

Daniel Lois*

Religiosität und soziale Schichtung: Eine Kohortenstudie mit ALLBUS-Daten

Religiosity and Social Stratification: A Cohort Analysis using GGSS Data

<https://doi.org/10.1515/zfsoz-2024-2012>

Zusammenfassung: Das Ziel der Studie besteht darin, die soziale Schichtposition von verschiedenen Religiositäts-Typen, die neben traditionell-christlichen Formen auch außerkirchlich-alternative Angebote umfassen, deskriptiv im Kohortenverlauf zu untersuchen (ALLBUS-Wellen 1991, 2002 und 2012, N = 7834). Für die alten Bundesländer finden sich Hinweise auf eine sozialstrukturelle Angleichung zwischen engagierten Katholiken und Areligiösen, die sich deutlich durch eine Auflösung des katholischen Bildungsdefizits in der Kohorte 1922–1934 zeigt. Für die neuen Bundesländer wird deutlich, dass die verbliebenen engagierten Christen eine vergleichsweise hohe soziale Schichtposition aufweisen. Weiterhin bestehen bei alternativen Religiositätsformen sowohl in den alten wie in den neuen Bundesländern deutliche Unterschiede in der sozialen Schichtposition. Während Aberglaube und magische Praktiken hier klar im unteren Schichtspektrum verortet sind, erweisen sich Mystik, Esoterik und Paramedizin als typisch für höhere soziale Schichten.

Schlagworte: Sozialstruktur; Schichtindex; Individualisierung; alternative Religiosität.

Abstract: The aim of the present study is to descriptively examine the social class position of different types of religiosity, which include traditional Christian forms as well as non-church alternative offerings, over the course of birth cohorts (GGSS waves 1991, 2002 and 2012, N = 7,834). For the old federal states, there are indications of a social structural alignment between committed Catholics and non-religious people, which is clearly shown by the resolution of the Catholic educational deficit in the 1922–1934 cohort. The somewhat surprising finding for the new federal states is that the group of remaining committed and predominantly Protestant Christians has a comparatively high social class

position. Further, both in the old and new federal states, there are distinct differences in the social class position of alternative forms of religiosity. While superstition and magical practices are clearly located in the lower social strata, mysticism, esotericism and paramedical practices are typical of the higher social strata.

Keywords: Social Structure; Social Class Index; Individualization; Alternative Religiosity.

1 Einleitung

Das Verhältnis zwischen Religiosität und der vertikalen Dimension der Sozialstruktur – soziale Klassen, soziale Schichten – gehört zu den klassischen Themen der Religionsforschung (siehe z. B. Köhrsen 2018 für einen Überblick).¹ So ist seit langem bekannt, dass z. B. das Verhältnis zur Kirche, der Besuch ihrer Veranstaltungen aber auch Austritte aus der Kirche, die in jüngster Zeit wieder verstärkt in den Fokus gerückt sind, zwar individuelle Entscheidungen darstellen, die aber mit sozialen Bedingungen und Strukturen verbunden sind (vgl. Ahrens & Wegner 2013: 15ff). Dabei stellt sich die Frage, welche Merkmale sich hier als erklärungskräftig erweisen. In der religionssoziologischen Forschung scheint sich in den letzten Jahrzehnten die Annahme durchgesetzt zu haben, dass die schichtenspezifische Forschungstradition, die seit über 100 Jahren den Weg der Kirche in Deutschland und weltweit begleitet hatte, obsolet wird (vgl. Ahrens & Wegner 2013: 15). So formuliert Voll (1993: 241) die pointierte Aussage, dass Religion im Zuge des gesellschaftlichen Modernisierungsprozesses

¹ Der soziale Schichtbegriff wird hier dem Klassenbegriff vorgezogen und es liegt ein multidimensionales Verständnis von sozialen Schichten mit den Komponenten Bildung, Einkommen und Berufsprestige zugrunde. Auch die Religiosität wird als mehrdimensional begriffen und neben traditionell-christlichen Formen um alternative Formen (z. B. Magie und Aberglaube, Esoterik und Mystik) erweitert. Detaillierte Begriffsbestimmungen zu „sozialen Schichten“ und „Religiosität“ erfolgen in den Abschnitten 2 und 3.

*Korrespondenzautor: Daniel Lois, Institut für Bildungswissenschaften, Universität der Bundeswehr München, 85579 Neubiberg, E-Mail: daniel.lois@unibw.de. <https://orcid.org/0000-0001-9078-060X>

„ihre sozialstrukturellen Konturen weitgehend verloren hat“. Köhrsen (2018) stellt in seinem Forschungsüberblick zur deutschsprachigen Religionssoziologie im späten zwanzigsten und frühen einundzwanzigsten Jahrhundert fest, dass kaum mehr eine empirische Auseinandersetzung mit der Thematik stattfindet. Und Ahrens & Wegner (2013) konstatieren in der Einleitung zu ihrer Studie „soziokulturelle Milieus und Kirche“ wie selbstverständlich, dass die soziologische Milieuanalyse die schichtenspezifische Forschungstradition abgelöst hat.

Das Fehlen empirischer Studien, welche die vertikale Dimension der Sozialstruktur in den Blick nehmen, scheint vor allem durch die prominente Entkopplungsthese von Ulrich Beck (1986) begründet zu sein. Hier wird allgemein angenommen, dass es – bedingt durch Wohlstandssteigerungen (Fahrstuhleffekt) und zunehmende soziale Mobilität nach dem Zweiten Weltkrieg – zu einer Entkopplung von strukturierter sozialer Ungleichheit einerseits und ihrer Relevanz für Einstellungen und Handlungen andererseits, gekommen ist (vgl. Rössel 2005: 144f). Auch in der Religionssoziologie wurden in der Folge sozio-kulturell ausgerichtete Ansätze prominent, die eine zunehmende Individualisierung religiöser Bezüge postulieren und verstärkt auf dem Milieu- und Lebensstilkonzept beruhen (Beispiele sind die Milieu- und Lebensstilstudien von Vögele et al. 2002; Ahrens & Wegner 2013; Huber et al. 2006; Wippermann & Magalhaes 2005).

In der religionssoziologischen Forschung gibt es jedoch andererseits immer wieder punktuelle Hinweise darauf, dass die Abkehr vom vertikalen Paradigma verfrüht sein könnte. Indikatoren wie Bildungsniveau und Einkommen werden nach wie vor als Kontrollvariablen in religionssoziologische empirische Untersuchungen einbezogen. Sie erweisen sich, meist als Nebenbefund, durchaus als erklärungskräftig. Dies gilt sowohl für traditionell-christliche wie auch alternative Formen der Religiosität (Meulemann 2019; Wolter & Fückel 2019). Pickel (2011b: 190) kommt daher zu der zusammenfassenden Einschätzung, dass die Position einer Person in der vertikalen Sozialstruktur auch heute noch einen Erklärungsbeitrag dazu leisten kann, wie religiös sie ist.

Hier setzt die vorliegende Studie an. Die Entkopplung zwischen Religiosität und sozialen Schichten ist, in Ermangelung einschlägiger empirischer Forschung für den deutschsprachigen Bereich, bisher mehr unterstellt als empirisch gezeigt worden. Es fehlen insbesondere Studien, die, über reine Querschnittbetrachtungen und kursorische Nebenbefunde hinaus, den langfristigen Wandel dieser Beziehung in den Blick nehmen und dies differenziert für verschiedene Subdimensionen des Phänomens Religiosität tun. Zu letzteren zählen – in einer ersten heuristischen Ein-

teilung – neben traditionellen Formen (z. B. christlicher Glaube, religiöse Praxis) auch alternative Phänomene (z. B. Mystik, Magie, Aberglaube) sowie Kombinationen aus beiden Bereichen, die sich als Synkretismus bezeichnen lassen.

Das Ziel der vorliegenden Studie besteht vor diesem Hintergrund in einer – vorwiegend deskriptiven – Bestandsaufnahme: Welche Zusammenhänge bestehen zwischen traditionell christlichen sowie alternativen Religiositätsformen auf der einen Seite und vertikalen Merkmalen der Sozialstruktur – Bildung, Einkommen, Berufsprestige – auf der anderen Seite? Bei der Bearbeitung dieser Fragestellung wird zudem eine Kohortenperspektive eingenommen, um – wie z. B. durch die Entkopplungsthese unterstellt – auch den langfristigen Wandel der Beziehung zwischen Religiosität und Sozialstruktur abbilden zu können.

Die Gliederung der Studie gestaltet sich wie folgt: Zunächst wird in Abschnitt 2 eine Typologie verschiedener Religiositäts-Formen entworfen. Grundlage bilden hier Daten von drei Wellen (1991, 2002 und 2012) der Allgemeinen Bevölkerungsumfrage in den Sozialwissenschaften (ALLBUS). Anschließend wird in Abschnitt 3 diskutiert, welches sozialstrukturelle Profil die einzelnen Typen aufweisen sollten und wie sich dieses im Kohortenvergleich verändert hat. Diese Überlegungen sind dann Gegenstand der empirischen Kohortenanalyse in Abschnitt 4. Der Beitrag schließt mit einer Diskussion der Befunde in Abschnitt 5.

2 Eine Religiositäts-Typologie

Dem vorliegenden Beitrag liegt ein mehrdimensionales Verständnis des Begriffs „Religiosität“ zugrunde: Zum einen soll neben der traditionell-kirchlichen Religiosität auch das außerkirchlich-alternative Feld (Knoblauch 1989, 2013, Pollack & Pickel 1999) abgedeckt werden und zum anderen sind innerhalb dieser beiden Bereiche verschiedene Religiositäts-Dimensionen zu berücksichtigen. Pickel (2011b: 51ff) nennt hier vier zentrale Definitionselemente: Erstens individuelle Überzeugungen in Bezug auf eine höhere Macht bzw. das „Heilige“, zweitens religiöse Praktiken wie Rituale und Zeremonien, drittens die Bildung einer moralischen Gemeinschaft mit entsprechenden Verpflichtungen und Normen sowie viertens gesellschaftlich institutionalisierte Organisationen (Kirchen). Um Trendanalysen durchführen zu können, sollten die empirischen Indikatoren zur Messung dieser Dimensionen zudem mehrfach gemessen werden.

In Tab. 1 ist ein Pool von Items dargestellt, der diesen Anforderungen bestmöglich gerecht wird. Es handelt sich

Tab. 1: Übersicht über die verwendeten Religiositäts-Items

Dimension	Kirchlichkeit
Typologie der Kirchlichkeit nach Wolf & Roßteutscher (2013); rituelle Dimension/Ritual nach Glock (1954)	– Katholische Kernmitglieder (Katholiken mit Kirchgangshäufigkeit „1–3 mal pro Monat“ oder häufiger) – Katholische Randmitglieder (Katholiken mit Kirchgangshäufigkeit „mehrmals im Jahr“, „selten“ oder „nie“) – Evangelische Kernmitglieder (Protestanten (inklusive Freikirchen) mit Kirchgangshäufigkeit „1–3 mal pro Monat“ oder häufiger) – Evangelische Randmitglieder (Protestanten mit Kirchgangshäufigkeit „mehrmals im Jahr“, „selten“ oder „nie“) – Konfessionslose (mit und ohne Kirchgang)
Bindung an Kirche/Pfarrgemeinde	
Boos-Nünning (1972); Pollack & Pickel (1999)	Vertrauen in „die Kirche und religiöse Institutionen“ in der Welle 1991 (siebenstufige Skala, z-standardisiert); Mittelwert aus dem Vertrauen in die evangelische bzw. katholische Kirche (siebenstufige Skala, z-standardisiert) in den Wellen 2002 und 2012
Traditionell-christliche Religiosität	
Religiöse Selbsteinschätzung	„Würden Sie von sich sagen, dass Sie eher religiös oder eher nicht religiös sind? Wir haben hier eine Skala. Wo würden Sie Ihre eigenen Ansichten auf dieser Skala einstufen?“ (neunstufige (1991) bzw. zehnstufige Skala (2002 und 2012), z-standardisiert)
Rituelle Dimension/Devotion nach Glock (1954)	„Wie oft beten Sie?“ (elfstufige (1991) bzw. siebenstufige Skala (2002 und 2012), z-standardisiert)
Ideologische Dimension/Orthodoxie nach Glock (1954)	„Das Leben hat einen Sinn, weil es nach dem Tode noch etwas gibt“ (fünfstufige Skala) Zählvariable (mit Wertebereich 0–4) zum Glauben an Gott, Leben nach dem Tod, Himmel und Hölle („Fester Gottesglaube“, „Glaube trotz Zweifel“ und Glaube an eine „höhere geistige Macht“ in Welle 1991; Glaube an einen „persönlichen Gott“ oder ein „höheres Wesen“ in Wellen 2002 und 2012)
Außerkirchlich-alternative Religiosität	
„Magische Praktiken“ (Meulemann 2019) bzw. „Aberglaube“ (Wolter & Fückel 2019)	Haltung zu „Astrologie, Horoskope, Tarot-Karten, Wahrsagen, Wunderheiler, Geisteiler“ (ALLBUS 91/02/12; 3 Items) bzw. zusätzlich „Magie, Spiritismus, Okkultismus, Pendeln, Wünschelruten“ (2 Items ALLBUS 02/12)
„Esoterik/Mystik/Paramedizin“ (Wolter & Fückel 2019)	Haltung zu „New Age, Wassermann, Zen-Meditation, Anthroposophie, Theosophie, Mystik (3 Items) bzw. Homöopathie, Bachblüten, Edelsteinmedizin“ (1 Item; ALLBUS 02/12; jeweils Umkodierung auf dreistufige Skalen)

Quelle: ALLBUS-Kumulationen 91/02/12 bzw. 02/12 (eigene Darstellung)

um eine Schnittmenge von Daten aus dem ISSP-Teil des ALLBUS 1991 sowie den ALLBUS-Schwerpunktwellen 2002 und 2012. Die Typologie der Kirchlichkeit von Wolf & Roßteutscher (2013) sowie die Items zur Bindung an die Pfarrgemeinde lassen sich den Dimensionen „Institutionen“ sowie „moralische Gemeinschaft“ zuordnen. Die weiteren Indikatoren bilden entweder religiöse Überzeugungen ab (z. B. die Items zu christlichen Glaubensinhalten oder zum Aberglauben) oder stellen (Bezüge zu) religiöse Praktiken dar (siehe z. B. die Indikatoren zur Gebetshäufigkeit oder zu magischen Praktiken). Die Item-Schnittmenge ist insofern mit Kompromissen verbunden, da sie im Bereich der traditionell-kirchlichen Religiosität klar auf den christlichen Bereich beschränkt ist. Zudem können nur diejenigen

ALLBUS-Items in den verschiedenen Dimensionen genutzt werden, die wellenübergreifend verfügbar sind.

Bei der Behandlung des mehrdimensionalen Phänomens „Religiosität“ bietet sich grundsätzlich ein typologischer Ansatz an, da sich charakteristische Religiositäts-Typen aus einer spezifischen Konfiguration von Einzeldimensionen bilden lassen. Als Vorbild dient hier die Studie von Pollack & Pickel (1999), in der mit Hilfe von Clusteranalysen und ALLBUS-Daten sechs Typen identifiziert werden: „Areligiöse“, „Durchschnittschrsten“, „Sozialkirchliche“, „außerkirchlich Religiöse“, „engagierte Christen“ und „Synkretisten“.

Auf der Basis dieser Einteilung wird eine theoriebasierte und aktualisierte Definition von sechs Religiositäts-

Tab. 2: Konstruktionsregeln für die Religiositäts-Typen

	Kirchlichkeit	Christliche Religiosität	Aberglaube, Magie	Esoterik, Mystik, Paramedizin
Areligiöse	Konfessionslos		Unterdurchschnittlich	
Engagierte Christen	Kernmitglieder	Überdurchschnittlich	Unterdurchschnittlich	
Traditionell Spirituelle	Keine Festlegung	Unterdurchschnittlich	Überdurchschnittlich	Unterdurchschnittlich
Populär Spirituelle	Keine Festlegung	Unterdurchschnittlich	Unterdurchschnittlich	Überdurchschnittlich
Synkretisten	Keine Festlegung		Überdurchschnittlich	
(Durchschnittschrsten)			Keine Festlegung	

Anmerkung: Dimensionen in den Spalten entsprechend Tab. 1. Die Dimension „christliche Religiosität“ ergibt sich als Kombinationsindex aus der religiösen Selbsteinschätzung, der rituellen Dimension und der ideologischen Dimension.

Typen vorgenommen. Vier der sechs Typen von Pollack & Pickel (1999) – „Areligiöse“, „engagierte Christen“, „Durchschnittschrsten“ und „Synkretisten“ – werden übernommen, wobei „Sozialkirchliche“ und „Durchschnittschrsten“ zusammengefasst werden.² Der Typ der „außerkirchlich Religiösen“ wird zudem in zwei Subtypen, „traditionell Spirituelle“ und „populär Spirituelle“, ausdifferenziert.

Die der Typenbildung zugrundeliegenden Konstruktionsregeln sind in Tab. 2 dargestellt und das empirische Profil in den ALLBUS-Daten, das sich aus diesen Regeln ergibt, in Tab. 3.³

Der Typ „Areligiöse“ ist so definiert, dass eine Person keiner Konfession angehört und sowohl bei der christlichen Religiosität als auch bei beiden Dimensionen der alternativen Religiosität unter den jeweiligen Mittelwerten liegt.

„Engagierte Christen“ stellen Kernmitglieder einer katholischen oder evangelischen Kirche dar, die überdurchschnittlich christlich religiös sind und gleichzeitig eine Distanz zur alternativen Religiosität aufweisen. Empirisch fällt hier auf, dass die relativ kleine Gruppe der engagierten Christen in den neuen Bundesländern insofern selektiv ist, da das Niveau der christlichen Religiosität bzw. das Vertrauen in die Kirche hier vergleichsweise hoch ist. Die christliche Religiosität liegt 2,07 Standardabweichungen und das Vertrauen in die Kirche 1,49 Standardabweichungen über dem Mittelwert (siehe Tab. 3).

„Traditionell Spirituelle“ stehen der Dimension „Aberglaube und Magie“ nahe, während sie sich sowohl zur

christlichen Religiosität als auch zur Dimension „Esoterik, Mystik und Paramedizin“ distanziert verhalten. Der Begriff „Spiritualität“ wird hier in Anlehnung an Radermacher (2014: 402) gewählt, der die verschiedenen Begrifflichkeiten im Feld der alternativen Religiosität diskutiert und „Spiritualität“ für weniger normativ konnotiert hält als z. B. „Aberglaube“ oder „Pseudo-Religion“. Das Adjektiv „traditionell“ begründet sich dadurch, dass Aberglauben und magische Praktiken – historisch betrachtet – traditionelle Bestandteile einer „Volksfrömmigkeit“ oder eines „Volks Glaubens“ (Ebertz 1996) sind.

Der neue Typ „populär Spirituelle“ (Knoblauch 2013, Radermacher 2014) wird deswegen gebildet, da ab dem Jahr 2002 die Items im Bereich der Esoterik, Mystik und Paramedizin in den ALLBUS aufgenommen wurden. Diese bilden, laut einer Faktorenanalyse von Wolter & Fückel (2019: 67), eine eigene Dimension und lassen sich somit nicht mit der Dimension „Aberglaube und Magie“, die vor 2002 exklusiv im ALLBUS gemessen worden sind, kombinieren.

„Synkretisten“ kombinieren eine traditionell-kirchliche mit beiden Formen der außerkirchlich-alternativen Religiosität. Empirisch fällt hier ein besonders pointiertes Profil auf: Personen dieses Typs liegen bei allen drei Teildimensionen der Religiosität – christlich und alternativ – mit +0,9–1,2 Standardabweichungen relativ deutlich über den jeweiligen Mittelwerten (siehe Tab. 3).

Ein sechster Typ ergibt sich als logische „Restkategorie“ nach Bildung aller anderen Typen. Empirisch weist dieser Typ klar die Eigenschaft von „Durchschnittschrsten“ auf (siehe Tab. 3): Ein hoher Anteil von Randmitgliedern beider Konfessionen geht mit einer leicht unterdurchschnittlichen (alte Bundesländer) bzw. leicht überdurchschnittlichen (neue Bundesländer) christlichen Religiosität einher, wohingegen zu alternativen Religiositätsformen eine klare Distanz besteht.

Für die inhaltliche Einordnung der verschiedenen Religiositätstypen ist weiterhin bedeutsam, wie sich ihre Häufigkeit im Zeitverlauf entwickelt. Daher ist in den Abb. 1 und 2

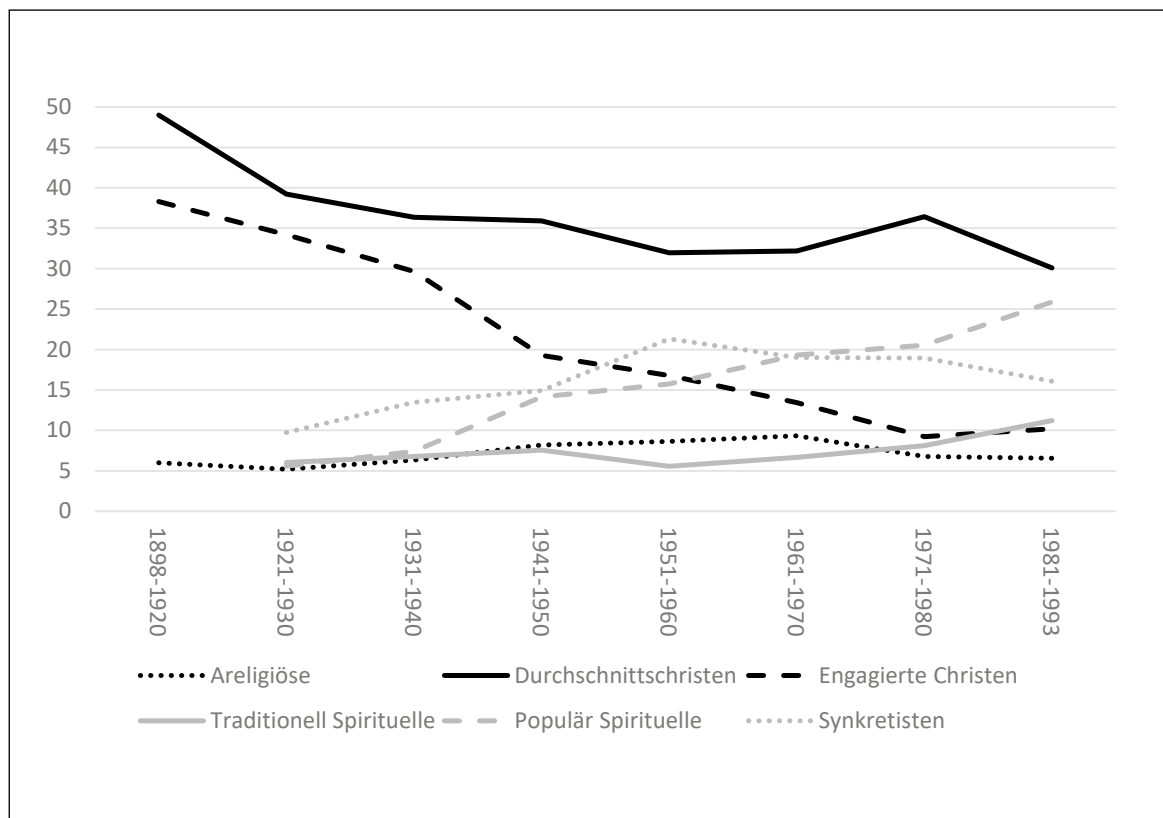
² Bei ansonsten sehr ähnlichen Merkmalen weisen Sozialkirchliche bei Pollack & Pickel (1999) ein etwas höheres Vertrauen in die Kirche auf als Durchschnittschrsten.

³ Aufgrund der historischen Unterschiede in der konfessionellen Kultur (siehe Abschnitt 3) werden die Typen im Bereich der traditionell-kirchlichen Religiosität getrennt für Ost- und Westdeutschland dargestellt. Zudem basieren die Typen auf unterschiedlichen ALLBUS-Schnittmengen. Die traditionellen Typen „Areligiöse“, „engagierte Christen“, „Durchschnittschrsten“ und „traditionell Spirituelle“ lassen sich für die Wellen 1991, 2002 und 2012 bestimmen, wogegen der Typ der „populär Spirituellen“ nur in den Wellen 2002 und 2012 messbar ist.

Tab. 3: Empirisches Profil der Religiositäts-Typen (Mittelwerte mit Standardabweichungen in Klammern)

	ALLBUS 91/02/12						ALLBUS 02/12		
	Alte Bundesländer (n = 3691)			Neue Bundesländer (n = 1996)			Deutschland (n = 2147)		
	Areligiöse	Engagierte Christen	Durchschnitts- christen	Areligiöse	Engagierte Christen	Durchschnitts- christen	Traditionell Spirituelle	Populär Spirituelle	Synkretisten
Index Kirchlichkeit									
Katholisch Kern	0,00	0,70	0,03	0,00	0,35	0,00	0,01	0,01	0,18
Katholisch Rand	0,00	0,00	0,37	0,00	0,00	0,09	0,16	0,19	0,21
Evangelisch Kern	0,00	0,30	0,02	0,00	0,65	0,01	<0,01	0,01	0,08
Evangelisch Rand	0,00	0,00	0,49	0,00	0,00	0,69	0,32	0,28	0,32
Konfessionslos	1,00	0,00	0,02	1,00	0,00	0,17	0,48	0,50	0,14
Metrische Indizes (z-standardisiert)									
Vertrauen	-0,93	0,81	-0,08	-0,58	1,49	0,51	-0,38	-0,43	0,44
in Kirche	(0,75)	(0,82)	(0,91)	(0,65)	(0,73)	(0,92)	(0,88)	(0,80)	(0,88)
Christliche	-1,19	1,16	-0,20	-0,68	2,07	0,51	-0,72	-0,76	0,87
Religiosität	(0,37)	(0,54)	(0,86)	(0,21)	(0,75)	(0,94)	(0,44)	(0,42)	(0,62)
Aberglaube,	-0,73	-0,12	-0,67	-0,76	-0,06	-0,71	0,67	-0,62	1,16
Magie	(0,31)	(0,98)	(0,35)	(0,37)	(0,96)	(0,37)	(0,60)	(0,27)	(0,95)
Esoterik, Mystik,	/	/	/	/	/	/	-0,70	0,60	1,04
Paramedizin							(0,27)	(0,66)	(0,98)

Quelle: ALLBUS-Kumulationen 91/02/12 bzw. 02/12 (eigene Berechnungen)

**Abb. 1:** Prozentuale Entwicklung der Religiositätstypen über Geburtskohorten in den alten Bundesländern

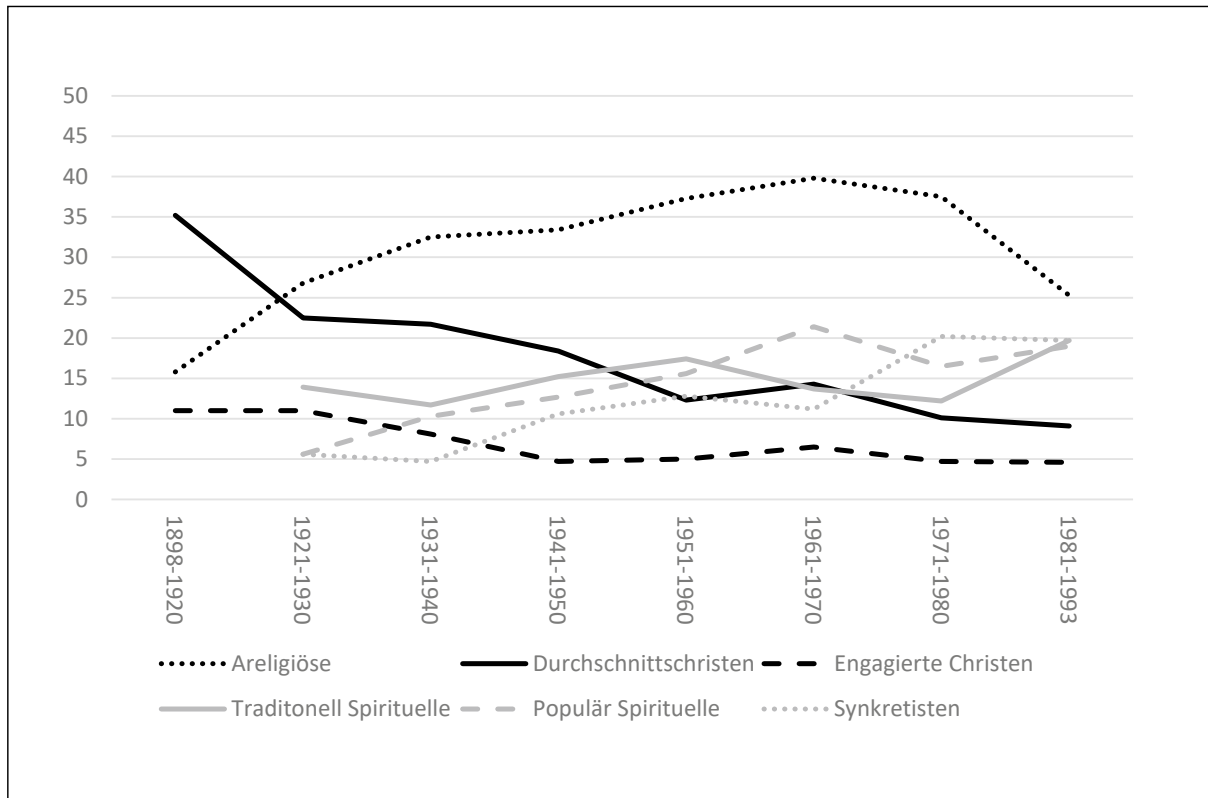


Abb. 2: Prozentuale Entwicklung der Religiositätstypen über Geburtskohorten in den neuen Bundesländern

Quelle: ALLBUS-Kumulationen 91/02/12 (für Kohorte 1989–1929) bzw. Kumulation 02/12 für jüngere Kohorten (eigene Berechnungen; gewichtet)

dargestellt, wie hoch der Anteil der jeweiligen Typen in acht verschiedenen Geburtskohorten ist. Die fortlaufende Säkularisierung äußert sich in den alten Bundesländern insbesondere durch den stetigen Rückgang der Anteile von engagierten Christen und Durchschnittschristen über die Kohorten (Abb. 1; vgl. Hardy et al. 2019). In den neuen Bundesländern (Abb. 2) dokumentiert sich die erzwungene Säkularisierung ebenfalls in sinkenden Anteilen von engagierten Christen und Durchschnittschristen innerhalb der etablierten ehemaligen DDR, d. h. etwa ab der Kohorte 1931–1940. Der Anteil der „Areligiösen“ ist jedoch in den neuen Bundesländern schon für die Geburtskohorten vor 1931 deutlich höher als in den alten Bundesländern (vgl. Stolz et al. 2021).

Weiterhin scheinen auf Aberglauben und Magie abzielende Praktiken und Überzeugungen insofern tatsächlich „traditioneller“ zu sein, da die entsprechenden Typen, vor allem in den neuen Bundesländern, schon in der ältesten hier untersuchten Geburtskohorte (1921–1930) relativ häufig vorkommen. Bei der „populären Spiritualität“ handelt es sich dagegen offenbar um ein eher neues Phänomen. Der Anteil dieses Typs ist in älteren Geburtskohorten niedrig und gewinnt in jüngeren Kohorten (ab 1941–1950), passend zur Namensgebung, tatsächlich deutlich an Popularität. Bei

den Synkretisten verhält es sich ähnlich. Durch die zunehmende Ausbreitung alternativ-außerkirchlicher Religiositätsformen in jüngeren Kohorten kommt somit insgesamt eine Pluralisierung des religiösen Felds zum Ausdruck (z. B. Houtman & Auspers 2007).

3 Theoretische Überlegungen zum Zusammenhang zwischen der sozialen Schichtposition und den Religiositäts-Typen

Im Folgenden wird diskutiert, welche soziale Schichtposition die im vorherigen Abschnitt dargestellten Religiositätstypen aufweisen sollten. Zudem wird der entsprechende Forschungsstand zusammengefasst. Die Darstellung wird dabei für die traditionell-christliche Religiosität und die außerkirchlich-alternative Religiosität untergliedert.⁴

⁴ Es sei schon zu Beginn vorweggenommen, dass sich theoretische Argumente für beide Kausalrichtungen finden lassen: Einerseits ergeben

Einen Gesamtüberblick über die theoretischen Erwartungen zeigt Tab. 4.

3.1 Soziale Schichtpositionen innerhalb der traditionell-kirchlichen Religiosität

Im Bereich der traditionell-kirchlichen Religiosität ist es zunächst notwendig, eine Differenzierung zwischen den alten und neuen Bundesländern vorzunehmen. Historisch betrachtet sind die alten Bundesländer durch eine gemischt-konfessionelle Kulturtradition – d. h. durch ein eher katholisch geprägtes Süddeutschland und einen eher evangelischen Norden – geprägt. Auch deshalb wird im Folgenden – innerhalb der Gruppe der engagierten Christen in den alten Bundesländern – eine Unterscheidung zwischen Katholiken und Protestanten vorgenommen.

Für die engagierten Katholiken in den alten Bundesländern ist für ältere Kohorten eine eher niedrige soziale Schichtposition anzunehmen. Ein wichtiges Argument ist hier das sogenannte katholische Bildungsdefizit (Helbig & Schneider 2003). Bereits im 19. Jahrhundert lässt sich beobachten, dass Katholiken, gegenüber Protestanten, im deutschen Bildungsbürgertum unterrepräsentiert waren. Außerdem war der Abiturienten- und Akademiker-Anteil unter Katholiken – in Westdeutschland – bis in die 1960er Jahre hinein geringer als bei Protestanten. Historisch werden diese Unterschiede auf die Schwäche des katholischen Bildungssystems, aber auch auf weltanschauliche Gründe zurückgeführt: Hier sind die protestantische Ethik, ausgedrückt z. B. durch eine höhere Anstrengungsbereitschaft protestantischer Schüler, und das sogenannte Lesegebot des Protestantismus zu nennen (vgl. Helbig & Schneider 2003: 34ff).⁵ Engagierte Katholiken älterer Kohorten sollten demnach ein geringeres Bildungsniveau – und im Zuge dessen auch eine niedrigere soziale Schichtposition – aufweisen als engagierte Protestanten sowie Areligiöse. Da sich das katholische Bildungsdefizit nach den Ergebnissen von

Helbig & Schneider (2003) im Zeitverlauf sukzessive auflöst, ist zudem eine sozialstrukturelle (und hier vor allem bildungsspezifische) Angleichung zwischen den engagierten Katholiken und den genannten Vergleichsgruppen zu erwarten.

Daneben führt noch ein weiterer Argumentationsstrang zu der Erwartung, dass engagierte Christen in älteren Kohorten eher eine niedrige soziale Schichtposition aufweisen. So ist nach dem Kompensationsmechanismus davon auszugehen, dass in der Gruppe der älteren engagierten Christen ökonomisch deprivierte Personen überrepräsentiert sind, die ein Bedürfnis nach religiöser Kompensation haben. Der Kompensationsmechanismus⁶ geht auf Max Webers Theorie sozialer Güter zurück, wonach verschiedene soziale Schichten unterschiedliche religiöse Bedürfnisse haben und daher verschiedene Formen von Religiosität und Religion nachfragen. Religionen bieten Individuen demnach Heilsgüter, die je nach Bedürfnislage mehr oder weniger nutzenstiftend sind. Eine Nutzenkomponente zielt auf Kompensation. Religion erklärt etwa, warum das jetzige Leiden notwendig ist bzw. einen Sinn in einem größeren Plan hat, eine Prüfung darstellt oder der Preis für zukünftiges Glück ist (vgl. Stolz 2004: 66f). Norris & Inglehart (2004) schließen hier an und fokussieren auf den Begriff der Unsicherheit: Menschen seien umso religiöser, desto unsicherer sie sich fühlen. Persönliche Unsicherheiten und in der Folge Stress und Risikowahrnehmung machen Angst, reduzieren die Fähigkeit, Kommendes vorherzusehen und erhöhen den Bedarf nach religiösen Ideologien wie z. B. die im christlichen Glauben verankerte „Theodizee des Leidens“ (z. B. Wagner 1998). Diese versetzen den Menschen in die Lage, mit Risiken umzugehen, da eine übernatürliche Kraft sicherstellt, dass Problemlagen bewältigt werden können – entweder im Diesseits oder im Jenseits (vgl. Immerzeel & van Tubergen 2013).⁷

Wenn es nun zutreffend ist, dass untere soziale Schichten verstärkt von ökonomischer Deprivation und den damit verbundenen Problemen (Stress, Lebensängste) betroffen

sich aus einer bestimmten Ausstattung mit Bildung, Einkommen und Berufsprestige bestimmte Präferenzen für einen Religiositätstyp (Kausalrichtung soziale Schicht → Religiosität) und andererseits können bestimmte Formen der Religiosität eine spezifische soziale Schichtposition begünstigen (Religiosität → soziale Schicht). Der vorliegende Beitrag verfolgt nicht das Ziel, alle im Folgenden ausgeführten Kausalmechanismen differenziert zu testen. Letztere dienen vielmehr zunächst – gleichberechtigt – dazu, theoretische Erwartungen zur sozialstrukturellen Position der Religiositäts-Typen zu entwickeln.

⁵ Die protestantische Ethik ist hier ein prominentes Beispiel für die Kausalrichtung, bei der sich aus einer spezifischen (protestantisch geprägten) Form der Religiosität eine bestimmte (hier höhere) soziale Schichtposition ergibt.

⁶ Diese firmiert auch unter dem Namen „Theorie der (relativen) Deprivation der Religion“ (Aberle 1962). Mit der Betonung auf Unsicherheit wird sie in jüngerer Zeit vor allem Norris & Inglehart (2004) und im Hinblick auf ihre empirische Überprüfung auch Immerzeel & van Tubergen (2013) zugeschrieben. Ebenfalls direkt anschlussfähig ist das Konzept des „religious coping“ (Pargament 1990).

⁷ Beim Kompensationsmechanismus entsteht aus einer spezifischen Lage (ökonomische Deprivation) eine erhöhte Nachfrage nach religiöser Kompensation (Kausalrichtung soziale Schicht → Religiosität). Die bisher diskutierten Kausalmechanismen hängen jedoch wechselseitig zusammen. So kann eine ökonomische Deprivation durch eine geringe Ausstattung mit Bildung – siehe das katholische Bildungsdefizit weiter oben – erzeugt oder verstärkt werden.

sind (z. B. Kohler 2005), lässt sich erwarten, dass die Nachfrage nach kompensatorischen religiösen Gütern in unteren sozialen Schichten höher ist. Zeithistorisch betrachtet trifft dies z. B. für die Vorkriegsgeneration (1895–1921) oder die Kriegs-/Nachkriegsgeneration (1922–1934)⁸ zu, die in weiten Teilen unter den Bedingungen materieller Not sozialisiert wurden (siehe z. B. die Reparationszahlungen und die Hyperinflation in der Weimarer Republik, die Weltwirtschaftskrise 1929 oder die Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg wie den Hungerwinter 1946).

Ähnlich wie bei der Auflösung des katholischen Bildungsdefizits ist jedoch auch auf Grundlage des Kompensationsmechanismus zu erwarten, dass sich die soziale Schichtposition zwischen engagierten Christen und Areligiösen im Kohortenverlauf angleicht. Grundlage der Argumentation ist hier der „Fahrstuhleffekt“ (Beck 1986), d. h. die kollektive Wohlstandssteigerung in Deutschland nach dem Zweiten Weltkrieg, die vor allem ab der „Wirtschaftswundergeneration“ (1946–1955) einsetzt. Kohler (2005) zeigt zur Illustration des „Fahrstuhleffektes“ exemplarisch, dass der Zusammenhang zwischen der beruflichen Stellung einerseits und Lebensproblemen wie geringe Zufriedenheit, schlechte Gesundheit, Wohnqualitäts- oder Geldprobleme andererseits, mit dem Wohlstandsniveau einer Gesellschaft abnimmt. Auf dieser Grundlage wäre zu erwarten, dass sich auch die Zusammenhänge zwischen der vertikalen Schichtung und der Nachfrage nach Religiosität in jüngeren Kohorten tendenziell abschwächen bzw. ganz auflösen (vgl. auch Pollack 2017: 166ff). Konkret sollte es dazu kommen, dass Personen aus unteren sozialen Schichten, die aufgrund ihres Kompensationsbedürfnisses in älteren Geburtskohorten häufig engagierte Christen waren, im Kohortenverlauf verstärkt in die Gruppe der Areligiösen wechseln. Der Grund dafür ist, dass sie immer weniger dazu neigen, religiöse Kompensationsangebote nachzufragen, d. h. gläubig oder religiös aktiv zu sein, um die – nun abgeschwächten – ökonomischen Problemlagen zu bewältigen. Innerhalb der oberen sozialen Schichten besteht nach dieser Argumentation weder in älteren noch in jüngeren Kohorten eine erhöhte Nachfrage nach religiöser Kompensation. Die treibende Kraft für die sozialstrukturelle Angleichung von engagierten Christen und Areligiösen wäre demnach die verstärkte Säkularisierung unterer Sozialschichten.

Wie aus der bisherigen Argumentation bereits hervorgeht, ist für Areligiöse eine eher gehobene soziale Schichtposition zu erwarten. Zum einen ist diese Personengruppe

nicht vom katholischen Bildungsdefizit betroffen und zum anderen sollten nach dem Kompensationsmechanismus innerhalb der Areligiösen Personen überrepräsentiert sein, die nicht ökonomisch depriviert sind und deshalb keine religiösen Kompensationsangebote nachfragen. Darüber hinaus lässt sich noch ein weiteres Argument – die Rationalisierungsthese – dafür anführen, dass areligiöse Personen insbesondere hoch gebildet sein sollten. Die Rationalisierungsthese nach Max Weber und auch der Übergang von Gemeinschaft zu Gesellschaft (Ferdinand Tönnies; siehe im Überblick Hölscher 2018) postulieren, dass sich mit der gesellschaftlichen Modernisierung zunehmend eine rationale Zweck-Mittel-Betrachtung durchsetzt. Die moderne Bildung trieb schon im ausgehenden 18. Jahrhundert eine Spaltung des Glaubens entlang der Trennlinie von Gebildeten und Ungebildeten voran (vgl. Hölscher 2018: 940) und die moderne Bildungsexpansion sollte diesen Säkularisierungstrend noch einmal beschleunigt haben. Von Personen mit höherer Bildung ist zu erwarten, dass sie traditionelle Religion eher hinterfragen bzw. mit alternativ-religiösen oder nicht-religiösen Angeboten vergleichen, häufig durch ein wissenschaftliches Ursache-Wirkungs-Denken gekennzeichnet sind und auch deshalb eine allgemein kritische Haltung gegenüber der Religion entwickeln (vgl. Stolz 2004: 61).⁹ Trifft dies zu, sollten hoch gebildete und in diesem Sinne religionskritische Personen in der Gruppe der Areligiösen überrepräsentiert sein.

Weiterhin ist auf die Situation in den neuen Bundesländern einzugehen. Hier dominieren traditionell die liberalen bis säkularen Strömungen des protestantischen Nordostens (Pickel 2003). Bei engagierten Christen in den neuen Bundesländern handelt es sich daher, wie bereits in Tab. 3 gezeigt wurde, überwiegend um evangelische Personen. Den bisherigen Überlegungen zur protestantischen Ethik und zum katholischen Bildungsdefizit folgend, sollte deren soziale Schichtposition relativ hoch sein.

Weiterhin ist zu beachten, dass der säkulare Charakter der neuen Bundesländer durch die „erzwungene Säkularisierung“ (Meulemann 2003) verstärkt wurde: Da die DDR den praktizierten Glauben missbilligte und sanktionierte, wurden Konfessionszugehörigkeit und religiöse Praxis in ihrer Verbreitung stark eingeschränkt (Stolz et al. 2020; Stolz et al. 2021). Hier ist darauf hinzuweisen, dass sich das bürgerlich geprägte, protestantische Milieu zu DDR-Zeiten als erstaunlich robust gegenüber der „erzwungenen Säkularisierung“ gezeigt hat und zwar auch und gerade im

⁸ Zu den Bezeichnungen und den Jahreseinteilungen siehe Klein & Pötschke (2004: 449).

⁹ Im Vergleich zum katholischen Bildungsdefizit bzw. der protestantischen Ethik liegt hier wiederum die umgekehrte Kausalrichtung vor. Nach der Rationalisierungsthese erwächst aus einem hohen Bildungsniveau eine religionskritische Haltung (Bildung → Religiosität).

Hinblick auf sein sozialstrukturelles Profil. Einige Hinweise hierauf finden sich in der Studie von Kleßmann (1993), die auf historischen Quellenbelegen basiert. Die „protestantische Revolution“ von 1989 wird hier auch als eine Folge „bürgerlicher Elitenkontinuität“ gesehen. So gab es nach Auffassung von Kleßmann (1993) in der DDR zwar kein einheitliches protestantisches Milieu, jedoch verschiedene Teilmilieus, z. B. in kirchlichen Ausbildungsinstitutionen oder in der kirchlichen Jugendarbeit. Diese Teilmilieus schrumpften zwar unter dem Druck des stalinistischen Kulturkampfes, stabilisierten sich aber gleichzeitig durch eine erzwungene Reduktion auf Kerngruppen und Kerngemeinden. Kleßmann (1993) zeigt an verschiedenen Beispielen und primär für die Anfangsphase der DDR auf, dass diese Kerngruppen einen Schwerpunkt im bürgerlich-akademischen Mittelstand und zum Teil auch deutlich in der Oberschicht hatten – und dies, obwohl diese soziale Selektivität der DDR-Führung ein Dorn im Auge war. Beispiele sind die Präferenz der Pfarrernachfahren für akademische Berufe, ein hoher Anteil von Theologiestudenten aus bürgerlichen Kreisen, ein Schwerpunkt der kirchlichen Jugendarbeit in den Mittelschichten und der akademischen Intelligenz oder die sozial gehobene Zusammensetzung der Schüler- und Lehrerschaften in protestantischen Traditionsschulen.

Nach Kleßmann (1993) scheint das protestantische Milieu in den Bundesländern, d. h. die dort lebende Gruppe der „engagierten Christen“, somit „selektiv“ zu schrumpfen. Das protestantische Milieu wird im Zuge der Säkularisierung zwar kleiner, rekrutiert sich dabei jedoch gleichzeitig verstärkt aus oberen sozialen Schichten, die ihre Bindung zur evangelischen Kirche, auch unter dem äußeren Säkularisierungsdruck in der DDR-Zeit, offenbar eher aufrechterhalten haben als Angehörige niedrigerer sozialer Schichten. Falls sich diese Entwicklung auch in den Nachwende kohorten (etwa Jahrgänge ab 1975) fortsetzt, sollten engagierte Christen in den neuen Bundesländern auch in jüngeren Kohorten eine gehobene bzw. zunehmend gehobene soziale Schichtposition aufweisen.

3.2 Forschungsstand zur sozialen Schichtabhängigkeit der traditionell-kirchlichen Religiosität

Negative Zusammenhänge zwischen dem Bildungsniveau und verschiedenen traditionell-christlichen Religiositäts-Indikatoren wie z. B. Kirchenmitgliedschaft oder Kirchengangshäufigkeit werden für Deutschland immer wieder berichtet und können als relativ gesichert gelten (Lois 2013: 140; Pollack & Pickel 1999; Stolz et al. 2021; Mücke et al. 2023: 27; Hardy et al. 2019; Pickel 2011a: 59ff).

Für die subjektive Schichteinstufung fällt die Befundlage gemischt aus. Stolz (2004: 69f) findet keine Zusammenhänge zwischen der subjektiven Schichteinstufung und dem Glauben an den Tod bzw. der Aussage, dass die Religion der befragten Person in schwierigen Momenten wichtig ist; Mücke et al. (2023: 27) berichten dagegen davon, dass Personen, die sich subjektiv in niedrigeren sozialen Schichten einstufen, eine höhere Kirchengangshäufigkeit sowie eine höhere religiöse Selbsteinstufung aufweisen.

Der Kompensationsmechanismus wird häufig in internationalen Datensätzen überprüft und dabei überwiegend bestätigt. Norris & Inglehart (2004) finden für 76 Länder auf der Makroebene eine negative Korrelation zwischen dem ökonomischen Entwicklungsstand und dem Niveau der gesellschaftlichen Ungleichheit auf der einen Seite und der religiösen Partizipation (z. B. Kirchengang, Gebetshäufigkeit) auf der anderen Seite. Höllinger & Muckenhuber (2019) stellen in einer Mehrebenenanalyse fest, dass der Human Development Index auf der Makroebene einen starken negativen Einfluss auf einen Kompositionsindex individueller Religiosität hat, während sich auf der Mikroebene zwar gleichgerichtete, aber tendenziell schwächere Effekte – hier vor allem für subjektive ökonomische Deprivation und den Gesundheitszustand, nicht jedoch für Jobunsicherheit, Bildung und Familieneinkommen – finden. Weitere Evidenz für die Kompensationshypothese auf der Individualebene liefern Immerzeel & van Tubergen (2013). Sie finden für 26 europäische Länder positive Zusammenhänge zwischen subjektiver Religiosität sowie Kirchengang und ökonomischen Unsicherheitsfaktoren wie Arbeitslosigkeit, befristete Beschäftigung und einen niedrigen beruflichen Status der Eltern.

Im Hinblick auf Ost-West-Unterschiede zeigen Stolz et al. (2021), dass in Westdeutschland ab etwa 1970 höher gebildete Personen häufiger aus der Kirche austreten. In Ostdeutschland ist dagegen, erkennbar bereits ab 1950, ein umgekehrter Effekt zu beobachten: Hier sind es vor allem Personen mit Hauptschulabschluss, die eine höhere Austrittsrate aufweisen. Stolz et al. (2021) führen dies auch darauf zurück, dass für die Arbeiterschicht in der ehemaligen DDR größere Aufstiegsmöglichkeiten bestanden, wenn man sich systemkonform verhielt und in diesem Zusammenhang nicht Mitglied einer Kirche war. Korrespondierend mit diesen Befunden zeigt auch die Forschung zu Konfessionslosen einige Ost-West-Unterschiede. So sind Konfessionslose in den alten Bundesländern eher höher gebildet und verfügen über ein höheres Einkommen, während sich in den neuen Bundesländern der höchste Anteil von Konfessionslosen in mittleren Bildungsgruppen findet (Pickel 2011a: 59ff).

3.3 Soziale Schichtposition und alternativ-außerchristliche Religiosität

Im nächsten Schritt ist zu klären, wie die verschiedenen außerkirchlich-alternativen Formen der Religiosität, Beispiele sind Mystik, Magie oder Esoterik, sozialstrukturell zu verorten sind. Hier finden sich in der Literatur zwei konkurrierende Theorien. Die erste schließt direkt an den bereits diskutierten Kompensationsmechanismus (niedrige soziale Schichtposition → verstärkte Religiosität) an und sollte vor allem für den eingangs definierten Religiositäts-Typ der „traditionell Spirituellen“ relevant sein. Magische Praktiken werden hiernach, genauso wie traditionell-christliche Formen der Religiosität, aus Unsicherheiten in der Lebenslage nachgefragt. Aus dieser Perspektive sollten außerkirchlich-alternative Religiositätsstile bei Menschen mit niedriger Ressourcenausstattung vorkommen, die verstärkt von solchen Unsicherheiten betroffen sind (Meulemann 2019). Illustrieren lässt sich dies z. B. durch qualitative Studien zu Religiositätsstilen Jugendlicher. Helsper (1996: 208ff) zeigt, dass sich Jugendliche okkulten und magischen Praktiken vor allem dann zuwenden, wenn sie die Erfahrung machen, ihr Leben nicht in der Hand zu haben, zu versagen, randständig und einflusslos zu sein. Okkulte oder satanische Symboliken gewinnen hier an Bedeutung angesichts des Ausschlusses von realer gesellschaftlicher Macht, von sozialen und ökonomischen Ressourcen. Okkultes wird zur Status- und Prestigeressource in jugendlicher Interaktion und Erfahrungen mit diesen Praktiken ermöglichen die Aufwertung des Selbst. Beispiele sind ein anti-institutioneller Protestokkultismus oder kulturindustrielle Bilder okkulten oder magischer Stärke, Kontrolle und Omnipotenz, denen religiöse Transzendenzbezüge häufig gänzlich fehlen.¹⁰ Aus dieser Perspektive ist zu erwarten, dass der Religiositäts-Typ „traditionell Spirituelle“ eine eher niedrige soziale Schichtposition aufweist.

Die bisherige Argumentation bleibt ergänzungsbedürftig, da alternativ-außerkirchliche Religionsformen in sozialstruktureller Hinsicht kein homogenes Feld darstellen sollten, sondern „für jeden etwas im Angebot“ haben (Wolter & Fückel 2019: 80). Eine weitere Lesart ordnet die alternative Religiosität entsprechend eher den gebildeten Mittelschichten zu (Hitzler 1996; Gabriel 1992). Hier gehen die Autoren von eher jungen, hoch gebildeten,

„individualisierten“ Menschen aus, die einen städtischen Lebensstil pflegen. Ein hohes Bildungsniveau und eine größere Offenheit gegenüber neuen, unkonventionellen Erfahrungen erlaubt es diesen Personen, traditionelle Formen der Religiosität kritisch zu reflektieren und verstärkt zu hinterfragen. Ihren Bedürfnissen nach Selbstverwirklichung entsprechend, suchen sie sich selbstbestimmt passende Angebote alternativer Religiositätsformate. Hier geraten vor allem diejenigen Formen in den Blick, die für den eingangs definierten Typ der „populär Spirituellen“ kennzeichnend sind. So sollten bestimmte Angebote wie Zen-Meditation, Yoga oder New Age besonders gut anschlussfähig sein an moderne Selbstverwirklichungswerte. Zudem scheinen diese Formen insofern „bildungsaffin“ zu sein, da mit ihnen medizinische oder pädagogische Ziele verfolgt werden (z. B. Anthroposophie, Homöopathie) oder der Geltungsanspruchs wissenschaftlicher Ideen und Erkenntnisse auf jenseitige Fragen ausgeweitet wird (z. B. Esoterik, Anthroposophie, New Age; vgl. Meulemann 2019; Wolter & Fückel 2019). Daraus lässt sich eine eher gehobene sozialstrukturelle Position des Typs „populär Spirituelle“ ableiten.

Ferner stellt sich die Frage, welches Profil die Synkretisten aufweisen, welche traditionelle und alternative Formen der Religiosität kombinieren. Auch hier existieren unterschiedliche theoretische Ansätze. Für niedrigere soziale Schichten könnte nach Schweitzer (1996: 69) ein konventioneller, persönlich nicht reflektierter Synkretismus typisch sein, der Gegensätze zwischen religiösen Elementen nicht zur Kenntnis nimmt. Hier ergeben sich nach Ebertz (1996) Bezüge zu einer „Volksfrömmigkeit“ bzw. „marginalisierten Volksreligiosität“, bei denen traditionelle Elemente um alternative Formen wie Aberglaube oder Natursymboliken ergänzt werden, wobei Traditionelles und Alternatives hier relativ unverbunden nebeneinandersteht. Bei höheren sozialen Schichten könnte dagegen eher ein individuell-traditionskritischer Synkretismus (Helsper 1996) anzutreffen sein. Diese Form sollte sich eher durch ein dialogisches Verknüpfen alter und neuer Elemente auszeichnen, die reflektiert und auf Verschiedenheiten und Anschlussmöglichkeiten überprüft werden.

3.4 Forschungsstand zur sozialen Schichtabhängigkeit der außerkirchlich-alternativen Religiosität

Der Forschungsstand zur sozialstrukturellen Verortung alternativer Religiositätsstile stützt sich vor allem auf die Studien von Meulemann (2019) und Wolter & Fückel (2019), die jeweils auf den ALLBUS-Wellen 2002 und 2012 basieren.

¹⁰ Nur am Rande erwähnt seien hier ferner Sekten, deren Mitglieder sich nach Campbell (1978), mutmaßlich aufgrund einer Fokussierung auf Gruppenmitgliedschaft und strenge Gruppenregeln, typischerweise aus unteren sozialen Schichten rekrutieren. Da sich Sekten mit ALLBUS-Daten nicht operationalisieren lassen, wird dieser Strang an dieser Stelle nicht weiter ausgebaut.

Tab. 4: Erwartete Zusammenhänge zwischen sozialer Schicht und Religiositätstypen

	Alte Bundesländer	Neue Bundesländer
Typ	(Relative) soziale Schicht-Position	
Engagierte Katholiken	In älteren Kohorten unterdurchschnittlich, in jüngeren Kohorten durchschnittlich	/
Engagierte Protestanten	durchschnittlich bis überdurchschnittlich	
Durchschnittschristen	durchschnittlich	
Areligiöse	überdurchschnittlich	
Traditionell Spirituelle	unterdurchschnittlich	
Populär Spirituelle	überdurchschnittlich	
Synkretisten	unterdurchschnittlich („marginalisierte Volksreligiosität“) oder überdurchschnittlich („individuell-traditionskritischen Synkretismus“)	

Die Befunde sind eher uneinheitlich. Meulemann (2019) differenziert zwischen vier Teilaspekten alternativer Religiosität: „nichtchristliche Weltdeutungen“ (z. B. New Age, Anthroposophie), „magische Praktiken“ (z. B. Pendeln, Tarot, Wunderheiler), „Mystik und Magie“ und „Gesundheitspraktiken“ (z. B. Yoga, Edelsteinmedizin). Es zeigt sich, dass alle alternative Formen positiv mit dem Bildungs- und Einkommensniveau sowie dem Berufsprestige zusammenhängen.

Wolter & Fückel (2019) bilden einen „Paraglaube“-Gesamtindex aus den ALLBUS-Items zu den Themen Esoterik, Mystik und Aberglaube. Höher gebildete Personen weisen auch hier insgesamt eine stärkere Hinwendung zum Paraglauben auf. Eine differenzierte Betrachtung zeigt allerdings, dass insbesondere „Aberglaube“ (z. B. Astrologie, Kartenlegen) nicht bildungsabhängig ist. In den alten Bundesländern weisen zudem Menschen, die ihre wirtschaftliche Lage subjektiv als schlecht einstufen, eine größere Nähe zum Aberglauben auf. Die Dimensionen „Esoterik/Mystik“ (z. B. New Age, Zen) und „Paramedizin“ (z. B. Bachblüten, Homöopathie) korrelieren dagegen signifikant positiv mit dem Bildungsniveau. Insbesondere in der Studie von Wolter & Fückel (2019) deutet sich somit eine sozialstrukturelle Polarisierung innerhalb des Felds der alternativen Religiosität an.

Zur sozialstrukturellen Verortung des Synkretismus liegen ferner bisher kaum Befunde vor. Pollack & Pickel (1999) bilden für Westdeutschland eine Typologie religiöser Lebensstile und berichten für den synkretistischen Typ ein niedriges formales Bildungsniveau.

4 Methodisches Design der Kohortenanalyse

4.1 Operationalisierung von sozialen Schichten

Die hier verwendete Operationalisierung von sozialen Schichten steht in der Tradition des sog. Scheuch-Index (Scheuch & Daheim 1961). Hier wird die soziale Schichtposition über eine metrische Variable erfasst, die additiv als Summe aus drei Komponenten gebildet wird: Bildungsniveau (CASMIN), Berufsprestige (Autonomie beruflichen Handelns; Hoffmeyer-Zlotnik 1997) und Haushaltsnettoeinkommen. Das Einkommen ist bedarfsgewichtet und inflationsbereinigt in Preisen des Jahres 2012. Konkret handelt es sich beim verwendeten Schichtindex um die Variante nach Lampert et al. (2013). Details zur genauen Operationalisierung und dem verwendeten Punktesystem im ALLBUS sind in Tab. 5 im Überblick dargestellt. Weitere statistisch-methodische Details zur Bildung des Index erläutern Lampert et al. (2013).

Ein häufiges Gegenargument gegen SES-Indizes bezieht sich auf sogenannte Statusinkonsistenzen. Gerade mittlere Punktwerte im Index können theoretisch durch unterschiedliche Kombinationen der Teilkomponenten erzielt werden, z. B. durch eine Kombination aus niedriger Bildung und hohem Einkommen (z. B. Weischer 2022: 482ff). Als Robustheitsanalyse werden daher die zentralen Zusammenhänge zwischen Religiosität und Sozialstruktur auch separat für die Teilkomponenten Bildung, Berufsprestige und Einkommen untersucht.

Tab. 5: Übersicht über die Operationalisierung des sozialen Schichtindex nach Lampert et al. (2013)

Punkte	Schulische und berufliche Qualifikation	Berufsstatus Befragter oder Ehe- bzw. Lebenspartner (aktueller bzw. letzter Beruf)	Netto-Äquivalenzeinkommen
1,0–1,9	Kein schulischer und kein beruflicher Abschluss (CASMIN 1a: 1,0 Punkte im Index) Hauptschulabschluss und kein beruflicher Abschluss (CASMIN 1b: 1,7)	Landwirt: < 10 ha (1,0) Landwirt 10–19, 20–49 oder mehr als 49 Hektar (1,1) Ungelernte Arbeiter (1,3) Angelernte Arbeiter (1,8)	< 492 EUR (1,0) 492–683 EUR (1,5)
2,0–2,9	Realschulabschluss oder POS-Abschluss und kein beruflicher Abschluss (CASMIN 2b: 2,8)	Vorarbeiter, Kolonnenführer (2,0) Gelernte oder Facharbeiter (2,1) Meister, Polier, etc. (2,4) Angestellter mit ausführender Tätigkeit (2,4) Beamte im einfachen Dienst (2,9)	684–815 EUR (2,0) 816–921 EUR (2,5)
3,0–3,9	Kein beruflicher Abschluss oder Hauptschulabschluss und Ausbildung, Lehre, Fachschule (CASMIN 1c: 3,0) Realschulabschluss, POS und Ausbildung, Lehre, Fachschule (CASMIN 2a: 3,6) FH-Reife, EOS und kein beruflicher Abschluss (CASMIN 2c_gen: 3,7)	Selbständige ohne Mitarbeiter (3,5) Angestellte mit qualifizierter Tätigkeit (3,6) Selbständige, max. 1 Mitarbeiter (3,6)	922–1082 EUR (3,0) 1083–1188 EUR (3,5)
4,0–4,9	FH-Reife, Abitur, EOS und Ausbildung, Lehre, Fachschule (CASMIN 2c_voc: 4,8)	Selbständige 2–9, 10–49 oder > 49 Mitarbeiter (4,2) Beamte im mittleren Dienst (4,1) Angestellte mit verantwortlicher Tätigkeit (4,2) Angestellte mit umfassender Führungstätigkeit (4,7)	1189–1310 EUR (4,0) 1311–1417 EUR (4,5)
5,0–5,9		Beamte im gehobenen Dienst (5,2) Freiberufler ohne oder max. 1 Mitarbeiter (5,8)	1418–1619 EUR (5,0) 1620–1833 EUR (5,5)
6,0–7,0	FH-Reife, Abitur, EOS und Bachelor, Diplom FH (CASMIN 3a: 6,1) FH-Reife, Abitur, EOS und Master, Magister, Diplom, Promotion (CASMIN 3b: 7,0)	Freiberufler 2–9 Mitarbeiter (6,8) Freiberufler mehr als 9 Mitarbeiter (7,0) Beamte im höheren Dienst (6,4)	1834–2125 EUR (6,0) 2126–2692 EUR (6,5) > 2692 EUR (7,0)

4.2 Design der Kohortenanalyse

Das Ziel der nun folgenden empirischen Analyse besteht darin, das Untersuchungsfeld in einem ersten Schritt vorwiegend deskriptiv zu erschließen. Die Deskription soll dabei jedoch auch die zeitliche Veränderung des Zusammenhangs zwischen Religiosität und Sozialstruktur in den Blick nehmen. Die größte zeitliche „Tiefe“ lässt sich dabei mit den ALLBUS-Daten im Rahmen einer Kohortenstudie erreichen. Dem vorliegenden Analyseansatz liegt hier die klassische Annahme zugrunde, dass sich durch einen Vergleich verschiedener Geburtskohorten bleibende Prägungen identifizieren lassen, die vor allem durch die Primär- und Sekundärsozialisation in einem spezifischen historischen Kontext herausgebildet werden (Ryder 1965). Aufbauend auf den theoretischen Annahmen in Abschnitt 3 werden für die Kohortenanalyse einige Verfeinerungen vorgenommen. Zum einen wird für die alten Bundesländer bei den engagierten Christen zusätzlich eine Unterscheidung

zwischen Katholiken und Protestanten¹¹ vorgenommen. In den neuen Bundesländern erfolgt eine Beschränkung auf die engagierten Protestanten, da sich die Gruppe der Katholiken hier aufgrund zu geringer Fallzahlen nicht darstellen lässt. Zum anderen wird eine angepasste Kohorteneinteilung nach inhaltlichen Gesichtspunkten verwendet, die für die alten Bundesländer vor allem auf Studien zum Wertewandel und verschiedenen ökonomischen Entwicklungsetappen aufbaut und für die neuen Bundesländer verschiedene Phasen der Etablierung und der Auflösung der ehemaligen DDR abbildet (siehe Tab. 6).

Statistisch werden mehrfaktorielle Varianzanalysen (ANOVA) durchgeführt. Die Mittelwerte des SES-Index sowie seiner Einzelkomponenten werden zwischen Religiositätstypen und Kohorten – einschließlich des Interaktionseffektes Typ × Kohorte – verglichen. Mit diesem Design

¹¹ Die Gruppe der „engagierten Protestanten“ umfasst auch „sonstige“ christliche Glaubensgemeinschaften, bei denen es sich jedoch hauptsächlich um evangelische Freikirchen handelt.

Tab. 6: Kohorteneinteilung

Alte Bundesländer		Neue Bundesländer	
Jahrgänge	Bezeichnung	Jahrgänge	Bezeichnung
1895–1921	Vorkriegsgeneration	1895–1930	Landeseinheit
1922–1934	Krieg/Nachkrieg	1931–1945	Etablierung der DDR
1935–1945	Adenauer-Generation	1946–1960	Verfestigung der DDR
1946–1953	Wirtschaftswunder	1961–1974	Auflösung der DDR
1954–1964	Neue Soziale Bewegungen	1975–1993	Wiedervereinigung
1965–1975	Generation Golf		
1976–1993	Wiedervereinigung		

Anmerkung: In Anlehnung an Meulemann (2003: 274f) bzw. Klein & Pötschke (2004: 449)

ist explizit keine Festlegung auf eine bestimmte Kausalrichtung verbunden. Ohne Kontrolle von Drittvariablen ist eine Vergleichbarkeit der Kohorten jedoch kaum gegeben, da insbesondere die Komponenten Einkommen und Berufsprestige davon abhängen, ob aktuell eine Erwerbstätigkeit besteht. Die jüngsten Kohorten sind häufig noch in Ausbildung und noch nicht erwerbstätig, wogegen Angehörige der ältesten Kohorten überwiegend nicht mehr erwerbstätig sind. Aus diesem Grund wird das lebensverlaufsspezifische Erwerbsprofil durch zwei dichotome Indikatoren kontrolliert. Sie messen, ob die befragte Person bzw. der jeweilige im Haushalt lebende Ehe- oder Lebenspartner entweder aufgrund einer Ausbildungsphase oder aufgrund des Ruhestands nicht erwerbstätig ist.

Hinzu kommen einige weitere Kontrollvariablen: Neben dem Geschlecht wird eine Dummy-Variable zu nicht-deutscher Staatsangehörigkeit¹² aufgenommen, da Personen ohne deutsche Staatsangehörigkeit – durch eine Beschränkung auf wahlberechtigte Deutsche bis 1990 und auf Personen mit ausreichenden Deutschkenntnissen ab 1991 – unterrepräsentiert sind. Im ALLBUS überrepräsentiert sind weiterhin Befragte mit Wohnort in den neuen Bundesländern sowie alleinlebende Personen. Ersterem wird durch getrennte Analysen Rechnung getragen und letzterem durch Gewichtung mit dem „Transformationsgewicht Person“.

5 Kohortenanalyse

5.1 Alte Bundesländer

Wie sich die Mittelwerte des SES-Index zwischen den Religiositäts-Typen unterscheiden, wird für die alten Bundesländer in Abb. 3 grafisch durch Marginaleffekte am Mittelwert der Kovariaten dargestellt. Die Basis bilden hier Varianzanalysen gemäß der im Abschnitt 4 erläuterten Spezifikation.¹³ Da sich Konfidenzintervalle innerhalb der Abb. nicht übersichtlich darstellen lassen, werden in Tab. 6 ausgewählte paarweise Mittelwervergleiche berichtet, um die statistische Signifikanz von Gruppenunterschieden beim SES-Index innerhalb der einzelnen Kohorten beurteilen zu können.

Ausgangspunkt der theoretischen Überlegungen war die Erwartung, dass in den alten Bundesländern insbesondere die engagierten Katholiken in älteren Geburtskohorten eine eher niedrige soziale Schichtposition aufweisen und sich im Kohortenverlauf an Areligiöse und engagierte Protestanten angleichen. Tatsächlich sind in Abb. 3 entsprechende Tendenzen erkennbar. In der Vorkriegsgeneration (1891–1922) liegt der mittlere SES-Wert der engagierten Katholiken mit 3,1 Punkten Abstand deutlich unter dem Mittelwert der Areligiösen. Diese Differenz ist laut Tab. 7 statistisch signifikant. In der Folge kommt es in der Kriegs-/Nachkriegsgeneration (1922–1934), der Adenauer-Generation (1935–1945) und vor allem der Wirtschaftswundergeneration (1946–1953) zu einer deutlichen Annäherung zwischen engagierten Katholiken und Areligiösen. Auffällig

¹² Aufgrund seines Erhebungsdesigns ist der ALLBUS weniger gut geeignet um nicht-christliche Religionen wie z. B. den Islam zu untersuchen. Zum sozialstrukturellen Profil von Personen mit islamischer Konfession siehe z. B. Kapitel 5 in Haug et al. (2009).

¹³ Für die traditionell-kirchliche und alternative Religiosität werden jeweils unterschiedliche ANOVAS gerechnet, da hierfür die spezifischen ALLBUS-Schnittmengen zur Verfügung stehen, die in Abschnitt 2 erläutert wurden. Die Ergebnisse werden in den Abb. 3–5 zusammengeführt.

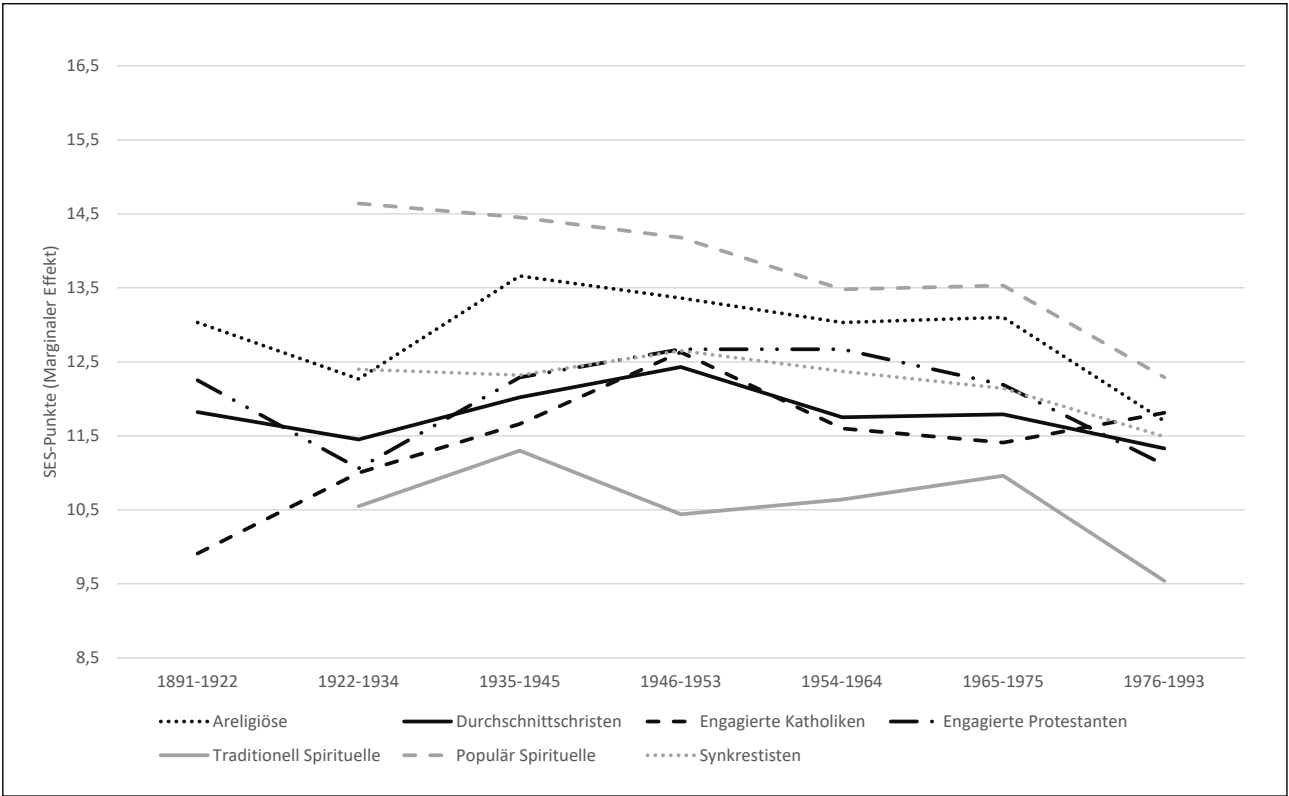


Abb. 3: Soziale Schichtposition der Religiositätstypen in den alten Bundesländern (Marginaleffekte mehrfaktorieller Varianzanalysen)
Quelle: ALLBUS-Kumulationen 91/02/12 bzw. 02/12 (eigene Berechnungen; gewichtet)

Tab. 7: Ausgewählte paarweise Mittelwertvergleiche des SES-Index zwischen Religiositätstypen aus mehrfaktoriellen ANOVAS für die alten Bundesländer

	Kohorte						
	1891–1922	1922–1934	1935–1945	1946–1953	1954–1964	1965–1975	1976–1988
Mittlerer SES-Index Areligiöse (Referenz) versus							
Durchschnittschristen	n. s.	n. s.	*	*	*	*	n. s.
Engagierte Katholiken	*	n. s.	*	n. s.	*	*	n. s.
Engagierte Protestanten	n. s.	n. s.	n. s.	n. s.	n. s.	n. s.	n. s.
Mittlerer SES-Index populär Spirituelle (Referenz) versus							
Traditionell Spirituelle	/	*	*	*	*	*	*
Synkretisten	/	*	*	*	*	*	n. s.

Quelle: ALLBUS-Kumulationen 91/02/12 bzw. 02/12 (eigene Berechnungen; gewichtet); ein * bedeutet, dass ein auf dem 5 %-Niveau signifikanter Unterschied zur Referenzkategorie besteht.

ist dabei, dass diese Angleichung vor allem aus einem überproportionalen Anstieg der sozialen Schichtposition der engagierten Katholiken resultiert. Nachdem sich der SES-Mittelwert in der Wirtschaftswundergeneration nicht mehr signifikant zwischen engagierten Katholiken und Areligiösen unterscheidet, stagniert der Angleichungsprozess in den Geburtsjahrgängen zwischen 1954 und 1975. In der jungs-

ten Kohorte kommt es schließlich zu einer vollständigen Nivellierung der Mittelwertdifferenz. Diese bleibt jedoch unsicher, da sich die Kohorte 1976–1993 im Beobachtungszeitraum noch am Beginn ihres Erwerbszyklus befindet. „Durchschnittschristen“ unterscheiden sich lediglich in der ältesten Kohorte – durch eine etwas höhere soziale Schichtposition – von den engagierten Katholiken und entwickeln

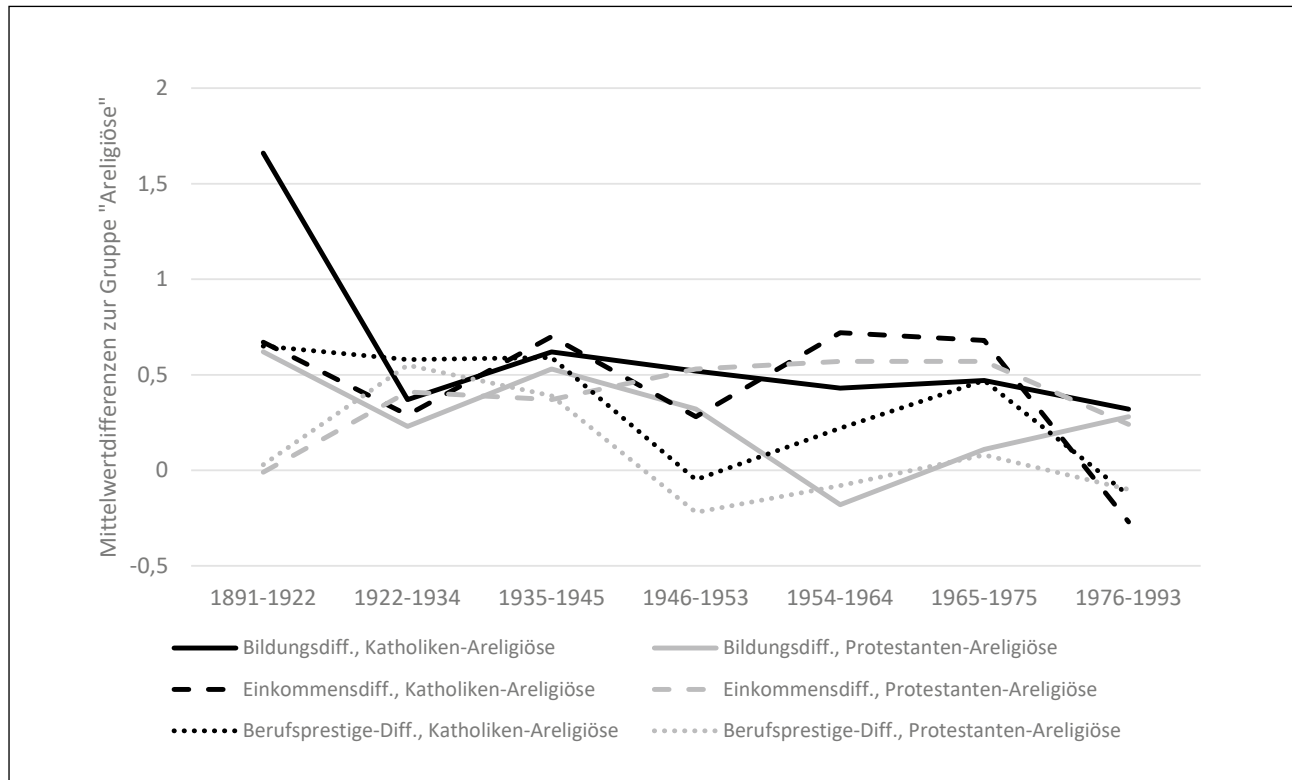


Abb. 4: Entwicklung der Mittelwertdifferenz zwischen Religiositätstypen für die SES-Subkomponenten in den alten Bundesländern (Mittelwerte mehrfaktorieller ANOVAS)

Quelle: ALLBUS-Kumulationen 91/02/12 bzw. 02/12 (eigene Berechnungen; gewichtet)

sich in der Folge ganz ähnlich. Zwischen Areligiösen und engagierten Protestanten bestehen nach Tab. 7 keine signifikanten Unterschiede in der sozialen Schichtposition.

In Abb. 4 ist für den Vergleich zwischen engagierten Christen – Katholiken und Protestanten – und Areligiösen in den alten Bundesländern eine vertiefende Analyse auf Ebene der Einzelkomponenten Bildung, Einkommen und Berufsprestige dargestellt. Die Mittelwertdifferenzen sind gemäß des in Tab. 4 dargestellten Punktesystems zu interpretieren. Positive Werte bedeuten, dass die engagierten Katholiken bzw. Protestanten, gegenüber den Areligiösen, einen geringeren Mittelwert aufweisen. Beim Wert null besteht kein Unterschied und bei negativen Werten übertreffen die engagierten Katholiken bzw. Protestanten entsprechend die Areligiösen.

Nach Abb. 4 ist eine sehr deutliche bildungsspezifische Angleichung zwischen engagierten Katholiken und Areligiösen bereits relativ früh, d. h. in der Kohorte 1922–1934, zu beobachten. Eine plausible Ursache für diese Entwicklung ist die diskutierte Auflösung des katholischen Bildungsdefizits in den alten Bundesländern (Helbig & Schneider 2003). Weiterhin gibt es einige – etwas weniger deutliche – Hinweise für Angleichungsprozesse im Zuge des „Fahrstuhleffektes“

(1986) und der Wohlstandssteigerung nach dem Zweiten Weltkrieg, die mit einer abnehmenden Nachfrage nach religiöser Kompensation in Verbindung gebracht wurden. In der Wirtschaftswundergeneration (1946–1953) kommt es zu Angleichungen des Berufsprestiges sowohl zwischen engagierten Katholiken und Areligiösen sowie zwischen engagierten Protestanten und Areligiösen. Bildungsspezifische Unterschiede zwischen engagierten Protestanten und Areligiösen nivellieren sich ab der Kohorte 1954–1964. Am stabilsten sind insgesamt die einkommensspezifischen Differenzen zwischen den Gruppen. Abgesehen von der jüngsten Kohorte behalten Areligiöse einen Einkommensvorsprung sowohl vor engagierten Katholiken als auch vor Protestanten.

Im nächsten Schritt wenden wir uns der alternativen Religiosität in den alten Bundesländern zu. Hier wird in Abb. 3 deutlich, dass die alternativen Religiositätstypen sozialstrukturell stark differenziert sind. Traditionell Spirituelle, die sich mit Aberglauben und Magie identifizieren, liegen kohortenübergreifend eindeutig am unteren Ende des sozialen Schichtspektrums. Populär Spirituelle, die eher von den Bereichen Esoterik, Mystik und Paramedizin überzeugt sind, weisen dagegen durchgängig die mit Abstand

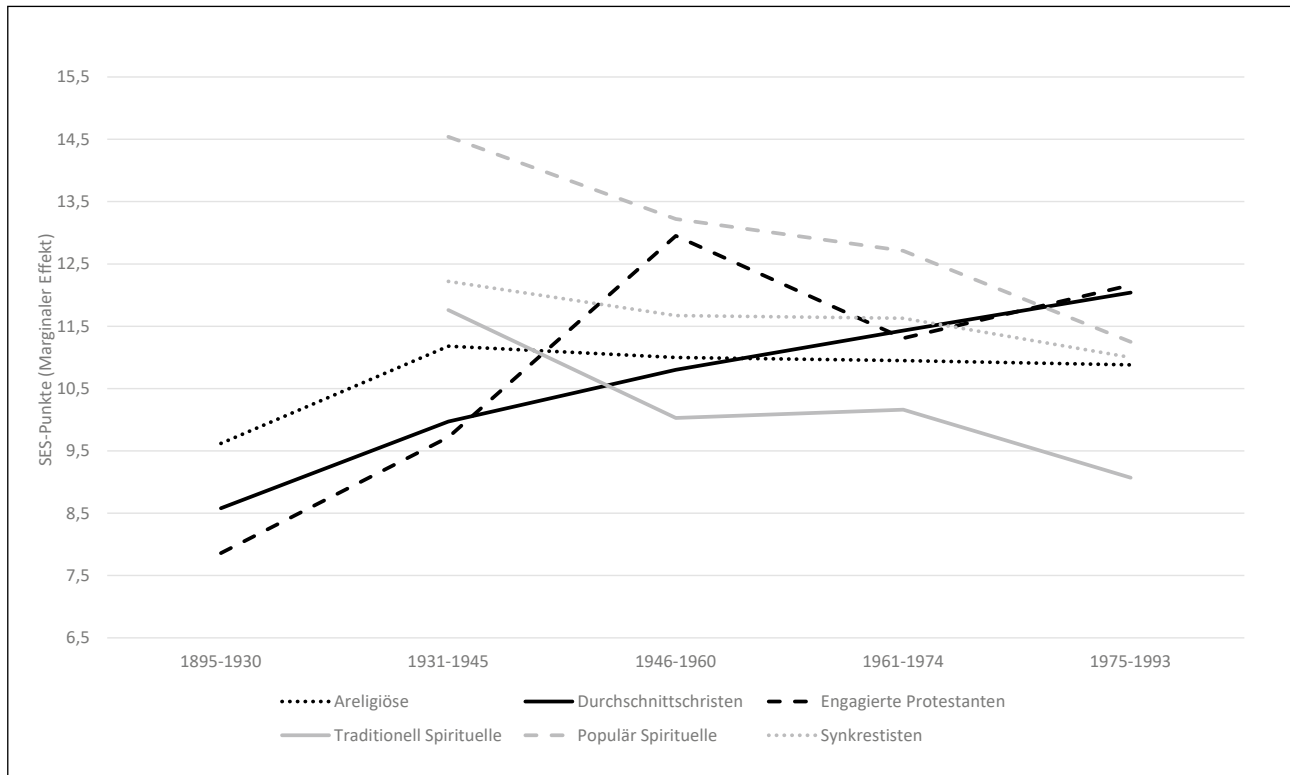


Abb. 5: Soziale Schichtposition der Religiositätstypen in den neuen Bundesländern (Marginaleffekte mehrfaktorieller Varianzanalysen)

Quelle: ALLBUS-Kumulationen 91/02/12 bzw. 02/12 (eigene Berechnungen; gewichtet)

höchste soziale Schichtposition auf, die sich in allen Kohorten statistisch signifikant von den traditionell Spirituellen sowie den Synkretisten unterscheidet (siehe Tab. 7). Alternative Synkretisten nehmen eine Mittelposition zwischen diesen Typen ein. Sie liegen sozialstrukturell etwas näher an den populär Spirituellen, von denen sie sich, mit Ausnahme der jüngsten Kohorte, statistisch signifikant unterscheiden. Obwohl sich entsprechende Tendenzen schon in der Studie von Wolter & Fückel (2019) erkennen lassen, ist das stark polarisierte Bild, das Abb. 3 für alternative Religiositätstypen zeigt, neu.¹⁴

Im Kohortenvergleich wird darüber hinaus deutlich, dass der Typ der populär Spirituellen seine soziale Exklusivität ein Stück weit einbüßt und sich den Synkretisten und den traditionell Spirituellen, deren Positionen relativ stabil bleiben, etwas annähert.

5.2 Neue Bundesländer

In Abb. 5 und Tab. 8 sind die äquivalenten Ergebnisse für die neuen Bundesländer dargestellt. Hier fällt zunächst im Ost-West-Vergleich eine generelle Verschiebung des SES-Niveaus auf der y-Achse nach unten auf, d. h. in den neuen Bundesländern liegt die soziale Schichtposition der befragten Personen erwartungsgemäß allgemein niedriger als in den alten Bundesländern.

Hinsichtlich der traditionell-christlichen Religiosität zeigt sich in den älteren Kohorten 1891–1930 und 1931–1945 eine leicht niedrigere soziale Schichtposition der engagierten Protestanten gegenüber Areligiösen; der entsprechende Unterschied ist statistisch signifikant (siehe Tab. 8). Die soziale Schichtposition der engagierten Protestanten in den neuen Bundesländern steigt anschließend im Kohortenverlauf. Sie erreicht in der Kohorte 1946–1960 ihren Höhepunkt, die innerhalb eines gefestigten DDR-Staates mit seinen kirchlichen Repressionsmaßnahmen sozialisiert wurde.¹⁵ Auffällig ist, dass die engagierten Protestanten

¹⁴ Vertiefende Analysen (nicht dargestellt) zeigen, dass die sozialstrukturellen Unterschiede zwischen den alternativen Religiositätstypen für das Bildungsniveau etwas ausgeprägter sind als für das Einkommensniveau und Berufsprestige.

¹⁵ Vertiefende Analysen (nicht dargestellt) belegen, dass diese Entwicklung für die drei Teilkomponenten Bildung, Einkommen und Berufsprestige in etwa vergleichbar ausfällt.

Tab. 8: Ausgewählte paarweise Mittelwertvergleiche des SES-Index zwischen Religiositätstypen aus mehrfaktoriellen ANOVAS für die neuen Bundesländer

	Kohorte				
	1891–1930	1931–1945	1946–1960	1961–1974	1975–1993
Mittlerer SES-Index Areligiöse (Referenz) versus					
Durchschnittschrsten	*	*	n. s.	n. s.	n. s.
Engagierte Protestanten	*	*	*	n. s.	n. s.
Mittlerer SES-Index Populär Spirituelle (Referenz) versus					
Traditionell Spirituelle	/	*	*	*	*
Synkretisten	/	*	n. s.	n. s.	n. s.

Quelle: ALLBUS-Kumulationen 91/02/12 bzw. 02/12 (eigene Berechnungen; gewichtet); ein * bedeutet, dass ein auf dem 5 %-Niveau signifikanter Unterschied zur Referenzkategorie besteht.

ab der Kohorte 1946–1960 die Areligiösen in ihrer sozialen Schichtposition – statistisch signifikant – übertreffen. Eine ähnliche Entwicklung zeigt sich auch für die Durchschnittschrsten, die sich jedoch, im Gegensatz zu den engagierten Christen, nicht signifikant von den Areligiösen nach oben absetzen können (siehe Tab. 8).

Das Befundmuster zur Entwicklung der engagierten Protestanten in den neuen Bundesländern steht somit im Einklang mit den Studien von Kleßmann (1993) und Stolz et al. (2021). Durch die Unterdrückung von Religion und Kirche ist der Anteil von Christinnen und Christen in den neuen Bundesländern nicht nur dramatisch geschrumpft (siehe Abb. 2). Diese Schrumpfung scheint zusätzlich sozialstrukturell selektiv abgelaufen zu sein. Wenn es zutrifft, dass die protestantischen, eher bürgerlich geprägten Teilmilieus der erzwungenen Säkularisierung eher widerstanden haben, dann dominieren sie im Kohortenverlauf zunehmend die Gruppe der engagierten Protestanten in den neuen Bundesländern. Dies würde erklären, warum die soziale Schichtposition dieser Gruppe im Kohortenverlauf steigt.

Ein Blick auf die alternative Religiosität in den neuen Bundesländern bestätigt in Abb. 5 schließlich die Beschreibung, die schon für die alten Bundesländer in Abb. 4 vorgenommen wurde: Populär Spirituelle weisen auch hier die höchste soziale Schichtposition über alle Typen auf und traditionell Spirituelle – zumindest ab der Kohorte 1946–1960 – die niedrigste. Synkretisten nehmen eine Mittelposition ein und unterscheiden sich, laut der paarweisen Vergleiche in Tab. 8, sozialstrukturell ab der Kohorte 1946–1960 nicht mehr signifikant von den populär Spirituellen. Trotz vergleichbarer relativer Position der Typen sind die sozialstrukturellen Unterschiede innerhalb der alternativen Religiositätstypen in den neuen Bundesländern allerdings insgesamt etwas schwächer ausgeprägt als in den alten Bundesländern.

6 Diskussion

Die vorliegende Studie hat bei der Frage, wie verschiedene Religiositäts-Typen in der vertikalen Sozialstruktur positioniert sind, zu einigen neuen Erkenntnissen geführt. Ausgangspunkt des Beitrags war die von einigen Autoren geäußerte Vermutung, dass Religion ihre sozialstrukturellen Konturen in der Moderne zunehmend verliert (z. B. Voll 1993). Die Kohortenanalyse hat für die alten Bundesländer bestätigt, dass sich hier insbesondere die in älteren Geburtskohorten noch bestehenden, sozialen Schichtunterschiede zwischen eher besser gestellten Areligiösen und eher schlechter gestellten engagierten Katholiken in jüngeren Kohorten zumindest teilweise nivellieren. Die maßgebliche Triebfeder für diesen Prozess scheint die Auflösung des katholischen Bildungsdefizits in der Kohorte 1922–1934 zu sein. Darüber hinaus ergeben sich auch einige Hinweise für den von Beck (1986) postulierten „Fahrstuhleffekt“ und der damit verknüpften Entkopplung zwischen sozialer Schicht und Religiosität: Es konnte gezeigt werden, dass die soziale Schichtposition von engagierten Katholiken und zum Teil auch engagierten Protestanten in den alten Bundesländern vor allem in der Wirtschaftswundergeneration 1946–1953 steigt wodurch es hier – insbesondere beim Berufsprestige – zu einer sichtbaren Annäherung an die Gruppe der Areligiösen kommt. Eine Erklärungsmöglichkeit für diesen Befund besteht darin, dass es im Zuge der Wohlstandssteigerung zu einer abnehmenden Nachfrage nach religiöser Kompensation gekommen ist. Innerhalb der Gruppen der engagierten Christen befinden sich immer seltener Personen, die deswegen gläubig und religiös aktiv sind, da sie dadurch ökonomische Problemlagen bewältigen.

Werden jedoch alle Ergebnisse der Kohortenanalyse einbezogen, muss das „Entkopplungsnarrativ“ in Frage

gestellt werden. So zeigt die Entwicklung in den neuen Bundesländern, dass es in mittleren und jüngeren Geburtskohorten auch zu neuen sozialen Stratifizierungen traditionell-kirchlicher Religiosität gekommen ist. Nach den vorliegenden Ergebnissen hat die erzwungene Säkularisierung in der ehemaligen DDR nicht nur zu einem starken Rückgang christlich-kirchlicher Religiosität geführt, sondern auch zu einem Selektionseffekt (Kleßmann 1993): Die verbliebene Gruppe der Personen, die trotz der anti-kirchlichen Maßnahmen in der DDR ihr christliches und zugleich eher protestantisch geprägtes Engagement aufrechterhalten hat, weist sozialstrukturell ein eher gehobenes Profil auf. Während die Gruppen der engagierten Christen und Areligiösen in den alten Bundesländern in der jüngsten hier betrachteten Kohorte gleichauf liegen, übertreffen die (wenigen) engagierten Christinnen und Christen in den neuen Bundesländern areligiöse Personen in ihrer sozialen Schichtposition.

Für die außerkirchlich-alternative Religiosität fällt weiterhin eine starke soziale Stratifizierung auf. So sind Personen, die sich mit Überzeugungen und Praktiken im Bereich des Aberglaubens und der Magie identifizieren („traditionell Spirituelle“), im sozialen Schichtspektrum niedrig eingeordnet, während Personen, die den Formen Esoterik, Mystik und Paramedizin nahestehen („populär Spirituelle“), die höchste soziale Schichtposition aller Typen aufweisen. Bemerkenswerterweise erweisen sich somit gerade jene Formen, die als Ausdruck einer „individualisierten“ Religiosität gesehen werden, als besonders schichtabhängig. Eine interessante Frage für die zukünftige Forschung besteht darin, inwieweit sich auch die alternativ-außerkirchliche Religiosität von der sozialen Schicht zunehmend entkoppelt. So deuten die vorliegenden Analysen bereits an, dass populär Spirituelle über die Geburtskohorten ihren sozial exklusiven Charakter tendenziell verlieren. Gerade für den Bereich der Esoterik, Mystik und Paramedizin scheint es so, als seien Angehörige höherer sozialer Schichten in älteren Kohorten die „Pioniere“ dieser alternativen Religiositätsformen gewesen und als komme es nun, im Zuge des allgemeinen Bedeutungsgewinns alternativer Religiosität, zu einer „Diffusion“ in niedrigere soziale Schichten.

Die vorliegende Studie unterliegt einigen Restriktionen. So schränkt die Nichtberücksichtigung nicht-christlicher Religionen wie des Islams die Reichweite der Ergebnisse ein und der jüngste Messzeitpunkt (2012) liegt zudem schon über zehn Jahre zurück. Zudem werfen die durchgeführten, eher deskriptiven Analysen zahlreiche Anschlussfragen auf, die zusammen genommen bereits ein ganzes Forschungsprogramm ergeben: Sind die Ergebnisse auch für diskrete Klassen- und Schichtkonzepte replizierbar?

Weist z. B. das Arbeitermilieu auch in jüngeren Kohorten noch ein eher distanziertes Verhältnis insbesondere zur Institution Kirche auf, wie in älteren Studien (Boos-Nünning 1974) bzw. in jüngeren Milieustudien (z. B. Vögele et al. 2002) wiederholt berichtet wurde? Existieren verschiedene Unterformen des Synkretismus, die sozialstrukturell unterschiedlich verortet sind? Wie stellen sich die Zusammenhänge mit der vertikalen Sozialstruktur dar, wenn sie für die einzelnen Religiositäts-Dimensionen (z. B. religiöse Praxis, religiöser Glaube) getrennt betrachtet werden? Halten die postulierten Kausalmechanismen – z. B. die religiöse Kompensation – einer differenzierten empirischen Überprüfung stand (z. B. durch direkte Messung entsprechender Mediatoren wie subjektiver ökonomischer Deprivation)? Wie stark sind Taufen („Eingangss Selektion“) und Kirchenaustritte („Ausgangs Selektion“) von der sozio-ökonomischen Ressourcen der jeweiligen Personen bzw. ihrer Eltern abhängig? Dieses breite Spektrum von spannenden Forschungsfragen verdeutlicht, dass es durchaus lohnend erscheint, die klassische Frage nach den Zusammenhängen zwischen Religiosität und vertikaler Sozialstruktur auch in Zukunft vertiefend zu untersuchen.

Replikationshinweis: Die Stata Do-Files für diesen Artikel sind bei GESIS – Leibniz-Institut für Sozialwissenschaften unter dem Titel „Code/Syntax: Religiosität und soziale Schichtung: Eine Kohortenstudie mit ALLBUS-Daten“ abrufbar: <https://doi.org/10.7802/2701>.

Datengrundlagen:

- ALLBUS 1991 (GESIS Datenarchiv, Köln. ZA1990 Datenfile Version 2.0.0, <https://doi.org/10.4232/1.11922>)
- ALLBUS 2002 (GESIS Datenarchiv, Köln. ZA3700 Datenfile Version 2.0.0, <https://doi.org/10.4232/1.11138>)
- ALLBUS 2012 (GESIS Datenarchiv, Köln. ZA4614 Datenfile Version 1.1.1, <https://doi.org/10.4232/1.11753>)

Literatur

- Aberle, D. F., 1962: A Note on Relative Deprivation Theory as Applied to Millenarian and other Cult Movements. S. 209–214 in: S. L. Thrupp (Hrsg.), *Millenial Dreams in Action: Essays in Comparative Study*. The Hague: Mouton.
- Ahrens, P.-A. & G. Wegner, 2013: *Soziokulturelle Milieus und Kirche. Lebensstile – Sozialstrukturen – kirchliche Angebote*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Beck, U., 1986: *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Boos-Nünning, U., 1972: *Dimensionen der Religiosität: Zur Operationalisierung und Messung religiöser Einstellungen*. München, Mainz: Kaiser.

- Boos-Nünning, U., 1974: Soziale Schicht und Religiosität. S. 100–115 in: Y. Spiegel (Hrsg.), *Kirche und Klassenbindung*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Campbell, C., 1978: A Typology of Cults. *Sociological Analysis* 39: 228–240.
- Ebertz, M. N., 1996: Synkretismus im (populären) Christentum. Soziologische Aspekte der Hybridisierung von Todesvorstellungen. S. 285–312 in: V. Drehsen & W. Sparn (Hrsg.), *Im Schmelztiegel der Religionen. Konturen des modernen Synkretismus*. Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus.
- Gabriel, K., 1992: *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne*. Wien: Herder.
- Glock, C. Y., 1954: *Toward a Typology of Religious Orientation*. New York: University Press.
- Hardy, M., V. Skirbekk & M. Stonawski, 2019: The Religiously Unaffiliated in Germany, 1949–2013: Contrasting Patterns of Social Change in East and West. *The Sociological Quarterly* 61: 254–286.
- Haug, S., S. Müssig & A. Sticks, 2009: *Muslimisches Leben in Deutschland. Forschungsbericht Nr. 6*. Nürnberg: Bundesamt für Migration und Flüchtlinge.
- Helbig, M. & T. Schneider, 2003: *Auf der Suche nach dem katholischen Arbeitermädchen vom Lande. Religion und Bildungserfolg im regionalen, historischen und internationalen Vergleich*. Wiesbaden: Springer VS.
- Helsper, W., 1996: Religiöse und okkulte Praxen Jugendlicher in der „postmodernen Moderne“. Versuch einer Typisierung vor dem Horizont kultureller Pluralität. S. 193–223 in: V. Drehsen & W. Sparn (Hrsg.), *Im Schmelztiegel der Religionen. Konturen des modernen Synkretismus*. Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus.
- Hitzler, R., 1996: Orientierungsprobleme: Das Dilemma der Kirchen angesichts der Individualisierung der Menschen. *Leviathan* 24: 272–286.
- Hoffmeyer-Zlotnik, J. H. P., 1997: „Stellung im Beruf“ als Ersatz für eine Berufsklassifikation zur Ermittlung von sozialem Prestige. *ZUMA-Nachrichten* 27: 114–127.
- Höllinger, F. & J. Muckenhuber, 2019: Religiousness and Existential Insecurity: A Cross-National Comparative Analysis on the Macro- and Micro-level. *International Sociology* 34: 19–37.
- Hölscher, L., 2018: Religion und Bildung. S. 935–955 in: D. Pollack, V. Krech, O. Müller & M. Hero (Hrsg.), *Handbuch Religionssoziologie. Veröffentlichungen der Sektion Religionssoziologie der Deutschen Gesellschaft für Soziologie*. Wiesbaden: Springer VS.
- Houtman, D. & S. Auspers, 2007: The Spiritual Turn and the Decline of Tradition. The Spread of Post-Christian Spirituality in 14 Western Countries 1981–2000. *Journal for the Scientific Study of Religion* 46: 305–320.
- Huber, W., J. Friedrich & P. Steinacker (Hrsg.), 2006: *Kirche in der Vielfalt der Lebensbezüge. Die vierte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Immerzeel, T. & F. van Tubergen, 2013: Religion as Reassurance? Testing the Insecurity Theory in 26 European Countries. *European Sociological Review* 29: 359–372.
- Klein, M., & M. Pötschke, 2004: Die intra-individuelle Stabilität gesellschaftlicher Wertorientierungen. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 56: 432–456.
- Kleißmann, C., 1993: Zur Sozialgeschichte des protestantischen Milieus in der DDR. *Geschichte und Gesellschaft* 19: 29–53.
- Knoblauch, H., 1989: Das unsichtbare neue Zeitalter. „New Age“, privatisierte Religion und kultisches Milieu. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 41: 504–524.
- Knoblauch, H., 2013: *Populäre Spiritualität und die Meditation*. Paragrana 22: 76–87.
- Kohler, U., 2005: Statusinkonsistenz und Entstrukturierung von Lebenslagen. Empirische Untersuchung zweier Individualisierungshypothesen mit Querschnittsdaten aus 28 Ländern. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 57: 230–253.
- Köhrsen, J., 2018: Religion und soziale Ungleichheit. S. 863–883 in: D. Pollack, V. Krech, O. Müller & M. Hero (Hrsg.), *Handbuch Religionssoziologie*. Wiesbaden: Springer VS.
- Lampert, T., L. E. Kroll, S. Müters & H. Stolzenberg, 2013: Messung des sozioökonomischen Status in der Studie zur Gesundheit Erwachsener in Deutschland (DEGS1). *Bundesgesundheitsblatt* 56: 631–636.
- Lois, D., 2013: *Wenn das Leben religiös macht. Altersabhängige Veränderungen der kirchlichen Religiosität im Lebensverlauf*. Wiesbaden: Springer VS.
- Luckmann, T., 1963: *Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft: Institution, Person und Weltanschauung*. Freiburg: Rombach.
- Meulemann, H., 2003: *Erzwungene Säkularisierung in der DDR – Wiederaufleben des Glaubens in Ostdeutschland? Religiöser Glaube in ost- und westdeutschen Alterskohorten zwischen 1991 und 1998*. S. 271–288 in: C. Gärtner, D. Pollack & M. Wohlrab-Sahr (Hrsg.), *Atheismus und religiöse Indifferenz*. Opladen: Leske und Budrich.
- Meulemann, H., 2019: *Verschwimmende Grenzen? Christliche und alternative Religiosität in Deutschland zwischen 2002 und 2012*. S. 13–51 in: P. Siegers, S. Schulz & O. Hochman (Hrsg.), *Einstellungen und Verhalten der deutschen Bevölkerung. Analysen mit dem ALLBUS*. Wiesbaden: Springer VS.
- Müke, M., U. Tranow, A. Schnabel & Y. El-Menouar, 2023: *Zusammenleben in religiöser Vielfalt. Warum Pluralität gestaltet werden muss*. Religionsmonitor 2023. Gütersloh: Bertelsmann-Stiftung.
- Norris, P. & R. Inglehart, 2004: *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pargament, K. I., 1990: Good Help Me. Toward a Theoretical Framework of Coping for the Psychology of Religion. *Research in the Social Scientific Study of Religion* 2: 195–224.
- Pickel, G., 2003: Areligiosität, Antireligiosität, Religiosität – Ostdeutschland als Sonderfall niedriger Religiosität im osteuropäischen Rahmen? S. 247–270 in: M. Wohlrab-Sahr & D. Pollack (Hrsg.), *Atheismus und religiöse Differenz*. Opladen: Leske und Budrich.
- Pickel, G., 2011a: Atheistischer Osten und gläubiger Westen? Pfade der Konfessionslosigkeit im innerdeutschen Vergleich. S. 43–78 in: G. Pickel & K. Sammet (Hrsg.), *Religion und Religiosität im vereinigten Deutschland. Zwanzig Jahre nach dem Umbruch*. Wiesbaden: VS-Verlag.
- Pickel, G., 2011b: *Religionssoziologie. Eine Einführung in zentrale Themenbereiche*. Wiesbaden: VS-Verlag.
- Pollack, D., 2017: Religion und Individualisierung: Kulturelle Wirkungen des Protestantismus. S. 141–174 in: I. Dalferth (Hrsg.), *Reformation und Säkularisierung: Zur Kontroverse um die Genese der Moderne aus dem Geist der Reformation*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Pollack, D. & G. Pickel, 1999: Individualisierung und religiöser Wandel in der Bundesrepublik Deutschland. *Zeitschrift für Soziologie* 28: 465–483.
- Radermacher, M., 2014: Volksfrömmigkeit im Gewand moderner Esoterik? Problematisierung volkskundlicher und religionswissenschaftlicher Begriffsfelder. S. 387–404 in: A. Schöne & H. Groschwitz (Hrsg.), *Religiosität und Spiritualität. Fragen, Kompetenzen, Ergebnisse*. Münster: Waxmann.

- Rössel, J., 2005: Plurale Sozialstrukturanalyse. Eine handlungstheoretische Rekonstruktion der Grundbegriffe der Sozialstrukturanalyse. Wiesbaden: VS Verlag.
- Ryder, N. B., 1965: The Cohort as a Concept in the Study of Social Change. *American Sociological Review* 30: 843–861.
- Scheuch, E. K. & H.-J. Daheim, 1961: Sozialprestige und soziale Schichtung. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 13: 65–103.
- Schweitzer, F., 1996: Synkretismus in biographisch-psychologischer Sicht. S. 54–71 in: V. Drehsen & W. Sparr (Hrsg.), *Im Schmelztiegel der Religionen. Konturen des modernen Synkretismus*. Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus.
- Stolz, J., 2004: Religion und Sozialstruktur. S. 53–88 in: R. J. Campiche (Hrsg.), *Die zwei Gesichter der Religion: Faszination und Entzauberung*. Zürich: TVZ.
- Stolz, J., D. Pollack & N. D. De Graaf, 2020: Can the State Accelerate the Secular Transition? Secularization in East and West Germany as a Natural Experiment. *European Sociological Review* 36: 626–642.
- Stolz, J., D. Pollack, N. D. De Graaf & J.-P. Antonietti, 2021: Losing My Religion as a Natural Experiment: How State Pressure and Taxes led to Church Disaffiliations between 1940 and 2010 in Germany. *Journal of the Scientific Study of Religion* 60: 83–102.
- Vögele, W., H. Bremer & M. Vester (Eds.), 2002: *Soziale Milieus und Kirche*. Würzburg: Ergon.
- Voll, P., 1993: Vom Beten in der Mödergrube: Religion in einer Dienstleistungsgesellschaft. S. 213–252 in: A. Dubach & R. J. Campiche (Hrsg.), *Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz*. Zürich: NZN.
- Wagner, H., 1998: *Mit Gott streiten. Neuzugänge zum Theodizee-Problem*. Freiburg, Basel, Wien: Herder.
- Weischer, C., 2022: *Sozialstrukturanalyse. Grundlagen und Modelle* (Vol. 2). Wiesbaden: Springer VS.
- Wippermann, C. & I. d. Magalhaes, 2005: *Zielgruppen Handbuch. Religiöse und kirchliche Orientierungen in den Sinus-Milieus 2005*. München und Heidelberg.
- Wolf, C. & S. Roßteutscher, 2013: Religiosität und christliche Orientierung – Radikalisierung, Traditionalisierung oder Entkopplung? *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 65: 149–181.
- Wolter, F. & S. Fückel, 2019: Zur Verbreitung und sozialen Einflussfaktoren von Paraglaube in West- und Ostdeutschland 2002–2012. Empirische Analysen von ALLBUS-Daten. S. 52–92 in: P. Siegers, S. Schulz & O. Hochman (Hrsg.), *Einstellungen und Verhalten der deutschen Bevölkerung. Analysen mit dem ALLBUS*. Wiesbaden: Springer VS.

Autor

Daniel Lois

Universität der Bundeswehr München
Fakultät für Humanwissenschaften
Werner-Heisenberg-Weg 39
85579 Neubiberg
E-Mail: daniel.lois@unibw.de

Daniel Lois, geboren 1978 in Würselen bei Aachen, Studium der Soziologie, Politikwissenschaft und Wirtschafts- und Sozialgeschichte an der RWTH Aachen. Promotion an der TU Chemnitz. Von 2005–2012 wissenschaftlicher Mitarbeiter an der TU Chemnitz und von 2012–2013 Juniordozent an der Eberhard-Karls-Universität Tübingen; seit 2013 Professor für Sozialwissenschaftliche Methodenlehre an der Universität der Bundeswehr München.
Forschungsschwerpunkte: Bevölkerungsforschung, Religionsforschung, Sozialwissenschaftliche Methodenlehre.
Wichtigste Publikationen: *Social Science Data Analysis: An Introduction*. Wiesbaden: Springer 2023 (mit F. G. Hartmann und J. Kopp); *Parental Status Homogeneity in Social Networks: The Role of Homophilous Tie Selection in Germany*. *Demographic Research* 48, 2023: 19–42 (mit O. Arránz Becker).