Reduktionismus zuvorzukommen, sei angemerkt, dass zwar Religion nur in ihrer (integrativen oder desintegrativen) *Funktion* für ein Gemeinwesen Gegenstand dieser Arbeit wird. Damit ist jedoch nicht der Anspruch verbunden, Religion ausschließlich über diese Dimension bestimmen zu wollen.

Nach ihrem Erkenntnisinteresse, Gesellschaftsbild, Verfahren und Integrationsbegriff lassen sich zwei Großgruppen von Theorien ausmachen, die Religion als Faktor von Sozialintegration zum Gegenstand haben.

Monistische Konzepte betrachten Religion als eine totale Entität, sofern sie öffentlich, d.h. Teil des politischen Gemeinwesens ist. Dieser Vorstellung einer universellen (Zivil-)Religion als dem zentralen Integrationsmechanismus steht die private Religion der einzelnen Bürger gegenüber, welche nicht nur kein integratives Potential besitzt, sondern im Gegenteil die Gefahr der sozialen Desintegration birgt und daher aus dem öffentlichen Raum, möglicherweise gar ins Geheime verbannt wird.⁸ Zu den monistischen Konzepten gehören zudem solche, die im Rahmen einer zunehmenden Differenzierung von Gesellschaften einen Bedeutungsverlust von Religion als Stifterin moralischer Konsense konstatieren und stattdessen auf die rein prozedural konsentierende Identität funktional differenzierter Gesellschaften verweisen. Als Vertreter der genannten Ausprägungen monistischer Konzepte sollen für den ersten Fall Hobbes und Rousseau besprochen werden, für den zweiten soll ein Bogen von Durkheim über Luhmann zu systemtheoretischen Ansätzen in der Integrationsforschung geschlagen werden.



Pluralistische Konzepte der sozial integrativen Wirkung von Religion gehen ebenfalls von differenzierten Gesellschaften aus, wobei sie Religion als ein gesellschaftliches Strukturmerkmal unter vielen auffassen. Insoweit kommt der Religion hier keine ähnlich zentrale Rolle zu wie etwa im Ansatz von Rousseau, sie verfällt andererseits jedoch nicht zu solch umfassender Bedeutungslosigkeit wie in den systemtheoretisch inspirierten Zugängen.⁹ Grundgedanke der pluralistischen Konzepte ist, dass alle Akteure in mannigfaltige Strukturen eingebunden sind, aus deren jeweils spezifischer Schnittmenge sie erst ihre Individualität gewinnen. Diese Strukturen sind von unterschiedlicher Bedeutung und Persistenz. Sie reichen von fundamentalen, kaum disponiblen Merkmalen wie Geschlecht bis zur Mitgliedschaft in bestimmten Interessenverbänden (etwa einer Partei oder einem Sportverein), welche grundsätzlich jederzeit aufkündbar ist. Je größer nun die Schnittmenge sozialer Kreise (auf Aggregat- oder Akteurebene) ist, desto mehr bewirken die immanenten Interessengegensätze den Bestand der herrschenden sozialen Ordnung. Diese Form sozialer Integration wird von Esser treffend als *Verkettungsintegration* bezeichnet.¹⁰ Ihr Gegensatz zu dem – emphatischeren – Integrationsbegriff der monistischen Konzepte (vgl. Essers *Wertintegration*)¹¹ ist offenkundig: Sozialintegration besteht nicht mehr in der aktiven Identifikation mit dem sozialen Ganzen, sondern lediglich im Unterlassen desintegrativer Handlungen, wobei desintegrativ solche Handlungen sind, die direkt oder mittelbar eine Schädigung oder Zerstörung von Institutionen bewirken, welche ihrerseits Ausdruck sozialer Strukturmerkmale sind.

Im Folgenden möchte ich einige Unterschiede zwischen monistischen und pluralistischen Konzepten der Integrationsleistung von Religion mit Blick auf die anschließende Operationalisierung herausarbeiten. Dabei liegt der Schwerpunkt auf den klassischen Beiträgen zum Thema, da diese sich durch ihren programmatisch-provokativen Duktus besser gegeneinander profilieren lassen als neuere Beiträge, welche die Rolle der Religion entweder apologetisch negieren oder sich in der für unsere Zwecke unangebrachten Bescheidenheit von Theorien mittlerer Reichweite ergehen.



Monistische Konzepte

Religion und Gesellschaftsvertrag – Hobbes und Rousseau

Die religionssoziologischen Überlegungen der Gesellschaftsvertragstheoretiker sind getragen von der Religionskritik der Aufklärung. Einerseits ist die Religion (abnehmend von Hobbes zu Rousseau) noch ein zentrales Element ihrer Lebenswelt, andererseits scheint der Weg zum aufgeklärten Gemeinwesen in erster Linie durch die Überwindung traditioneller religiöser Anschauungen hindurch zu führen. **Hobbes** reagiert auf diesen Zwiespalt mit der o.a. Unterscheidung von öffentlicher und privater Religion zum einen und der Kritik religiöser Institutionen zum anderen.¹² Es ist bemerkenswert, dass er seine Kirchenkritik aus dem biblischen Textcorpus entwickelt, zumal seine Interpretation des Christentums als eine esoterisch-gnostische zu gelten hat (Verwerfung der Institutionen vs. Verinnerlichung und Verheimlichung).¹³ Durch diese »Entöffentlichung« entkleidet Hobbes die Religion ihres politischen Charakters und löst so den Konflikt zwischen Religion und Staat als durch totale Geltungsansprüche geprägte Symbolsphären auf.

Wie aber fügt sich die Vorstellung eines öffentlichen Gottesdienstes in dieses Verständnis vom Christentum ein? – Die Grenzen des bürgerlichen Gehorsams gegenüber dem Oberherren liegen dort, wo jener Forderungen erhebt, die den göttlichen Gesetzen zuwiderlaufen. Eine Kenntnis dieser Gesetze – gewonnen aus der Beschäftigung mit den biblischen Schriften – ist daher unabdingbar.

»Weil aber der Staat als eine einzige Person anzusehen ist, kann es auch nur eine einzige Art von Gottesverehrung geben, und zwar die, welche in den bürgerlichen Gesetzen vorgeschrieben wird. [...] Da übrigens alle Wörter durch den überall üblichen Gebrauch durch die Menschen ihre Bedeutung erhalten, müssen die Wörter, durch welche man die göttlichen Eigenschaften andeuten will, auf die gleiche Weise Zeichen der Verehrung werden. Was aber in einem solchen Fall, wo wir außer der Vernunft kein anderes Gesetz haben, durch den Willen der Menschen möglich ist, muß auch nach dem Willen des Staates durch bürgerliche Gesetze bewirkt werden können. Was dem Staate möglich ist, muss auch dem Oberherrn möglich sein. Diejenigen Zeichen der Gottesverehrung also, welche der Oberherr vorschreibt, müssen im öffentlichen Gottesdienst von jedem Bürger angenommen werden.«¹⁴



Gleichwohl liegt, wie das Zitat zeigt, das Auslegungsmonopol bei dem Souverän, der somit (als personifizierte Vernunft) die Definitionshoheit über jene religiösen Lehren, Handlungen und Vergemeinschaftungsformen innehat. So wird im öffentlichen Gottesdienst stets auch die Hoheit des Oberherren und damit der Leviathan selbst erlebbar. Da für Hobbes die psychologischen Wurzeln der Religion in Furcht und der Verehrung gefürchteter Dinge bestehen,¹⁵ erfährt die Staatsentität hier ihre fundamentale Absicherung. Das Integrationspotential von Religion besteht also darin, dass sie als hochgradig elaboriertes Symbolsystem die Begegnung des Einzelnen mit dem Gemein-Wesen (Leviathan) ermöglicht und den Bürger zugleich als Teil des furchteinflößend-verehrungswürdigen Staates sich transzendieren lässt.

Ausgehend von verschiedenen Konfigurationen zwischen Bürger, Nation und Religion unterscheidet **Rousseau** drei Arten von Religion: die Religion des Menschen, die Religion des Bürgers und schließlich die Zivilreligion. Die Religion des Menschen ähnelt dem privaten Gottesdienst von Hobbes, auch wenn sie (v.a. in ihrer Bewertung durch Rousseau) über diese hinausgeht. Innerlichkeit und Moralität sowie ein Verzicht auf religiöse Institutionen kennzeichnen diesen Typus. Die Religion des Bürgers lässt sich dagegen in Anlehnung an den öffentlichen Gottesdienst bei Hobbes beschreiben: Es handelt sich um ein durch den Souverän gesetztes Set nationaler Dogmen, Riten und Kulte.¹⁶ Die Zivilreligion schließlich bestimmt sich durch die Aufhebung der Unzulänglichkeiten der ersten beiden für ein politisches Gemeinwesen: Während die Religion des Menschen den Einzelnen durch Rückzug vom Staat entfremde und eine Identifikation (*Wertintegration*) mit ihm hindert, fördere die Religion des Bürgers Kriege mit anderen Völkern, bspw. aufgrund unterschiedlicher Glaubenssätze. Insoweit komme der Zivilreligion die Aufgabe zu, »in allen Menschen Brüder zu sehen und zugleich das Vaterland zu lieben« und mithin die Vorzüge der beiden Ersten zu vereinen.¹⁷

Indem Rousseau an die Stelle des übermächtigen Staates die Zivilreligion setzt, verankert er die Integrationsleistung im Individuum (relationaler Integrationsbegriff). Während die bürgerliche Religion eher eine mittelbare Integrationswirkung als symbolische Stütze des Gemeinwesens innehat, ist die Integrationsleistung der Zivilreligion eine umfassende und prinzipielle.



Religion als Inbegriff des Sozialen – Emile Durkheim

Wie Rousseau geht auch Durkheim davon aus, dass die Gesellschaft eines sozialen Bandes bedarf, um ihren Zusammenhalt zu sichern. Und wie jener schreibt er der Religion diese Wirkung zu. Allerdings hat Durkheim weniger die politische als die soziale Integration vor Augen, wenn er in seiner Studie zur sozialen Arbeitsteilung der Frage nachgeht, ob die zunehmende Differenzierung einer Gesellschaft nicht ihre Desintegration zur Folge haben müsste.

Während in gering differenzierten Gesellschaften die Rollen der Einzelnen noch durch ihre Herkunft determiniert und institutionell gerahmt waren (etwa durch Zünfte), wird dieser auf Kontinuität angewiesenen *mechanischen Solidarität* durch den dynamischen Wandel der Industrialisierung die Grundlage entzogen. Der Integrationsmechanismus ist nunmehr *organische Solidarität*. Dabei ist die moderne Gesellschaft durch das Paradox gekennzeichnet, dass aufgrund zunehmender Spezialisierung die wechselseitige funktionale Abhängigkeit steigt, während die Menschen einander gleichzeitig fremder werden. Die Frage, wie das Individuum »zu gleicher Zeit persönlicher und solidarischer sein« kann,¹⁸ in Verbindung mit der Beobachtung, dass die Gesellschaft gleichwohl Bestand hat, führt Durkheim wie Rousseau zu der Erkenntnis, dass die erforderliche soziale Verbindlichkeit durch Religion begründet ist.

Indem er den »Kult des Individuums«¹⁹ zur sozialmoralischen Grundlage der Gesellschaft macht, begründet Durkheim einen Begriff von Integration als Prozess, der absolut in seinem Erkenntnisziel (einer Analyse des sozialen Systems) und relational in seinem Erkenntnisziel (Verhalten des Einzelnen im sozialen Zusammenhang) ist.

Religion als System – Das systemtheoretische Paradigma

Die Gemeinsamkeit Durkheims mit den systemtheoretischen Ansätzen besteht darin, dass Religion (besser: religiöse Tatsachen) für ihn durch ihre soziale *Funktion* (Stiftung eines sozialen Bandes) zum Gegenstand der Betrachtung wird. Diesem Vertrauen in die integrative Kraft wie auch immer gearteter religiöser Haltungen und Handlungen begegnen die Systemtheoretiker allerdings mit tiefer



Skepsis. Exemplarisch hierfür ist die Haltung von Friedrichs und Jagodsinkzi (1999). In ihrem Überblick über Theorien sozialer Integration legen sie in einem knappen Abschnitt zu Religion dar, dass diese nicht nur keine integrative Wirkung mehr besitze, sondern überhaupt nie besessen habe. Versuche, etwa die mittelalterliche oder viktorianische Gesellschaft als religiös unterbaut zu kennzeichnen, seien letztlich nur historische Fiktionen²⁰. Da religiöse Institutionen durch unmoralisches Verhalten ihrer Funktionsträger die integrative Potenz von Religion in modernen Gesellschaften häufig korrumpierten, vermöge lediglich eine Zivilreligion die Funktion grundsätzlich zu erfüllen.²¹ Allerdings liege weder zu deren Bestand noch zu deren Wirksamkeit empirische Evidenz vor. Integration durch Religion sei also aus theoretischen Erwägungen und empirischen Befunden zu verneinen.²²

Bedeutsamer als diese Überlegungen ist m.E. folgender Generaleinwand: nicht *inhaltliche Normen* können in funktional differenzierten Gesellschaften zum Gegenstand politischer Konsense werden, sondern allenfalls *prozedurale Regeln*. Ausgehend von einer spezifisch systemtheoretischen Vorstellung von Soziogenese (segmentäre, stratifikatorische und funktionale Differenzierung) wird hier ein absoluter Integrationsbegriff formuliert, der die Integrationsleistung von *Subsystemen* grundsätzlich verneint. Dies ist insofern wenig verwunderlich, als Integration – als Homöostase des sozialen Systems – bereits die Hypothese des zugrundeliegenden Gesellschaftskonzeptes darstellt. Fraglich ist nur, ob ein Paradigma, das soziale Integration als Normalzustand betrachtet, zur Erschließung dieses Problemkreises geeignet ist.

Das Pluralistische Konzept G. Simmels

Integration durch Überschneidung sozialer Kreise

In seinem Aufsatz »Die Kreuzung sozialer Kreise« entwirft Simmel²³ das Programm der pluralistischen Konzepte von Religion als Faktor sozialer Integration. Soziale Kreise sind im weitesten Sinne *geeinte Gruppen*. Diese *Einung* kann aufgrund indisponibler (Geschlecht, Alter) und disponibler Merkmale (Interesse) der Beteiligten bewirkt werden.²⁴ Die Spannung zwischen



Individuum und Gesellschaft wird nun dialektisch in den Zusammenhang des Einzelnen zu seinen sozialen Kreisen aufgelöst:

»Nachdem die Synthese des Subjektiven das Objektive hervorgebracht hat, erzeugt nun die Synthese des Objektiven ein neueres und höheres Subjektives – wie die Persönlichkeit sich an den sozialen Kreis hingibt und sich in ihm verliert, um dann durch die individuelle Kreuzung der sozialen Kreise in ihr wieder ihre Eigenart zurückzugewinnen.«²⁵

Soziale Kreise (oder: Strukturen) bestehen also nur in Trägerschaft durch die beteiligten Einzelnen, gleichzeitig aber erfolgt Individuation nur durch die jeweils einzigartige Kombination sozialer Kreise, die der Einzelne aufweist. Je differenzierter eine Gesellschaft, desto mehr soziale Kreise weist sie auf, desto genauer bestimmbar ist der Einzelne (Individualisierung).²⁶ Die Gefahr der Dissoziation (etwa infolge zunehmender Arbeitsteilung) wird hier nicht wie bei Durkheim durch ein soziales Band aufgefangen, sondern vielmehr in das Individuum hinein verlagert. Der Einzelne, die Schnittstelle sozialer Strukturen, wird zum Kampfplatz der dissoziativen Kräfte.²⁷ Er reagiert darauf entweder mit psychischer Desintegration (»seelischer Dualismus und Zerreißung«) oder aber mit einer gestärkten Identität:

»Je mannigfaltigere Gruppeninteressen sich in uns treffen und zum Austrag kommen wollen, um so entschiedener wird das Ich sich seiner Einheit bewusst.«²⁸

Integrationstheoretisch gesprochen wird also das desintegrative Potential einer Gesellschaft in den Einzelnen ausgelagert, der aufgrund seiner psychischen Disposition als Einzelwesen gleichsam eine angeborene Integrationsfähigkeit besitzt. Indem der Einzelne erst durch diese inneren Konflikte seiner sozialen Identität gewahr wird, gewinnt sein Ich-Bewusstsein an Reflexivität.²⁹ Insoweit entspricht die Verlagerung sozialer Konflikte den Interessen des Einzelnen, so dass er den Handlungsanweisungen der ihn betreffenden sozialen Kreise nicht zuwiderhandeln und dadurch soziale Struktur reproduzieren wird. Die Grenzen der beschriebenen Integrationsleistung des Einzelnen beginnen dort, wo die Distanz sozialer Kreise eine Kreuzung unmöglich oder doch unwahrscheinlich macht.³⁰



Die Rolle der Religion

Simmels Ausführungen über Religion lassen sich wie eine Widerlegung monistischer Ansätze lesen. Zunächst unterscheidet er zwei soziologische Formen von Religion, indem er die Interessenkongruenz in einer Gesellschaft auf religiösem und sonstigem Gebiet zur Grundlage einer Typologie macht.

Die Übereinstimmung gilt Simmel als frühere Form der religiösen mit allen anderen Interessengemeinschaften. Die Entwicklung gehe jedoch hin zu einer »Lösung der Religion von der stammesmäßigen, nationalen oder lokalen Bindung«.³¹ Moderne Gesellschaften seien daher durch die Verschiedenheit religiöser und sonstiger Interessengemeinschaften gekennzeichnet und mithin »von aller Solidarität in dem, was nicht Religion ist, völlig befreit«.³²

Es ist bemerkenswert, wie nah Simmel mit dieser Deutung an jenen Vorstellungen sozialer Differenzierung ist, die auch monistischen Integrationstheorien von Religion zueigen sind. Der gravierende Unterschied liegt jedoch in der Bewertung dieser Entwicklung mit Blick auf die gesellschaftliche Bedeutung der Religion. Während aus der Perspektive der Systemtheorie die Ablösung von religiösen und sonstigen Interessen auf eine Schwächung, einen Bedeutungsverlust von Religion hinweisen, sieht Simmel darin einen Bedeutungswandel, bei dem das »Wesen der Religion« gleichwohl erhalten bleibe.³³

»[D]ie Macht des religiösen Motivs ist nicht weniger sichtbar, wo es gerade gegenüber allen Verknüpfungen aus andern Motiven heraus unabhängig und kräftig genug ist, die Gleichgläubigen über alle Verschiedenheiten ihrer sonstigen Bindungen hinweg zusammenzuschließen«³⁴

Es wird nicht die Schwäche der Religion herausgestellt, ihren zentralen Stellenwert im Gemeinwesen nicht behauptet zu haben, sondern ihre Stärke, gegen die Kollision aller sonstigen Interessen weiterhin eine eigene Interessenssphäre begründen zu können. Die Fähigkeit der Religionen, ihre Unabhängigkeit gegenüber anderen Interessen zu behaupten und mehr noch: deren immanente Gegensätze in ihrer Sphäre zu nivellieren, ist abhängig von ihrer *Verfassung*. Je stärker der Individualismus der Gläubigen betont wird, desto besser kann sich eine Religion behaupten, wenn im Zuge der Modernisierung



Religion und andere Dimensionen von Sozialstruktur auseinander treten.³⁵ Simmel sieht in Christentum und Buddhismus die stärksten Ausformungen individualistischer Religiosität. Sein Konzept ähnelt Rousseaus Religion des Menschen. Doch während Rousseau diese Form individualisierter Religion noch im Verdacht hat, den Bürger vom Staat zu entfremden, kommt es bei Simmel zu einer grundsätzlich positiven Bewertung als einem weiteren sozialen Kreis, welcher die Gesellschaft auf komplexerem Niveau sich stabilisieren lässt, indem er weitere Interessenverschränkungen schafft und so zugleich eine neue Dimension von Individualität eröffnet.

Zwischenfazit

Religion ist für Simmel also durch ein Doppelverhältnis gekennzeichnet, gleichsam eine proto-soziale und eine soziale Komponente:

»[S]ie steht einmal allen Inhalten unserer Existenz gegenüber, ist das Gegenstück und Äquivalent des Lebens überhaupt, unberührbar seinen säkularen Bewegungen und Interessen; und ein andermal nimmt sie doch wieder Partei unter den Parteien dieses Lebens, über das sie sich prinzipiell erhoben hatte, wird ein Element neben all seinen andern Elementen, verflucht sich in Vielheit und Wechsel von Beziehungen innerhalb seiner, die sie soeben noch abgelehnt hatte.«³⁶

Während monistische Integrationstheorien der Religion die erste Dimension betonen und in der Parteinahme religiöser Institutionen und Autoritäten eher eine Korruption des eigentlichen (d.h. hier primär ethischen) religiösen Charakters sehen, zielt Simmel eben auf diesen Verflechtungsaspekt ab. Ein solches Vorgehen ist nicht nur methodisch dadurch geboten, dass Religion als soziales Phänomen (mit den üblichen erkenntnistheoretischen Kautelen) beobachtet werden kann, während der proto-soziale Gehalt der Religion einer empirischen Betrachtung nicht zugänglich ist. Zudem ist Simmels pluralistischer Zugang geeignet, eben jenem *religiösen* Pluralismus gerecht zu werden, der moderne Gesellschaften auszeichnet. Hier ist neben dem Modell der Überschneidung sozialer Kreise auch der von Simmel als Vorstufe gedachte konzentrische Aufbau von Kreisen zu nennen, um etwa die Kluft zwischen Alltagsreligiosität und Hochreligiosität, wie sie sich im Einzelnen zu einer Handlungseinheit verbinden, darzustellen.³⁷

Hypothesenbildung

Ausgehend von den Überlegungen Simmels ist zu prüfen, ob Religion in modernen Gesellschaften ein sozial integrativer Faktor ist. Erforderlich sind daher Indikatoren für Religion und Integration.

Hypothese H1: Es besteht ein positiver Zusammenhang zwischen Indikatoren für Religion und Indikatoren für Integration.

Indikatoren für Religion

Grundsätzlich ist zwischen Indikatoren für religiöse **Einstellungen** und solchen für religiöses **Verhalten** zu unterscheiden. Auf der Einstellungsebene werden als Indikatoren Religion und *politische Teilhabe* (als Maß für die Verflechtung der Lebensbereiche) sowie Religion und *persönliche Lebenswelt* (als Maß für Art und Umfang der subjektiven Religiosität) aufgenommen. Auf der Verhaltensebene wird Handeln im Rahmen der religiösen *Institutionen* mit Blick auf seine mehr (Kirchgang) oder weniger (Teilnahme an Gemeindeaktivitäten) religiösen Implikationen sowie *privates* religiöses Handeln (Gebet) erfasst.

Abbildung 1: Religionsindikatoren I

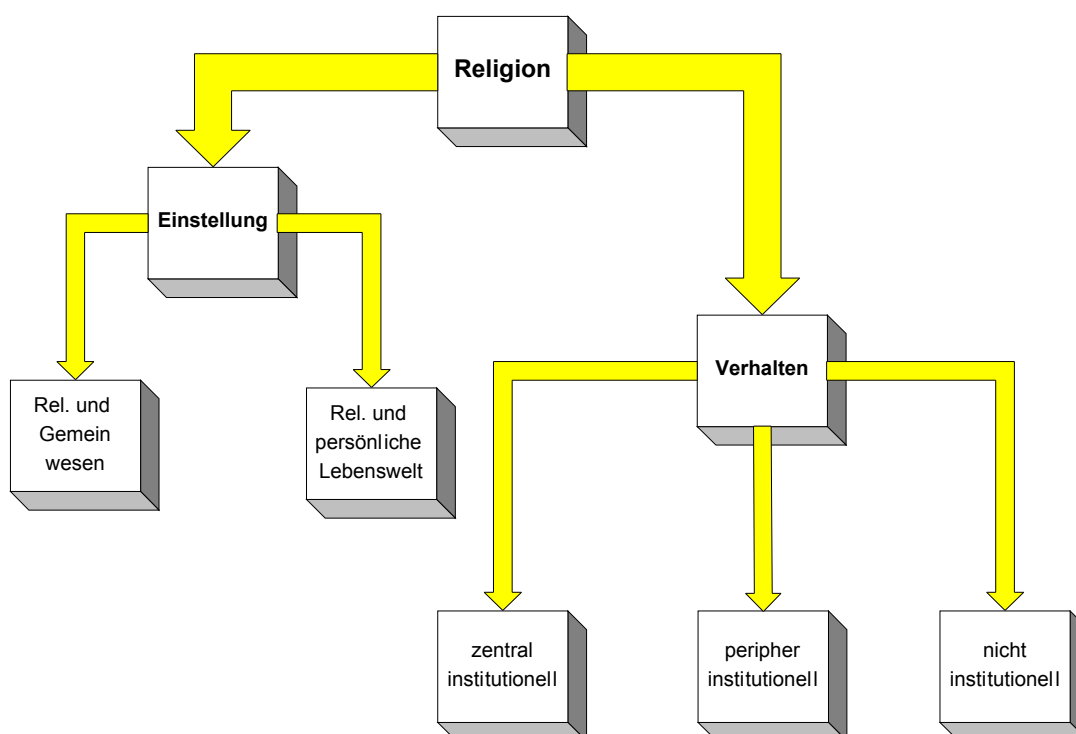
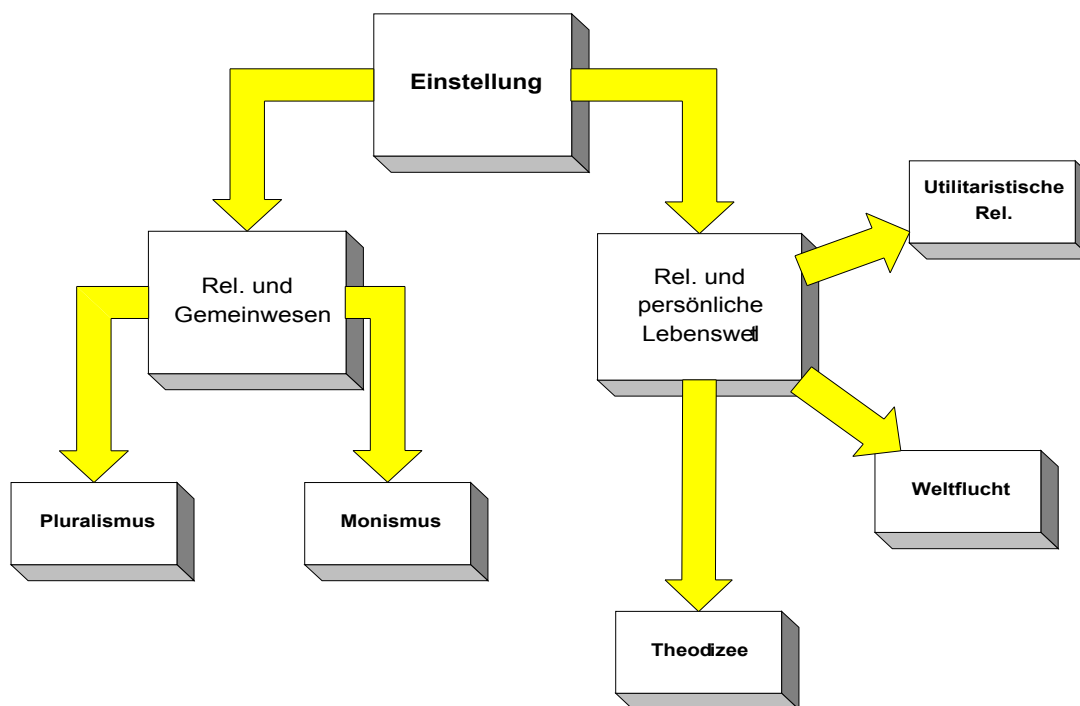


Abbildung 1 zeigt die verschiedenen Dimensionen religiöser Einstellung. Die Dimension **Religion und Gemeinwesen** wird abgebildet durch Items, welche gesellschaftliche und insbesondere politische Teilhabeansprüche von Religion zum Gegenstand haben. Dazu gehört die Frage, ob religiöse Autoritäten Wahl oder Regierung beeinflussen sollen, ob Beamte gläubig sein sollten, welchen Stellenwert Religion im Rahmen bürgerlicher Freiheitsrechte haben sollte (Schulgebet, Indizierung religionsfeindlicher Schriften) und ob Moral auf religiösen Geboten fußen sollte.

Abbildung 2: Religionsindikatoren II



Die Dimension **Religion und persönliche Lebenswelt** beinhaltet die Aspekte Theodizee, Weltflucht und Utilitaristische Religiosität. *Theodizee* bezeichnet das Problem eines Gläubigen, die Schlechtigkeit der Welt mit seinem Gottesbild in Einklang zu bringen. Eine Möglichkeit ist die *Auslagerung* des Bösen als eigener Entität im Sinne eines Dualismus. Indikatoren dafür könnten die Items Glaube an eine Hölle und Glaube an einen Teufel sein. Insoweit *Weltflucht* positiv als ein Streben nach außerweltlichen Heilsgütern angesehen wird, könnte sie durch den Glauben an einem



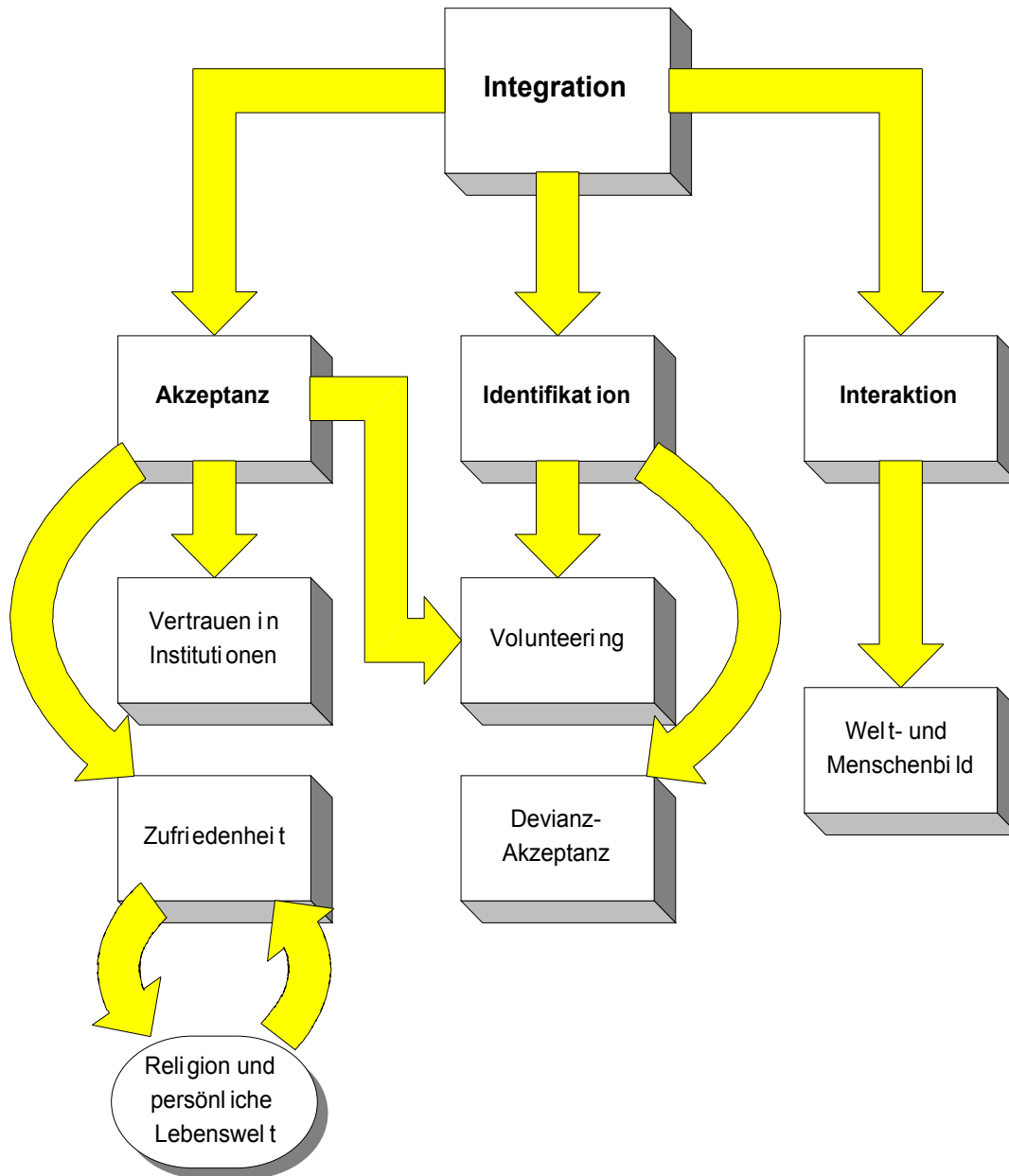
Leben nach dem Tod, einen paradiesischen Zustand oder religiöse Wunder erfasst werden. *Utilitaristische Religiosität* schließlich ist dadurch gekennzeichnet, dass den religiösen Handlungen zweckrationale Nutzenkalküle zugrunde liegen (»do ut des«). Sie geht einher mit einem mechanistischen Verständnis der Kausalität dieses Handelns und einer vortheoretisch-nomologischen Erfassung religiöser Wirkungen. Der Glaube an die Wirkung von Glückszaubern, die übernatürliche Kraft von Schicksalsdeutern oder Heilern und die Verbindlichkeit von Horoskopen sind mögliche Indikatoren.

Indikatoren für Integration

Integration wird mit der Werthaltung Akzeptanz von Institutionen³⁸ sowie der Identifikation mit dem System und der Bereitschaft zu Interaktion³⁹ ermittelt.

Akzeptanz von Institutionen drückt sich aus im *Vertrauen*, welches man bspw. in das Parlament, den öffentlichen Dienst oder die Wirtschaft setzt. In noch größerem Maße kommt Akzeptanz in der *Bereitschaft zu systemstabilisierenden Leistungen* zum Ausdruck, also etwa ehrenamtlicher Tätigkeit (Volunteering). Schließlich ist auch die *allgemeine Lebenszufriedenheit* eine Funktion der Akzeptanz, wenn man annimmt, dass das Leben in einer Gesellschaft, deren Institutionen man ablehnt, Unzufriedenheit verursacht. Allerdings sind gerade hier Wechselwirkungen mit erlösungsreligiösen Einstellungen möglich.⁴⁰ **Identifikation** bezeichnet nach Esser allgemein den Grad der subjektiven individuellen Identität mit dem System. Mit abnehmender Intensität unterscheidet er Wertintegration, Verkettungsintegration und Deferenzintegration.⁴¹ Während Verkettungs- und Deferenzintegration nur im Verbund mit mehreren Strukturdimensionen (sozialen Kreisen) erhoben werden können und hier mittelbar über die Aussagen zur Akzeptanz erhoben werden, drückt sich Wertintegration in aktiven *Beiträgen zum Systemerhalt* (Volunteering, s.o.) ebenso wie in der *Devianzakzeptanz* (Billigung von Trittbrettfahren) aus. **Interaktion** schließlich ist ein Maß für die Bereitschaft der Akteure, soziale Beziehungen einzugehen und mit der Umwelt in ein Austauschverhältnis zu treten (Kooperation s.o.). Als Maß für die Bereitschaft zur Interaktion kann das *Welt- und das Menschenbild* der Befragten gelten.

Abbildung 3: Integrationsindikatoren



Hypothesen

Da der in H1 postulierte positive Zusammenhang über alle Ausformungen der Indikatoren gelten müsste, ergibt sich folgender Kosmos von Hypothesen H1-A bis H1-AD, die der Einfachheit halber in einer Matrix dargestellt werden:

Tabelle 1: Hypothesenmatrix

Religion	Religion und Gemeinwesen		Religion und Lebenswelt			Rel. Verhalten
	Monismus	Pluralismus	Theodizee	Weltflucht	Utilitarismus	
Integration						
Akzeptanz	H1 - A	H1 - B	H1 - C	H1 - D	H1 - E	H1 - F
Identifikation (Devianz-akzeptanz)	H1 - G	H1 - H	H1 - I	H1 - Ja	H1 - Ka	H1 - L
Identifikation (Volunteering)	H1 - M	H1 - N	H1 - O	H1 - Pa	H1 - Qa	H1 - R
Interaktion	H1 - S	H1 - T	H1 - U	H1 - Va	H1 - W	H1 - X
Zufriedenheit	H1 - Y	H1 - Z	H1 - AA	H1 - AB	H1 - AC	H1 - AD

Erläuterung zur Tabelle: Die Hypothesen A bis AD lassen sich als spezifische Varianten der zu prüfenden Behauptung H1 lesen, die besagt, es bestehe ein positiver Zusammenhang zwischen Indikatoren für Religion und Integration. Die Teilhypothese H1-D mag als Lesebeispiel dienen. Wenn zwischen Religion und Integration auf der Einstellungsebene grundsätzlich ein positiver Zusammenhang zu verzeichnen ist, dann müsste eine durch Weltflucht geprägte religiöse Orientierung (Spalte 4) kausalanalytisch einen positiven Effekt auf die Akzeptanz von Institutionen (Zeile 1) haben. Die Anordnung der Hypothesen als Matrix bringt es allerdings mit sich, dass zuweilen aus theoretischen Erwägungen heraus von H1 insofern abgewichen wird, als ein negativer Zusammenhang zu prüfen ist. So können Weltflucht und Fatalismus durchaus zur Akzeptanz von Institutionen⁴² führen, werden allerdings kaum in ehrenamtliches Engagement münden. Wo ein



negativer Zusammenhang postuliert wird, ist dieser mit einem X_a kenntlich gemacht worden.

Religion und Sozialintegration – Empirie

In dem empirischen Teil der Arbeit werden zunächst die spezifizierten Konzepte mithilfe explorativer Faktorenanalysen auf einer breiten Datengrundlage überprüft und daran zurückgebunden. Im Anschluss werden die im Vorfeld benannten Hypothesen anhand dieser Faktoren kausalanalytisch getestet. Dazu werden multivariate Regressionsanalysen eingesetzt.

Faktorenanalysen

Faktorenanalysen dienen dazu, die latenten Größen hinter einer Vielfalt empirisch vorgefundener Sachverhalte aufzudecken. Dabei wird jedes empirische Item mit jedem anderen in Beziehung gesetzt (d.h. es wird die Kovarianz berechnet). Durch algorithmische Rotation der daraus resultierenden Kovarianzmatrix können Cluster von Items ermittelt werden, die untereinander einen stärkeren Zusammenhang aufweisen als zu allen anderen Items. Die konzeptionell-theoretische Annahme hinter diesem Befund ist, dass alle Items eines Clusters auf einem latenten Faktor basieren. Zur inhaltlichen Bestimmung dieses Faktors können nun wieder die einzelnen Items herangezogen werden, die darin eingehen. Ein Maß dafür ist die Korrelation zwischen dem jeweiligen Item und dem Faktor, die im Folgenden jeweils angegeben ist.

Faktoren für Integration

Akzeptanz [D1/2]

Der Faktor Akzeptanz von Institutionen setzt sich zusammen aus fünf Items, welche das Vertrauen in das öffentliche Institutionengefüge erheben. Mit dem latenten Faktor lässt sich gut die Hälfte der gesamten Varianz der Variablen erklären. Besonders hoch ist der Erklärungswert des Faktors hinsichtlich des Vertrauens in den öffentlichen Dienst, dessen Varianz zu knapp zwei Dritteln erklärt wird. Der Faktor lädt recht hoch auf allen Indikatoren und lässt sich somit als Vertrauen in das öffentliche Institutionengefüge



charakterisieren. Wirtschaft und Industrie können in diesem Zusammenhang als quasiöffentliche Institutionen von Wohlsstandsverteilung (Markt) angesehen werden.

	Component
	1
How much confidence in parliament?	,756
Confidence in business and industry	,669
Confidence in the Civil Service?	,789
Confidence in courts+legal system?	,703
Confidence in schools+educ system?	,663

Identifikation durch Missbilligung von Devianz [D3]

Der Faktor Identifikation durch Missbilligung von Devianz bildet das Interesse der Akteure an Kollektivgütern und mithin ihre Identifikation mit der Produzentengemeinschaft dieser Güter ab. Wer die Schädigung der Gemeinschaft durch falsche Angaben bei Steuern oder Transferleistungen missbilligt, der identifiziert sich mit anderen Akteuren im Sinne des o.a. Integrationsbegriffes des Rational-Choice-Paradigmas. Der latente Faktor erklärt knapp drei Viertel der Varianz der beiden Indikatoren Steuererleichterung durch falsche Angaben und Transferleistungen durch falsche Angaben. Der Faktor lädt hoch auf beiden Indikatoren.

	Component
	1
Taxpayer not report income less tax	,853
Incorrect info to get govt benefits	,853

Identifikation durch Volunteering [D4]

Der Faktor Identifikation durch Volunteering geht über die Devianzakteptanz in D3 insofern hinaus, als hier nicht nur Handlungen zulasten des Systems verworfen werden (falsche Angaben), sondern die Bereitschaft besteht, sich innerhalb des

Systems zu engagieren, ohne dafür eine Gegenleistung zu erhalten. Laut der Typologie von Friedrichs und Jagodzinski wäre stark integriert, wer für eine Gruppe oder ein System ein *Opfer* erbringe, wie es hier der Fall wäre. Schwächer wäre dagegen integriert, wer wie bei der Missbilligung von Devianz lediglich zweckrational zu System oder Gruppe agiere.⁴³

Faktor D4 erklärt knapp die Hälfte der Varianz der 4 Indikatoren zum Volunteering. Seine Erklärungskraft ist besonders gering für politische Aktivitäten (es wird nur ein Viertel der Varianz erklärt) und recht hoch bei karitativen Aktivitäten (60 % der Varianz werden erklärt). Der Faktor lädt mäßig auf den politischen Aktivitäten und mäßig stark auf anderen, religiösen und karitativen Möglichkeiten des Volunteering. Aufgrund der Faktorladungen ist fraglich, ob D4 eine bewusste, werthafte Identifikation mit dem System abbildet oder ob die starke Betonung eines religiösen oder karitativen Volunteerings nicht als Ausdruck einer Kompensation systemischer (bspw. wohlfahrtsstaatlicher) Leistungen gewertet werden muss. In der Terminologie Essers wird dadurch die Bezeichnung Identifikation allerdings nicht in Abrede gestellt, allenfalls ist der Faktor D4 weniger *wertintegrativ* und mehr *verkettungsintegrativ* als zunächst angenommen.

	Component
	1
Volunteer work in political activities	,496
Volunteer work in charitable activities	,774
Volunteer work in religious activities	,710
Volunteer work in any other kind	,669

Interaktion [D5]

Interaktion meint die Fähigkeit, mit anderen Personen und Gruppen in ein Austauschverhältnis (im weitesten Sinne) treten zu können. Sie begründet und erfordert ein Vertrauensverhältnis, das im Menschenbild der Befragten zum Ausdruck kommt. Faktor D5 erklärt knapp zwei Drittel der Varianz, wenn es um

die Frage nach dem Menschenbild (zwischen Übervorteilen und Fairness) und das eigene Verhalten (zwischen Vertrauen und Misstrauen) geht. Der Faktor lädt hoch auf beiden Indikatoren. Die negative Ladung auf das Item »Trust in people« ist durch die umgekehrte Polung bedingt. Im ISSP91 ließ sich der Faktor wegen zu vieler fehlender Werte nicht verwenden.

	Component
	1
People take advantage or try to be fair?	,807
Trust in people or can't be too careful	-,807

Faktoren für Religion

Zur Extraktion der Faktoren zu Religion und Gemeinwesen, Religion und persönliche Lebenswelt sowie religiöses Verhalten ist aus religionswissenschaftlicher Perspektive eine Kautele erforderlich: Auch wenn bei den beiden ISSP-Erhebungen die religiöse Orientierung das Schwerpunktthema darstellte, ist doch bei einigen Items ein erheblicher ethnozentrischer (bzw. christozentrischer) Bias zu verzeichnen, der bspw. in Fragen nach Gott, Teufel oder Hölle seinen Ausdruck findet. Diese Anlage entspricht indes der religiösen Verteilung in den weitaus meisten der berücksichtigten Länder und stellt insoweit eine für diese Untersuchung vertretbare Datenrestriktion dar.

Religion und Gemeinwesen [I1]

Die beiden Faktoren zu Religion und Gemeinwesen wurden über Indikatoren gebildet, welche gesellschaftliche und insbesondere politische Teilhabeansprüche von Religion zum Gegenstand haben. Dazu gehört die Frage, ob religiöse Autoritäten die Wahl oder die Regierung beeinflussen sollen, ob Beamte gläubig sein sollten, welchen Stellenwert Religion im Rahmen bürgerlicher Freiheitsrechte haben sollte (Schulgebet, Indizierung religionsfeindlicher Schriften) und ob Moral auf religiösen Geboten fußen sollte. Beide Faktoren erklären 60% der Gesamtvarianz der acht Indikatoren, wobei ihre Erklärungskraft für den Bereich politischer Teilhabe größer ist als für die Bereiche Freiheitsrechte und Sozialmoral.



Faktor I1a lädt hoch auf den Indikatoren zur Religiosität öffentlicher Funktionsträger, Freiheitsrechte und Moral. Je stärker also I1a ausgeprägt ist, desto größer ist (aufgrund der Polung) die *Ablehnung* der genannten Items, desto größer die Zustimmung, dass religiöse Organisationen zu viel Macht haben. Der Faktor bildet also den Wunsch nach Entflechtung von Religion und Gemeinwesen ab, freilich ohne dass die Erstgenannte jeder Interessenvertretung beraubt wird (keine Ladung auf dem Einfluss religiöser Autoritäten). Er wird daher als **Pluralismus** (nicht etwa Agnostizismus o.ä) bezeichnet.

Faktor I1b lädt hoch auf den beiden Einfluss-Items. Je stärker also dieser Faktor, desto ausgeprägter die Ablehnung dagegen, dass religiöse Autoritäten *keinen* Einfluss nehmen, mithin also die *Zustimmung* zur Einflussnahme. Dem entspricht die Ablehnung der Aussage, religiöse Organisationen besäßen zu viel Macht. I1b bringt also den Wunsch nach stärkerer Einbindung religiöser Interessen in die öffentliche Sphäre zum Ausdruck. Aufgrund der (allerdings sehr schwachen) negativen Ladung auf dem Moralaspekt könnte man diesen Faktor also als gemäßigten korporativen **Monismus** auffassen.

Da im ISSP98 gerade jene Indikatoren fehlen, die den Faktor I1a charakterisieren, wurde hier die Faktorenanalyse nur über die drei Indikatoren durchgeführt, auf denen I1b hoch lädt. Erwartungsgemäß wurde ein Faktor extrahiert, der sich im obigen Sinne als Monismus kennzeichnen lässt.

	Component	
	1	2
Relig leaders shd not influenc vote	-3,43E-02	,853
Relig leaders shd not influenc govt	-9,20E-02	,860
Do church+rel.org.have too mch power	-,397	,402
Not believe in God=unfit public offc	,770	-5,14E-02
Better if believers held public offc	,784	-,197
Should be daily prayers in schools?	,804	-8,00E-02
Right+wrong shd be based on God law	,789	-,135
Ban books+films attacking religions?	,644	-4,79E-02

Religion und persönliche Lebenswelt [I2]

Theodizee [I2a]

Theodizee bezeichnet das Problem eines Gläubigen, die Schlechtigkeit der Welt mit seinem Gottesbild in Einklang zu bringen. Eine Möglichkeit ist die »Auslagerung« des Bösen als eigener Entität im Sinne eines Dualismus. Der Faktor wurde über die beiden Fragen nach dem Glauben an Teufel und Hölle berechnet, die möglicherweise eine derartige Essentialisierung des Bösen erkennen lassen. Es werden über 90% der Gesamtvarianz der beiden Variablen erklärt, der Faktor lädt sehr hoch auf beiden Indikatoren.⁴⁴

	Component
	1
R believe in the Devil?	,958
R believe in Hell?	,958

Weltflucht [I2b]

Insoweit Weltflucht positiv als ein Streben nach außerweltlichen Heilsgütern angesehen wird, könnte sie durch den Glauben an einem Leben nach dem Tod, einen paradiesischen Zustand oder religiöse Wunder erfasst werden. Der über diese drei Indikatoren berechnete Faktor erklärt knapp 80% ihrer Gesamtvarianz. Er lädt gleichmäßig hoch auf jeder Variablen.

	Component
	1
R believe in life after death?	,886
R believe in Heaven?	,912
R believe in religious miracles?	,861

Utilitarismus [I2c]

Utilitaristische Religiosität ist dadurch gekennzeichnet, dass den religiösen Handlungen zweckrationale Nutzenkalküle zugrunde liegen (*do ut des*). Sie geht einher mit einem mechanistischen Verständnis der Kausalität dieses Handelns und einer vorthoretisch-nomologischen Erfassung religiöser Wirkungen. Der Glaube an die Wirkung von Glückszaubern, die übernatürliche Kraft von



Schicksalsdeutern oder Heilern und die Verbindlichkeit von Horoskopen sind mögliche Indikatoren. Der über die entsprechenden Variablen berechnete Faktor I2c erklärt knapp 60% ihrer Gesamtvarianz. Der Faktor lädt gleichmäßig hoch auf jeder Variablen.

Religiöses Verhalten [I3]

Der ISSP-Datensatz bietet drei Indikatoren zu religiösem Verhalten: Teilnahme an Gottesdiensten (zentral institutionell), Teilnahme an kirchlichen Aktivitäten (peripher institutionell) und Gebet (nicht institutionell). Daraus lässt sich ein latenter Faktor extrahieren, der knapp drei Viertel der Gesamtvarianz erklärt. Er lädt mäßig hoch auf allen Indikatoren.

	Component
	1
R often attend religious services?	,913
Often take part in church activities	,791
About how often do you pray?	,876

Zusammenhangsanalysen

Überblick

Die folgenden Tabellen stellen die Ergebnisse zu der oben aufgeführten Hypothesenmatrix dar. Angegeben ist jeweils der standardisierte Regressionskoeffizient Beta, sofern er bei einer zulässigen Irrtumswahrscheinlichkeit von $\alpha = 5\%$ signifikant war. Bemerkenswerte Unterschiede, etwa zwischen den alten und den neuen Bundesländern (Tabelle 2, Zelle 7,8) oder einem leicht veränderten Faktor (Tabelle 3, Zelle 18) sind hervorgehoben und werden in der Interpretation besprochen. Ein Lesebeispiel: Zwischen einer monistischen Religionsauffassung und der Akzeptanz von Institutionen besteht ein mäßiger positiver Zusammenhang (0,2). Je mehr also eine befragte Person einem monistischen Religionsverständnis zuneigt, desto eher akzeptiert sie das staatliche Institutionengefüge. Als Maß für die Modellgüte ist

zudem der Determinationskoeffizient r^2 angegeben. Er gibt Aufschluss über die durch das Modell erklärte Varianz der abhängigen Variablen (im Beispiel: Akzeptanz) und damit über die Erklärungskraft der verwendeten Prädiktoren. Dies sind jeweils alle in den Spalten aufgeführten Aspekte von Religion: Monismus, Pluralismus, Theodizee, Weltflucht, Utilitarismus und religiöses Verhalten. In Modell A erklären also all diese Faktoren zusammen 14% der Varianz der Variabel Akzeptanz von Institutionen, wobei nur für die erklärende Variable »Monismus« ein signifikanter Regressionskoeffizient ermittelt werden konnte. Damit repräsentiert jede Tabellenzeile ein eigenes Kausalmodell. Im folgenden Abschnitt werden diese Modelle besprochen und konzeptionell zurückgebunden.

Tabelle 2: Multiple Regression ISSP 91

Religion	Religion und Gemeinwesen		Religion und Lebenswelt			Rel. Verhalten
	Monismus	Pluralismus	Theodizee	Weltflucht	Utilitarismus	
Akzeptanz Modell A ($r^2=0,14$)	0,20	-	-	-	-	-
Identifikation Modell B ($r^2=0,05$)	-0,18 W: -0,24 O: -0,12^a	0,12 W: 0,06^a O: 0,15	-	-	-	-0,17
Zufriedenheit Modell C ($r^2=0,09$)	-	-	-	-	-0,15	-
Interaktion	zu viele fehlende Werte					

Tabelle 3: Multiple Regression ISSP 98

Religion Integration	Religion und Gemeinwesen		Religion und Lebenswelt			Rel. Verhalten
	Monis- mus	Pluralis- mus	Theo- dizee	Welt- flucht	Utilita- rismus	
Akzeptanz Modell D ($r^2=0,05$)	0,06	-	-	-	-	-0,17
Identifikation Modell E ($r^2=0,04$)	0,03	-	-	-	0,07	0,04
Volunteering Modell F ($r^2=0,13$)	0,06	-	-	-	-	0,36 0,21
Interaktion Modell G ($r^2=0,04$)	-	-	-	-0,13	0,04	0,06
Zufriedenheit Modell H ($r^2=0,12$)	-	-	-	0,15	-0,07	-

Interpretation

Modell A

Modell A erklärt ausgehend vom *ISSP 1991* 14% der Varianz des abhängigen Faktors **Akzeptanz von Institutionen**. Aufgrund des Modells kann mit einer Irrtumswahrscheinlichkeit von $\alpha \leq 5\%$ die Nullhypothese zurückgewiesen werden, der Wunsch nach einer größeren Bedeutung der Religion im öffentlichen Leben habe keinen Einfluss auf das Vertrauen in öffentliche Institutionen (H_0 -A). Vielmehr fällt mit der Forderung nach religiösem Einfluss das Vertrauen in öffentliche Institutionen mäßig schwach ab (Beta $\approx 0,20$).

Modell B

Modell B erklärt ausgehend vom *ISSP 1991* nur 5% der Varianz des abhängigen Faktors **Identifikation (Devianzakzeptanz)**. Aufgrund des Modells kann mit



einer Irrtumswahrscheinlichkeit von $\alpha \leq 5\%$ die Nullhypothese zurückgewiesen werden, die Forderung nach mehr religiösem Einfluss habe keinen Einfluss auf die Devianzakzeptanz als Ausdruck von Identifikation (*H0-G*). Vielmehr *steigt die Devianzakzeptanz mit einer monistischen Einstellung zu Religion und Gemeinwesen schwach an* (Beta $\approx -0,18$). Dieser Zusammenhang ist in Westdeutschland doppelt so stark wie in Ostdeutschland. Ferner kann die Nullhypothese verworfen werden, eine pluralistische Einstellung zu Religion und Gemeinwesen habe keinen Einfluss auf die Devianzakzeptanz (*H0-H*). *Die Missbilligung von Devianz steigt mit der Forderung nach geringerem Einfluss der Religion in der Öffentlichkeit schwach an* (Beta $\approx 0,12$). Dieser Zusammenhang ist in Ostdeutschland mehr als doppelt so stark wie in Westdeutschland. Schließlich kann die Nullhypothese zurückgewiesen werden, religiöses Verhalten habe keine Auswirkung auf Devianzakzeptanz (*H0-L*). *Mit der Häufigkeit von religiösen Aktivitäten steigt die Devianzakzeptanz und sinkt mithin die Identifikation schwach ab* (Beta $\approx -0,17$).

Modell C

Modell C erklärt ausgehend vom ISSP 1991 9% der Varianz der abhängigen Variablen **Zufriedenheit**. Aufgrund des Modells kann mit einer Irrtumswahrscheinlichkeit von $\alpha \leq 5\%$ die Nullhypothese zurückgewiesen werden, eine utilitaristisch geprägte Religiosität habe keinen Einfluss auf die Lebenszufriedenheit (*H0-AC*). Stattdessen *steigt die Zufriedenheit mit einer abnehmend utilitaristischen Einstellung zur Religion schwach an* (Beta $\approx -0,15$).

Modell D

Modell D erklärt ausgehend vom ISSP 1998 nur 5% der Varianz des abhängigen Faktors **Akzeptanz von Institutionen**. Aufgrund des Modells kann mit einer Irrtumswahrscheinlichkeit von $\alpha \leq 5\%$ die Nullhypothese zurückgewiesen werden, der Wunsch nach einer größeren Bedeutung der Religion im öffentlichen Leben habe keinen Einfluss auf das Vertrauen in öffentliche Institutionen (*H0-A*). Vielmehr *fällt mit der Forderung nach religiösem Einfluss das Vertrauen in öffentliche Institutionen (sehr) schwach ab* (Beta $\approx 0,06$). Ferner kann die



Nullhypothese zurückgewiesen werden, Häufigkeit und Intensität religiösen Verhaltens habe keinen Einfluss auf die Akzeptanz von Institutionen (*H0-F*). Mit der Häufigkeit von religiösen Aktivitäten *steigt das Vertrauen in öffentliche Institutionen schwach an* (Beta $\approx 0,17$).

Modell E

Modell E erklärt ausgehend vom *ISSP 1998* nur 4% der Varianz des abhängigen Faktors **Identifikation (Devianzakzeptanz)**. Aufgrund des Modells kann mit einer Irrtumswahrscheinlichkeit von $\alpha \leq 5\%$ die Nullhypothese zurückgewiesen werden, utilitaristische Religiosität habe keinen Einfluss auf die Einstellung des Befragten zu ungerechtfertigter Bereicherung anderer zulasten der Gesellschaft (*H0-K*). Stattdessen *steigt die Missbilligung von Devianz mit der utilitaristischen Religiosität (sehr) schwach an* (Beta $\approx 0,07$). Die anderen Regressionskoeffizienten liegen außerhalb des interpretierbaren Bereichs, formal sind allerdings auch die Nullthesen *H0-G* und *H0-L* falsifiziert.

Modell F

Modell F erklärt ausgehend vom *ISSP 1998* 13% der Varianz des abhängigen Faktors **Identifikation (Volunteering)**. Aufgrund des Modells kann mit einer Irrtumswahrscheinlichkeit von $\alpha \leq 5\%$ die Nullhypothese zurückgewiesen werden, die Bereitschaft, sich im weitesten Sinne ehrenamtlich zu betätigen, sei unabhängig von einer monistischen Einstellung zu Religion und Gemeinwesen (*H0-M*). So *steigt die Häufigkeit freiwilliger Betätigung mit der Forderung nach mehr religiösem Einfluss im Gemeinwesen (sehr) schwach an*. Zudem ist die Nullhypothese zurückzuweisen, religiöses Verhalten habe keinen Einfluss auf Volunteering (*H0-R*). *Mit der Häufigkeit von religiösen Aktivitäten, Gebeten und Kirchenbesuchen steigt auch die Häufigkeit unentgeltlicher Leistungen zu öffentlichen Gütern mäßig stark an* (Beta $\approx 0,36$). Nimmt man die freiwillige Arbeit für religiöse Aktivitäten aus, so bleibt ein mäßig schwacher Zusammenhang (Beta $\approx 0,21$).



Modell G

Modell G erklärt ausgehend vom *ISSP 1998* nur 4% der Varianz des abhängigen Faktors **Interaktion**. Aufgrund des Modells kann mit einer Irrtumswahrscheinlichkeit von $\alpha \leq 5\%$ die Nullhypothese zurückgewiesen werden, eine durch *Weltflucht* (i.S. der Betonung jenseitiger Heilsgüter) charakterisierte Religiosität habe keinen Einfluss auf das Menschenbild und damit die Interaktionsbereitschaft der Befragten (*H0-V*). Vielmehr *wirkt sich diese religiöse Orientierung negativ auf das Menschenbild und damit die Interaktionsbereitschaft der Befragten aus* (Beta $\approx -0,13$). Schließlich kann die Nullhypothese verworfen werden, religiöses Verhalten habe keinen Einfluss auf das Menschenbild (*H0-X*). So *steigt das Vertrauen in die Mitmenschen mit der Häufigkeit religiöser Aktivitäten (sehr) schwach an* (Beta $\approx 0,06$).

Modell H

Modell H erklärt ausgehend vom *ISSP 1998* 13% der Varianz der abhängigen Variablen **Zufriedenheit**. Aufgrund des Modells kann mit einer Irrtumswahrscheinlichkeit von $\alpha \leq 5\%$ die Nullhypothese zurückgewiesen werden, eine utilitaristisch geprägte Religiosität habe keinen Einfluss auf die Lebenszufriedenheit (*H0-AC*). Stattdessen *steigt die Zufriedenheit mit einer abnehmend utilitaristischen Einstellung zur Religion (sehr) schwach an* (Beta $\approx -0,07$). Zudem kann die Nullhypothese verworfen werden, der Glaube an außerweltliche Heilsgüter habe keinen Einfluss auf die allgemeine Zufriedenheit der Befragten (*H0-AB*). Vielmehr *steigt die Lebenszufriedenheit mit zunehmendem Glauben etwa an ein Leben nach dem Tod schwach an* (Beta $\approx 0,15$).

Fazit

Wie zu erwarten war, lässt sich ein globaler positiver Zusammenhang zwischen Indikatoren für Religion und Indikatoren für Integration nicht ermitteln. Zu vielfältig wirken offenbar religiöse Einstellungen und Handlungen auf die Haltung der Menschen zum Gemeinwesen. Gleichwohl lassen sich einige Tendenzen ausmachen:



So sinkt die *Akzeptanz von Institutionen* mit dem Wunsch nach einer größeren Bedeutung von Religion im öffentlichen Leben ab. Dies deutet auf eine Art Legitimationsdefizit einer rein säkularen Institutionen- und damit Staatsbegründung hin. Umso interessanter ist der Befund, dass Häufigkeit und Intensität religiösen Handelns sich *positiv* auf die Akzeptanz von Institutionen auswirken. Dabei ist fraglich, ob es sich um die zivilisierende Wirkung einer Art »Opium des Volkes«⁴⁵, eine Art oberflächlich-ritueller Praxis, welche den Konflikt mit dem säkularen Gemeinwesen auf der Einstellungsebene meidet, oder gar um einen Ausdruck der grundsätzlich gemeinschaftsstiftenden Kraft faktischer Interaktion handelt.

Die *Identifikation* mit dem Gemeinwesen, gemessen an der Akzeptanz oder Missbilligung von Devianz, sinkt mit dem Wunsch nach einer größeren Bedeutung von Religion im öffentlichen Leben. Dieser Effekt ist 1991 in Westdeutschland doppelt so ausgeprägt wie in Ostdeutschland und könnte der Ausdruck einer Art religiösen Binnenmoral sein, insoweit Gemeinschaften, welche nicht auf der Grundlage der eigenen, religiös begründeten Vorstellungen beruhen, die Loyalität versagt wird. Dem entspricht der Effekt einer pluralistischen Gesellschaftsauffassung (Entflechtung von Religion und Staat), der zur *Missbilligung* von Devianz führt und in Ostdeutschland doppelt so stark wirkt wie in Westdeutschland. Hier soll also bewusst eine neue Sozialmoral über die Grenzen religiöser Vergemeinschaftung hinaus begründet werden. Häufigkeit und Intensität religiösen Verhaltens lassen die Identifikation mit dem Gemeinwesen hingegen sinken. Hier reproduziert sich gleichsam *in actu* die religiöse Gemeinde als Moralgemeinschaft (oder Subsinnwelt⁴⁶) innerhalb der Gesellschaft. Gleichzeitig hat religiöses Verhalten einen positiven Effekt auf den freiwilligen Beitrag zu öffentlichen Gütern (*Volunteering*). Dieser Widerspruch ist u.U. dadurch aufzulösen, dass es sich um freiwillige Beteiligung im sozialen Nahraum der Akteure handelt, während es bei der Devianzakzeptanz um weiter reichende Netzwerkbeziehungen geht. Hier artikuliert sich letztlich der bekannte Zusammenhang, dass Mitnahmeeffekte (Trittbrettfahren) mit der Anzahl der Produzenten eines Kollektivgutes zunehmen.



Insgesamt hat sich gezeigt, dass ein lineares Haupteffektmodell auf der Individualebene nur bedingt geeignet ist, den komplexen Zusammenhang zwischen Religion und sozialer Integration zu erschließen. Daraus sollte freilich nicht die Konsequenz gezogen werden, statistische Modelle seien per se nicht geeignet, diesen Sachverhalt zu erhellen. Im Gegenteil: eine Religionssoziologie, die sich eine Materialsammlung wie den ISSP aus falschen methodologischen Ressentiments heraus entgehen lässt, hat es selbst zu verantworten, wenn sie nicht aus ihrer Unbedeutendheit heraustritt.

Der nächste Schritt müsste also darin bestehen, die statistischen Modelle auf der Grundlage einer systematischen religionssoziologischen Theoriebildung zur Integrationsleistung von Religion zu optimieren (etwa im Wege der Regressionsdiagnostik), insbesondere aber Religion als Teil der Sozialstruktur in ihrer Verkettung mit anderen sozialen Kreisen zu modellieren.

Der Autor:

Alexander-Kenneth Nagel studierte Religionswissenschaft und Soziologie sowie Rechts-, Politik- und Kulturwissenschaft an der Universität Bremen. Er graduierte zum Diplom-Religionswissenschaftler mit einer Arbeit über Religion im Wohlfahrtsstaat der USA (ISBN: 3-8258-8955-6) und zum Diplom-Soziologen mit einer Studie zum Bologna-Prozess als Politiknetzwerk (ISBN: 3-8350-60465). Derzeit ist er wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für »Soziologische Theorie und Gesellschaftstheorie Bildung, Beruf und Arbeit im sozialen Wandel« von Prof. Dr. A. Weymann im Institut für Empirische und Angewandte Soziologie (EMPAS) in Bremen.

Kontakt: anagel@empas.uni-bremen.de

Quellen:

AXELROD, ROBERT (2005⁶): *Die Evolution der Kooperation*. München: Oldenbourg.

BERGER, PETER/LUCKMANN, THOMAS (1972³): *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*. Frankfurt: Fischer.

BLAU, PETER (1984): *Crosscutting social circles: testing a macrostructural theory of intergroup relations*. Orlando: Academic Press.

DURKHEIM, EMILE (1988 [1893]) *Über soziale Arbeitsteilung. Studie über die Organisation höherer Gesellschaften*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

ESSER, HARTMUT (2000): *Die Konstruktion der Gesellschaft*. Frankfurt/New York: Campus.

FRIEDRICHS, JÜRGEN; JAGODZINSKI, WOLFGANG (1999) *Theorien sozialer Integration*. In: J. FRIEDRICHS/W. JAGODZINSKI (eds): *Soziale Integration*. Sonderheft 39/1999 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie (S. 9-43). Opladen/Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.

GESIS ISSP (2006): URL: http://www.social-science-geis.de/en/data_service/issp/index.htm [0611.2006].

HOBBS, THOMAS (1996 [1651]) *Leviathan. Erster und zweiter Teil*. Stuttgart: Reclam.

KIPPENBERG, HANS G. (1997) *Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne*. München: Beck.

KIRCHGÄSSNER, GEBHARD: *Soziale Integration rationaler Egoisten*. In: J. FRIEDRICHS/W. JAGODZINSKI (eds.): *Soziale Integration*. Sonderheft 39/1999 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie (S. 115-131). Opladen/Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.

MARX, KARL (2007 [1844]): *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*. URL: http://gutenberg.spiegel.de/marx/heglrech/me01_378.htm [27.01.2007]



MEULEMANN, HEINER: *Wertewandel als Diagnose sozialer Integration: Unscharfe Thematik, unbestimmte Methodik, problematische Folgerungen. Warum die wachsende Bedeutung der Selbstbestimmung kein Werteverfall ist.* In: J. FRIEDRICHS, M. LEPSIUS, K. MAYER (eds): *Die Diagnosefähigkeit der Soziologie.* Sonderheft 38/1998 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie (S. 256-285). Opladen/Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.

OLSEN, MANCUR (1992³): *Die Logik des kollektiven Handelns.* Tübingen: Mohr.

POLLACK, DETLEF (1995): *Was ist Religion – Probleme der Definition.* Zeitschrift für Religionswissenschaft, Jg. 3. S. 163-190.

SIMMEL, GEORG (1992 [1909]): *Die Kreuzung sozialer Kreise.* In: G. SIMMEL (ed.): *Soziologie. Über die Formen der Vergesellschaftung* (S. 456-511). Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

SIMONSON, JULIA (2004): *Individualisierung und soziale Integration: zur Entwicklung der Sozialstruktur und ihrer Integrationsleistungen.* Wiesbaden: DUV.

ZAPF, WOLFGANG (1994): *Modernisierung, Wohlfahrtsentwicklung und Transformation.* Berlin: Sigma.

Tabellen- und Abbildungsverzeichnis

<i>Tabelle 1: Hypothesenmatrix</i>	98
<i>Tabelle 2: Multiple Regression ISSP 91</i>	106
<i>Tabelle 3: Multiple Regression ISSP 98</i>	107
<i>Abbildung 1: Religionsindikatoren I</i>	94
<i>Abbildung 2: Religionsindikatoren II</i>	95
<i>Abbildung 3: Integrationsindikatoren</i>	97



Anmerkungen:

- 1 Zur sozialstrukturanalytischen Debatte über moderne Gesellschaften vgl. Zapf 1994.
- 2 Friedrichs/Jagodsinski 1999, S. 11, H. Esser 2000, S. 261f.
- 3 GESIS ISSP 2006.
- 4 Friedrichs/Jagodsinski 1999, S. 11ff.
- 5 Kirchgässner 1999; Axelrod 2005⁶.
- 6 Zu Kollektivgütern und rationalem Handeln vgl. Olsen 1992³.
- 7 Friedrichs/Jagodsinski 1999, S. 12.
- 8 Vgl. exemplarisch die Hobbes-Interpretation von H. Kippenberg 1997, S. 16f.
- 9 Vgl. hierzu v.a. Friedrichs/Jagodsinski 1999, S. 33ff. An dieser Stelle ist es wichtig, zwei verschiedene Konzeptionen von Religion in der Systemtheorie zu betrachten: So wird der Religion keineswegs jegliche soziale Relevanz abgesprochen. Im Falle der Funktionslosigkeit würde sie gar nicht erst Gegenstand einer funktional-strukturellen Systemtheorie geworden sein. Vielmehr wird Religion als soziales Subsystem thematisiert und bspw. mit der elementaren Funktion der Kontingenzbewältigung verbunden (eine ausführliche religionswissenschaftliche Aufbereitung von Luhmanns Theorie findet sich bei Pollack 1995, S. 180ff.). Ungeachtet dieser sozialen Funktion wird der Religion allerdings die Fähigkeit, eine Gesellschaft durch moralische Konsense fundamental zu integrieren, abgesprochen.
- 10 Esser 2000, S. 276f.
- 11 Derselbe, S. 275f.
- 12 Kippenberg 1997, S. 16.
- 13 Derselbe, S. 17.
- 14 Hobbes 1996 (1651), S. 304f.
- 15 Derselbe, S. 103f.
- 16 Nach einer Paraphrase von Kippenberg 1997, S. 23.
- 17 Derselbe, S. 24f.
- 18 Durkheim 1988 (1893), S. 82.
- 19 Derselbe, S. 60ff.
- 20 Friedrichs/Jagodsinski 1999, S. 33.
- 21 Derselbe, S. 34. Wie bei Hobbes wird hier ein ideales Religionsverständnis aus einer Kritik religiöser Institutionen entwickelt.
- 22 Derselbe, S. 34f.
- 23 Die ungebrochene Aktualität von Simmels Ansatz lässt sich über seine konzeptionell weitgehend unveränderte Rezeption über Peter Blau (1984) hin zu aktuellen Untersuchungen (Simonson 2004) verfolgen. Die theoretische Würdigung kann sich insoweit auf die Darstellung Simmels beschränken.
- 24 Simmel 1992 (1909), S. 461f.
- 25 Simmel 1992 (1909), S. 467.
- 26 Derselbe, S. 466.
- 27 Derselbe, S. 468.
- 28 Ebendort.
- 29 Derselbe, S. 477.
- 30 Derselbe, S. 471.
- 31 Simmel 1992 (1909), S. 480.
- 32 Ebendort.



Anmerkungen:

- 33 Ebendort.
- 34 Derselbe, S. 481.
- 35 Ebendort.
- 36 Ebendort.
- 37 Derselbe, S. 472ff. Gemeint ist eine konzentrische Anordnung von n Kreisen, deren kleinster »ganz von selbst die Teilhaberschaft an den weiteren bedeutet« (ebendort). Eine Reformulierung von Simmels Ansatz zur Bestimmung der religiösen Identität in modernen Industriegesellschaften könnte in der Alltagsreligiosität den kleinsten Kreis sehen und von dort die Referenzen zu den nächsthöheren Ebenen ermitteln.
- 38 Meulemann 1997, S. 260ff. Ein Wertewandel besteht nach Meulemann in der Ablösung der Werthaltung, Akzeptanz durch die Werthaltung und Selbstbestimmung. Gegenüber den unspezifischeren Werthaltungen unterscheidet er als Werte Gleichheit, Leistung und Mitbestimmung.
- 39 Die Begriffe Identifikation und Interaktion stammen von Esser. Gemeinsam mit Platzierung und Kulturation bilden sie seinen begrifflichen Rahmen für Sozialintegration. vgl. Esser 2000, S. 272ff.
- 40 So könnte ein entsprechendes Heilsversprechen trotz mangelnder Akzeptanz der weltlichen Institutionen die Zufriedenheit positiv beeinflussen, zumal dann, wenn diesseitiges Leid unmittelbar in jenseitiges Heil umgedeutet wird.
- 41 Esser 2000, S. 274ff.
- 42 Dies wäre am ehesten als Defferenzintegration zu denken. Entweder als Hinnahme gegebener Institutionen als unvermeidbare Hindernisse auf der Suche nach jenseitigem Heil oder als Ohnmachtsgefühl gegenüber weltlichen Autoritäten. Im ISSP sind die Indikatoren für die Akzeptanz von Institutionen jedoch emphatischerer Art (Vertrauen in..), so dass es hier zu einem Bias kommen kann, da die Hinnahmedimension nicht ausreichend berücksichtigt ist. Siehe hierzu das Kapitel Datenreduktion.
- 43 Friedrichs/Jagodsinszki 1999, S. 12.
- 44 Es bleibt jedoch anzumerken, dass die Konsistenz des Faktors nicht zwingend zu der Deutung als Theodizee führt, sondern zunächst einmal nur auf die enge Assoziation von Teufel und Hölle verweist.
- 45 Marx 2007.
- 46 Berger/Luckmann 1972³, S. 136f.