

## Pluralismus des Glaubens in der Diskussion

Terwey, Michael

Veröffentlichungsversion / Published Version

Zeitschriftenartikel / journal article

Zur Verfügung gestellt in Kooperation mit / provided in cooperation with:

GESIS - Leibniz-Institut für Sozialwissenschaften

### Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Terwey, M. (1994). Pluralismus des Glaubens in der Diskussion. *ZA-Information / Zentralarchiv für Empirische Sozialforschung*, 35, 110-134. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-201233>

### Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer Deposit-Lizenz (Keine Weiterverbreitung - keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Gewährt wird ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen.

Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

### Terms of use:

This document is made available under Deposit Licence (No Redistribution - no modifications). We grant a non-exclusive, non-transferable, individual and limited right to using this document. This document is solely intended for your personal, non-commercial use. All of the copies of this documents must retain all copyright information and other information regarding legal protection. You are not allowed to alter this document in any way, to copy it for public or commercial purposes, to exhibit the document in public, to perform, distribute or otherwise use the document in public.

By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.

## Pluralismus des Glaubens in der Diskussion

von Michael Terwey

### Zusammenfassung

*Der Beitrag knüpft an eine diesjährige religionssoziologische Konferenz des Zentralarchivs an. Die Beiträge der Referenten werden kurz vorgestellt, wobei Gegensätze und Gemeinsamkeiten zur Sprache kommen. Aktuelle deutsche Kirchenstatistiken, die eine ernste Transformationsphase belegen, werden mit Umfrageanalysen und internationalen Daten ergänzt. Auf dem Hintergrund des offenbaren Interesses für einschlägige Konferenzbeiträge wird im zweiten Abschnitt dieses Artikels der Glaube an paranormale Phänomene schwerpunktmäßig dargestellt und in Beziehung gesetzt zu traditionell akzeptierten Glaubensformen. Im Sinne eines metaphysischen Pluralismus bilden Para-Glauben und traditionell religiöser Glaube teilweise keinen Gegensatz. Das heutige Ausmaß des konsequenten Säkularismus wird bei der getrennten Untersuchung von Einzelindikatoren unterschätzt. Die ergänzende Frage nach der Wertschätzung unterschiedlichster Glaubensgemeinschaften ergibt trotz alledem eine vorwiegende Präferenz für die bei uns bestehenden Volkskirchen.*

### Abstract

*The article starts with a brief summary of a conference recently held at the Central Archive: "Changing World- Views. Religious Pluralism or the End of Religion? ". Various presentations given by the participants are introduced and special emphasis is laid on some of the contributions to a "New Paradigm for the Sociological Study of Religion". In contrast, statistics about the present decline of church and religion are given. The second part of this paper is dealing in more detail with assumptions about paranormal phenomena and some of their relations to traditional religious faith. More people in modern societies have kept at least some of such assumptions or beliefs than might be expected by analysis of single indicators. Finally, there is only small indication that large parts of the German people have developed strong preferences for other groups of explicit believers than the Roman Catholics and the German Protestants. Even though discontentment about survey research has been disclosed in German humanities, many conjectures about religion and social changes may benefit when they are challenged by empirical material.*

#### D) Weltanschauungen im Wandel: Materialien zu einer Konferenz des Zentralarchivs

Im Rahmen einer Reihe von religionssoziologischen Aktivitäten veranstaltete das Zentralarchiv für Empirische Sozialforschung vom 17.-18. Juni 1994 in Köln eine Konferenz unter dem Titel: "WELTANSCHAUUNGEN IM WANDEL. RELIGIÖSER PLURALISMUS ODER ENDE DER RELIGION?" Die Anfragen und engagierten Diskussionen, die noch über den Kreis der Personen hinausgingen, denen eine Teilnahme vom Termin her möglich war, zeigten ein großes Interesse an den religiösen und weltanschaulichen Entwicklungen der Gegenwart.<sup>1</sup> Im Namen des Zentralarchivs sei an dieser Stelle zunächst allen Teilnehmern gedankt. Wir empfanden die im Zuge dieser Konferenz realisierten Begegnungen als fruchtbaren Kontakt von Vertretern unterschiedlicher Ansätze, die aus qualitativer und quantitativer Sozialforschung, katholischer und protestantischer Religionssoziologie, Akzeptanz der Kirchen und Kritik der Kirchen sowie anderen Bereichen schöpften. Nicht zuletzt eröffnete Andrew M. Greeley mit seinem Vortrag "The Continuing Reformation: Catholics and Southern Baptists in the United States" anregende Perspektiven für diejenigen Teilnehmer, welche sich bisher mit dem amerikanischen Protestantismus und einem sogenannten "New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States" (Warner 1993) nicht schwerpunktmäßig beschäftigen konnten. Andererseits mochte es dabei nicht ganz zu vermeiden sein, daß einige in den USA bereits vertraute Aussagen oder Instrumente für solche Zuhörer, denen bestimmte Konzeptualisierungen neu waren, zunächst noch etwas fremd blieben. Dies betrifft etwa die von Greeley verwendete "GRACE-Scale" (vgl. u.a. Davis und Smith 1993: 161 f.), die "Analogical Imagination" (Tracy 1982; Greeley 1989) oder die Hervorhebung eines weiblichen Aspekts im Gottesbild. Auch in zwei von Greeley später am ZA gehaltenen Vorträgen "Prayer as a Predictor Variable" und "Social Consequences of the Spousal Image of God" wurden weitere überraschende Ergebnisse vorgetragen. Insbesondere die Katholiken haben, Greeley zufolge, einen besonderen Rückhalt in ihrem großen mythischen Repertoire und dem "'sacramentalism', the conviction that God discloses Himself in the objects and events of ordinary life. Hence Catholicism is willing to risk stories about angels and saints ... and rosaries and medals and the whole panoply of images and devotions that were so offensive to the austere leaders of the Reformation." (Greeley 1994c: 40) Die gemeinschaftsorientierten Katholiken erkennen - dem Idealtyp nach - in dieser Welt die Allgegenwart Gottes. Er offenbart sich in der Schöpfung konkret, also auch in den Menschen, Dingen und Relationen, die uns begegnen (**analogical imagination**). Die individualistischen Protestanten betonen nach dieser Idealtyp-Bildung die Abwesenheit Gottes von dieser Welt, der sich nur selten konkret offenbart (insbesondere in Jesus Christus; **dialectical imagination**). Folgen wir Max Weber (1993), neigt der Protestantismus in seiner späteren Konsequenz dann zur Negation der Transzendenz und einer säkularistischen Ethik. Die Bemühungen der modernen "religiösen Entrepreneurs" zielen dagegen

<sup>1</sup> Eine Tagungsmappe mit eingesandten Abstracts kann vom Zentralarchiv auf Anfrage zugeschiedt werden.

nach **Warner** (1993: 1052) im Bedarfsfall auf ein "religious revival" sowie "routinization" und "mobilisation". Dabei besteht nicht über alle involvierten Prozesse und relevanten Annahmen bereits Einigkeit: "A paradigm is not yet a theory but a set of ideas that make some questions more obvious and urgent than others." (**Warner** 1993: 1055) Von besonderer Tragweite bei **Greeley's** Untersuchung religiöser Imaginationen ist der Begriff "**Grace**" - eine Bezeichnung, die sich wegen ihrer vielfältigen Bedeutung (u.a. Anmut, Wohlwollen und Gnade) nicht auf einfache Weise übersetzen läßt. Mit der GRACE-Scale, die aus Fragen zum Gottesbild abgeleitet wird, lassen sich nach **Greeley** eine Reihe grundlegender weltanschaulicher Differenzen erklären, die u.a. Protestanten und Katholiken sowie die "via positiva" betreffen.

Die von Medien häufig aufgegriffene Rede über Kirchnaustritte in Deutschland weist insbesondere angesichts des neuen "Messerstichs" (**DER SPIEGEL** 1994) in den frühen 90er Jahren auf eine Krise traditioneller Kirchlichkeit hin. Hinsichtlich der Glaubensinhalte wurden von **Wolfgang Jagodzinski** in seinem Eingangsreferat zur Konferenz "*Weltanschauungen im Wandel. Religiöser Pluralismus oder Ende der Religion?*" zahlreiche Ergebnisse vorgetragen, die einen überwiegenden Verfall religiöser Inhalte und Erfahrungen belegen (vgl. ferner die Ergebnisse und Schlußfolgerungen in **Jagodzinski** und **Dobbelaere** 1993, 1994).<sup>2</sup> Einige Konferenzteilnehmer schienen dies jedoch als ein schwer hinzunehmendes Menetekel für die bisher bestehende Religiosität aufzufassen. Abgesehen von zahlreichen Diskussionsbeiträgen, in denen u.a. die Tauglichkeit der quantitativen Religionssoziologie und ihrer Indikatoren in Frage gestellt wurde, widersprachen später einige Teilnehmer in der inhaltlichen Tendenz. **Peter Höhmann** relativierte in "*Kirchnaustritte und kirchliche Bindung. Auswertung statistischer Daten: 1991 und 1992 im Vergleich zum Jahr 1970*" die quantitative Relevanz von Kirchnaustritten, wenn sie mit den Zahlen der weiterhin kirchlich integrierten Menschen verglichen werden. Die weitaus überwiegende Mehrzahl der Gemeindeglieder behält die Mitgliedschaft. Darüberhinaus konnten für unterschiedliche Regionen interessante Differenzen zwischen der heutigen Lage und 1970 aufgewiesen werden. Mit Auswertungen offener Interviews zeigte **Gerhard Schmied** ("*Religion von ehemaligen Kirchenmitgliedern: Eine qualitative Studie*"), daß selbst Personen, welche die Kirchen verlassen haben, weiterhin religiös bleiben (siehe auch **Schmied** 1994). Ferner

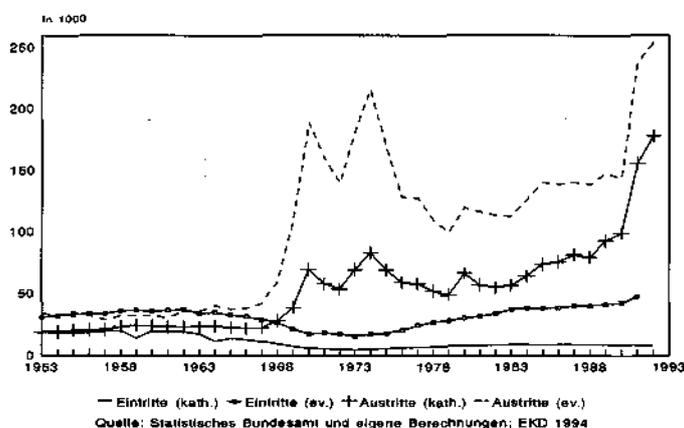
2 Darüber hinaus hat das Referat von **Christian Zwingmann**, **Helfried Moosbrugger** und **Dirk Frank** "*Die Zustimmung zum Glaubensbekenntnis bei aktiven Mitgliedern katholischer und evangelischer Kirchengemeinden*" die oft gar nicht vorhandene Akzeptanz von als zentral erachteten Glaubensaussagen ergeben. Dabei ist auch eine vielleicht überraschende Streuung in der Verbreitung von Zustimmungen für unterschiedliche Credo-Vorgaben festzustellen. (Vgl. ferner einige ergänzende Ergebnisse zur Messung und Verbreitung spezifisch christlicher Gläubigkeit in der BRD von **Köcher** 1987, sowie in Köln von **Kecskes** und **Wolf** 1993).

**Robert Kecskes** und **Christof Wolf** trugen in ihrem Konferenzvortrag "*Christliche Religiosität in der Großstadt und anderswo: Kölner Ergebnisse im Vergleich*" darüberhinaus einen interessanten Befund vor: In Köln und anderen Großstädten können sonst bestehende Religiositätsunterschiede zwischen Frauen und Männern schon nach Einführung weniger Kontrollvariablen nicht mehr festgestellt werden. Weit fortgeschrittene Urbanisierung führt demzufolge in einem solchen Ausmaß zur Säkularisierung, daß sie sich auch in einer Nivellierung von religiösen Unterschieden zwischen den Geschlechtern niederschlägt.

wurden aus diesen Daten Personentypen abgeleitet und mit Bezug auf neue Religiosität, Para-Glauben und ihre Entstehung diskutiert. Schließlich ist im Bereich der weiterhin organisierten Christen das Bedürfnis nach einer innerkirchlichen Wandlung und ein Wunsch nach einer Religion, welche dem Individualismus mehr Rechnung trägt, konstatiert worden (**Rolf Stein**: "Kirche ja - aber eine andere! Empirische Untersuchungen über die Jugend im Kolpingwerk Deutscher Zentralverband").

Der soziale Wandel in unserer Epoche betrifft bei weitem nicht nur die christlichen Kirchen, sondern führte in der jüngsten Vergangenheit durch den begleitenden **Wertewandel** und den jüngsten **Niedergang des Sozialismus** zu der Erwartung oder Befürchtung eines "Endes der Ideologien" oder zu einer neuen Synthese als Ausgangsbasis weiterer ideologischer Entwicklungen. So wird auch in westlichen Industriegesellschaften immer wieder von einem weitreichenden Wertewandel, dem Zerfall tradierter Gemeinsamkeiten, dem Entstehen neuer Unsicherheiten und zunehmender Individualisierung gesprochen. Hierbei handelt es sich nicht nur um unsystematisch divergierende Einzelentscheidungen, sondern im Ergebnis um umfassendere Deinstitutionalisierungen i.w.S. (vgl. u.a. **Gabriel 1993**; **Tyrell 1993**), die zum Teil als Antikonservatismen sogar positiv eingeschätzt werden. In diesem Kontext sind etwa die "68er Bewegung", die "Frauenbewegung", die "New-Age"-Bewegung i.w.S. und die Ökologiebewegung mit ihrem Umfeld "neuer politischer Werte" zu nennen. Diese "Bewegungen" sind faktisch nicht gänzlich voneinander zu trennen, und das, was als neu bezeichnet wird, ist zum Teil der Gebrauch von Altem in einem modifizierten sozialen und ideologischen Kontext. Gemeinsam ist ihnen in weiten Bereichen eine kritische Haltung zu staatlichen und kirchlichen Institutionen.

**Abbildung 1:** Kirchenmitglieder in den alten Bundesländern  
(Eintritte einschließlich Übertritte und Wiederaufnahmen)



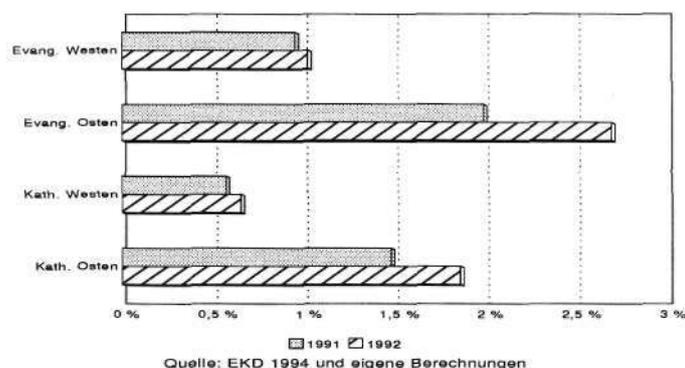
Ob die in Abbildung 1 für den Zeitraum 1953 bis 1968 dargestellte Tendenz kontinuierlich niedriger Austrittszahlen, die zu einem großen Teil durch Aufnahmen kompensiert werden, normal für unsere Großkirchen ist, muß aufgrund noch weiter zurückreichender Analysen in Frage gestellt werden (*Gabriel* 1992, 1993; *Pitkowski* und *Volz* 1989; *Schmied* 1993, 1994; *Tyrell* 1993). So waren zu Beginn der 20er Jahre bei den evangelischen Christen und Ende der 30er Jahre in beiden Volkskirchen sprunghaft steigende Austritte zu verzeichnen. Somit gibt es zu der in Abbildung 1 dargestellten Kirchenkrise annähernd ähnliche Präzedenzfälle. Einigen Interpretationen zufolge wäre eine Erschütterung der bestehenden Organisationen sogar zu begrüßen, weil durch die Emanzipation von bisherigen volkskirchlichen Fixierungen eine Wettbewerbsbefreiung für den "religiösen Markt" zu erwarten wäre. Es ist aus neueren Arbeiten, in denen eine ökonomische Perspektive vertreten wird, abzuleiten, daß Pluralismus gut für religiöse Entwicklungen ist und nicht überwiegend zerstörerisch oder im abwertenden Sinne häretisch. Wo verschiedene Konfessionen und Religionen miteinander in Wettbewerb stehen, müssen sich demzufolge Vertreter der religiösen Organisationen stärker um ihre Klienten bemühen und die Mehrheit der Beteiligten gewinnt dadurch - so das Marktargument. Daß auf diese Weise unter Umständen neue Gefahren auftreten können, indem vielleicht eine weitere Ausbreitung traditionell weniger akzeptierter Religionen oder von "bricolages hérétiques" (häretische Basteleien oder Synkretismen) zu befürchten ist, müßte auf einem freien Markt in Kauf genommen werden. "The new paradigm is not **defined** by economic imagery, however, but by the idea that disestablishment is the norm", schreibt *Warner* (1993: 1053) aus seiner Sicht.

Fraglich ist, inwieweit Religion jemals frei von Häresie (aus dem Griechischen: "das Nehmen", "Wahl") und Bastelei gewesen ist. Kann die Realisierung einer einheitlichen Religion nicht allenfalls vorübergehend gelingen? (Vgl. u.a. *Finke und Stark* 1992: 237 - 275; *Haarman* 1992; *diNola* 1993). Einer der gebräuchlichen begrifflichen Gegensätze zum Bastler, der "ingénieur", mag auch als eine Erfindung oder ein Mythos von Bastlern (bricoleurs) angesehen werden. Welche Texte apokryph sind, wann die katholische Glaubensgemeinschaft der Kirche verlassen wird oder wann im protestantischen Sinne das Evangelium entscheidend entstellt wird, steht auch unter dem Einfluß historisch bedingter Definitionen und Normen. Neben dem von *Warner* postulierten Paradigma, wird selbstverständlich auch von anderen Autoren explizit oder implizit die Entstehung eines neuen Paradigmas oder ähnliches behauptet (z.B. von *Fritjof Capra*). Diese Diskurse könnten in Teilbereichen mit den hier vorrangig skizzierten Ansätzen in Verbindung gebracht werden (z.B. in einem neuen Denken über die Verbindung zwischen Ökologie und Religion).

Hinsichtlich der in Abbildung 1 enthaltenen ersten Jahre nach 1968 mag unter den Katholiken auch eine negative Reaktion auf einige Beschlüsse des Zweiten Vatikanischen Konzils zu vermuten sein, wie es *Hout* und *Greeley* (1987) für die USA feststellen. Doch wurde in Deutschland die evangelische Kirche von der Entkirchlichung noch weit mehr betroffen. Diese Austrittssteigerungen sind daher in erster Linie als Teil der gegen viele Formen des

tradierten "Establishments" gerichteten 68er Bewegung zu sehen. Bis zu diesem Zeitraum konnte bezüglich der katholischen Kirchaustritte angenommen werden, daß es sich **dabei** oft um Konvertiten handelte, die wegen der Mischehenproblematik u.ä. zwar evangelisch wurden, aber die christlichen Volkskirchen letztlich nicht verließen (EKD 1994: 8 f.). Schließlich nahmen viele Mitglieder aber in den letzten Jahren die **Kirchensteuern** zum Anlaß für ihren Austritt. Dies traf insbesondere in subjektiv als stark empfundenen ökonomische Krisen zu oder dann, wenn zusätzliche staatliche Abgaben eingeführt wurden, wie etwa Mitte der 70er Jahre der Konjunkturzuschlag oder nach der deutschen Vereinigung die Solidaritätsabgabe (Terwey 1990; EKD 1993: 3). Tatsächlich ist in den neuen Bundesländern der relative Anteil der Austritte an den Gesamtmitgliedern noch erheblich höher **als** in den alten (Abbildung 2). Höhere Austrittsquoten waren übrigens bereits in der DDR zu beobachten (Pollack 1991), wozu das Sterben der alten Gemeindemitglieder, geringe Taufquoten oder die Migration in den Westen als Faktoren der Entkirchlichung traten.

**Abbildung 2:** Kirchaustritte in Prozent der Gesamtmitglieder (alte und neue Bundesländer)



In den neuen Bundesländern gaben 1993 bei einer Befragung als Grund für ihren Austritt 52% die Kirchensteuer an. Dagegen waren es im Westen 27% (Platzer 1993: 44). Allerdings mögen sich hinter diesem äußerlichen Grund noch weitere substantielle Gründe für eine kirchliche Entfremdung verbergen, die schwieriger zu erklären sind. Die Einführung der Kirchensteuer veranlaßt die im Schnitt finanzschwächeren Menschen in den neuen Bundesländern, ihr Verhältnis zu den Kirchen, die ihrer früher teilweise wahrgenommenen Oppositionsrolle weitgehend ledig geworden sind, neu zu überdenken: "Da werden Kirchaustritte offiziell erklärt, die im sozialistischen Einheitsstaat längst vollzogen waren. Selbst Menschen, die nie getauft worden sind, erklären vorsichtshalber ihren Austritt, z.T. aus beiden Kirchen, um nicht versehentlich zur Kirchensteuerzahlung herangezogen zu werden." (EKD 1994: 11) Auch Personen, die ihr kirchliches Engagement mit einigen sozialistischen

Ideen verbunden hatten, werden durch die weitere Entwicklung veranlaßt, ihre bisherige Kirchenmitgliedschaft in Frage zu stellen. Analysen von ALLBUS-Daten aus den Jahren 1991 und 1992 ergeben, daß im Osten noch stärker als im Westen unter jungen Alterskohorten Konfessionslosigkeit verbreitet ist (*Terwey und McCutcheon* 1994: 54).<sup>3</sup> Die in Abbildung 1 und 2 dargestellten Austritte zu Beginn der 90er Jahre in den alten Bundesländern wurden bei weitem nicht durch Wiederaufnahmen kompensiert. Die EKD (1994: 11) berichtet aber auch, daß die Wiedereintritte in den neuen Bundesländern vergleichsweise hoch seien - sowie, daß die noch nicht veröffentlichten Zahlen von 1993 und 1994 für eine weitere Trendberuhigung sprechen.

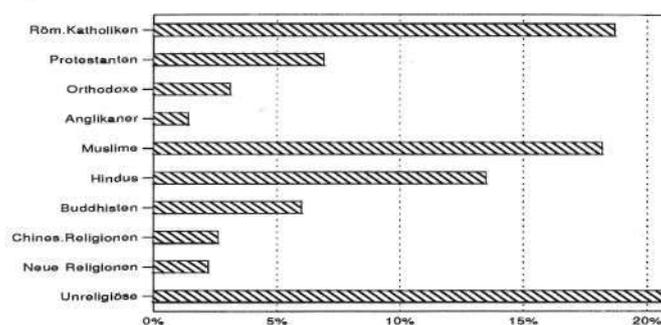
Die katholische Kirche profitierte schließlich stärker als die evangelische von Immigranten (neben den "Gastarbeitern" waren es auch die Aussiedler). Von den 81 Millionen in Deutschland wohnenden Menschen waren 1992 noch 35,7% Mitglieder der evangelischen und 34,7% der katholischen Kirche (EKD 1994: 2 f.). Subjektive religiöse Präferenzen müssen aber in der Bevölkerung nicht im gleichen Ausmaß abnehmen wie die formale Mitgliedschaft. Die Kirchen, so könnte man auch aus einigen Konferenzbeiträgen ableiten, verbleiben eine in gewissen Bereichen gerne in Anspruch genommene "fremde Heimat" (EKD 1993) bzw. ein Dienstleistungsangebot für bestimmte Gelegenheiten (Kasualien; vgl. auch *Schmied* 1994). Sie werden selbst von solchen Konfessionslosen gelegentlich geschätzt, die aus Sparsamkeit oder aus begrenztem Protest die Mitgliedschaft gekündigt haben.

Länder, in denen das Bekenntnis zu einer Kirche überwiegend an eine stark formalisierte und mit einer Steuer verbundene Mitgliedschaft gebunden ist, sind weltweit nicht die Regel. Hier ist für internationale Vergleiche mit einem gewissen Indikatorproblem bei einem doch sonst als "hart" angesehenen Merkmal zu rechnen. Vielleicht würden sich auch im heutigen Deutschland noch mehr Personen als konfessionsangehörig bezeichnen, wenn daraus keine staatlich vermittelte Einordnung folgte und ihre Beitragsleistungen zu den kirchlichen Veranstaltungen überwiegend freiwillig wären. Betrachten wir die weltweite Entwicklung, so stoßen wir sehr oft auf religiöse Differenzen, die, einhergehend mit politischen und anderen kulturellen Differenzen, die Weltlage mit enormer Spannung erfüllen (z.B. Bosnien, Nordirland, Afghanistan, Süden der ehemaligen Sowjetunion, Irak, Iran, Algerien, Indien, Pakistan, Jemen etc.). Insbesondere der Gegensatz der heute oft als fundamentalistisch bezeichneten "Ergebung in den Willen Gottes" (Islam) zur westlichen Moderne führ-

3 Zum Thema der religiösen und weltanschaulichen Einstellungen junger Deutscher wurden im übrigen auf der Kölner Religionskonferenz zwei sich gut ergänzende Referate vorgelesen: *Allan L. McCutcheon* und *Peter Ph. Mohler* "A Comparative Intergenerational Analysis of Religious Practice and Belief in the Old and New Federal States" und *Gert Pickel* "Dimensionen religiöser Überzeugungen und Wertorientierungen bei jungen Erwachsenen in den neuen und alten Bundesländern". Die Entwicklung der Weltanschauungen und Glaubensformen bei jungen Menschen verdient besonderes Interesse, weil wir bisher mit der ideologischen Zukunft postsozialistischer Gesellschaften wenig Erfahrungen haben und diese Zukunft stark von den jungen Leuten abhängt (vgl. auch *Koch* 1992; *Barz* 1992a, 1992b; *Pollack* 1993; *Feige* 1993; *Greeley* 1994b). In Rußland stellt sich die Lage auf einem anderen kirchlichen Hintergrund anders dar als in Deutschland. Dort ist zwar auch Atheismus weit verbreitet, doch gerade unter jungen Leuten ist ein relativ hoher Prozentsatz Gottesgläubiger zu beobachten (*Greeley* 1994b; *Mcedlow* und *Nurulleaw* 1994).

te weiterhin zu Unruhen. Eine statistische Erfassung der weltweit verbreiteten Religionen ist auf durch Fakten und demographische Hochrechnungen begründete Schätzungen angewiesen. Die Christen insgesamt stellen in 270 Ländern mit 33,5% die größte Weltreligion dar (1993; vgl. Abbildung 3). Unter ihnen sind die römisch-katholischen mit 18,7% die weitaus umfangreichste Konfession - die dann allerdings zu knapp 40 % in Lateinamerika (Weltbevölkerungsanteil 8,5%) zu suchen ist.

**Abbildung 3:** Angehörige verschiedener religiöser Weltanschauungen (weltweit 1993)



Quelle: Encyclopaedia Britannica Jahrbuch 1994, eigene Berechnungen

Mit 18,2% folgen die Muslime, die in 184 Nationen nennenswert vertreten sind. Unter ihnen sind 83% Sunniten und 16% Shi'iten. Die Hindus umfassen mit 13,5% ebenfalls einen bedeutenden Teil der Weltbevölkerung in 94 Ländern; zu den Buddhisten rechnen 1993 immerhin noch ca. 6% (92 Nationen). Weitere klassische "Weltreligionen" (*Glaserapp* 1993) wie Juden (0,3%) und chinesische "Universisten" (Vertreter der Lehren von *Kung Kiu*, *Lau Dan* und ähnliche) sind dagegen im Weltvergleich quantitativ kaum noch relevant und scheinen gegenüber Vergleichsdaten von 1990 sogar noch weiter abgenommen zu haben. Hier sind Auswirkungen des fortbestehenden chinesischen Sozialismus zu erkennen, der aber auch Elemente der früheren chinesischen Weltanschauungen in seine Ideologie und seine Praxis integriert hat. Was nach einem eventuellen Ende des chinesischen Sozialismus der Fall sein könnte, bleibt offen, doch zeigen die Teilrehabilitierung des "Konfuzianismus" in China und die Weltanschauungen im weiteren Ostasien ("Kleine Tiger"), daß Formen des chinesischen Universalismus mit einer vergleichsweise geringen Transzendenzbetonung sich behaupten können. Andererseits ist auch eine noch weitere Ausbreitung der legalistischen Schule (z.B. *Han Fei*) denkbar, die dem säkularen Denken und dem chinesischen Sozialismus in mancher Hinsicht noch näher steht. "Neuen Religionen" sind immerhin 2,2% der Weltbevölkerung zuzuordnen. Bei einem Vergleich von 1893 (World's Parliament of Religions at Chicago) mit 1993 ("Parliament of the World's Religions" in Chicago) ergibt sich, daß die Zahl der Christen von 550 Millionen auf 1,9

Milliarden gestiegen ist, wobei der Anteil an der ebenfalls erheblich gewachsenen Erdbevölkerung mit ca. 34% annähernd gleich blieb. Islam expandierte dagegen im gleichen Zeitraum von 12,4% auf die bereits genannten 18,2% (*Barrett* 1994: 271). Schließlich ergeben die Statistiken für 1993 einen weltweiten Anteil von 20,7% an Atheisten und Non-Religiösen (Abbildung 3). Die weitaus überwiegende Mehrheit der Menschen wird zwar weiterhin als religiös eingestuft, aber knapp 21 % Non-Religiöse sind auf den ersten Blick nicht wenig. Es gilt jedoch zu bedenken, daß davon knapp 89% in Asien bzw. auf dem Gebiet der ehemaligen Sowjetunion leben (Weltbevölkerungsanteil "nur" 64%). 77% der Non-Religiösen leben in Asien außerhalb der ehemaligen UdSSR. Wir haben es mehrheitlich hier nicht mit einer Auswirkung liberaler Säkularisierung oder eines Neuhumanismus, sondern mit dem Fortbestehen des Sozialismus und den Folgeerscheinungen der real vergangenen Formen des Sozialismus zu tun - Weltanschauungen also, die funktional gesehen auch als alternative, säkulare Religionen mit Riten, Heilslehren etc. verstanden werden können. Der Blick auf die weltweite Ausbreitung von Religionen unter 5,8 Milliarden Menschen kann daraufhin Zweifel an der These vom "Ende der Religion" nicht ausräumen.

Hinsichtlich des Glaubens an Transzendentes oder Paranormales wird dennoch immer wieder die Erwartung geäußert, daß gesamtgesellschaftliche **Aufklärung** und ökonomischer Fortschritt unaufhaltsam zu seiner weiteren Entwertung und Ablösung beitragen, obgleich das Kontingenzproblem vielleicht nicht ganz verdrängt werden kann. Das naheliegende Beispiel der USA warnt jedoch vor einem "blinden Glauben" an die säkularisierende Aufklärung und Ökonomie. In diesem ökonomisch hoch entwickelten Land glauben 1994 immerhin noch ca. 95% der Bevölkerung an Gott (*The American Enterprise* 1994: 90). Ein hoher Grad von Kirchlichkeit, der - mittelfristig gesehen - sogar eher zunahm, ist in den USA ebenfalls festgestellt worden (vgl. u.a. *Stark* und *Bainbridge* 1984, 1987; *Finke* und *Stark* 1992; *Warner* 1993). Die Kirchen leiden auch ohne Kirchensteuern auf diesem religiösen Markt überwiegend keine große finanzielle Not. Darüberhinaus ist aber auch eine hohe Para-Gläubigkeit in den USA zu beobachten (*Eliade* 1978; *Haraldsson* und *Houtkooper* 1991).<sup>4</sup>

4 In der alten Bundesrepublik Deutschland waren es nach dem World Value Survey 1990 (ICPSR-Studie 6160) 64%, die an Gott glauben. In den neuen Bundesländern ist 1990 mit 32% eine herausragende Reduktion des Gottesglaubens festgestellt worden, wobei der Atheismus besonders häufig in der jungen Generation auftritt (*Terwey* und *McCutcheon* 1994). Gehen wir in Anschluß an *Ronald Inglehart* (1971, 1977) davon "aus, daß in frühen Sozialisationsphasen erworbene Werte und Basisorientierungen sich im späteren Leben als noch vergleichsweise resistent erweisen, kann von einer längerfristigen Freisetzung aus traditioneller Religiosität ausgegangen werden. *Rollin* (1994) zeigt mit einer Umfrage aus dem Jahr 1994 sogar, daß 66% der Deutschen an Gott glauben (74% im Westen, 31% im Osten). Ob daraus bereits eine Zunahme des Gottesglaubens in Westdeutschland gegenüber 1991 abzulesen ist, Gott also wieder "in" ist, wie die Leitüberschrift der gleichen Zeitschrift verheißt, sollte mit weiteren Daten noch näher überprüft werden.

Beachtlich war auch das Interesse, welches von Teilnehmern auf der Kölner Konferenz Beiträgen über alternative Religiosität entgegengebracht wurde, so z.B. dem vom **Michael Schneider** angekündigten Referat über "New Age", der dann jedoch leider verhindert war (vgl. aber **Schneider** 1991), und dem konzisen Vortrag "Parawissenschaft als Ersatzreligion?" von **Gerald Eberlein**. Insbesondere aber **Franz Höllinger**, dessen Referat "Der Glaube an Magie in modernen Gesellschaften" schon in Antizipation eines hohen Interesses als Schlußbeitrag zur Konferenz gewählt worden war, weckte engagierte Beachtung und zugleich in einigen Bereichen den zu erwartenden Widerspruch. Da jedoch in dem Bereich des "Aberglaubens" oder des "Para-Glaubens" nicht nur besonders unsinnige Phänomene gesehen werden, sondern auch eine interessante und weiter zu klärende Perspektive auf eventuelle Formen "postmoderner Religion" (**Barz** 1992a, 1992b) eröffnet wird, wollen wir an dieser Stelle die begonnene Diskussion fortsetzen. Es werden dabei auch einige Vertreter esoterischer Annahmen in die Darstellung eingeführt. Können wir es schließlich empirisch nachvollziehen, wenn **Haarman** (1992) von einer allgegenwärtigen Magie spricht oder **di Nola** (1993) von der beunruhigenden Wiederkehr des Teufels in das alltägliche Leben? **Zinser** (1993) zufolge ist eine erstaunlich weite Verbreitung des Okkultismus unter jungen Menschen in Berlin festzustellen. Eine stärkere Akzeptanz von "Aberglauben" in jungen Kohorten ist teilweise auch bundesweit zu beobachten (vgl. Analysen des ALLBUS 1991 in **Terwey und McCutcheon** 1994). Wir gehen daraufhin nachfolgend den Fragen nach, was unter "Para-Glauben" oder "alternativen Glaubensformen" verstanden werden kann und wie weit sie in unserer Gesamtgesellschaft verbreitet sind.

## II) Glauben und Aberglauben: Ein Gegensatz?

In seiner Schrift "Die protestantische Ethik und der 'Geist' des Kapitalismus" hat **Max Weber** (1993) versucht, die neuen Beziehungen zwischen Glauben und Lebensgestaltung in der europäischen "Reformation" aufzuzeigen.<sup>5</sup> Danach vollziehen viele Protestanten eine Abkehr von solchen tradierten Glaubensvorstellungen, die Elemente des "Aberglaubens" oder der "Superstition" in sich tragen. Die Reformation ist so ein wichtiger Schritt auf dem Weg zur "**Entzauberung**" unserer Welt. Ob das Vordringen des kapitalistischen "Geistes" eine völlige Aufhebung der menschlichen Irrationalität bedeutet, wurde von **Weber** da bezweifelt, wo schließlich entgegen des ursprünglichen ökonomischen Zwecks der Mensch für das "Geschäft" zu existieren beginnt und er nicht mehr selbst der Zweck seiner Arbeit ist (**Weber** 1993: 28 f.). Die Debatte, wie weit die Unterschiede zwischen deutschen Protestanten und Katholiken heute reichen, ist noch nicht abgeschlossen (vgl. u.a. **Pappi** 1985;

5 Als Beispiele für die vielen Kritiker an **Weber's** Arbeit seien hier **MacKinnon** (1988a, 1988b), **Weede** (1992) und **Kaube** (1994) erwähnt. **Kaube** geht von einem fesselnd vorgetragenen Referat aus, das **Friedrich Wilhelm Graf** auf der Tagung "Religionssoziologie und Diagnosen zur religiösen Lage um die Jahrhundertwende" hielt (10.-12.12.93 in Wiesbaden-Naurod; Jahrestagung der DGS-Arbeitsgruppe "Religionssoziologie"). Demzufolge sei die für **Weber** wichtige Prädestinationslehre ein aus parteiischen Quellen abgeleitetes "Professorendogma" mit verschwindend geringer Bedeutung für das religiöse Gemeindeleben. "Die konfessionellen Dualismen der 'protestantischen Ethik' erscheinen so als religions- und kulturgeschichtliches Konstrukt, als 'invention of tradition!'" (**Kaube** 1994)

*Lukatis* und *Lukatis* 1989; *Greeley* 1989; *Terwey* 1992; 1993; *Terwey* und *McCutcheon* 1994).<sup>6</sup> Wie begegnen uns die Protestanten typischerweise, könnte man fragen. Sind sie so, wie es in manchen multivariaten Modellen beschrieben wird, so daß sie dann nach Kontrolle von unterschiedlicher Kirchengangshäufigkeit u.ä. schließlich den Katholiken gleichen, oder soll das Schwergewicht bei der Beschreibung auf die uns in der Realität konkret begegnenden Differenzen gelegt werden?

Der Begriff "Glauben", wie er in der deutschen Sprache gebräuchlich ist, bezieht sich auf ein vielfältiges und weites Bedeutungsspektrum. Dies gilt insbesondere dann, wenn der außerkirchlichen Metaphysik nicht a priori Glaubwürdigkeit oder gar Diskussionswürdigkeit abgesprochen werden soll. Schwer definierbar sind aber nicht nur die mit Glauben bezeichneten Inhalte und Wahrheitsansprüche, schwierig sind auch eindeutige Bestimmungen von Wissen und "Alltagswelt" (*Berger* und *Luckmann* 1974), so weit diese die begriffliche Valenz von Glauben eingrenzende Gegenbereiche darstellen. Beide Bereiche sind - ähnlich wie Glauben - auch als **Reduktion von Komplexität** (*Clausen* 1969) zu verstehen. Glauben ist in mehrfacher Hinsicht auch ein subjektiv und psychisch begründetes Phänomen, indem es häufig darauf ankommt, inwieweit wir einem Gegenstand, einem metaphysischen Ideal oder einem Menschen vertrauen oder ihm einen Teil in der positiven Lebensgestaltung einräumen wollen. *Safranski* (1993) spricht von einer lebenswirksamen Bedeutung des "Willens zum Glauben" - *Greeley* (1989, 1991) von der Bedeutung, die Unterschiede in religiösen und paranormalen Vorstellungen bezüglich weiter Lebensbereiche haben (vgl. auch den Diskurs über Religion als schlecht verzichtbarem Bestandteil eines hoffnungsorientierten Lebens in "**Religion as Poetry**" (*Greeley* 1994a)).

Dem Leichtgläubigen kann das Geglaubte bereits durch ein als bloß zufällig annehmbares Eintreffen bestimmter Erwartungen bestätigt werden. Immerhin hatten beispielsweise in der BRD 1978 zwar noch ca. 17% Befragte am Freitag dem 13. ein "ungutes Gefühl", aber nur 8% bemerkten, daß "etwas schief gegangen sei" (Allensbacher Archiv, IfD-Umfrage 4613). Dennoch sind Vorstellungen von derartigen (Un-)Glücksbringern weithin bekannt, und es wird ihnen wegen ihrer möglichen Bedeutung schließlich Beachtung geschenkt. Am häufigsten werden dabei allerdings in Deutschland positive Omina genannt, wie das vierblättrige Kleeblatt 38%, Schornsteinfeger 26%, Sternschnuppen 25% (*Noelle-Neumann* und *Köcher* 1993: 222). Auch mögen Personen, die etwa eine günstige astrologische Vorhersage erhalten, später besonders zu Aktivität und Aufmerksamkeit disponiert und deshalb relativ erfolgreich sein, selbst wenn das Horoskop aus der Luft gegriffen war. Derartige "self-fulfilling prophecies" werden auch gelegentlich als "positives Denken" (z.B. *Ripota* 1994: 25) oder als (positive) "Behauptung der Magie" (*Clausen* 1969) bezeichnet. Häufig

6 Interessant ist - gerade auch auf dem Hintergrund der von *Weber* bevorzugt diskutierten Protestantismustypen - die Lage in der Schweiz (*Dubach* und *Campiche* 1993) und den USA (*Finke* und *Stark* 1992; *Warner* 1993), die auf der Kölner Konferenz in zwei Beiträgen besonders thematisiert wurden: *Pia Troxler* "Katholische Autorität und protestantischer Individualismus in der politischen Kultur von Gemeinden der Schweiz" und, wie bereits genannt, *Andrew M. Greeley*: "The Continuing Reformation: Catholics and Southern Baptists in the United States".

gelingt es besser, solche Prozesse zu konsolidieren, wenn sie Rückhalt durch eine in Glauben und Lebensgestaltung ähnliche (kleinere) Gemeinschaft finden (*Eberlein* 1992/93), selbst wenn es nach *Durkheim* keine Kirche der Magie gibt.

Im Hinblick auf religiöse und paranormale Annahmen ist aus *Höllinger's* Kölner Referat "*Der Glaube an Magie in modernen Gesellschaften*" abzuleiten, daß jene auch **neben** der normalen wissenschaftlichen Erklärung einsetzen können. Wie zuvor auch bereits bei *Simmel* (1984), *Gluckmann* (1963) und *Clausen* (1968, 1969) ausgeführt, ist so religiöser Glauben oder "Aberglauben" selbst mit moderner wissenschaftlicher und ökonomisch-rationaler Weltansicht in vieler Hinsicht vereinbar. Eine Person wird beispielsweise von einem Blitz getroffen, dessen physikalische Ursachen und Folgen ja wissenschaftlich weitgehend erklärt sind. Daß aber gerade diese bestimmte Person zu einem bestimmten Zeitpunkt betroffen wurde, kann zusätzlich erklärt werden durch vorherige individuelle Verfehlungen (z.B. Gottesstrafe, Karma), ungünstige Konstellationen (z.B. schlechtes Horoskop, Verhängnis), mitmenschliche Eigenschaften (z.B. böser Blick, "witchcraft" im Sinne von *Evans-Pritchard* 1937) oder einen aktiv herbeigeführten Schadenszauber (z.B. schwarze Magie, Hexerei). Zufällige Koinzidenzen, welche in Einklang mit derartigen Annahmen stehen, gewinnen für die Glaubensbereiten hohen Aufmerksamkeitswert, während gegenläufige Beobachtungen im Hintergrund bleiben, wenn sie überhaupt hinsichtlich solcher Annahmen möglich sind. Ein relevanter, okkulturer Kontext wird bereits dann in seinen Konsequenzen wirksam, wenn einem Ereignis oder einer Beziehung eine zumindest die Paragläubigen überzeugende, okkulte Interpretation beigegeben wird (vgl. *Clausen* 1969; *Stenger* 1989; *Greeley* 1991). Bei traditionell religiösen Erklärungen für die Singularität eines spezifischen Ereignisses ist es oft ähnlich. Wir sind gelegentlich durch einige Ereignisse in den "normalen", alltäglichen Annahmen verunsichert. *Pollack* (1990: 113) definiert den in diesem Zusammenhang relevanten Begriff der "**Kontingenz**" in Anlehnung an *Aristoteles*: *Daß etwas so ist, wie es ist, und doch anders sein könnte - daß etwas zwar möglich, aber nicht notwendig ist.*

Exploratorische Analysen mit ALLBUS-Daten zeigen, daß bei entsprechend formulierten Indikatoren auch in Deutschland zwischen einer kirchlich (teilweise) noch akzeptierten religiösen "Superstition" (z.B. an Himmel, Hölle, Teufel, Leben nach dem Tod und Wunder) und einer alternativen "psychic" Dimension des Glaubens (z.B. an Glücksbringer, Wahrsager, Horoskope, Geistheiler) unterschieden werden kann, wenn die Fragen entsprechend formuliert werden (vgl. u.a. *Terwey* 1992 und für die USA; *Sobal* und *Emmons* 1982). Wie in Tabelle 1 gezeigt, ist der Glaube an Perzeptionserweiterungen wie Wahrsagen und Hellsehen, insbesondere aber an die Astrologie mit insgesamt 35% relativ weit verbreitet. In der Astrologie können wir nach *Pollack* (1990) einen wichtigen außerkirchlichen Versuch zur Kontingenzbewältigung sehen, dem quasi religiöse Funktion zukommen kann. Setzen wir die Akzeptanz solcher Wahrnehmungserweiterungen in Beziehung zum Gottesglauben, zeigt sich, daß diese Glaubensformen besonders unter denjenigen akzeptiert werden, die an

eine "Höhere Kraft" glauben; etwas seltener aber zumeist unter den im engeren Sinne Gottgläubigen und deutlich seltener unter den Atheisten. Phänomene, die oft in Zusammenhang mit schadenstiftendem Zauber gesehen werden (hier Hexerei, Voodoo-Kult und schwarze Magie), finden lediglich bei 5% bis 7% aller Befragten Anklang. Die Gottgläubigen gehen nur noch geringfügig häufiger als die Atheisten von der Glaubwürdigkeit der Hexerei und der schwarzen Magie aus, und der Voodoo-Kult stößt unter ihnen nur bei 3% auf Annahme. Die nachfolgend in Tabelle 1 aufgelisteten körperbezogenen Phänomene wie Wunderheilung, Geistheilung oder Stigmatisation werden von 13% bis 14% aller Befragten akzeptiert. Die Gottgläubigen neigen mit 17% relativ häufig zur Stigmatisationsannahme, derzufolge "Wundmale Christi" oder ähnliches auf paranormale Weise verursacht sein können - unter den Atheisten ist keine andere paranormale Annahme seltener.

**Tabelle 1:** Glauben an "übersinnliche und unerklärliche Ereignisse", aufgeteilt nach Typen des Gottesglaubens (BRD 1987; Quelle: Eigene Auswertung der BRIGITTE-Untersuchung "Sinnsuche: Die neuen Lebensstile" (Zentralarchiv Studie Nr. 1707); vgl. auch *Nicolaus* 1987a, 1987b; n = 948)

	Glauben an Gott %	Höhere Kraft %	Atheisten %	Insgesamt %
Wahrsagen	21	23	10	20
Hellsehen	26	30	13	25
Astrologie, Horoskope	37	41	19	35
Kartenlegen	13	12	8	12
Hexerei	5	8	2	5
Voodoo-Kult	3	10	4	5
Schwarze Magie	6	11	2	7
Stigmatisation	17	10	1	13
Wunderheilen	15	13	7	14
Geistheiler	12	18	3	13
Parapsychologie	22	38	20	26
Telepathie	32	47	22	35
Ufos	19	27	20	21
Akupunktur	75	79	72	76

Weitere explorative statistische Untersuchungen weisen darauf hin, daß Parapsychologie, Telepathie und Ufos in ihrer Akzeptanz unter den Para-Gläubigen relativ häufig miteinander zusammenhängen. Abgesehen von der alltäglich nicht ganz ungewöhnlichen Perzeption oder Einbildung einer Gedankenübertragung mögen wissenschaftliche parapsychologische Experimente dazu beigetragen haben, daß Telepathie zu den besonders oft angenommenen paranormalen Phänomenen gehört. Aber auch der Glaube an Ufos entbehrt nicht jeder Begründbarkeit, wenn wir konzedieren, daß außerirdische, intelligente Existenzen eine

gewisse Wahrscheinlichkeit haben und daß nicht alle Ufo-Beobachtungen für jedermann als falsifiziert gelten. Solche hartnäckigen Ufo-Gläubigen wollen zum Verdruß der meisten Skeptiker bis auf weiteres davon ausgehen, daß die Existenzannahme von Ufos richtig ist, weil nicht alle Hinweise intersubjektiv überzeugend geprüft worden sind oder weil sie ihren eigenen (täuschenden) Sinneswahrnehmungen erliegen. Die öffentliche Aufdeckung von besonders kruden Ufo-Fälschungen "beweist" diesen Personen quasi die Existenz "echter" Erscheinungen - eine selbstverständlich auch auf viele andere paranormale Annahmen übertragbare Sichtweise, die hier aber wegen der meist als allgemein sichtbar und physisch nachweisbar angenommenen Ufo-Phänomene besonders augenfällig wird. Vergleiche mit Daten aus den Jahren 1977, 1988 und 1994 zeigen, daß die Verbreitung der "Ufo-Gläubigkeit" mit 20% bis 23% nahezu konstant geblieben ist (EMNID-Institut 1994: 53). **Rollin** (1994) zufolge übertrifft gegenwärtig unter den spezifischen Personen, die jenseits von Gott an "andere höhere Wesen" glauben, die Annahme von Ufo's (41 %) sogar den Glauben an Engel (7%) in der Verbreitung. Schließlich ist in Tabelle 1 der Glauben bzw. das Wissen um die schulmedizinisch kaum erklärte Wirksamkeit der Akupunktur mit insgesamt 76% ungewöhnlich stark vertreten - nahezu ungeachtet aller möglichen Unterschiede im Gottesglauben. Personen mit Glauben an eine "Höhere Kraft" stehen in der Regel den Kirchen fernher als solche mit dem "einfachen" Gottglauben. Ihre auch gegenüber den Atheisten meist häufiger festzustellende Para-Gläubigkeit entspricht den bisherigen Ergebnissen, daß sowohl kirchlich gut integrierte als auch kirchlich weitgehend desintegrierte Personen weniger oft zum "Aberglauben" neigen als Personen, deren kirchliche Religiosität sich auf einem mittleren Niveau befindet (vgl. **Abercrombie** et al. 1970; **Terwey** und **McCutcheon** 1994).

Wie groß sind nun aber die Anteile von Personen, die an **keine** religiöse, transzendente oder paranormale Vorstellung glauben? Wir beschränken uns bei dieser Bestimmung von eindeutigen "**Säkularisten**" (**Greeley** 1993) auf 10 der im ISSP 1991 enthaltenen Glaubensindikatoren und führen mit Tabelle 2 einen kurzen internationalen Vergleich ein, der sich auf die relativ wenigen ISSP-Länder konzentriert, in denen die "Aberglaubens"-Fragen gestellt wurden. (Die Philippinen bleiben hier der Einfachheit halber ausgeklammert wegen einer abweichenden Stichprobenziehung). Die Säkularistenanteile derer, die religiöse Vorstellungen für zumindest unwahrscheinlich halten (Zeile 1 in Tabelle 2), liegen zwischen sehr niedrigen 5% in Irland und herausragenden 52% in Ostdeutschland. Mit den künftig noch näher zu untersuchenden Ausnahmen der beiden postsozialistischen Gesellschaften (Slovenien und Ex-DDR) ergeben sich niedrigere Säkularistenanteile bei der Berücksichtigung von vier paranormalen Vorstellungen. Durch Hinzunahme des Wunderglaubens oder anderer geeigneter Items ließen sich die Zahlen für die dem Paranormalen abgeneigten Säkularisten in Tabelle 2 (Zeile 2) noch weiter reduzieren.<sup>7</sup> Bemerkenswert ist aber

7 Das Ausmaß des Säkularismus in Großbritannien könnte in Tabelle 3 noch etwas zu hoch angegeben sein. Vergleiche mit dem "World Value Survey" 1981 und 1991 (ICPSR-Studie 16160) ergeben in Großbritannien beispielsweise einen weiter verbreiteten Gottesglauben als im ISSP 1991, wobei aber

neben einigen großen länderspezifischen Unterschieden, daß schon bei Verwendung von bloß vier Indikatoren für Glauben an Paranormales die "nicht-abergläubischen" Menschen keine Mehrheit bilden. Solche Ergebnisse werden bei der ausschließlichen Untersuchung von Einzelindikatoren übersehen. Berücksichtigen wir darüberhinaus die Kombination von religiösen und paranormalen Glaubensformen, scheinen die Wirkung von Aufklärung, Säkularisierung und Entzauberung in ihrer Konsequenz weit überschätzt zu werden (siehe Tabelle 2, Zeile 3).

**Tabelle 2:** Säkularisten: Personen, die verschiedene religiöse Glaubensvorstellungen (Gott, Leben nach dem Tod, Himmel, Hölle, Teufel, Wunder) bzw. alternative, paranormale Phänomene (Glücksbringer, Wunderheiler, Hellseher, Einfluß von Sternen oder Horoskopen) durchweg für unwahrscheinlich oder unwahr halten (Eigene Berechnungen nach dem ISSP 1991)

	England (UK)	Irland	Nord- irland	Öster- reich	Slovenien	Deutschland Alte Länder	Deutschland Neue Länder
	%	%	%	%	%	%	%
Personen ohne eine Nennung religiösen Glaubens (6 Items)	28	5	5	15	32	20	52
Personen ohne eine Nennung alternativen Glaubens (4 Items)	36	30	28	32	22	42	45
Personen ohne jede positive Nennung bei allen zehn Glaubens Vorstellungen	19	3	4	9	11	12	32

Offenbar ist der Glauben an traditionell Religiöses und der Para-Glauben an alternative Vorstellungen viel weiter verbreitet, als bei der ausschließlichen Inspektion von Einzelindikatoren vermutet werden kann. Um hier keine falschen Vorstellungen zu wecken, sei explizit darauf hingewiesen, daß mit der Vorstellung, ein Phänomen sei wahrscheinlich real gegeben, noch keine persönliche Wertschätzung oder eigene Praxis verbunden sein muß. Der Glaube an einen weltfernen "protestantischen Gott" oder einen benevolenten "katholischen Gott" kann für ein sonstiges modernes Wirklichkeitsverständnis sogar weniger irritierend sein als eine Geisterwahrnehmung oder ein als effizient akzeptierter Schadenszauber.

Anschließend soll nun zumindest für Deutschland nochmals differenzierter untersucht werden, ob Para-Glauben und traditioneller Glauben einander ausschließen (Tabelle 3). Über den Gottesglauben hinaus wird das auch in Arbeiten von *Greeley* als wichtig erachtete Glaubensitem "Leben nach dem Tode" in Beziehung zur Häufigkeit paranormalen Annah-

auch sicherlich einige Unterschiede in der Erhebung und der Frageformulierung zu berücksichtigen sind.

men gesetzt. Mit einer marginalen Ausnahme (West-Befragte mit zwei akzeptierten alternativen Glaubensvorstellungen) ist unter den "Abergläubischen" der Gottesglaube häufiger zu finden als unter den Personen, die alle vier paranormalen Annahmen für unzutreffend halten. Eine regelmäßige Zunahme des Gottesglaubens mit der wachsenden Anzahl paranormalen Annahmen besteht allerdings kaum. Der Glauben an ein Leben nach dem Tod, der noch mehr in der Nähe "unprotestantischer Superstition" gesehen werden könnte, ist im Schnitt seltener als der Gottesglaube. Wieder sind es aber häufiger die auch Para-Gläubigen, welche diese vermutlich als positiv zu verstehende Vorstellung von der Zukunft haben. Darüberhinaus steigt aber auch die relative Akzeptanzhäufigkeit für das postmortale Leben mit der Anzahl der paranormalen Annahmen. Religiöser Glauben im Sinne einer positiven postmortalen Erwartung läuft, so betrachtet, den alternativen Glaubensannahmen in der Bevölkerung nicht zuwider. In den alten Bundesländern ist die Mehrheit der Para-Gläubigen auch gottesgläubig. Im quasi postprotestantischen und postsozialistischen Bereich der neuen Bundesländer ist allerdings auch die Mehrheit der Para-Gläubigen nicht mehr in diesem Sinne traditionell gläubig.

**Tabelle 3:** Personen, die an Gott oder an ein Leben nach dem Tod glauben, aufgegliedert nach der Anzahl von akzeptierten paranormalen Annahmen (Glücksbringer, Wunderheiler, Hellseher, Einfluß von Sternen oder Horoskopen; eigene Berechnungen nach der ALLBUS-Basisumfrage 1991; n = 2832)

Anzahl paranormalen Glaubensvorstellungen:	0	1	2	3	4
	%	%	%	%	%
Gottesgläubige - Neue Bundesländer	19	27	28	33	29
Gottesgläubige - Alte Bundesländer	65	70	63	69	70
Glauben an ein Leben nach dem Tod - Neue Bundesländer	11	14	18	19	23
Glauben an ein Leben nach dem Tod - Alte Bundesländer	48	51	57	60	62

Der Typ von Personen, die Gottesglauben mit dem Para-Glauben (vier Indikatoren) kombinieren ist unter allen westdeutschen Befragten mit validen Angaben zum Glauben der häufigere. Im Westen sind es 39% die gottgläubig und para-gläubig sind, während 28% ausschließlich an Gott glauben (neue Bundesländer: 16% vs. 9%). Dennoch können traditioneller und alternativer Glauben in ihrer Verbreitung nicht einfach gleichgesetzt werden (siehe auch *Terwey* 1992: 71).

Wie bewertet die Bevölkerung Gemeinschaften, in denen unterschiedliche Glaubenssysteme oder -praktiken vertreten werden? (Die diesbezüglichen Ergebnisse in Tabelle 4 sind für Gesamtdeutschland unter Verwendung einer personenbezogenen Ost-Westgewichtung berechnet worden (vgl. *Gabler* 1994)). Die Anteilswerte für positive Selbsteinstufun-

gen innerhalb der beiden großen Volkskirchen fallen mit jeweils 80% vergleichsweise hoch aus, obgleich unter den Kirchenmitgliedern ein noch eindeutigeres Selbstbild möglich gewesen wäre und somit auch konfessionsbezogene Kritik festzustellen ist. Die Katholiken schätzen ferner die Protestanten mit 68% deutlich häufiger, als dies umgekehrt seitens der Protestanten der Fall ist (54%). Dieses mag Ausdruck einer den Volkskirchen gegenüber positiveren Grundhaltung der Katholiken sein und kann sogar als Folge der "analogical imagination" gesehen werden. Ähnliche Relationen ergeben sich aus der Auswertung von institutionsbezogenen Vertrauensfragen im ALLBUS 1984 (vgl. *Terwey* 1988). Um einiges seltener werden die Protestanten (40%), aber insbesondere die Katholiken (26%) seitens der Konfessionslosen geschätzt. Die deutschen Protestanten verzeichnen nicht nur höhere Wiederaufnahmezahlen (Schaubild 1), sondern auch die formal Konfessionslosen äußern dieser der "Desakramentalisierung" näher stehenden und als überwiegend moderat angesehenen Volkskirche noch öfter Wohlwollen.

**Tabelle 4:** Verbreitung positiver Haltungen zu verschiedenen Glaubensgemeinschaften und Anhängern paranormalen Annahmen (Anteile positiver Einstufung (> 0) auf einer 11er-Bewertungsskala, die von -5 bis +5 reicht. (BRD 1993; n = 3040))

Einstufende:	Protestanten	Katholiken	Konfessionslose	Insgesamt
	%	%	%	%
Protestanten	80	68	40	65
Katholiken	54	80	26	55
Juden	36	31	30	32
Griechisch-Orthodoxe	33	32	16	28
Buddhisten	32	27	23	28
Mohammedaner	27	24	16	24
Astrologen	22	22	21	21
Wünschelrutengänger	16	15	14	15
Kartenleger, Handlinienleser	11	12	7	10
Wunderheiler, Geisterheiler	8	8	6	7
Mormonen	16	15	10	14
Zeugen Jehovas	11	11	4	10
Scientologen	4	5	1	4

Nahezu durchgängig folgt nun eine Verringerung der Sympathien, die in der Gesamtbevölkerung über 20 Prozentpunkte beträgt. Differenzen zwischen den Konfessionsgruppen verlieren in den nachfolgenden Tabellenzeilen viel von ihrer Bedeutung. Etwas weniger betroffen sind von dieser Sympathieverringering die Juden (32% Positiveinstufungen in der Gesamtbevölkerung). Die Juden sind Angehörige einer weiteren klassischen Weltreligion, die dem Christentum nahe steht. Auch die Kompensation der deutschen Vergangenheit

bzw. soziale Wünschbarkeit mögen die gegenwärtige Akzeptanz fördern. Konfessionslose stufen die Juden mit 30% noch häufiger gut ein als die Katholiken (26%). Es folgen geringfügig abgeschlagen eine weitere christliche Glaubensgemeinschaft, Griechisch-Orthodoxe, und die Buddhisten (jeweils 28% Positiveinstufungen insgesamt). Die in Deutschland meist als "Mohammedaner" bezeichneten Muslime fallen mit 24% noch etwas weiter ab. Am meisten werden diese vier "fremden" Weltreligionen unter den deutschen Protestanten geschätzt. Abermals ungünstiger sehen die Einstufungen für die explizit Para-Gläubigen (Astrologen, Wünschelrutengänger, Kartenleger, Handleser, Heiler) und Anhänger von kleinen Glaubensgemeinschaften aus, die auch als "Sekten" bezeichnet werden (Mormonen, Zeugen Jehovas, Scientologen). Am häufigsten akzeptiert werden unter den vier Gruppen der Para-Gläubigen die Astrologen mit immerhin 21 % seitens der Gesamtbevölkerung. Unter den kleineren Kirchen außerhalb der traditionellen Weltreligionen sind es die Mormonen, die noch von insgesamt 14% positiv eingestuft werden. Angesichts der noch extremen Werte von 1% bis 8% kann die Akzeptanz der Scientologen und der Heiler nicht viel mehr abnehmen. Das Beispiel der vielleicht außergewöhnlich begabten Menschen mit Heilkräften, die zumindest in den Mediendebatten großes Interesse finden und denen auch von fachmedizinischer Seite gelegentlich große Fähigkeiten eingeräumt wird, zeigt die subjektive Ambivalenz gegenüber solchen Personen.

### III) Diskussion

Die Arbeiten empirisch verfahrenender Religionssoziologen in Deutschland enthalten eine Fülle von Untersuchungen über die Zunahme des weltanschaulichen Pluralismus, der sozialen Differenzierung, der Säkularisierung und daran oft anschließend eine Suche nach Überbleibseln und neuen Formen der Religiosität. Teilweise ist unter den Soziologen eine wenig optimistische Erwartung für die christliche Religion und zugleich Mißtrauen gegenüber kirchlich unbegründeten Alternativen zu beobachten. In einer Großstadt wie Köln, für die gemäß der Säkularisierungs- und Urbanisierungsthesen ein hohes Ausmaß an Entkirchlichung zu erwarten ist (*Terwey* 1994), gehen nach Ergebnissen der bereits angesprochenen Untersuchung von *Keckskes* und *Wolf* "*Christliche Religiosität in der Großstadt und anderswo: Kölner Ergebnisse im Vergleich*" fast 40% der Protestanten gar nicht mehr in die Kirche. Das auch individuell auszuführende und gestaltbare **Beten** wird aber von über zwei Dritteln der Protestanten in Köln noch gelegentlich ausgeübt (Kölner Universitäts-Journal 2-1994). Die Unterschiede im Gebet zwischen den Protestanten in Köln (68%, die zumindest gelegentlich beten) und den Protestanten in den alten Bundesländern (72%; ALLBUS-Basisumfrage 1991) sind relativ gering, verglichen mit der Differenz im Kirchgang (62% protestantische Kirchgänger in Köln vs. 83% in den alten Bundesländern).

Offenbar haben regelmäßig praktizierende Para-Gläubige, die als solche ja nicht in großen Organisationen zusammengeschlossen sind, bei der Mehrheit "schlechte Karten". Einflüsse oder Zusammenhänge, die möglicherweise als (gelegentlich) existent angenommen werden, müssen nicht unbedingt auch als positiv akzeptiert oder toleriert werden. Diese Hal-

tung kann gelegentlich in spezifischen Situationen aufgegeben werden (z.B. Krankheit; Unsicherheit bei wichtigen Entscheidungen; Verlangen, die Sympathie anderer Menschen zu gewinnen; außergewöhnlich eindrucksvolle (Zufalls-) Erlebnisse, die dann aber aus dem Alltag doch wiederum ausgegrenzt werden können). *Greeley* berichtet u.a. über deutliche Schwierigkeiten, moderate Untersuchungen zum Para-Glauben einem wissenschaftlichen Publikum zugänglich zu machen. "The dogma not only rejects laboratory experiments about the paranormal, it also rejects findings that most people experience the paranormal... on the grounds that people **shouldn't** have such experiences." (*Greeley* 1991: 370) Antworten über paranormale Annahmen unterliegen daher möglicherweise Auswirkungen ihrer sozialen Unerwünschtheit und - ebenso wie andere religionssoziologische Untersuchungen - gelegentlich auch Interview(er)effekten.

Der ungeliebte Para-Glauben überlebt offenbar dennoch in einem nahezu ähnlichen Ausmaß wie der religiöse Glaube in einer größeren Nische unserer Gesellschaft, hat jedoch vermutlich weniger teil an der allgemeinen Wirklichkeitsinterpretation und der Sinnstiftung als ein gemäßigtes Christentum: "In the absence of a desired reward, explanations will often be accepted which posit attainment of the reward in the distant future or in some other non-verifiable context... **Compensators** are postulations of reward according to explanations that are not readily susceptible to unambiguous evaluation... **Magic** is a set of compensators of less generality, than those identified as religion. That is, magic does not concern itself with the meaning of the universe, but with the manipulation of the universe for quite specific ends." (*Stark und Bainbridge* 1987: 35-41). Allerdings kann dieser Idealtypus bzw. diese in ein weiteres Aussagensystem eingebundene Definition von "magic" nur zum Teil in der praktischen Tradition des "Aberglaubens" ohne weitere Zusätze gefunden werden. Wenn es sich nicht nur um Gaukelei, Suggestion oder mechanistische Zauberei handeln soll, werden oft in der konkreten Praxis auch Vorstellungen von "höheren Kräften", Animismus, Pantheismus und ähnliche weiterreichende Annahmen involviert (vgl. u.a. "weiße Magie" und "schwarze Magie").

Die verbliebene Zugehörigkeit zu religiösen Organisationen, die weltanschauliche Position der kirchlich Desintegrierten kann empirisch näher hinterfragt und ein differenziertes Spektrum von Weltanschauungstypen beschrieben werden (vgl. hierzu das Material in: *Meulemann* 1985; *ALLBUS* 1982, 1992; *Krüggeler* 1993; *Terwey* 1994). Der Individualismus ist nach Ansicht vieler Autoren in seiner Bedeutung für das religiöse Leben eminent gewachsen. Die glaubensbindende Bedeutung, welche das kirchliche Lehramt längere Zeit über hatte, und der Konformitätsdruck durch die alltagsnahe Gemeinschaft in Gemeinden sind bei uns sicherlich zurückgegangen, während die vielfältigen Mobilitätschancen, die soziale Differenzierung und die konkurrierenden Informationen zugenommen haben. Fraglich ist dennoch, inwieweit es sich bei verschiedenen Darstellungen um das Aufzeigen wirklich neuer Phänomene handelt bzw. ob es sich nicht nur weitgehend um eine Veränderung in Ausmaß und Sichtbarkeit handelt. "In einer ersten Richtung weist der Umbruch zur

Postmoderne religionsproduktive Tendenzen im Sinne der individuellen und gesellschaftlichen Kontingenzbewältigung auf. Auf der individuellen Ebene dominiert das Kriterium der Brauchbarkeit zur Angst- und Lebensbewältigung bei der Auswahl religiöser Lebensaspekte. Dabei bekommt die eigene Erfahrung, das Hineinhorchen in die Transzendenzen des eigenen Selbst, religiösen Charakter." (*Gabriel* 1994: 104) Transzendieren wir die von *Gabriel* zunächst in diesem Zusammenhang angeführte Bedeutung der Psychologisierung und einer einfachen partnerschaftlichen Dauerthematization. Gehen wir davon aus, daß *Gabriel* und Autoren ähnlicher Diskurse eine Beschreibung relevanter Gegenwartsprozesse liefern, so muß doch noch die Frage angeknüpft werden, inwieweit sich solche "postmoderne" Religiosität nicht bereits schon früher gezeigt hat. Dies gilt nicht nur für einzelne, herausragende Denker wie *Blaise Pascal*, sondern auch für relativ weite Bereiche der mystischen Bewegungen. Leider besitzen wir über das religiöse Leben in der Vergangenheit nur teilweise ausreichend empirische Daten, um das Ausmaß des substantiellen Pluralismus und individueller Glaubenswelten zu beschreiben. Daß die heutige Empirie selbst problembehaftet ist und bei der Erfassung des Religiösen auf Grenzen stößt, spricht aber bei kritischer Reflexion nicht gegen ihre weitere Anwendung, die allerdings auf der Kölner Konferenz nochmals in Frage gestellt worden ist.

### Literatur

- Abercrombie, Nicholas, John Baker, Sebastian Brett und Jane Baker* 1970:  
Superstition and Religion: The God of the Gaps, in: *David Martin and Michael Hill* (eds.),  
A Sociological Yearbook of Religion in Britain 3, London: SCM Press: 93 -129.
- Barrett, David B.* (verschiedene Jahre):  
World Religious Statistics, in: Encyclopaedia Britannica. Book of the Year, Chicago.
- Ban, Heiner* 1992a:  
Religion ohne Institution? Eine Bilanz der sozialwissenschaftlichen Jugendforschung,  
Opladen: Leske + Budrich.
- Ban, Heiner* 1992b:  
Postmoderne Religion. Die junge Generation in den alten Bundesländern, Opladen: Leske + Budrich.
- Berger, Peter L. und Thomas Luckmann* 1974:  
Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie,  
Frankfurt: S. Fischer.
- Clausen, Lars* 1968:  
Stereotypen betrieblicher Unfälle und Krankheiten, in: Soziale Welt 19/1: 47 - 65.
- Clausen, Lars* 1969:  
Behauptung der Magie, in: Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie Bd. 5, Köln und Opladen:  
Westdeutscher Verlag: 141 -155.
- Davis, James Allan and Tom W. Smith* 1993:  
General Social Surveys, 1972-1993, National Opinion Research Center (NORC Hg.; Chicago) und The Roper  
Center for Public Opinion Research (Storrs, CT; distributor).
- DER SPIEGEL 1994:  
Kirchensteuer Wie ein Messerstich, 1994/2:25 - 26.

- Di Nola, Alfonso** 1993:  
Der Teufel: Wesen, Wirkung, Geschichte, München: Deutscher Taschenbuchverlag.
- Alfred Dubach und Roland J. Campiche (Hg.)** 1992:  
Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz, Zürich und Basel: NZN Buchverlag und Friedrich Reinhardt Verlag.
- Eberlein, Gerald** 1992/93:  
Neue geistige Bewegungen. Sozio- und logohygienische Analyse, in: TUM Mitteilungen (Technische Universität München) 2-3: 66.
- EKD (Evangelische Kirche in Deutschland) 1993:  
Fremde Heimat Kirche: Ansichten ihrer Mitglieder, Hannover: EKD.
- EKD (Evangelische Kirche in Deutschland) 1994:  
Kirchenzugehörigkeit in Deutschland - Was hat sich verändert? Evangelische und katholische Kirche im Vergleich, Statistische Beilage Nr. 89 zum Amtsblatt der EKD, Heft 10, Hannover: EKD.
- Eliade, Mircea** 1978:  
Das Okkulte und die moderne Welt. Zeitströmungen in der Sicht der Religionsgeschichte, Salzburg: Otto Müller.
- EMNID-Institut 1994:  
Umfrage & Analyse 5/6.
- Encyclopaedia Britannica (verschiedene Jahrgänge):  
Religion, in: Encyclopaedia Britannica. Book of the Year, Chicago.
- Evans-Pritchard, E. E.** 1937:  
Witchcraft among the Azande, Oxford: Clarendon Press.
- Feige, Andreas** 1993:  
Jugend und Religiosität, in: Aus Politik und Zeitgeschichte, B41-92/93: 9-15.
- Finke, Roger und Rodney Stark** 1992:  
The Churhing of America, 1776-1990: Winners and Losers in Our Religious Economy. New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press.
- Gabler, Siegfried** 1994:  
ALLBUS-Baseline-Studie 1991 und ALLBUS 1992: Ost-West Gewichtung der Daten, in: ZUMA-Nachrichten 35 (im Erscheinen).
- Gabriel, Karl** 1992:  
Christentum zwischen Tradition und Postmoderne, Freiburg, Basel und Wien: Herder.
- Gabriel, Karl** 1993:  
Die Katholiken in den Fünfziger Jahren. Restauration, Modernisierung und beginnende Auflösung eines konfessionellen Milieus, in: *Johannes Horstmann* (Hg.), Ende des Katholizismus oder Gestaltwandel der Kirche?, Schwerte: Katholische Akademie: 37 - 58.
- Gabriel, Karl** 1994:  
Welanpassung einerseits und Weltstanzierung andererseits, in: Börsenblatt für den Deutschen Buchhandel 25: 98 - 106.
- Glaserapp, Helmuth von** 1993:  
Die fünf Weltreligionen, München: Heyne.
- Gluckman, Max** 1963:  
Custom and Conflict in Africa, Oxford: Basil Blackwell.

- Greeley, Andrew M.** 1989:  
Protestant and Catholic: Is the Analogical Imagination Extinct?,  
in: American Sociological Review 54: 485 - 502.
- Greeley, Andrew M.** 1991:  
The Paranormal is Normal: A Sociologist Looks at Parapsychology,  
in: The Journal of the American Society for Psychical Research 85:367 - 374.
- Greeley, Andrew M.** 1993:  
Religion around the World: A Preliminary Report, NORC / The University of Chicago.
- Greeley, Andrew M.** 1994a:  
Religion as Poetry: An Empirical Model, New Brunswick, NJ: Transaction Press.
- Greeley, Andrew M.** 1994b:  
Religion's Revival in the Former Communist Empire: An Interview with Andrew Greeley,  
in: The Public Perspective. A Roper Center Review of Public Opinion and Polling 5/3:19-21.
- Greeley, Andrew M.** 1994c:  
Why do Catholics Stay in Church? BECAUSE OF THE STORIES, in: The New York Time Magazine, July  
10:38-41.
- Haarman, Harald** 1992:  
Die Gegenwart der Magie, Frankfurt a.M. und New York: Campus.
- Haraldsson, Erlendur und Joop M. Houtkooper** 1991:  
Psychic Experiences in the Multinational Human Values Studies: Who reports them,  
in: The Journal of the American Society for Psychical Research 85:145-165.
- Hout, Michael und Andrew M. Greeley** 1987:  
The Center Doesn't Hold: Church Attendance in the United States, 1940-1984,  
in: American Sociological Review 53: 325 - 345.
- Inglehart, Ronald** 1971:  
The Silent Revolution in Europe: Intergenerational Change in Post-Industrial Societies,  
in: American Political Science Review 65: 991-1017.
- Inglehart, Ronald** 1977:  
The Silent Revolution: Changing Values and Political Styles Among Western Publics. Princeton: Princeton  
University Press.
- Jagodźinski, Wolfgang und Karel Dobbelaere** 1993:  
Der Wandel kirchlicher Religiosität in Westeuropa, in: **Jörg Bergmann, Alois Hahn und Thomas Luckmann**  
(Hg.), Religion und Kultur. Sonderheft 33 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie,  
Opladen: Westdeutscher Verlag: 69-91.
- Jagodźinski, Wolfgang und Karel Dobbelaere** 1994:  
Religious and Ethical Pluralism. Report of the "Beliefs in Government"-Project of the European Science  
Foundation. Vol. 4, Oxford: University Press (in Druck).
- Kaube, Jürgen** 1994:  
Stilles Ertragen. Eine Tagung über die Anfänge der Religionssoziologie,  
in: Frankfurter Allgemeine Zeitung 12.01.94.
- Kecskes, Robert und Christof Wolf** 1993:  
Christliche Religiosität: Konzepte, Indikatoren, Meßinstrumente,  
in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 45/2:270 - 287.

**Koch, Achim** 1992:

Religiosität und Kirchlichkeit in Deutschland, in: *Peter Ph. Mohler* und *Wolfgang Bandilla* (Hg.), Blickpunkt Gesellschaft 2. Einstellungen und Verhalten der Bundesbürger in Ost und West, Opladen: Westdeutscher Verlag: 141 -155.

**Köcher, Renale** 1987:

Religiös in einer säkularisierten Welt, in: *Elisabeth Noelle-Neumann* und *Renate Köcher*, Die verletzte Nation. Über den Versuch der Deutschen, ihren Charakter zu ändern, Stuttgart: Deutsche Verlagsanstalt: 164-281.

Kölner Universitäts-Journal 1994:

Gebet wird trotzdem. Kölner Untersuchung zur Religiosität, 2-1994: 36.

**Krügeler, Michael** 1993:

Insel der Seligen: Religiöse Orientierungen in der Schweiz, in: *Alfred Dubach* und *Roland J. Campiche* (Hg.), Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz, Zürich und Basel: NZN Buchverlag und Friedrich Reinhardt Verlag: 93 -132.

**Lukatis, Ingrid** und **Wolfgang Lukatis** 1989:

Protestanten, Katholiken und Nicht-Kirchenmitglieder. Ein Vergleich ihrer Wert- und Orientierungsmuster, in: *Karl-Fritz Daiber* (Hg.), Religion und Konfession. Studien zu politischen, ethischen und religiösen Einstellungen von Katholiken, Protestanten und Konfessionslosen in der Bundesrepublik Deutschland und in den Niederlanden, Hannover: Lutherisches Verlagshaus: 17-71.

**MacKinnon, Malcolm H.** 1988a:

Part I: Calvinism and the Infallible Assumption of Grace: The Weber Thesis Reconsidered, in: *British Journal of Sociology* 39: 141 - 177.

**MacKinnon, Malcolm H.** 1988b:

Part II: Weber's Exploration of Calvinism: The Undiscovered Provenance of Capitalism, in: *British Journal of Sociology* 39:178 - 210.

**Mcedlow, Miran P.** und **Abdulla A. Nurulleaw** 1994:

Gewissensfreiheit und staatskirchliche Beziehungen in Rußland, in: *ZA-Information* 34: 70 - 78.

**Meulemann, Heiner** 1985:

Die Struktur religiöser Vorstellungen in der Bundesrepublik Deutschland: Eine konfirmatorische Faktorenanalyse, in: *ZA-Information* 16: 40 - 70.

**Noelle-Neumann, Elisabeth** und **Renate Köcher** (Hg.) 1993:

Allensbacher Jahrbuch der Demoskopie 1984-1992, Bd. 9, München: K. G. Saur.

**Nicolaus, Frank** 1987a:

Die neuen Lebensziele, in: *BRIGITTE* 87/9: 126 -136.

**Nicolaus, Frank** 1987b:

Mehr Glaube - Mehr Glück?, in: *BRIGITTE* 87/9: 119 -124.

**Pappi, Franz Urban** 1985:

Die konfessionell-religiöse Spannungslinie in der deutschen Wählerschaft: Entstehung, Stabilität und Wandel, in: *Dieter Oberndörfer*, *Hans Rattinger*, *Karl Schmitt* (Hg.), Wirtschaftlicher Wandel, religiöser Wandel und Wertwandel. Folgen für das politische Verhalten in der Bundesrepublik Deutschland, Berlin: Duncker & Humblot: 263-290.

**Pitkowski, Wolfgang** und **Rainer Volz** 1989:

Konfession und politische Orientierung: Das Beispiel der Konfessionslosen, in: *Karl-Fritz Daiber* (Hg.), Religion und Konfession: Studien zu politischen, ethischen und religiösen Einstellungen von Katholiken, Protestanten und Konfessionslosen in der Bundesrepublik Deutschland und in den Niederlanden, Hannover: Lutherisches Verlagshaus: 93 -112.

**Platzer, Sabina 1993:**

Verlieren die Deutschen den Glauben? in: Reader's Digest. Das Beste 46 (November): 41 - 49.

**Pollack, Detlef 1990:**

Vom Tischrücken zur Psychodynamik. Formen außerkirchlicher Religiosität in Deutschland, in: Schweizerische Zeitschrift für Soziologie 16: 107 -134.

**Pollack, Detlef 1991:**

Integration vor Entscheidung. Zur Entwicklung von Religiosität und Kirchlichkeit in der ehemaligen DDR, in: Glaube und Lernen 6: 144-156.

**Pollack, Detlef 1993:**

Wertwandel und religiöser Wandel in Ostdeutschland, in: Berliner Debatte 1993/4: 89 - 96.

**Ripota, Peter 1994:**

Auf der Suche nach der Seele II: Magie, in: P.M. 1994/2: 22-28.

**Rollin, Marion 1994:**

Götter, Geister und Gelehrte, in: Die Woche 1994/21: 27.

**Safranski, Rüdiger 1993:**

Der Wille zum Glauben. Über Religion, Ersatzreligion und Ideologie, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung 24.12.93.

**Schneider, Michael 1991:**

NEW AGE: Empirische Studien zur New Age Bewegung. GLAUBENSPIELRÄUME, München: Peutingger Institut.

**Schmied, Gerhard 1993:**

Wer darf sich heute noch katholisch nennen? Zu ausgrenzenden theologischen und pastoralen Tendenzen, in: *Johannes Horstmann* (Hg.), Ende des Katholizismus oder Gestaltwandel der Kirche?, Schwerte: Katholische Akademie: 133 -147.

**Schmied, Gerhard 1994:**

Kirchenaustritt als abgebrochener Tausch, in: Mainzer Perspektiven. Berichte und Texte aus dem Bistum 2.

**Simmel, Georg 1984 (1957):**

Religiöse Grundgedanken und moderne Wissenschaft, in: *Georg Simmel*, Das Individuum und die Freiheit, Berlin: Klaus Wagenbach: 110-112.

**Sobal, Jeff und Charles F. Emmons 1982:**

Patterns of Belief in Religious, Psychic, and Other Paranormal Phenomena, in: Zetetic Scholar. Journal of the Center of Scientific Anomalies Research No. 9: 7-17.

**Stark, Rodney und William Sims Bainbridge 1984:**

The Future of Religion. Secularization, Revival and Cult Formation, New York: Peter Lang.

**Stark, Rodney und William Sims Bainbridge 1987:**

A Theory of Religion, New York: Peter Lang.

Statistisches Bundesamt (verschiedene Jahrgänge):

Statistisches Jahrbuch für die Bundesrepublik Deutschland, Wiesbaden.

**Stenger, Horst 1989:**

Der "okkulte" Alltag. Beschreibungen und wissenssoziologische Deutungen des "New Age", in: Zeitschrift für Soziologie 18: 119- 135.

**Terwey, Michael 1988:**

Traditionelle Religiosität in der Bundesrepublik Deutschland, Papier präsentiert auf der 13. Jahresfachtagung des Arbeitskreises religions- und kirchensoziologischer Forschungsinstitute (ArkiF) am 18.4./20.4.88 in Rummelsberg.

**Terwey, Michael** 1990:

Zur Wahrnehmung von wirtschaftlichen Lagen in der Bundesrepublik, in: **Walter Müller, Peter Ph. Mohler, Barbara Erbslöh** und **Marina Wasmer** (Hg.), *Blickpunkt Gesellschaft. Einstellungen und Verhalten der Bundesbürger*, Opladen: Westdeutscher Verlag: 144-171.

**Terwey, Michael** 1992:

Zur aktuellen Situation von Glauben und Kirche im vereinigten Deutschland: Eine Analyse der Basisumfrage 1991, in: *ZA-Information* 30: 59 - 79.

**Terwey, Michael** 1993:

Sind Kirche und Religion auf der Verliererstraße? Vergleichende Analysen mit ALLBUS- und ISSP-Daten, in: *ZA-Information* 32: 95-112.

**Terwey, Michael** 1994:

Stadt, "Socialismus" und Entzauberung. Lebensauffassungen und Mythen in einer pluralistischen Gesellschaft, in: **Jens S. Dangschat** und **Jörg Blasius** (Hg.), *Lebensstile in Städten*, Opladen: Leske + Budrich: 104-121.

**Terwey, Michael** und **Allan L. McCutcheon** 1994:

Belief and Practice in the Unified Germanies, in: *ZA-Information* 34:47 - 69.

## The American Enterprise 1994:

Public Opinion and Demographic Report, The Roper Center for Public Opinion Research at the University of Connecticut

**Tracy, David** 1982:

*The Analogical Imagination*, New York: Seabury.

**Tyrell, Hartmann** 1993:

Katholizismus und Familie - Institutionalisierung und Deinstitutionalisierung, in: **Jörg Bergmann, Alois Hahn** und **Thomas Luckmann** (Hg.), *Religion und Kultur. Sonderheft 33 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, Opladen: Westdeutscher Verlag: 126 -149.

**Weber, Max** 1993 (1904/05):

Die protestantische Ethik und der "Geist" des Kapitalismus, Bodenheim: Neue Wissenschaftliche Bibliothek.

**Weede, Erich** 1992:

*Mensch und Gesellschaft. Soziologie aus der Perspektive des methodologischen Individualismus*, Tübingen: J. C. B. Mohr.

## World Values Study Group 1994:

World Values Survey, 1981-84 and 1990-93, Computer File. ICPSR version (Inter-university Consortium for Political and Social Research), Ann Arbor, MI.

## ZA (Zentralarchiv für Empirische Sozialforschung) 1991:

ISSP 1991 (Studie-Nr. 2150). Codebuch, Köln: Zentralarchiv.

## ZA (Zentralarchiv für Empirische Sozialforschung) und ZUMA (Zentrum für Umfragen, Methoden und

Analysen) 1992: ALLBUS-Basisumfrage 1991 (Studie-Nr. 1990). Codebuch, Köln: Zentralarchiv.

**Zinser, Hartmut** 1993:

Moderner Okkultismus als kulturelles Phänomen unter Schülern und Erwachsenen, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, B41-92/93: 16-24.