

RELIGIOSITÄT IN DER MODERNEN WELT

Bedingungen, Konstruktionen und sozialer Wandel



Jörg Stolz
Judith Könemann
Mallory Schneuwly Purdie
Thomas Englberger
Michael Krüggeler

Unil
UNIL | Université de Lausanne
Institut de sciences sociales
des religions contemporaines
(ISSRC)



Collectivités religieuses, Etat et société
Programme national de recherche PNR 58



UNIL | Université de Lausanne
Observatoire des religions en Suisse (ORS)
Bâtiment Vidy
CH-1015 Lausanne

IMPRESSUM

- Herausgeber:** Observatoire des religions en Suisse (ORS) –
www.unil.ch/ors
- Autoren:** Jörg Stolz, ordentlicher Professor, Universität Lausanne
Judith Könemann, ordentliche Professorin, Universität
Münster (D)
Mallory Schneuwly Purdie, Forschungsleiterin, Universität
Lausanne
Thomas Englberger, FNS Junior Researcher, Universität
Lausanne
Michael Krüggeler, Forschungsleiter, Schweizerisches
Pastoralsoziologisches Institut (SPI), St.Gallen
- Datum:** 23. März 2011
- Fonds:** Nationales Forschungsprogramm (PNR 58) des
Schweizerischen Nationalfonds (SNF/FNS)
"Religionsgemeinschaften, Staat und Gesellschaft"
Modul 5 : "Formen religiösen Lebens"
- Angaben:** Université de Lausanne
Observatoire des religions en Suisse
Bâtiment Vidy
CH-1015 Lausanne
Tél. +41 (0)21 692 27 34
e-mail : info.ors@unil.ch
- Website :** <http://www.unil.ch/issrc/page77251.html>
http://www.nfp58.ch/f_projekte_formen.cfm?projekt=137
- Copyright:** Observatoire des religions en Suisse (ORS), Lausanne, 2011

1. FRAGESTELLUNG UND FORSCHUNGSSTAND

An was glauben die Menschen in der Schweiz? Wie viele Menschen in der Schweiz beten zu Gott, wie viele sehen sich als Teil einer allumfassenden Energie, wie viele meditieren? Und aus welchen Gründen sind manche hoch religiös, während andere Religion völlig gleichgültig gegenüberstehen oder gar gegen Kirchenglocken und Kreuze ins Feld ziehen?

Das Projekt "Religiosität in der modernen Welt" untersucht, wie Religiosität in der Schweiz von den Individuen konstruiert und gelebt wird, welche Faktoren zu mehr oder weniger Religiosität führen und wie sich Religiosität in den letzten Jahrzehnten verändert hat. Die Studie ist eine Fortführung einer bewährten Forschungstradition und folgt auf bisher zwei grosse Studien, die 1989 und 1999 zum gleichen Thema durchgeführt wurden (Campiche/Dubach 1992 ; Campiche 2004). Neu an der Studie ist allerdings, dass sie

- (1) von anderen Annahmen, insbesondere einem mehrdimensionalen Säkularisierungsprozess ausgeht und vier Religiositätsprofile (Institutionelle, Alternative, Distanzierte und Säkulare) theoretisch beschreibt und untersucht.
- (2) ihre Ergebnisse nicht nur quantitativ auf eine repräsentative Umfrage stützt (N=1229), sondern auch qualitativ auf eine grosse Anzahl von Tiefeninterviews (N=73).
- (3) sich nicht nur auf christliche Religiosität beschränkt, sondern auch alternative Praktiken, spirituelle Überzeugungen und säkulare Weltanschauungen misst, beschreibt und erklärt.

1.1 Theorie: Der Ansatz mehrdimensionaler Säkularisierung

Theoretisch geht unsere Studie vom Modell eines mehrdimensionalen Säkularisierungsprozesses der Gesellschaft aus. Das Modell ist eine Kombination zweier schon bestehender und sich bekämpfender theoretischer Richtungen.

Eine erste Richtung geht von einer fortschreitenden Säkularisierung, d.h. dem Niedergang der Wichtigkeit von Religion, in der Gesellschaft und im Leben der Individuen aus (Pollack 2009, Bruce 2002, Dobbelaere 2002). Eine der einflussreichsten Versionen dieser Theorie wurde von David Voas (2008, 2009) vorgelegt. Er geht davon aus, dass institutionelle Religiosität im Generationenverlauf zunächst von einer "Fuzzy Fidelity" (einer "unscharfen Religiosität") abgelöst wird, um dann schliesslich in der Religionslosigkeit zu münden (Grafik 1, Modell 1).

Eine zweite Richtung widerspricht der Säkularisierungsthese deutlich. Ihr gemäss gibt es keinen Niedergang von Religiosität, sondern eine tiefgreifende Veränderung derselben. Institutionelle Religiosität wird von alternativer Spiritualität abgelöst. Wir haben es mit einer "spirituellen Revolution" zu tun (Heelas/Woodhead 2004). Anstatt jeden Sonntag in die Kirche zu gehen, werden die Menschen sich in Zukunft für heilende Kristalle interessieren, spirituelle Bewegungstherapien aufsuchen und Naturrituale praktizieren (Grafik 1, Modell 2).

Unser eigenes Modell kombiniert die beiden genannten Vorstellungen (Grafik 1, Modell 3) und unterscheidet vier religiöse Profile: die Institutionellen, Alternativen, Distanzierten und Säkularen. Auch wir gehen davon aus, dass grössere Gesellschaftsprozesse (Ausdifferenzierung, Individualisierung) im Generationenverlauf zum Niedergang institutioneller Religiosität führen (Stolz 2009). Dies kann jedoch über verschiedene Wege geschehen. Ein Teil der institutionellen Religiosität "verwandelt" sich in alternative Spiritualität, ein anderer wird zu distanzierter (oder "unscharfer") Religiosität, ein wieder anderer driftet in die Religionslosigkeit. Auch wenn einzelne Individuen komplizierte Glaubensbiographien in fast jeder erdenklichen Richtung aufweisen können, sind die

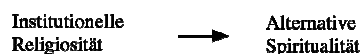
Entwicklungen im Aggregat relativ klar: Es finden sich - im Durchschnitt gesehen - keine Anzeichen dafür, dass sich die Säkularen und die Distanzierten in Richtung einer alternativen Religiosität entwickeln; die Gesamtentwicklung deutet bis jetzt eher in Richtung einer weiteren Distanzierung und schliesslich einer Religionslosigkeit.

Grafik 1: Drei theoretische Modelle religiösen Wandels

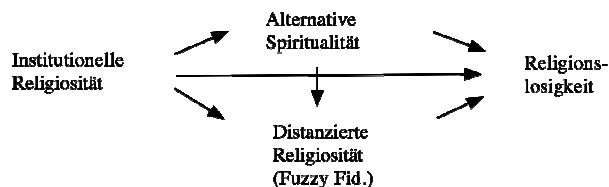
Fuzzy-Fidelity Säkularisierung



Spirituelle Revolution



Mehrdimensionale Säkularisierung



1.2 Methode: Repräsentative Umfragen und Tiefeninterviews

Methodisch stützt sich die Studie "Religiosität in der modernen Welt" auf die Kombination quantitativer und qualitativer Verfahren (Tashakkori/Teddlie 1998, Kelle 2007) ¹:

- (1) eine quantitative repräsentative Studie zur Religiosität in der Schweiz auf der Basis von face-to-face Interviews (N = 1229) im Rahmen von MOSAiCH 2009.²
- (2) 73 qualitative Tiefeninterviews zu Religiosität mit Männern und Frauen aus den drei Sprachregionen der Schweiz. Die Interviewpartner wurden mit Hilfe eines Random-Quota-Verfahrens ausgewählt.

Um die quantitativen und qualitativen Materialien zu integrieren, wurden die im qualitativen Teil Befragten gebeten, auch zu Fragen des quantitativen Fragebogens Auskunft zu geben. Auf diese Weise können wir die Resultate der quantitativen und qualitativen Teilstudie direkt vergleichen und analysieren („triangulieren“), um so zu vollständigeren und aussagekräftigeren Ergebnissen zu gelangen.

¹ Vergleiche den Methodenbericht, Annex 1.

² MOSAiCH ist Abkürzung für Mesures et Observation Sociologiques des Attitudes en Suisse. Es handelt sich um eine Befragung, die durch den Schweizerischen Nationalfond finanziert und alle zwei Jahre durchgeführt wird. MOSAiCH erfasst systematisch eine Reihe von soziodemografischen Variablen, zwei Module des International Social Survey Programm (ISSP) sowie ein spezifisches Modul zur Schweiz. 2009 umfasste MOSAiCH das ISSP-Modul Religion III und Soziale Ungleichheit IV. Die Stichprobe 2009 umfasste 1229 Personen.

1.3 Gegenstand: Christliche Religiosität, Esoterik und säkulare Weltanschauung

Während sich bisherige repräsentative Studien vor allem auf christliche Religiosität beschränkt haben, legt die vorliegende Untersuchung Wert darauf, auch die sog. alternativen Vorstellungen und Praktiken (Esoterik, spirituelle Heilmethoden usw.) sowie säkulare Werte und Weltanschauungen zu erfassen. Hierzu wurden sowohl im qualitativen wie auch quantitativen Teil der Studie neue Instrumente entwickelt. Hingegen haben wir aus methodischen Gründen die Religiosität von Anhängern nichtchristlicher Religionen (z.B. Islam, Buddhismus, Hinduismus, Judentum) von der Analyse ausgeschlossen. Andere Projekte im NFP 58 haben sich auf diese Fragen spezialisiert.

2. RESULTATE

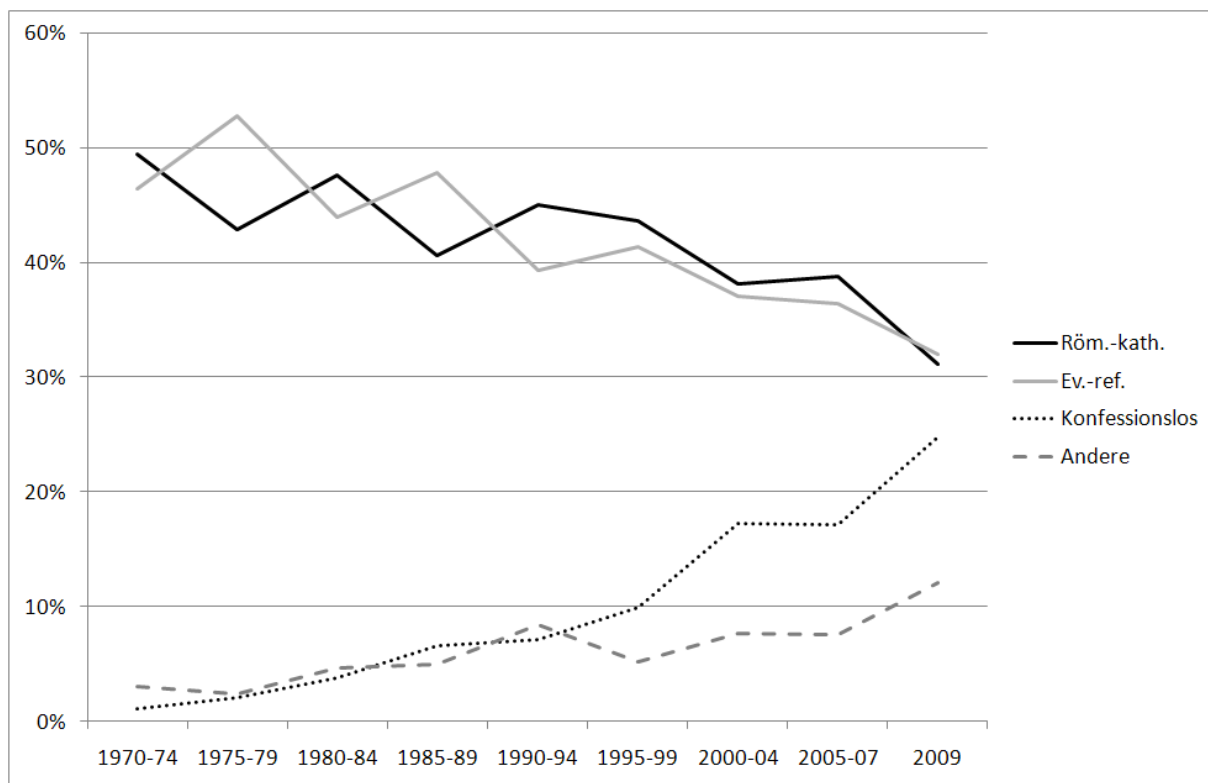
2.1 Veränderungen in der Konfessionslandschaft

Die mehrdimensionale Säkularisierung verändert die Konfessionslandschaft der Schweiz tiefgreifend. Das zeigt Grafik 2 auf der Grundlage von Daten aus 22 Surveys sowie der Volkszählungen von 1970, 1980, 1990 und 2000. Die Mitglieder der Römisch-katholischen und Evangelisch-reformierten Kirchen gehen prozentual gesehen in den letzten Jahrzehnten kontinuierlich zurück. Unsere Studie schätzt 2009 den Anteil der Katholiken auf 31% und denjenigen der Reformierten auf 32%.³ Der Anteil an Mitgliedern anderer, oft nichtchristlicher, Religionen nimmt dagegen stetig, auf 12% zu. Diese wachsende religiöse Vielfalt ist vor allem auf Migrationsbewegungen zurückzuführen (Bovay 2004, Husstein 2005, Baumann/Stolz 2009). Besonders markant ist jedoch die stetige Zunahme an Konfessionslosen. Der Anteil der Konfessionslosen ist in den letzten 40 Jahren von 1% auf heute rund 25% angewachsen. Offizielle Zugehörigkeit zu einer Konfession oder Konfessionslosigkeit sagt jedoch noch nichts über die religiösen Praktiken und Glaubensvorstellungen der betreffenden Individuen. Beispielsweise können Konfessionslose an Gott glauben oder stark alternativ spirituell sein. Ist man an tatsächlicher religiöser Praxis und religiösem Glauben interessiert, muss man verschiedene religiöse Profile unterscheiden (siehe nächster Abschnitt).

³ Diese Werte sind mit einer statistischen Unschärfe behaftet. Mit einer Wahrscheinlichkeit von 95% liegt der wahre Anteil der Katholiken zwischen 28.5% und 33.7%, jener der Reformierten zwischen 29.4% und 34.6%, der Anteil der Konfessionslosen zwischen 22.4% und 27.2% und jener anderer Religionszugehörigkeiten zwischen 10.3% und 13.9%. Der Vergleich mit den WVS (2005) und der Religionsmonitor Umfrage von 2007 zeigt z.T. beträchtliche Schwankungen in den Schätzungen. Der Religionsmonitor von 2007 dürfte die Katholiken eher über- und die Konfessionslosen unterrepräsentieren.

	Röm.-kath.	Ev.-ref.	Konfessionslos	Andere
WVS (2005)	36.6%	37.8%	19.1%	6.5%
Religionsmonitor (2007)	40.9%	35.1%	15.3%	8.7%
MOSAiCH (2009)	31.1%	32.0%	24.8%	12.1%

Grafik 2: Konfessionelles Profil der Schweizer Bevölkerung 1970 - 2009



Die Grafik verwendet geglättete Mittelwerte. Die Ergebnisse verschiedener Surveys eines 5-Jahres-Abschnitts wurden jeweils gemittelt. Um die Werte von 2009 hervorzuheben, wurden sie nicht mit den Werten des World Value Surveys und des Religionsmonitors verrechnet (Vgl. FN 3).

2.2 Eine neue Typologie religiöser Profile

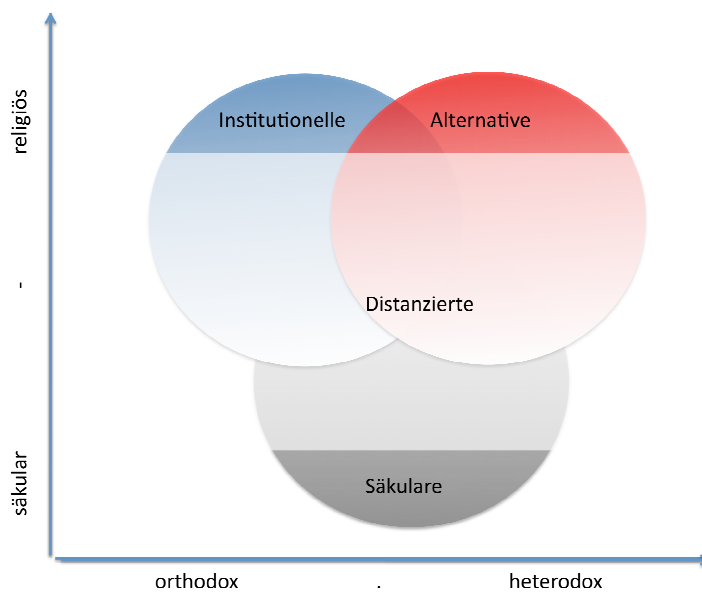
Um die Komplexität des religiösen und spirituellen Feldes der Schweiz zu reduzieren, erstellten wir auf der Grundlage der quantitativen und qualitativen Interviews eine neue Typologie religiöser Profile. Sie zeigen, wie sich die Individuen in der Schweiz zu religiösen und spirituellen Glaubensansichten und Praktiken verhalten. Die Typologie ermöglicht uns anschliessend, den religiösen Wandel darzustellen und das Verhältnis zwischen religiösen Profilen und anderen Phänomenen (Werte, Wahrnehmung von Religion, Verhältnis zu Kirchen) genauer zu analysieren. Die Typologie unterscheidet vier Typen⁴:

- (1) Institutionelle
- (2) Alternative
- (3) Distanzierte
- (4) Säkulare

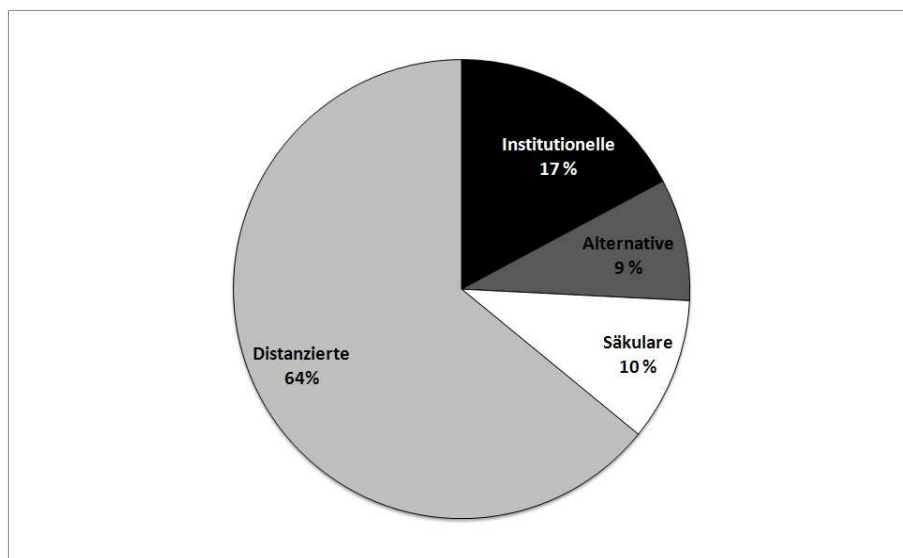
⁴ Die Typologie kam aufgrund einer Clusteranalyse mit SPSS zustande. Dabei wurden die Befragten aufgrund von Ähnlichkeiten hinsichtlich ihrer kirchlich-religiösen bzw. alternativen Praxis und ihren religiösen Überzeugungen gruppiert. Wir entschieden uns für eine Lösung mit sechs Clustern mit drei starken und drei schwachen Profilen (Distanzierte). Letztere wurden aufgrund mangelnder statistischer und qualitativer Trennschärfe in einem Cluster zusammengefasst, so dass die endgültige Lösung vier Typen umfasst. Die vier Typen erwiesen sich im weiteren Gang der Auswertungen als robust und konnten durch das qualitative Material sowie Heranziehung weiterer Items zu Religiosität validiert werden. Der Vorteil dieser Typologie gegenüber anderen Typologien ist, dass sie klare und leicht verständliche Typen liefert, sowohl qualitativ als auch quantitativ validiert werden kann und ferner nicht das Endprodukt der Untersuchung ist, sondern weitere inhaltliche Datenauswertung strukturiert und ermöglicht.

Man kann sich die vier Typen innerhalb eines sozialen Feldes vorstellen, welches von den Dimensionen religiös-säkular und orthodox-heterodox aufgespannt wird (Grafik 3). So wird deutlich, dass sich die grosse Mehrheit der Distanzierten zwischen den drei klar definierten, aber kleineren Polen Institutionelle, Alternative und Säkulare befinden. Grafik 4 stellt die konkreten Grössenverhältnisse der vier Typen dar. Den Institutionellen (17%), Alternativen (9%) und Säkularen (10%) steht die grosse Mehrheit der Distanzierten gegenüber (64%). Starke religiöse Überzeugungen – ob positiv oder negativ – sind ein Minderheitenphänomen.

Grafik 3: Eine Typologie religiöser Profile



Grafik 4: Verteilung der vier religiösen Profile



Die Männer und Frauen der qualitativen Tiefeninterviews können aufgrund ihrer Antworten im Fragebogen den 4 Profilen zugeordnet werden (Tab. 1).

Tabelle 1: Zuordnung der der Interviewten (Pseudonyme) zu den vier religiösen Profilen⁵

Institutionell (21%)	1. <i>Barbara</i> , 58, ev.-ref.	9. Nathalie, 41, röm.-kath.
	2. <i>Barnabé</i> , 56, freikirchl.	10. François, 55, ev.-ref.
	3. <i>Beat</i> , 18, ev.-ref.	11. <i>Katherine</i> , 61, röm.-kath.
	4. <i>Béatrice</i> , 44, röm.-kath.	12. Mima, 59, röm.-kath.
	5. <i>Bénédicte</i> , 53, freikirchl.	13. Marc-Antoine, 63, röm.-kath.
	6. Berta-Lisa, 62, röm.-kath.	14. <i>Stephan</i> , 45, röm.-kath.
	7. Daniele, 46, röm.-kath.	15. Victor, 55, röm.-kath.
	8. Dorothée, 32, freikirchl.	16. Willi, 40, freikirchl.
Alternativ (13%)	17. Angela, 37, röm.-kath.	22. <i>Klaus</i> , 62, konfessionslos
	18. <i>David</i> , 34, konfessionslos	23. Michel, 63, konfessionslos
	19. <i>Eliot</i> , 44, konfessionslos	24. <i>Mona</i> , 48, konfessionslos
	20. Emily, 62, röm.-kath.	25. <i>Simon</i> , 50, konfessionslos
	21. Félicia, 55, freikirchl.	26. Wilma, 47, ev.-ref.
	Distanziert (52%)	27. Beryl, 64, röm.-kath.
28. Bettina, 40, röm.-kath.		47. Livia, 38, ev.-ref.
29. Blandine, 63, röm.-kath.		48. Lucia, 44, röm.-kath.
30. Claude, 39, ev.-ref.		49. Maia, 19, ev.-ref.
31. Deborah, 41, ev.-ref.		50. Marcel, 64, ev.-ref.
32. Diane, 37, röm.-kath.		51. Markus, 18, konfessionslos
33. <i>Elina</i> , 25, röm.-kath.		52. Maude, 50, röm.-kath.
34. Ernesto, 68, konfessionslos		53. <i>Mélanie</i> , 33, röm.-kath.
35. Ferdinand, 25, ev.-ref.		54. Nadia, 37, ev.-ref.
36. Gisèle, 63, röm.-kath.		55. Niklaus, 47, ev.-ref.
37. Gustave, 30, konfessionslos		56. Nils, 18, konfessionslos
38. Ingolf, 51, ev.-ref.		57. Norbert, 70, röm.-kath.
39. Jelena, 21, röm.-kath.		58. Olga, 38, röm.-kath.
40. Juan, 65, röm.-kath.		59. Qasim, 38, ev.-ref.
41. Julie, 24, röm.-kath.		60. Quentin, 50, ev.-ref.
42. Kaitline, 63, röm.-kath.		61. Rebecca, 45, röm.-kath.
43. Karine, 68, konfessionslos		62. <i>Renate</i> , 51, röm.-kath.
44. Karol, 64, röm.-kath.		63. Renato, 41, röm.-kath.
45. Laurence, 40, röm.-kath.		64. Vanessa, 41, ev.-ref.
Säkular (12%)		65. Cécile, 38, ev.-ref.
	66. <i>Daniela</i> , 24, ev.-ref.	71. Peter, 65, konfessionslos
	67. <i>Erich</i> , 40, konfessionslos	72. Sigfried, 39, konfessionslos
	68. Fabio, 57, röm.-kath.	73. <i>Stan</i> , 27, konfessionslos
	69. <i>Gregory</i> , 70, konfessionslos	

Im folgenden stellen wir die Glaubensansichten und religiösen Praktiken (sofern vorhanden) der vier Typen einzeln dar.

Institutionelle

Institutionelle sind Personen, denen christlicher Glaube und christliche Praxis im eigenen Leben viel bedeuten. Auf den kürzesten Nenner gebracht: es handelt sich um die Mitglieder der katholischen und reformierten "Kerngemeinden" sowie um die grosse Mehrheit der

⁵ Kursiv gesetzte Namen besagen, dass die Personen den Fragebogen nicht ausgefüllt haben. Sie wurden den Typen also nicht aufgrund mathematischer Berechnungen zugeordnet, sondern auf der Basis der qualitativen Auswertung der Tiefeninterviews.

Mitglieder evangelischer Freikirchen. Institutionelle *glauben* sehr häufig an einen einzigen, persönlichen und überweltlichen Gott, der sich für jeden Menschen individuell interessiert. Sie sind überzeugt, dass das Leben nur durch Gott und Jesus Christus einen Sinn hat. Viele messen den Inhalten des christlichen Glaubens eine grosse Bedeutung zu. Vor allem säkulare oder atheistische Glaubensüberzeugungen werden von Institutionellen sehr kritisch gesehen. Alternativ-spirituelle Überzeugungen werden von einem Teil der Institutionellen (vor allem den Evangelikalen) vehement abgelehnt. Andere, eher progressive, Institutionelle können mit alternativer Spiritualität jedoch durchaus etwas anfangen. Institutionelle weisen eine ausgeprägte *religiöse Praxis* auf, welche im Zusammenhang mit dem Angebot der Kirchen und ihrer Kerngemeinden steht. Unten den Institutionellen gehen 51.3% wöchentlich oder fast wöchentlich zum Gottesdienst, 67.3% beten täglich. 33.4% nehmen monatlich an anderen religiös-kirchlichen Aktivitäten teil. Zwei Beispiele:

- (1) Willi (41) Mitglied einer Freikirche, hat sich im Alter von 16 Jahren bekehrt. Sein ganzes Leben ist sehr stark durch seinen Glauben geprägt. Willi *"glaubt an Jesus Christus, Gott und den Heiligen Geist, die Trinität"*. Das Ziel des Lebens ist für ihn *„ eigentlich das ewige Leben, also wenn man fertig ist da auf der Welt, dass man dann einmal ins Gottesreich kommt"*. Für Willi ist Religion eine Leitplanke, die das Leben entlang von Werten wie Loyalität und Ehrlichkeit führt. Willi liest jeden morgen in der Bibel und betet eine Viertelstunde. Er geht jeden Sonntag und manchmal auch freitags mit seiner Familie zum Gottesdienst. In seiner Gemeinde ist er als Sonntagsschullehrer und Animator einer Jugendgruppe stark engagiert.
- (2) Nathalie (41), Katholikin, ist in ihrer Kirche sehr engagiert. Sie ist Koordinatorin der Katechese. Sie beteiligt sich aktiv in der Gestaltung der Messe und bezieht die Eltern in die religiöse Erziehung ihrer Kinder mit ein. Sie glaubt nicht an einen strafenden Gott, sondern an einen Gott der Liebe, welcher in jedem Menschen wohnt. Es handelt sich nicht um *"un Dieu kleenex, je le prends quand j'ai besoin et je le jette ensuite"*. Daher versucht sie *" de l'aimer dans tout ce que je fais, dans tout ce que je suis, dans mes hauts et mes bas"*. Nathalie geht regelmässig zur Messe, weil sie dazu Lust hat und dies „braucht“.

Alternative

Alternative sind Personen, denen holistisch esoterische Glaubensansichten und Praktiken im Leben viel bedeuten. Alternative sprechen eher von "Spiritualität" als von "Religion", weniger von "Glauben", als vielmehr von "Erfahrung" und "Wissen". Alternative erfahren etwa den Kontakt mit Engeln und Geistern und wissen um die Reinkarnation, das Gesetz des Karma, kosmische Energien, die Wichtigkeit der Chakren, geheime Meister, heilende Kräfte von Steinen, Pflanzen, Kristallen oder Händen. Unter den Praktiken der Alternativen finden sich - neben dem Konsum esoterischer Literatur - Techniken der Wahrsagerei (Tarot, Channelling, Handlesen), geistliche Heilung (Schamanen, Faiseurs du secret), Atem- und Bewegungstechniken (z.B. Tai Chi, Kinesiologie, Alexander Technik, Yoga, Meditation), Heilungstechniken, die über die Hände wirken (z.B. Reiki, Massage, Akupressur) und diverse andere Techniken und Rituale (z.B. Natur-Rituale, Hypnose, Frauenspiritualität) (Mayer 1993, Bloch 1998, Heelas/Woodhead 2004).

Die Spiritualität der Alternativen ist extrem vielgestaltig und dennoch (oder gerade deshalb) schwer in Unterkategorien zu fassen. Es lassen sich aber dennoch drei grundlegende Eigenschaften ihrer Glaubensansichten (Wissen, Erfahrung) und Praktiken angeben: Holismus, Synkretismus und Naturverbundenheit. *Holistisch* ist die Spiritualität der Alternativen, weil sie reduktionistische Dichotomien (Unterscheidungen) wie Mann/Frau, hell/dunkel, gut/böse, Gott/Teufel und materiell/spirituell ablehnen. Um das dichotome Denken zu überwinden, betont man gerade die Verbundenheit der Dinge: das Göttliche und das Weltliche bilden eine Einheit. Diese Einheit ist sowohl männlich wie weiblich, materiell

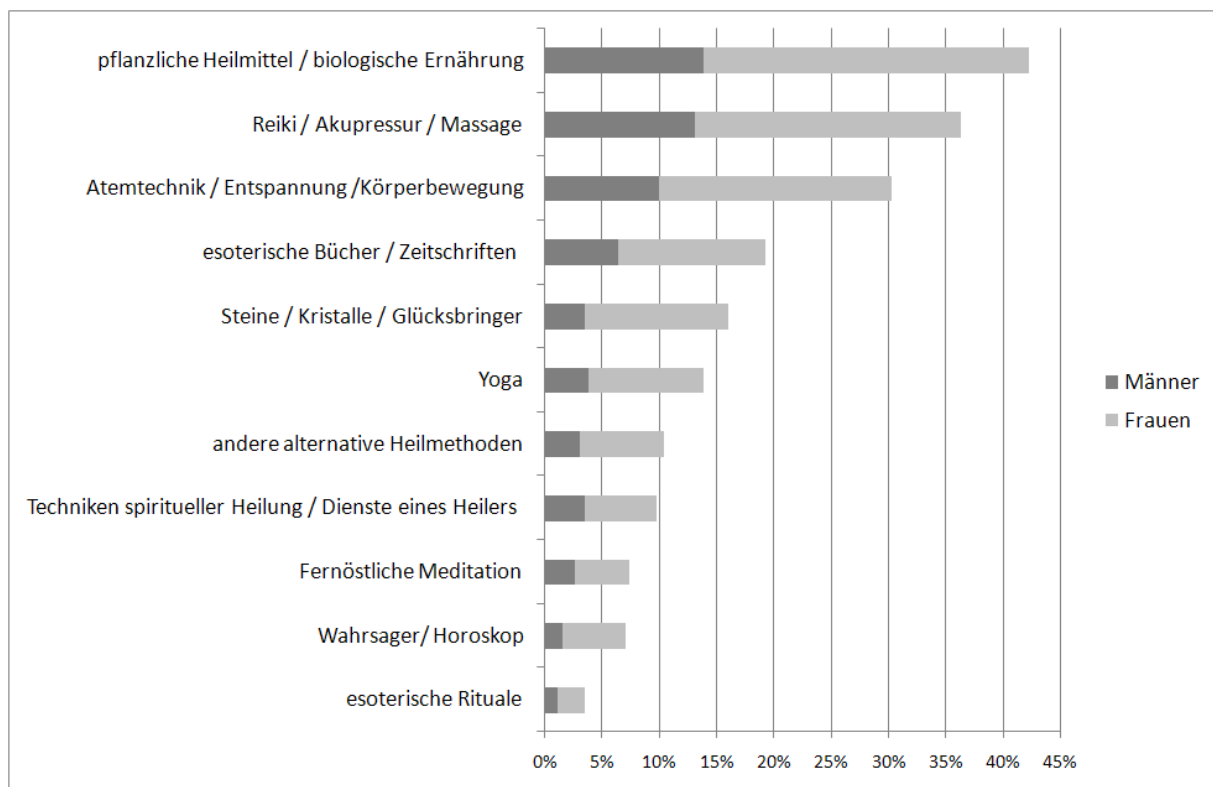
wie spirituell, und weist sowohl Licht- wie auch Schattenseiten auf usw. Im Weltbild der alternativen Spiritualität hängt alles mit allem zusammen. *Synkretistisch* ist die Spiritualität der Alternativen insofern, als Einflüsse unterschiedlichster kultureller Herkunft miteinander vermengt werden: fernöstliche, keltische, jungianische, ökologische, indianische, christliche und andere Überzeugungen werden in immer neue Verbindungen gebracht. *Naturverbunden* ist diese Weltsicht schliesslich, da die Natur meist für wichtig, wenn nicht gar für heilig gehalten wird. Letzteres gilt besonders stark für den Ökospiritualismus und den indianischen Schamanismus.

Betrachten wir wiederum zwei Beispiele:

- (1) Eliot (42) ist im Protestantismus aufgewachsen, von dem er sich aber in jungen Jahren distanziert hat. Eliot hat *"toujours eu une sensibilité par rapport au sacré"*. Er praktiziert und unterrichtet selbst Qi Gong, ein Lebensphilosophie, die zu den Pfeilern der chinesischen Medizin gehört. Für Eliot geht es im Qi Gong um eine Beherrschung des Atems und die Einsicht, dass die Energie des Körpers durch die Meridiane geht. Meditieren bedeutet für ihn *"canaliser les forces en présences"* und *"se mettre dans l'énergie du moment"*.
- (2) Die 62-jährige Katholikin Emily verfolgt einen zweifachen spirituellen Weg: Sie betet und meditiert, sie praktiziert Yoga und besucht Seminare über Engel. Sie glaubt an eine höhere Macht, an die Gegenwart einer göttlichen Energie in allen Geschöpfen und an die Reinkarnation. Sie vergleicht Gott mit einer Energie und einer grenzenlosen Kraft, die im Licht liegt. Für Emily ist Gott nicht irgendwo, sondern in jedem von uns. Sie geht gelegentlich zum Gottesdienst, um dort Menschen zu begegnen, die sie mag. Predigten hingegen bringen ihr nichts ausser einem schlechten Gewissen. Die Meditationskurse hingegen sind für sie eine Gelegenheit, *„ganz alleine für mich mal wieder etwas anderes zu spüren, etwas anderes zu hören, etwas anderes zu sehen, mit speziellen Menschen zusammen zu sein“* und über sich etwas zu lernen, über den Körper und die Seele.

In Grafik 5 sehen wir, wie häufig verschiedene alternative Techniken der Spiritualität und Heilung in der Schweiz von Männern und Frauen praktiziert werden. Durchgehend sind Frauen in der Mehrzahl. Pflanzliche Heilmittel werden von 44% der Befragten genutzt, Methoden, die auf der heilenden Kraft der Hände basieren, von 36%. Dagegen ist fernöstliche Meditation (7.1%), sich ein Horoskop erstellen lassen bzw. einen Wahrsager aufsuchen (7.3%) oder an einem esoterischen Ritual teilnehmen (3.1%) sehr viel weniger verbreitet. Es ist offensichtlich, dass viele der hier dargestellten Techniken auch angewandt werden können, ohne damit eine spirituelle Bedeutung zu verbinden. Sobald eine Person jedoch mehrere dieser Techniken anwendet, steigt die Wahrscheinlichkeit, dass auch eine spirituelle Bedeutung vorliegt und dass die betreffende Person zu unseren "Alternativen" gehört.

Grafik 5: Alternative Praktiken nach Geschlecht



Distanzierte

Die grösste Gruppe in unserer Typologie sind die "Distanzierten". Distanzierte glauben *nicht nichts*, sie haben gewisse religiöse und spirituelle Vorstellungen und Praktiken. Diese sind in ihrem Leben aber häufig nicht besonders wichtig und/oder sie werden nur in seltenen Fällen aktiviert. Distanzierte bezeichnen sich meist als Mitglieder einer der grossen Konfessionen und bezahlen dementsprechend Kirchensteuern - ansonsten bedeutet die Konfessionszugehörigkeit für sie jedoch lebenspraktisch nicht viel oder gar nichts. Sie glauben oft, dass es "irgend etwas Höheres" (Quentin, Kaitline, Claude, Mélanie oder Marcel) oder irgendeine "Energie" (Angela, Michel, Lucia oder Simon) gibt, sie machen sich Gedanken über den "Sinn des Leben" oder den "Beginn der Welt", aber sehr viel spezifischer können oder wollen sie nicht werden. Sie gehen vielleicht an grossen Festen (v.a. Weihnachten) in die Kirche, aber ansonsten zieht es sie nicht in die Gotteshäuser. Sie lassen ihre Kinder taufen oder konfirmieren, sind aber nicht der Meinung, dass dies im Vergleich zu anderen Elementen der Erziehung und Ausbildung besonders wichtig sei. Es wäre falsch zu denken, dass Distanzierte nur gegenüber christlicher Religion und Kirche Abstand markieren - gleiches gilt für das Verhältnis zum alternativen und säkularen Pol. Distanzierte verwenden ein oder zwei alternative Techniken (z.B. Yoga, Reiki, Wahrsagen), messen diesen aber meist keine besondere spirituelle Dimension zu. Sie glauben vielleicht an eine alles durchströmende Lebensenergie - aber was es damit genauer auf sich hat, können sie nicht sagen. Schliesslich distanziert sich diese Gruppe auch vom säkularen Pol. Der Religionssoziologe David Voas (2009: 161), auf dessen Arbeiten sich unsere Studie unter anderem stützt, beschreibt das Phänomen als "Fuzzy Fidelity" (vgl. Storm 2009). Einige Beispiele:

- (1) Lea (36) ist aus der katholischen Kirche ausgetreten und weist die Idee eines Gottes als *"metteur en scène d'un théâtre qui serait le monde"* energisch zurück. Sie

unternimmt *"un certain type de recherche spirituelle, sur le sens de la vie, du pourquoi on existe"* und lässt eine gewisse Nähe zum Buddhismus erkennen: sie spricht über die Reinkarnation der Seelen und das Karma. Auch definiert sie Spiritualität als einen Weg, auf dem ein jeder leben muss und welcher der Evolution des Universums nützt. Dennoch weist sie keinerlei religiöse oder spirituelle Praxis (Gebet, Meditation usw.) auf und lässt auch sonst nicht erkennen, wie ihre Glaubensansichten ihren Alltag oder ihre sonstige Weltsicht beeinflussen würden.

- (2) Quentin ist 51 Jahre alt und reformiert. Die Religion *"ne joue pas un rôle dans ma vie normale, mais quand on a un problème oui, on se pose des questions et on essaie de se persuader que quelque chose existe"*. Er geht nie in die Kirche, ausser aus kulturellem Interesse und für eine Beerdigung. Er denkt, dass es ein Leben nach dem Tod gibt. Auch glaubt er *"à quelque chose de plus fort, à quelque chose de plus, de pas forcément naturel mais une puissance plus forte que nous"*. Eine gewisse, wenn auch keine zu grosse Bedeutung hat für Quentin der Glaube an die Geister der Verstorbenen. Interessant ist ferner, dass Quentin stets einen weissen Stein bei sich trägt *"qui rayonne"*.
- (3) Bettina ist katholisch, 40 Jahre alt und Bäuerin. Die Bewirtschaftung des Hofes nimmt den grössten Teil der Zeit ihrer Familie ein. Sie ist keine *„fleissige Kirchgängerin (...)* aber man ist ja auch religiös, wenn man nicht in der Kirche ist“. Für sie ist es nicht die Praxis, die jemanden zu einer religiösen Person macht. Für sie ist es wichtiger, gemäss den christlichen Werten wie etwa Nächstenliebe oder Vergebung zu leben.

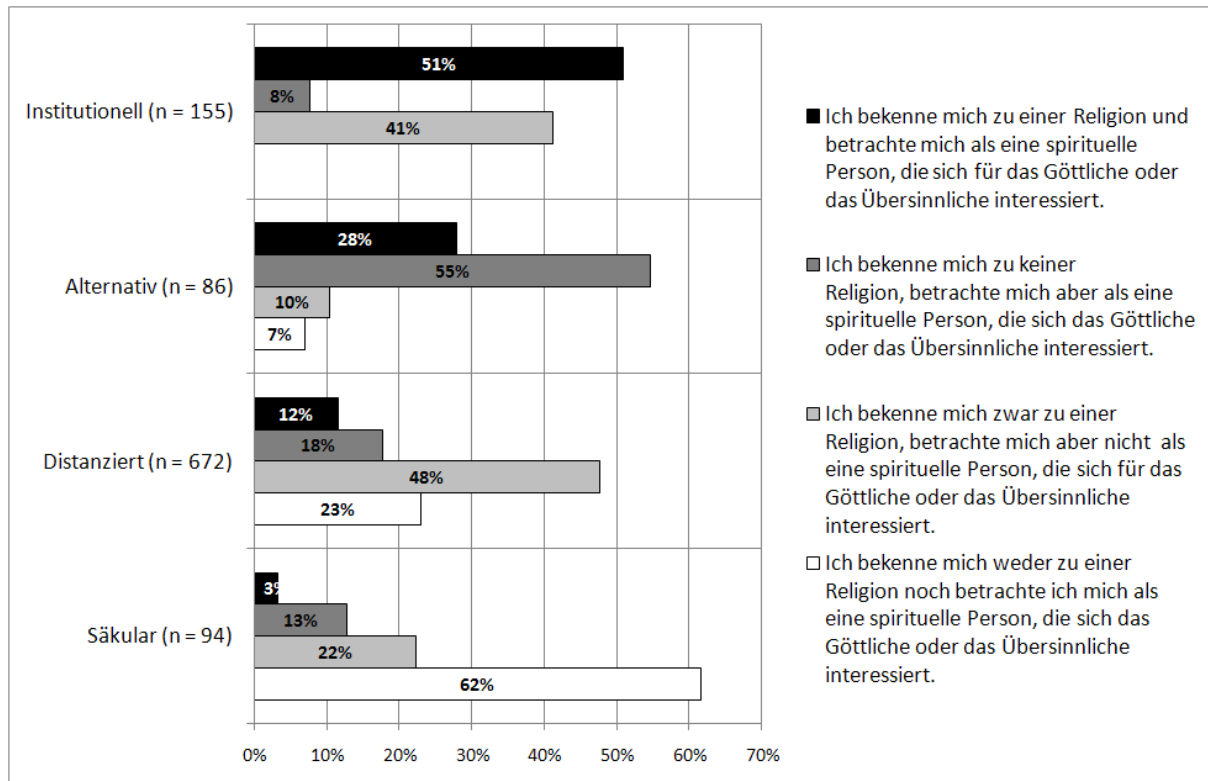
Säkulare

Die vierte Gruppe besteht aus den Säkularen. Hier handelt es sich um Personen ohne jede religiöse Praxis und ohne religiöse Glaubensüberzeugungen. Idealtypisch lassen sich zwei grössere Gruppen unterscheiden. Zum einen die Indifferenten. Es handelt sich um Personen, welchen Religion, Kirche, Glaube, aber auch Esoterik oder spirituelle Heilung völlig gleichgültig sind. Zum anderen finden wir in dieser Gruppe die Religionsgegner. Sie kritisieren sowohl institutionelle Religion als auch alternative Spiritualität in oft harscher Weise. Zu dieser Gruppe wiederum zwei Beispiele:

1. Siegfried ist vor acht Jahren aus der Kirche ausgetreten. Heute ist er 39 Jahre alt. Bei der Geburt des ersten Kindes beschloss das Ehepaar, es nicht taufen zu lassen. Diese Entscheidung hatte eine weitere zur Folge: Siegfried und seine Frau traten aus der reformierten Kirche aus. Für Siegfried bringt Religion mehr Leid, als sie lindert. Religion ist Synonym für Gewalt, Krieg und Konflikte, für Sekten und Autoritarismus. Abgesehen von einigen Anlässen im Jahr wie Hochzeiten oder Beerdigungen ist Siegfried nie wirklich zur Kirche gegangen. Er glaubt weder an Gott noch an ein Leben nach dem Tod. Er bezeichnet sich nicht als religiös: *„ich bin ein technisch orientierter Kopfmensch“*.
2. Cécile hat Religion immer als *"affreusement ennuyeuse"* empfunden. Sie glaubt weder an Gott noch an ein Leben nach dem Tod. Sie geht niemals in die Kirche und ist überzeugt, dass Religion und Staat strikt auseinander zu halten sind. So war sie geschockt, als sie zum ersten Mal erlebte, wie der Präsident des Gemeinderates die Sitzung mit den Worten eröffnete: *"Que Dieu bénisse les débats"*. Wenngleich Cécile die Konfirmation verweigert hat und keine kirchliche Trauung wollte, so hat sie doch die Taufe für ihre Tochter gewünscht. Sie erzählt, dass ein Mädchen aus ihrer Klasse, als sie selbst noch ein Kind war, keiner Religion angehörte. Damals fand sie das *„bizarre“*. Cécile lebt heute in einem kleinen Dorf. Sie wollte nicht, dass ihre Tochter wegen ihrer Nicht-Zugehörigkeit zur Aussenseiterin wird. So ist sie um des Mädchens willen der Konvention gefolgt und hat das Kind taufen lassen.

In unserer Umfrage wurde unter anderem die Frage gestellt, ob die Befragten sich zu einer Religion bekennen und/oder sich als spirituelle Person sehen (die sich für das Göttliche oder das Übersinnliche interessiert). Die Antworten auf diese Frage lassen sich verschieden interpretieren und ermöglichen einen vertieften Blick auf unsere vier Religiositätsprofile (Grafik 6).

Grafik 6: Die vier Profile und die Unterscheidung von Religion/Spiritualität



- Institutionelle bekennen sich zu einer Religion und bezeichnen sich als spirituelle Person
- Alternative bekennen sich nicht zu einer Religion, bezeichnen sich aber als spirituell
- Distanzierte bekennen sich zu einer Religion, bezeichnen sich aber nicht als spirituell
- Säkulare bekennen sich weder zu einer Religion, noch bezeichnen sich sich als spirituell.

Unsere Typologie bildet also genau die vier logischen Möglichkeiten ab, welche sich durch die zwei Alternativen (Bekenntnis zu Religion: ja/nein; Bezeichnung als spirituelle Person: ja/nein) ergeben.

Mit der bekannten Unterscheidung *Believing vs. Belonging* von Grace Davie (1990, 1994) könnte man auch sagen, dass „Sich zu einer Religion bekennen“ ein Element von *Belonging* beinhaltet, während „Sich als spirituelle Person sehen“ eher dem *Believing* zuzurechnen wäre. Falls das zutrifft, lassen sich die Profile folgendermassen charakterisieren:

- Institutionelle zeigen *Believing and Belonging*.
- Alternative weisen *Believing without belonging* auf.
- Distanzierte sind charakterisiert durch *Belonging without believing*.
- Säkulare stehen für *Neither Belonging nor believing*.

Nach der Theorie von Grace Davie (1990) gehört den Alternativen die Zukunft. Sie vermutet, die Religiosität in modernen Gesellschaften sei vor allem ein "Believing without belonging".

Wie sich jedoch weiter unten zeigen wird (2.3), finden sich in unseren Daten keine Anzeichen dafür, dass die Alternativen die Institutionellen ablösen. Auf dem Vormarsch scheinen vielmehr die Distanzierten („Belonging without Believing“) und evtl. die Säkularen („Neither Belonging nor believing“) zu sein.

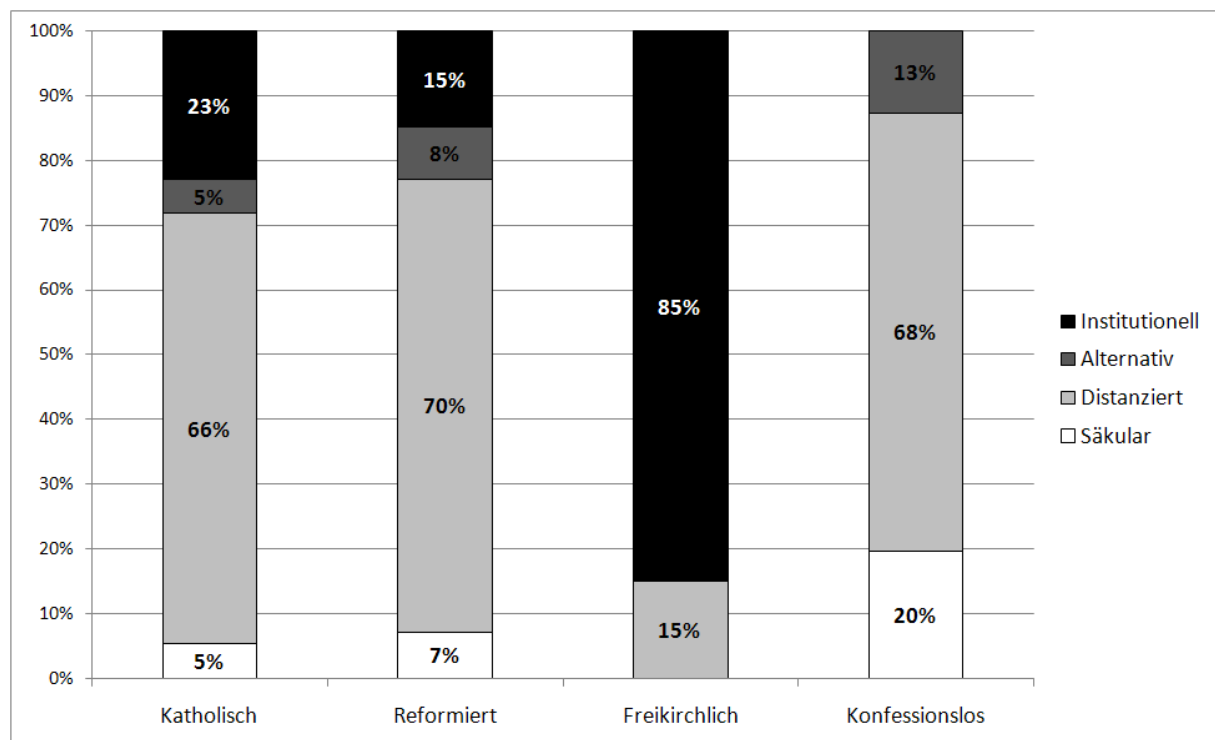
2.3 Religiöse Profile, Konfession, Bildung und Geschlecht

Um unseren religiösen Profilen weitere Tiefenschärfe zu geben, beschreiben wir sie im Folgenden im Zusammenhang mit den sozialen Merkmalen Konfession, Bildung und Geschlecht etwas genauer.

Die Profile und Konfession

In Grafik 7 zeigt sich zunächst, dass die Mitglieder der römisch-katholischen und reformierten Kirchen nicht alle "Institutionelle" sind. Letztere machen unter Katholiken 23% und unter Reformierten 15% aus. Die grosse Mehrheit der Mitglieder besteht vielmehr aus Distanzierten (Katholiken: 66%, Reformierte: 70%). In beiden Konfessionen finden sich aber auch relativ kleine Minderheiten von Alternativen und Säkularen. Dieses Ergebnis ist wenig erstaunlich. Es spiegelt den volkskirchlichen Charakter der Grosskirchen wider, welche eine "Kerngemeinde" (die Institutionellen) und eine grosse Anzahl von "nicht gemeinschaftlich orientierten Mitgliedern" (Bruhn/Grözinger: 2000, Stolz/Ballif 2010) kennen. In den evangelischen Freikirchen treffen wir auf ein anderes Bild. Hier finden wir zu 85% Institutionelle und zu weiteren 15% Distanzierte, aber weder Alternative noch Säkulare. Dies hängt damit zusammen, dass die evangelischen Freikirchen Gemeinschaften von Bekennenden sind, in welchen Mitgliedschaft (meist durch Konversion und Erwachsenentaufe) automatisch mit der Erwartung eines intensiven Frömmigkeitsstils verknüpft wird (Favre/Stolz 2007). Die Konfessionslosen zeigen ein wiederum anderes Bild. Sie bestehen keineswegs aus mehrheitlich Säkularen. Letztere machen unter ihnen nur 20% aus. Auch in der Gruppe der Konfessionslosen finden wir mehrheitlich Distanzierte (68%) und eine Minderheit von Alternativen (13%). Die Alternativen sind zwar unter den Konfessionslosen besonders ausgeprägt; Sie rangieren in dieser Gruppe aber weit hinter den Distanzierten und selbst hinter den Säkularen. Es ist also keineswegs so, wie Stark/Bainbridge (1985) vermuteten, dass Personen, die aus den Kirchen austreten, einfach auf andere Religiositäten/Spiritualitäten umsatteln.

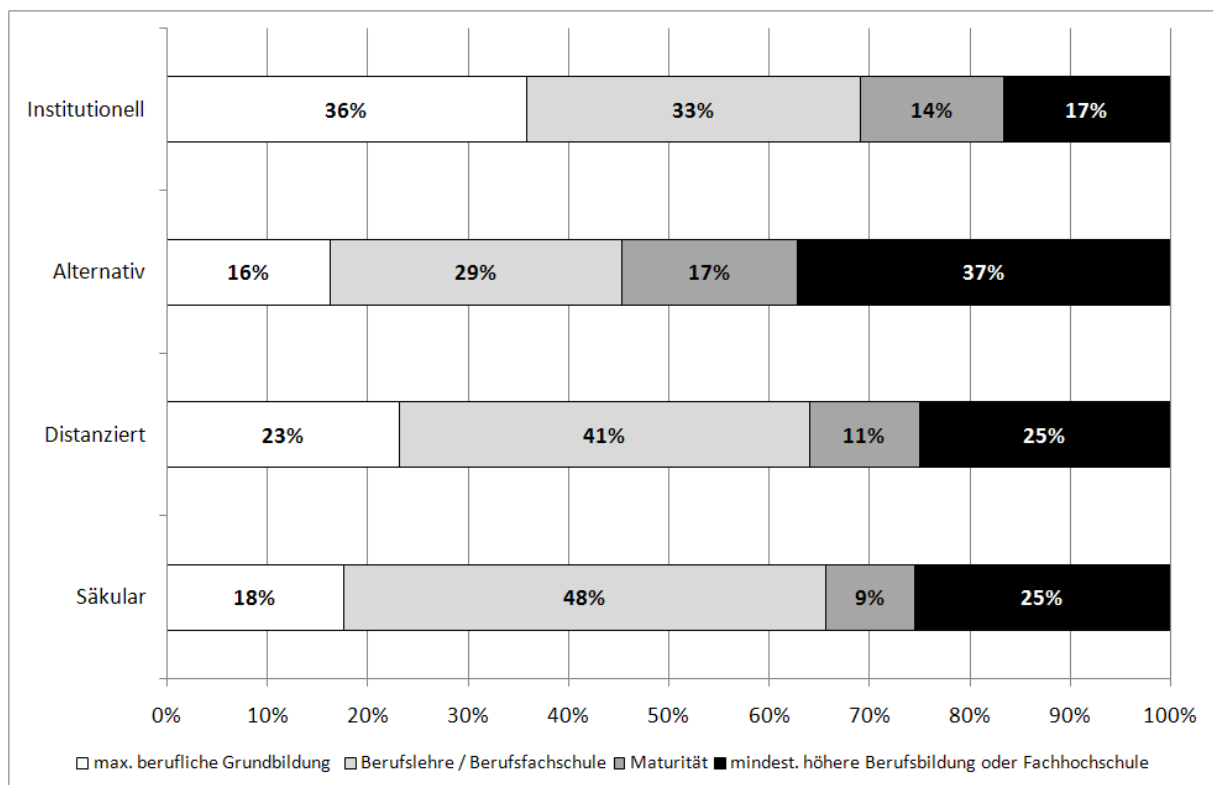
Grafik 7: Die Religiositätsprofile nach Konfession



Die Profile und Bildung

Auch Bildung zeigt oft einen Zusammenhang mit Religiosität und dem Religiositätstyp von Individuen (Pollack 2010, Stolz 2004). In unseren Daten zeigt sich, dass Institutionelle im Durchschnitt einen vergleichsweise etwas tieferen Bildungsgrad aufweisen, Distanzierte und Säkulare einen mittleren und Alternative einen etwas höheren (Grafik 8). So haben etwa 36% der Institutionellen nur eine einfache Berufslehre absolviert (gegenüber 16% bei den Alternativen, 23% bei den Distanzierten und 18% bei den Säkularen). Den Gegenpol bilden die Alternativen: Mehr als die Hälfte (54%) der Repräsentanten dieses Profils ist maturiert, verfügt über eine höhere Berufsbildung, einen Fachhochschul- oder einen akademischen Abschluss. Damit bestätigt sich die These, dass alternative Religiosität gerade in der gebildeten Mittelschicht ein häufig anzutreffendes Phänomen ist (Benthaus-Apel 2010). Dies könnte als Anhaltspunkt dafür gelesen werden, dass der Faktor Bildung in religiöser Hinsicht zwar von institutionellen Vorgaben emanzipiert. Er kann aber sowohl zu Distanzierung wie auch zu alternativer Religiosität bzw. Spiritualität führen (Voas 2009).

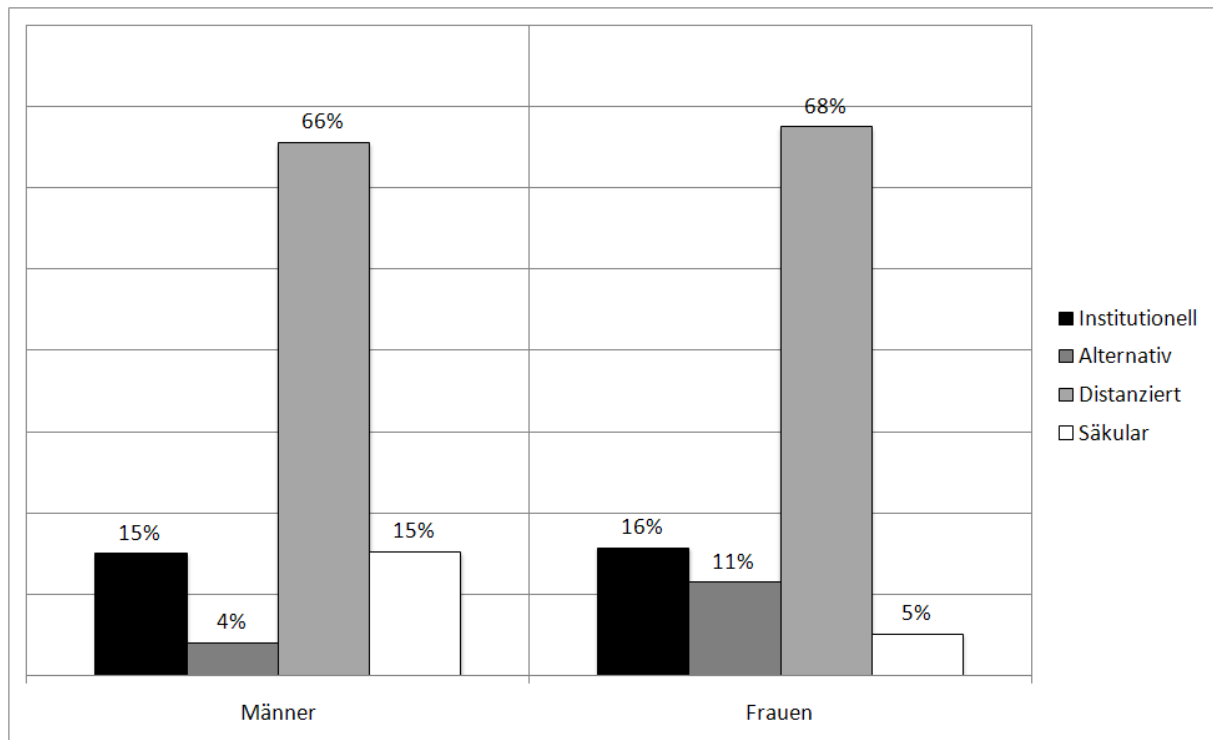
Grafik 8: Die Religiositätsprofile nach Bildungsniveau



Die Profile und Geschlecht

In der sozialwissenschaftlichen Literatur zeigt sich immer wieder, dass Frauen religiöser/spiritueller sind als Männer (Miller/Stark 2002, Woodhead 2007, Stolz 2009). In unserer Studie zeigt sich hierzu ein erstaunlicher Befund (Grafik 9). Männer und Frauen weisen praktisch gleich hohe Anteile an Institutionellen auf. Dagegen finden wir unter den Frauen viel mehr Alternative (11%) als unter den Männern (4%). Ein höherer Frauenanteil findet sich also vor allem im Bereich der alternativen Spiritualität. Eine nähere Analyse zeigt, dass es vor allem die Frauen zwischen 40 und 60 sind, auf die dieser Geschlechtsunterschied zurückgeht. Umgekehrt finden wir unter Männern sehr viel mehr Säkulare (15%) als unter Frauen (5%). Unter Männern ist also diejenige Gruppe deutlich grösser, welche der Religion und den Kirchen völlig indifferent oder klar ablehnend gegenüberstehen.

Grafik 9: Die Religiositätsprofile nach Geschlecht



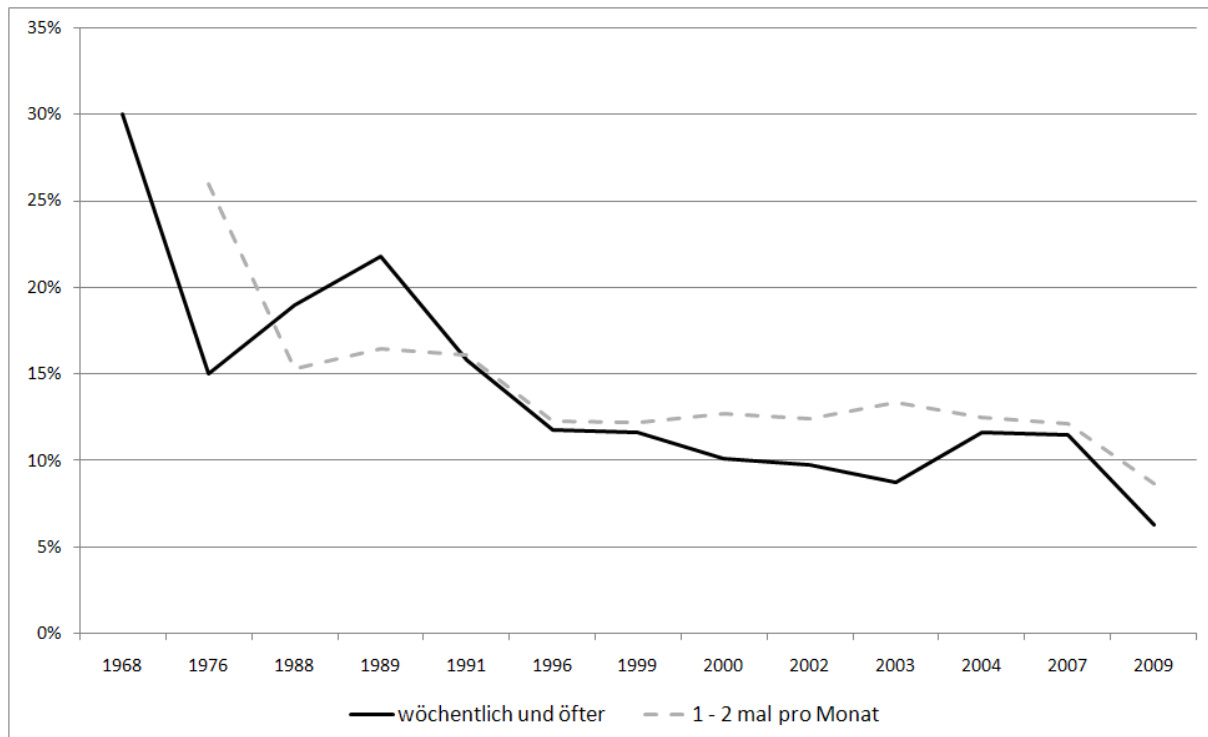
2.4 Religiöse Profile im Wandel

Wie verändern sich die religiösen Profile über die Zeit? Welchem der vier Typen gehört die Zukunft? Zeichnet sich eine „Spiritual Revolution“ ab, wie dies Heelas/Woodhead (2004) vermuten? Wird der Rückgang der Institutionellen unmittelbar von einem Anwachsen der Säkularen aufgewogen? Oder kommt es zu einer zunehmenden „Fuzzyization“ (Distanzierung), wie dies die Arbeiten von Voas (2008, 2009) nahelegen?

Der Niedergang der Institutionellen

Das klarste Bild ergibt sich für die Gruppe der Institutionellen. Sie schrumpft mindestens seit den 60er Jahren kontinuierlich. Das lässt sich sowohl an der Kirchenmitgliedschaft als auch an religiösen Glaubensansichten und an religiöser Praxis deutlich machen. Grafik 10 zeigt auf der Basis von 22 repräsentativen Umfragen dass seit 1968 der wöchentliche Kirchgang kontinuierlich von 30% auf 8% abnimmt. In völlig analoger Weise schrumpft der Anteil derer, die nur ein- bis zweimal pro Monat in die Kirche gehen. Im Gegenzug ist der Anteil derer, die nur sporadisch Gottesdienste besuchen, um mehr als 25% gestiegen. Wenn 1976 noch 59% der Befragten angaben, nicht regelmässig an Gottesdiensten teilzunehmen, lag der Anteil derer, die seltener als einmal im Monat oder nur zu besonderen Anlässen zur Kirche gehen, im Jahr 2009 bei 85%. Der abnehmende Kirchgang und diverse, hier nicht dargestellte weitere Indikatoren lassen keinen Zweifel zu, dass die Gruppe der Institutionellen in der Schweiz in den letzten Jahrzehnten stark geschrumpft ist.

Grafik 10: Häufigkeit des Kirchgangs in der Schweiz 1968 – 2009



Es ist ausserdem klar, dass der relative Anteil der Evangelisch-Freikirchlichen unter den Institutionellen gleichzeitig deutlich gewachsen ist. Die Schrumpfungsprozesse haben vor allem die Katholiken und Reformierten betroffen (Baumann/Stolz 2009, Favre/Stolz 2009). Wenngleich der Kirchgang einen starken Zusammenhang mit institutioneller Religiosität aufweist, so ist doch klar, dass nicht nur Institutionelle an Gottesdiensten teilnehmen. Der 50-jährige Simon etwa ist konfessionslos und Vertreter des alternativen Profils. Er erläutert:

“C’est normal que si quelqu’un que je connais meurt que je vais à l’église, j’ai l’impression que c’est normal, tu vois ce que je veux dire, c’est sur je ne suis pas complètement en dehors (du catholicisme) mais disons que je suis plus branché dans mon église à moi que par celle-là. Mais elle est pas complètement exclue quoi, j’ai encore un petit feeling, je suis branché un petit peu encore je dirais. C’est peut-être par crainte ou bien peut-être par respect.”

Elina, eine 24-jährige Studentin, ist nominell katholisch, verkörpert jedoch eine distanzierte Religiosität. Sie kann sich Weihnachten nicht vorstellen, ohne zur Messe zu gehen:

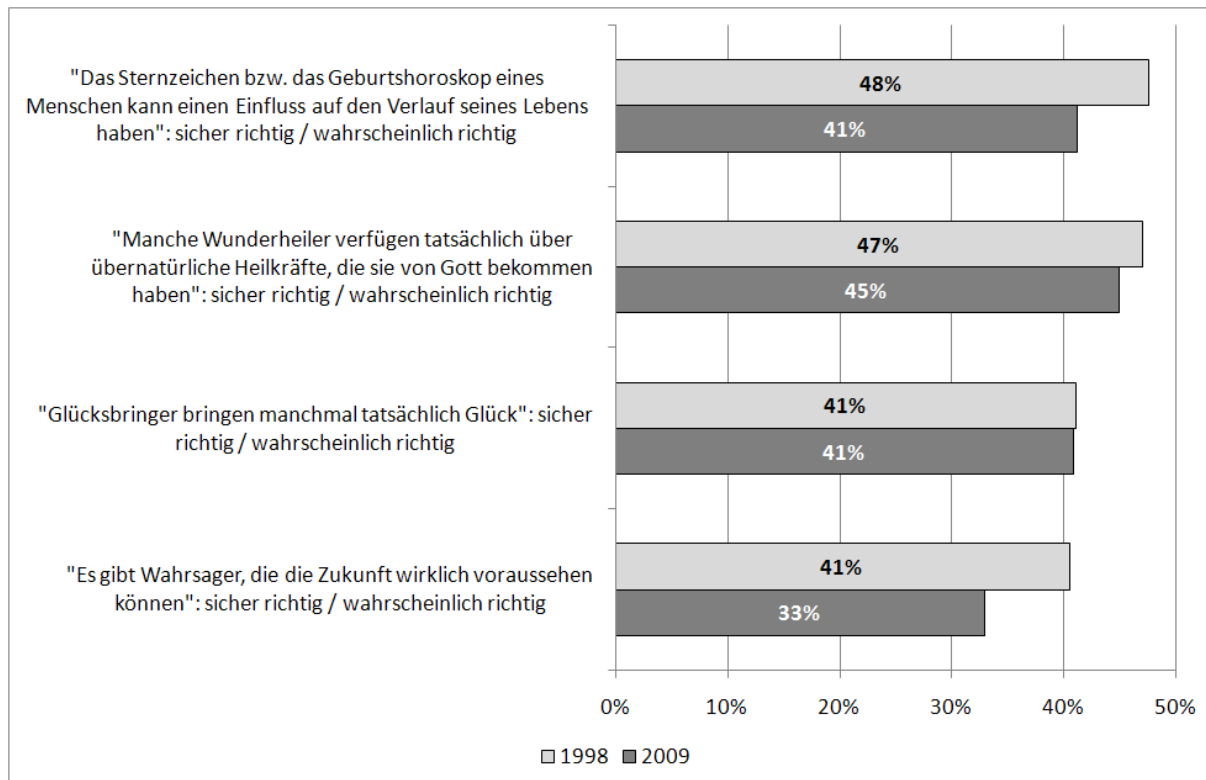
“La messe de Noël, c’est la seule fois que je vais à la messe, une des seules fois. Et là, j’aime bien y aller même si dans ma vision des choses ça peut n’être pas correct d’aller assister à une chose à laquelle on ne crois pas trop, Mais c’est toujours lié selon moi à la tradition. J’aime bien y aller, j’aime bien chanter, être présente à un événement culturel, traditionnel du pays où j’habite, d’avoir la possibilité de rencontrer des personnes que vu que je habite à G-ville je ne peux pas rencontrer autrement pour souhaiter une bonne année.”

Befragt, bei welchen Gelegenheiten sie zur Kirche gehen, werden von Alternativen, Distanzierten und selbst Säkularen am häufigsten das Begräbnis eines Nahestehenden, Hochzeiten sowie Weihnachten genannt.

Die Konstanz der Alternativen

Heftig umstritten ist die Frage, ob die sich im Niedergang befindliche institutionelle Religiosität durch eine alternative Spiritualität aufgewogen und langfristig abgelöst wird (Heelas Woodhead. 2004, Davie 1990, 1994). Was die Zustimmung zu holistisch-esoterischen Vorstellungen anbelangt, lässt ein Vergleich zwischen 1998 und 2009 keine wachsende Anhängerschaft erkennen (Grafik 11).

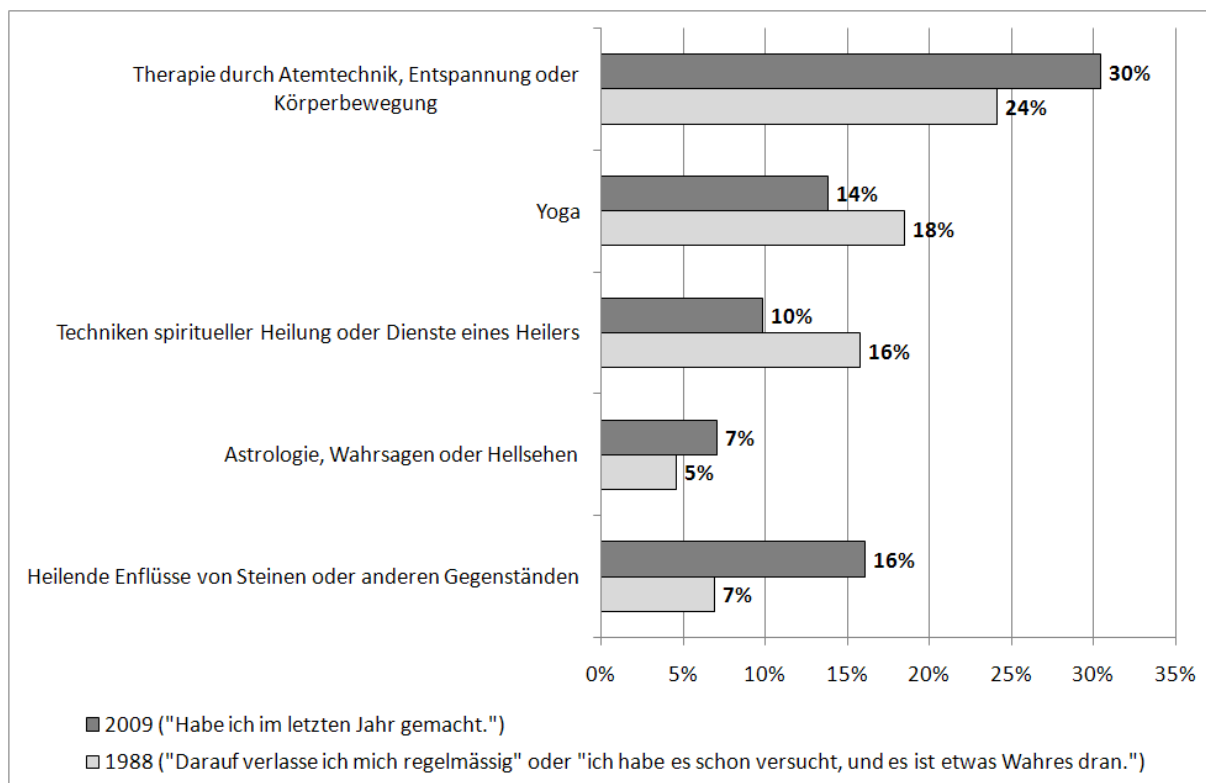
Grafik 11: Zustimmung zu holistisch-esoterischen Vorstellungen 1998-2009



Was die Konjunktur alternativer Praktiken angeht, kann der Vergleichszeitraum auf zwei Jahrzehnte ausgedehnt werden. (Grafik 12).⁶ Während Atem-, Entspannungs-, und Körpertherapien einen deutlichen Zuwachs zu verzeichnen haben (von 24% auf 30%) und auch die Verwendung positiver Kräfte von Steinen und anderer Gegenständen wächst (von 7% auf 16%), ist die Tendenz bei Yoga und spirituellen Heilern rückläufig. Die Nutzung von Astrologie und Wahrsagerei scheint wiederum eher konstant geblieben zu sein. Gesamthaft scheint die Anhängerschaft alternativer Glaubensüberzeugungen und Praktiken in den letzten Jahrzehnten in etwa konstant geblieben zu sein. Die These der „Spirituellen Revolution“ findet somit keine empirische Bestätigung.

⁶ Die Ergebnisse von 1988 mit denen von 2009 zu vergleichen ist allerdings insofern problematisch, als die Antwortkategorien nicht völlig identisch waren.

Grafik 12: Alternative Praktiken 1988 – 2009



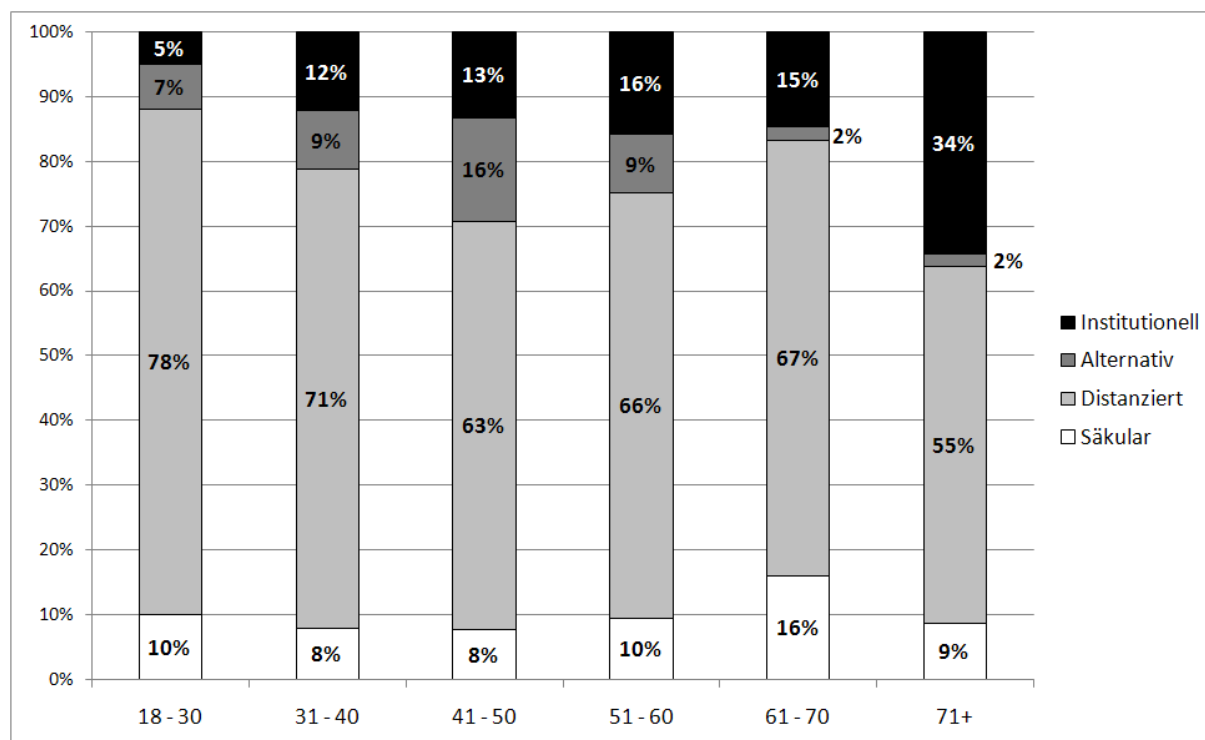
Die Zunahme der Distanzierten und die Zukunft der Säkularen

Zu den Profilen der Distanzierten und Säkularen lassen sich keine Vergleichszahlen aus früheren Erhebungen heranziehen. Aufgrund der Forschungen der letzten Jahrzehnte hat sich gezeigt, dass Altersunterschiede bezüglich Religiosität nicht so sehr auf individuelle Lebenszykluseffekte, sondern auf Generationeneffekte zurückzuführen sind (Voas/Crockett 2005, Norris/Inglehart 2004). Menschen verändern also ihre Religiosität im Laufe ihres Lebens meist nicht oder nur geringfügig. Ausmass und Art ihrer Religiosität, die einmal in der Kindheit und Jugend erworben wurden, bleiben durch die Zeit konstant. Unterschiede zwischen Älteren und Jüngeren sind dann dadurch zu erklären, dass es sich um je verschiedene Generationen handelt, die je unterschiedlich sozialisiert worden sind.

Ist diese Annahme korrekt, so lässt sich Grafik 13 (von rechts nach links) als Veränderung der Religiositätsprofile durch die Zeit hindurch lesen. Dann stützt Grafik 13 die Annahme, dass auch in der Zukunft von einem anhaltenden Abschmelzen der Institutionellen auszugehen ist. In der Gruppe der 71+ jährigen beträgt der Anteil der Institutionellen noch 34%, in der 18-30jährigen Gruppe nur noch 5%. Es zeichnet sich keine Trendumkehr ab. Vergleicht man den Anteil der Alternativen in den verschiedenen Alterskohorten, wird unsere Annahme gestützt, dass dieses Religiositätsprofil in den nächsten Jahrzehnten nicht zunehmen dürfte.

Daher kann man aus Grafik 13 auch eine Prognose über die Zukunft der Distanzierten ableiten, die über die Jahrgänge anwachsen. Sie nehmen von 55% unter den 71+jährigen auf 78% unter den 18-30jährigen zu. Der Anteil der Säkularen scheint hingegen mehr oder weniger konstant. David Voas (2009) geht davon aus, dass diese Zunahme der Distanzierten ("fuzzy fidelity") nur ein notwendiges Zwischenstadium ist, ehe die Säkularen schliesslich überhand nehmen. Aus Grafik 13 lässt sich dieses Szenario hingegen nicht ableiten.

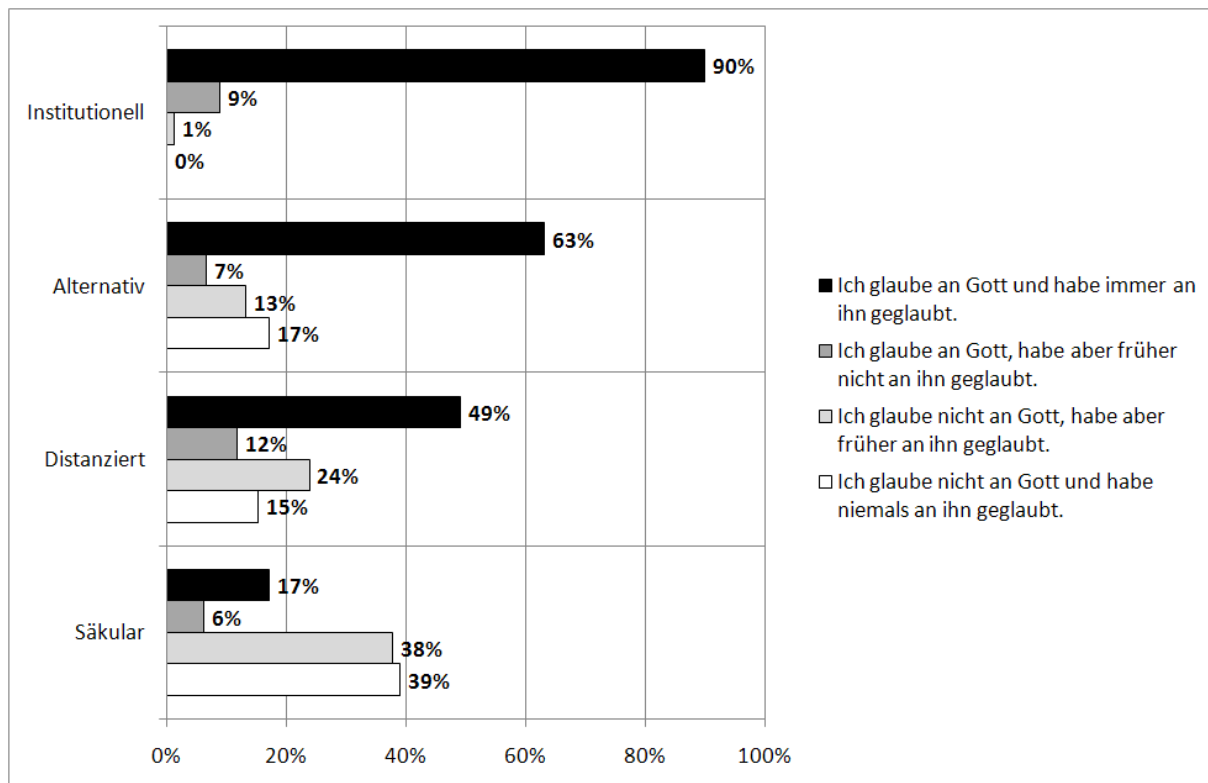
Grafik 13: Die Religiositätsprofile nach Alterskohorten



Abwendung von Religion und religiöse Bekehrung

Auch wenn wir überzeugt sind, dass sich die zentralen Veränderungen des religiösen Feldes mit der Theorie einer mehrdimensionalen Säkularisierung beschreiben lassen, soll nicht der Eindruck erweckt werden, als gäbe es nur die Abkehr von institutioneller Religiosität. Es gab und gibt immer auch Menschen, für die Religion erst im Lauf ihres Lebens an Bedeutung gewinnt. In Grafik 14 ist abgebildet, in welchen der vier Religiositätsprofile Personen sind, die 1) immer schon an Gott geglaubt haben, 2) die unterdessen an Gott glauben, 3) die inzwischen nicht mehr an Gott glauben und schliesslich 4) die noch nie an Gott geglaubt haben. Dabei zeigt sich, dass diejenigen, die immer schon an Gott geglaubt haben, eindeutig institutionell ausgerichtet sind. Sie kommen in den anderen drei Typen entsprechend weniger zahlreich vor. Menschen, die noch nie an Gott geglaubt haben, findet man im Gegenzug gerade unter den Säkularen. Wer sich von der Religion abwendet, wendet sich auch vom institutionellen Religiositätsprofil ab. Wer sich der Religion zuwendet, ist hingegen keineswegs eindeutig bei den Institutionellen verortet. 9% der Institutionellen, 7% der Alternativen, 12% der Distanzierten und immerhin 6% der Säkularen bezeichnen sich als inzwischen gottgläubige Menschen. Während die Abwendung von institutioneller Religiosität („Ich glaube nicht mehr an Gott, habe aber früher an ihn geglaubt“) zu Lasten der Kirchen und auf Kosten des institutionellen Profils geht, schliessen sich Menschen keineswegs automatisch dem institutionellen Profil an, wenn Gott für sie an Relevanz gewinnt.

Grafik 14: Kontinuität des Gottesglaubensim Lauf des Lebens



2.5 Religion und Werte

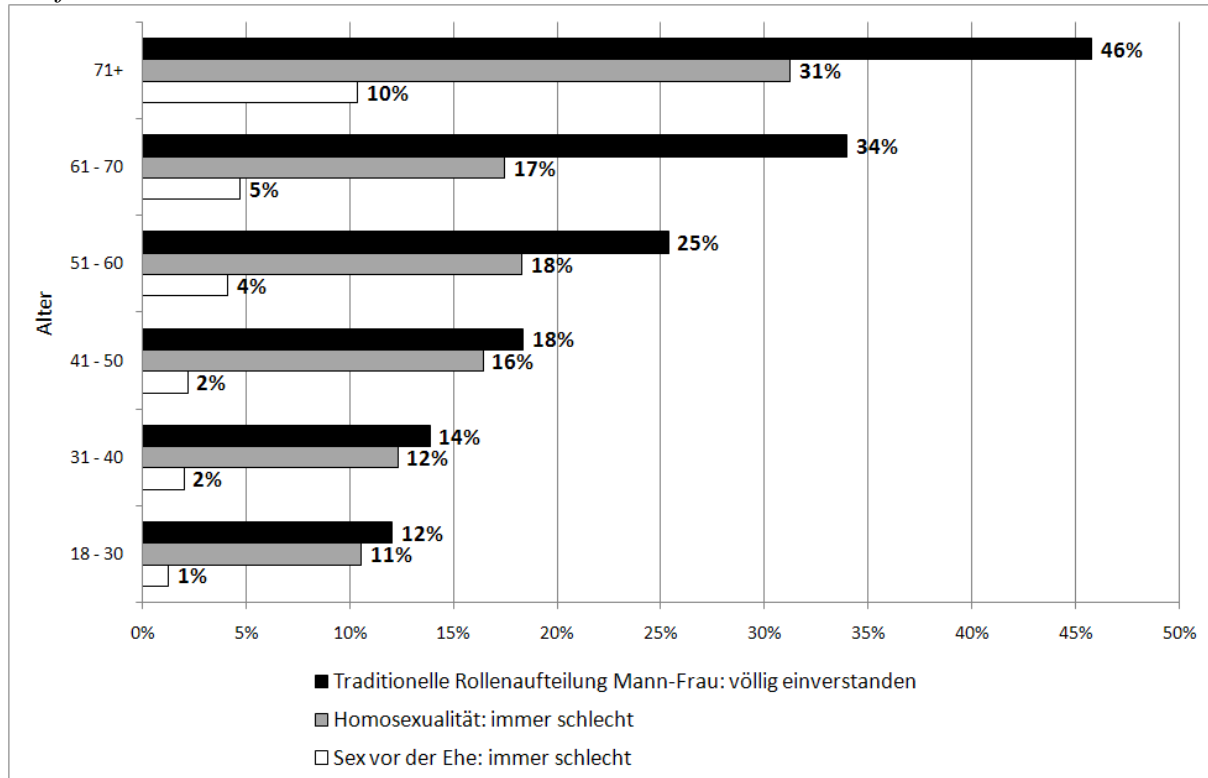
Der Wertwandel und die Auswirkungen auf Religion

Die westlichen Länder haben in den in den letzten Jahrzehnten einen tiefgreifenden Wertwandel erfahren. Dieser wird z.T. als Übergang von Materialismus- zu Postmaterialismuswerten beschrieben (Inglehart 1977, Inglehart/Baker 2000). Andere Autoren sprechen von einem Übergang von Pflicht- und Akzeptanzwerten zu Selbstentfaltungswerten (Klages 1988, 1994). Gemäss letzter Konzeption nehmen Pflicht- und Akzeptanzwerte wie Gehorsam, Unterordnung, Pflicht, Treue usw. in westlichen Gesellschaften ab, während Selbstentfaltungswerte wie Individualismus, Phantasie, Kreativität und Unabhängigkeit zunehmen. Unstrittig ist, dass ein wichtiger Teil des Wertwandels sich auf Familien- und Sexualitätsnormen bezieht. Es wird als immer normaler gesehen, dass Frauen die genau gleichen Rechte und Möglichkeiten haben sollen wie Männer. Im gleichen Zug trifft Homosexualität immer mehr auf gesellschaftliche Akzeptanz. Wie immer man den Wandel benennt, ist doch klar, dass sich verschiedene Werte in westlichen Gesellschaften in von den oben genannten Ansätzen aufgezeigte Richtungen bewegt haben.

Auch in unseren Daten finden sich verschiedene Anzeichen für einen Wertwandel - selbst wenn die Ergebnisse in vielen Einzelheiten nicht so deutlich sind, wie dies die Theorien voraussagen. Am klarsten zeigt sich der Wandel in Bezug auf die Sexualitäts-, Ehe- und Familienrollen. Grafik 15 zeigt in spektakulärer Weise, wie jede jüngere Generation eine traditionelle Rollenaufteilung (Der Mann arbeitet, die Frau ist Hausfrau und kümmert sich um die Kinder) stärker ablehnt sowie Homosexualität und voreheliche Sexualität mehr akzeptiert

als die jeweils älteren Jahrgänge.⁷ Erneut liegt es nahe, diese Altersunterschiede als Generationenunterschiede zu verstehen. Es ist mit anderen Worten unwahrscheinlich, dass die jetzt jüngeren Personen mit zunehmendem Alter traditioneller werden und konservative Auffassungen bzgl. Sexualität, Ehe und Familienrollen entwickeln.

Grafik 15: Traditionelle Sexualitätsnormen und Familienrollen nach Alter

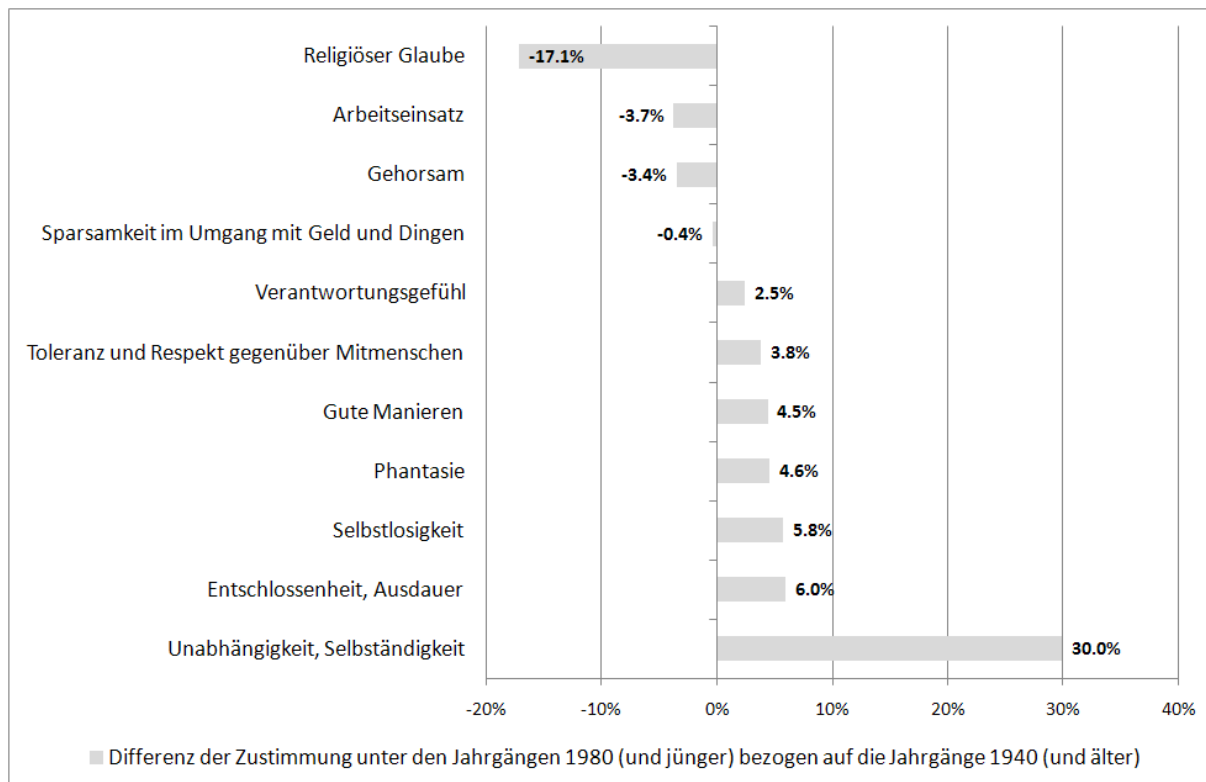


Auch ein Wandel von Pflicht- und Akzeptanzwerten lässt sich - mit Einschränkungen - zeigen. Grafik 16 vergleicht die älteste und die jüngste Generation in unserem Datensatz bezüglich ihrer Werte und zieht die Differenz. Wie erwartet legen ältere mehr Wert auf Arbeitseinsatz und Gehorsam (Pflicht- und Akzeptanzwerte), während jüngere mehr Wert auf Phantasie und Unabhängigkeit (Selbstentfaltungswerte) legen. Auch wenn der postulierte Wertewandel nicht für jeden Wert evident ist, so ist doch unübersehbar, dass religiöser Glaube mit einer Negativbilanz an die nächste Generation weitergegeben wird. Die Generation der Älteren hält dies für einen sehr viel wichtigeren Wert als die Jungen. Umgekehrt finden Junge den Selbstentfaltungswerte “Unabhängigkeit” und “Selbständigkeit” sehr viel wichtiger als die Älteren.⁸ Religiöser Glaube verliert buchstäblich an Wert.

⁷ Diese Werte hängen nicht nur vom Alter, sondern auch vom Bildungsniveau, dem Geschlecht und dem Merkmal Stadt-Land ab. Höher gebildete, Frauen und in Städten Lebende lehnen traditionelle Sexualitätsnormen und Geschlechterrollen eher ab.

⁸ Auch das Bildungsniveau und der sozialräumliche Kontext spielt eine Rolle: je urbaner (und anonymer), desto eher wird ein egalitäres und liberales Beziehungs- und Familienbild unterstützt. Im ländlich-dörflichen Kontext findet das traditionelle Verständnis hingegen mehr Rückhalt. Generell lehnen Frauen die klassische Rollenzuschreibung signifikant deutlicher ab als Männer.

Grafik 16: Unterschiedliche Zustimmung zu verschiedenen Werten zwischen den Generationen

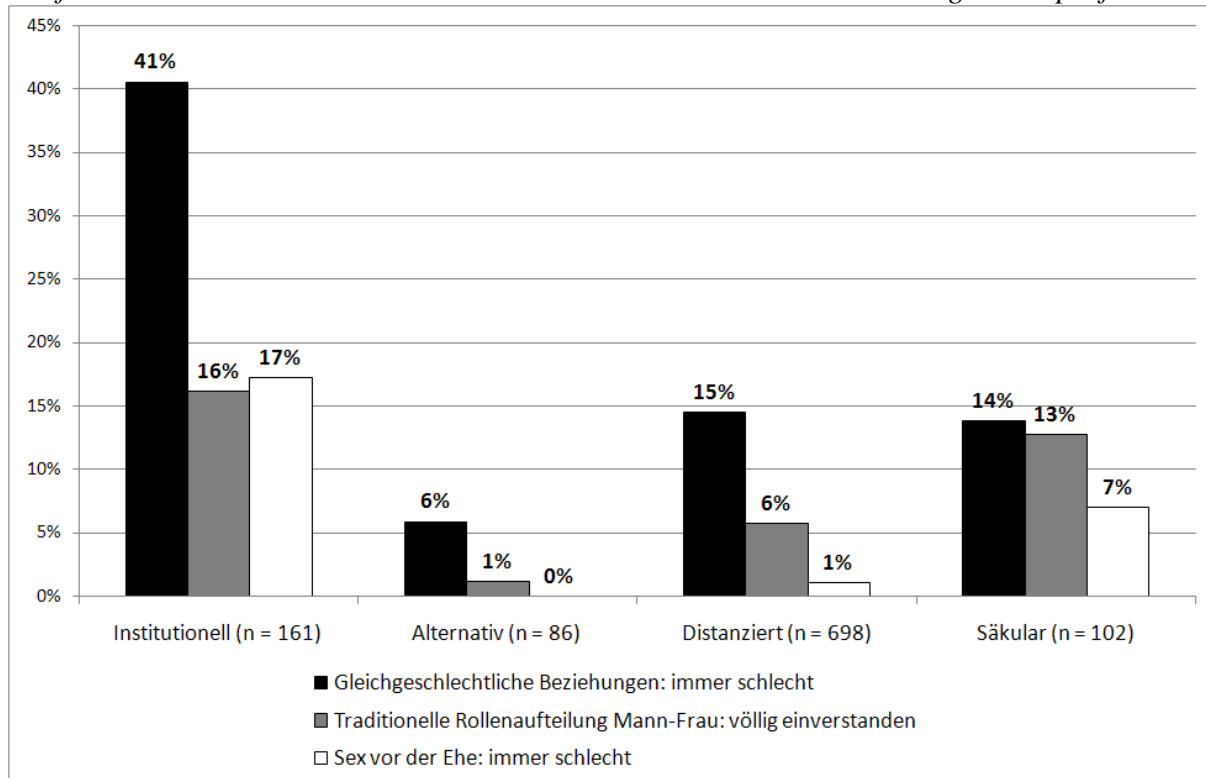


In der Tat werden Religion und Religiosität von den Befragten mit Pflicht- und Akzeptanzwerten sowie traditionellen Familien- und Sexualitätswerten in Verbindung gebracht. Lea, eine 36-jährige Tesserin, konfessionslos und religiös distanziert, formuliert zugespitzt: „*Il y a 50 ans, ici, la femme était dans la même condition qu'elle est maintenant en Islam*“ Lea beschreibt eine völlige Fremdbestimmung der Frau und eine Unterordnung unter patriarchale Regeln. Einst katholisch und unterdessen aus der Kirche ausgetreten, bringt die junge Frau Katholizismus und Islam mit den starren und Frauen unterdrückenden Rollenbildern in Zusammenhang. Lea: „*Dans 50 ans, les pays islamiques seront au niveau des pays catholiques aujourd'hui.*“ Für Lea laufen die gesellschaftlichen Entwicklungen bei aller Ungleichzeitigkeit auf die Mit- und Selbstbestimmung der Frau in Fragen von Partnerschaft, Familie und Beruf hinaus.

Die religiösen Profile und ihre Werte

Es gibt charakteristische Verbindungen zwischen Wertorientierungen und den religiösen Typen. So unterscheiden sich die Religionsprofile deutlich hinsichtlich ihrer Auffassungen zu Sexualität, Ehe und Familienrollen (Grafik 17). Institutionelle zeigen sich besonders konservativ. Ihre Ablehnung von Homosexualität ist ausgeprägt, ebenso ihre Vorbehalte gegenüber Sex vor der Ehe. Die Alternativen stehen dazu in Opposition. Lediglich 6% von ihnen lehnen Homosexualität prinzipiell ab, gegen vorehelichen Sex spricht sich in diesem Profil überhaupt niemand aus. Distanzierte und Säkulare liegen in ihren Einstellungen in der Mitte, setzen sich aber doch deutlicher von den Institutionellen ab. Lediglich hinsichtlich der Geschlechterrollen gibt es Ähnlichkeiten zwischen Säkularen und Institutionellen.

Grafik 17: Traditionelle Sexualitätsnormen und Familienrollen nach Religiositätsprofilen



Ein Blick in das qualitative Material zeigt, wie die Befragten Werte und Religion zusammenbringen. Insbesondere zeigt sich, dass das institutionelle Lager vielschichtiger ist, als es die quantitativen Ergebnisse vermuten liessen. Der evangelikale Beat, mit 18 Jahren der jüngste Gesprächspartner, hält das Ideal aufrecht, lebt es selbst aber nicht. Er verweist auf einen seiner Kollegen:

„Der glaubt auch an Gott, und er sagt: kein Sex vor der Ehe! Er ist jetzt seit vier Jahren mit seiner Freundin zusammen und sie haben noch nicht miteinander geschlafen. Das finde ich- das wäre nichts für mich, aber ich habe Respekt davor, wenn man das durchzieht. Nicht schlecht!“

Auch Daniele ist ein Institutioneller. Erst kürzlich gefirmt, verkörpert der 46-jährige Tessiner einen neu Bekehrten, der sich sehr ernsthaft und interessiert mit religiösen Fragen auseinandersetzt. Als Kind seiner Zeit ist es für ihn selbstverständlich, dass Frauen ihrem Beruf nachgehen wollen. Da er die Beziehungen zwischen den Geschlechtern als ebenbürtig betrachtet, tut er sich schwer damit, dass die Unterordnung der Frau unter den Mann Gottes Wille sein soll. Bei aller religiöser Aufgeschlossenheit erkennt Daniele darin allenfalls das Familienbild der 60er Jahre. Daniele zieht den Schluss: *„Dieu est sexist.“* Die Spannung zwischen der eigenen Vorstellung zu Partnerschaft, Beruf und Familie und dem, was er der Bibel entnimmt, schwächt Daniele ab, indem er sein Verständnis der Bibelstelle relativiert:

„parce qu’il dit que justement, l’homme, d’après l’Ecriture, c’est l’être que Dieu a créé. La femme, c’est un dérivé. Bon moi, je n’approuve pas. Ou du moins je n’arrive pas à comprendre ce genre de message.“

Sowohl bei Beat als auch bei Daniele kommt das Ringen um Ideal und Wirklichkeit zur Sprache, die Diskrepanz zwischen religiöser Norm und eigenem Leben.

Für Emily, einer Alternativen mit katholischem Hintergrund, ist die offizielle Sexualmoral der Kirche völlig unverständlich:

„ob das Afrikaner oder ob das Schweizer sind, das spielt überhaupt keine Rolle. Und ich finde, wenn jemand sexuell einfach jetzt sehr stark ist oder sogar normal und diesem Bedürfnis gar nicht nachkommen kann, weil er jetzt einfach keine Lebenspartnerin hat oder keine Ehe hat, ja was soll er dann machen mit dieser Energie? Dann finde ich das ganz schlimm, was dieser Papst einfach verkünden geht.“

Ähnliches findet sich auch den Distanzierten. Ehemals Institutionelle, die dem Ideal nicht gerecht werden, können von ihrer Kirche zurückgewiesen werden oder sich so entfremden (Voll 2001). Kaitline, 61, ehemals katholisch, hat ihre Scheidung schmerzhaft als Abwertung durch die katholische Kirche erlebt. Der Schritt machte sie zu einem „Paria pour l’Eglise.“ Kaitline liess sich scheiden, weil sie nicht mehr konnte; nicht zuletzt auch, um ihre Kinder zu schützen.

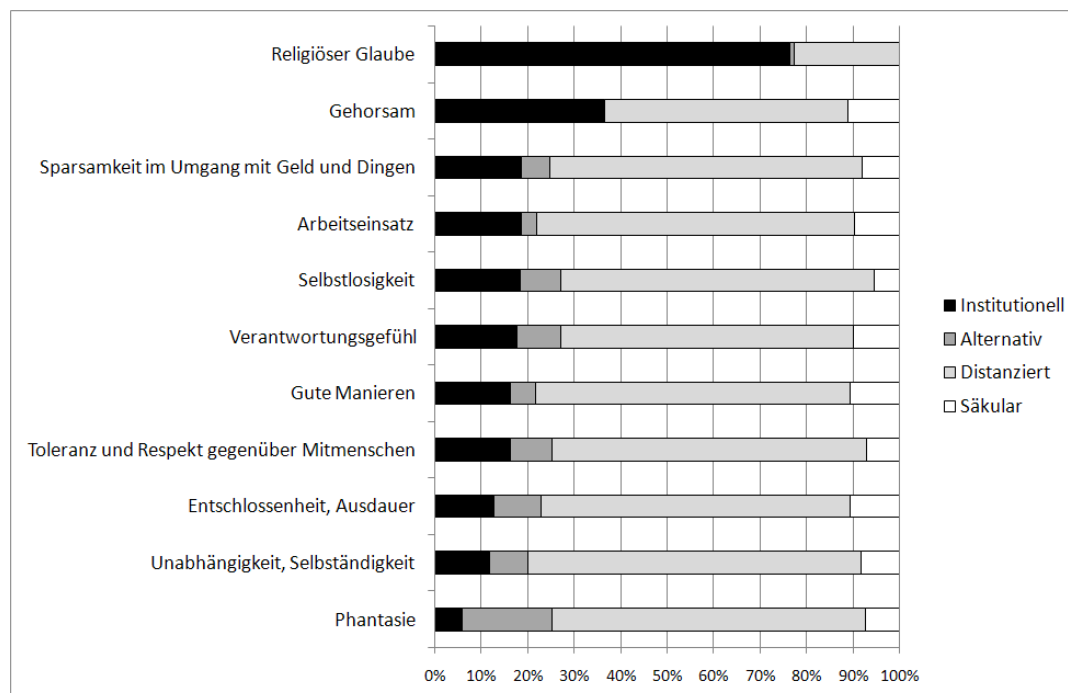
„ La religion doit être amour et quand on rejette quelqu’un parce qu’il ne correspond pas à la norme qui a été établie je ne pense pas que ça soit un acte d’amour.“

Stan schliesslich, ein 27-jähriger Westschweizer, verkörpert den säkularen Typ. Er lebt in einer homosexuellen Beziehung. Als diese von einer Anhängerin der Zeugen Jehovas unter Verweis auf biblische Textstellen als nicht gottgefällig disqualifiziert wird, gerät Stan in Rage:

„ Non mais attends, le texte il a été écrit il y a quoi, 1500, 1800 ans, 2000 ans! Tu vas me dire que dans un texte qui a plus de deux mille ans il y a des vérités qui sont encore fondamentales aujourd’hui !?“

Stan weist die Vorstellung brüsk zurück, mit autoritativen Texten längst vergangener Zeiten heutige Fragen des Zusammenlebens zu beantworten. Er sieht darin den Inbegriff von Fremdbestimmung.

Grafik 18: Werte, welche man an die eigenen Kinder weitergeben möchte nach religiösen Profilen



Offensichtlich identifizieren sich die Kirchen häufig mit traditionellen Sexualitätsnormen und Rollenbildern - oder werden jedenfalls von der Bevölkerung so gesehen. Die Emanzipation von diesen moralischen Vorstellungen geht einher mit einer Distanzierung von Religion. Die starke Betonung von Selbstbestimmung und Gleichberechtigung bringt religiösen Glauben als Wert in die Defensive. In Grafik 18 ist dargestellt, welche Werte die Befragten an die nächste Generation weitergeben möchten. Es sind mit ausgeprägter Mehrheit Institutionelle, die religiösen Glauben an ihre Kinder weitergeben möchten. Den Säkularen gilt religiöser Glaube nicht als tradierungswürdig; unter den Alternativen ist es eine verschwindende Minderheit.

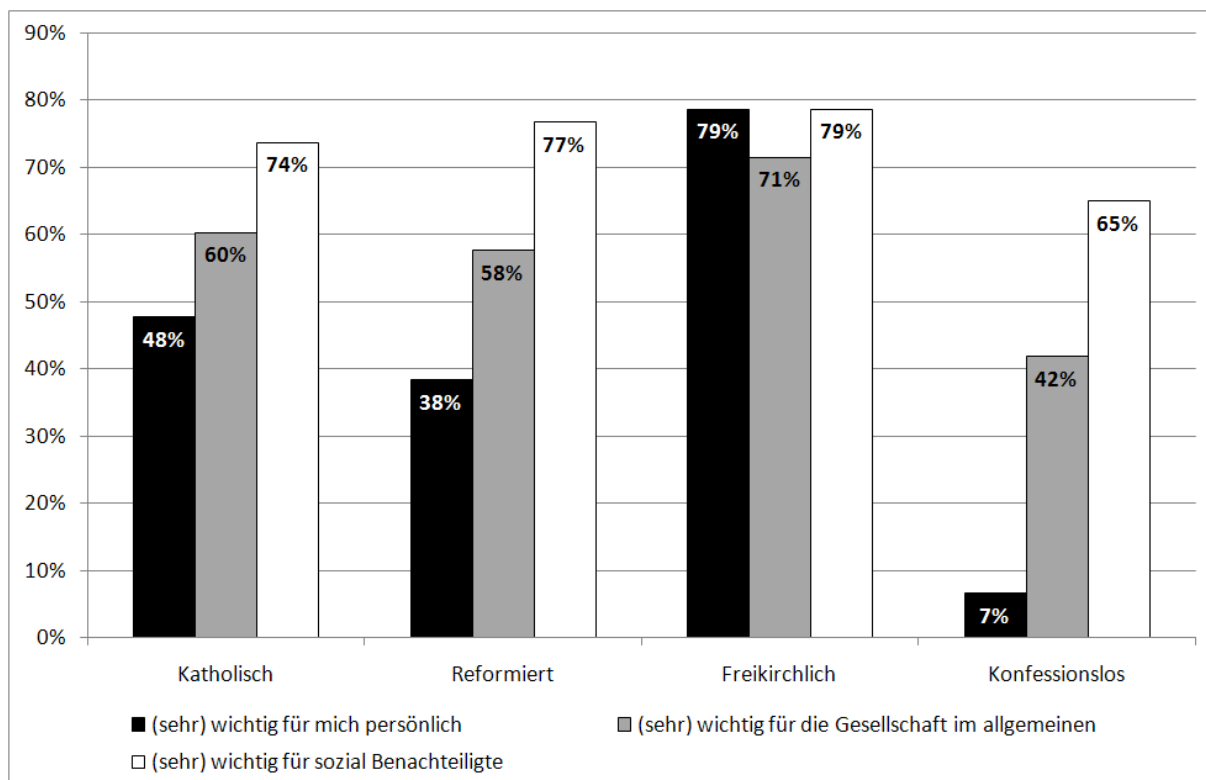
2.6 Die Funktion der Kirchen und der Nutzen der Religion

Im religiösen Feld der Schweiz sind und bleiben die Kirchen Akteure von herausragender Wichtigkeit (vgl. Campiche 2004). Nicht nur die Institutionellen, sondern auch die Alternativen, Distanzierten und Säkularen definieren sich in starkem Masse in Bezug auf die wahrgenommenen Aktivitäten und die Identität der Kirchen - sei es zustimmend, distanziert oder ablehnend. In diesem Abschnitt gehen wir darauf ein, welche Funktion die Bevölkerung der Schweiz den Kirchen zuschreibt und wer sich wie stark einer Gemeinde oder Pfarrei zugehörig fühlt.

Funktion der Kirchen - für mich, für andere

In den qualitativen Interviews wurde gefragt, „Bieten die Kirchen und religiöse oder spirituelle Gemeinschaften etwas, was Sie persönlich in Ihrem Leben brauchen?“ Wenn hierauf die 68-jährige ehemalige Lehrerin Karine als Distanzierte antwortet: „*Non, pour moi non. Mais pour d'autres personnes oui ...*“ oder die alternative Angela sagt: „*Non. Pour d'autres, je pense que oui...*“ so stehen diese Antworten stellvertretend für viele. Diese Denkfigur zeigt sich sehr deutlich auch quantitativ (Grafik 19).

Grafik 19: Bedeutung der Kirchen

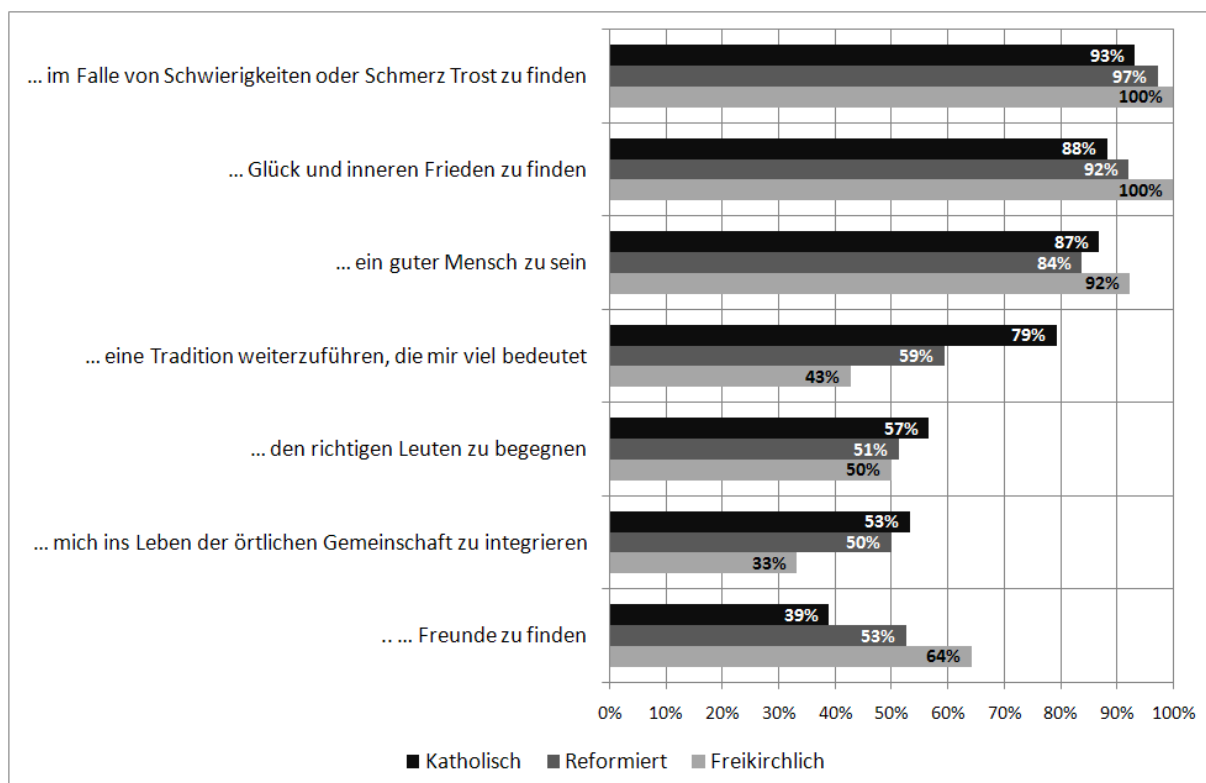


Unter Katholiken und Reformierten finden sich vergleichsweise geringer Prozentsätze, welche die Kirchen für sich persönlich als eher oder sehr wichtig empfinden (Katholiken: 48%, Reformierte: 38%). Schon mehr Personen denken, dass die Kirchen für die Gesellschaft wichtig seien. Grosse Mehrheiten sind schliesslich der Meinung, dass die Kirchen für sozial Benachteiligte eher oder sehr wichtig seien (Katholiken: 74%, Reformierte: 77%). Die reformierte Elina etwa ist der Meinung, dass die Kirchen nützlich Entwicklungshilfe leistet. Für die Katholikinnen Julie und Angela stellen Kirchen Orte der Begegnung für Einsame dar, eine Stütze für Menschen mit (gerade auch psychischen) Problemen. Diese Abstufung ist - wenig erstaunlich - noch sehr viel ausgeprägter bei Konfessionslosen. Hier sehen nur 7% die Kirchen als für sich selbst wichtig - aber doch 42% sehen eine Wichtigkeit für die Gesellschaft. Sogar der an sich säkulare Stan schreibt den Kirchen eine wichtige kulturelle Rolle zu, da sie für ihn das europäische Erbe verkörpern. Unter den Konfessionslosen anerkennen gar 62% eine Wichtigkeit für sozial Benachteiligte. Ganz anders liegen die Dinge bei den Freikirchenmitgliedern. Diese sehen eine sehr grosse Wichtigkeit in allen drei Bereichen, was sich wiederum aus der speziellen Organisationsform der Freikirchen erklärt. Insgesamt können wir sagen, dass die Funktion der Kirchen insbesondere für sozial Benachteiligte gesellschaftsweit anerkannt wird. Hier liegt nach wie vor eine der wichtigsten Legitimitätsquellen der Kirchen (Campiche 2004, Dubach 1993).

Wozu ist Religion gut?

Die Bedeutung der Kirche für das eigene Leben wird besonders unter den Institutionellen hoch veranschlagt. Das ist wenig erstaunlich: Institutionelle sind Mitglieder von Kerngemeinden. Interessant ist jedoch, dass sich katholische, reformierte und freikirchliche Institutionelle deutlich unterscheiden, wenn sie gefragt werden, welche Bedeutung Religion für ihr Leben habe (Grafik 20).

Grafik 20: Bedeutung der Religion für das eigene Leben unter den Institutionellen



Während für institutionelle Katholiken die Weiterführung einer Tradition einen überdurchschnittlich hohen Stellenwert hat, legen Angehörige der Freikirchen einen besonderen Akzent darauf, über kirchliche-religiöse Strukturen Freunde zu finden. Die Integration ins Leben der örtlichen Gemeinschaft ist hingegen für Reformierte und Katholiken, d.h. Angehörige der Volkskirchen wichtiger.

2.7 Der Umgang mit religiöser Vielfalt

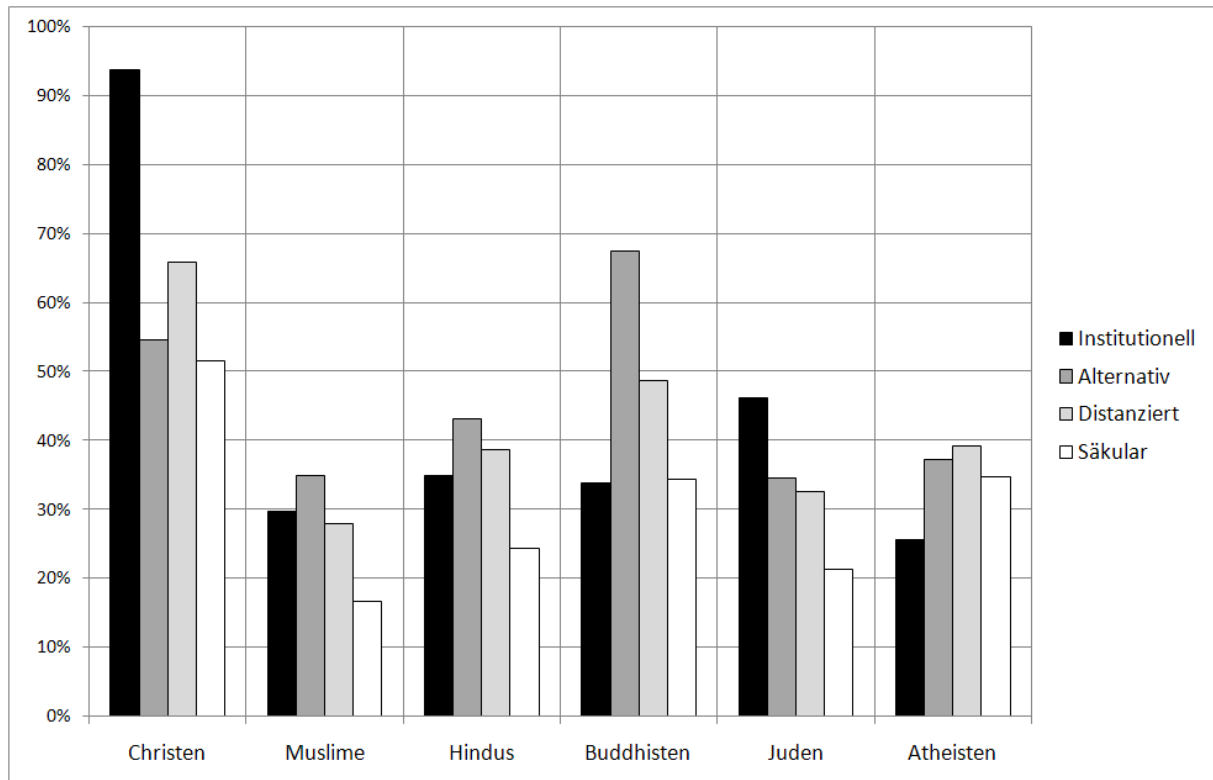
Anders als noch zu Beginn des 20ten Jahrhunderts ist die Schweiz kein fast ausschliesslich christlich geprägtes Land mehr. Vielmehr finden wir, v.a. seit den 1960er Jahren, eine neue religiöse Vielfalt (für einen Überblick: Baumann/Stolz 2009). Die neue religiöse Vielfalt wirft neue Fragen auf: wie werden die verschiedenen Religionen wahrgenommen und bewertet? Ist das Christentum (noch) als Basis der Schweizer Gesellschaft zu verstehen? Und in welcher Weise soll das Prinzip der Religionsfreiheit angewandt werden?

Das Image der Religionen

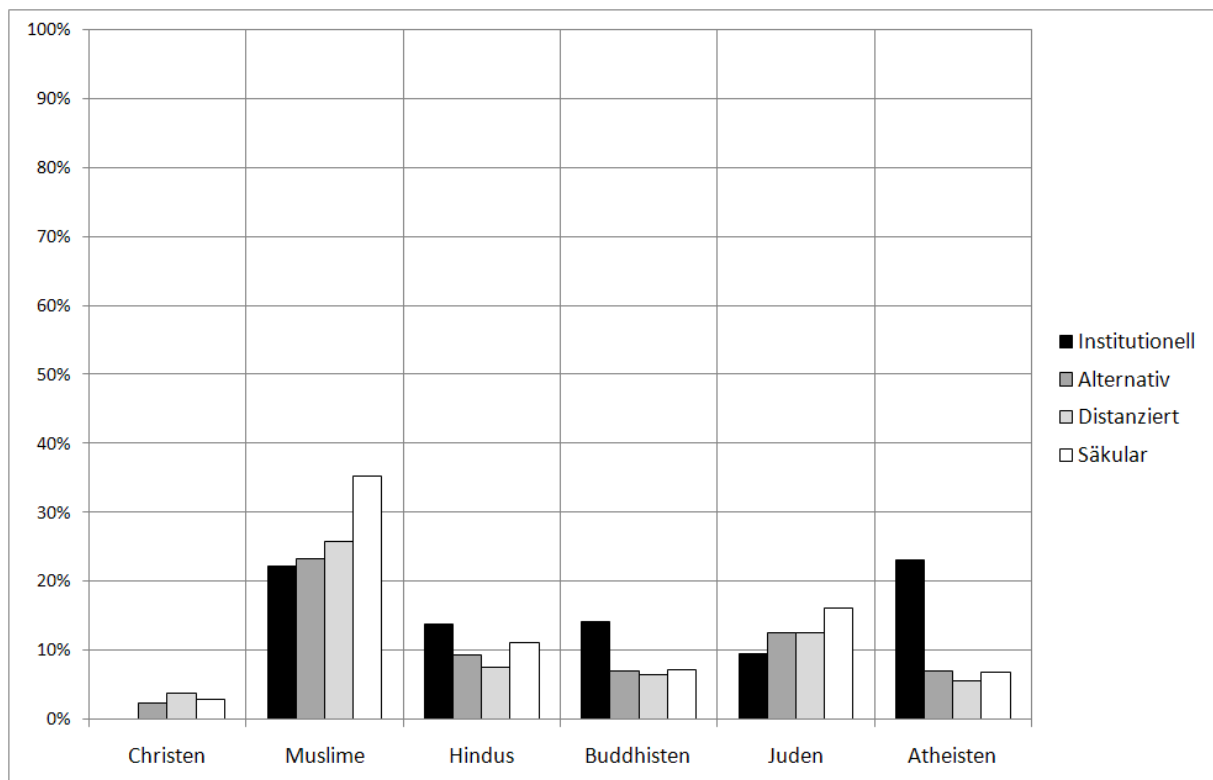
In einer pluralen Situation wird das "Image", d.h. die evaluierende Wahrnehmung der Religionen und religiösen Gemeinschaft immer wichtiger. Ein positives Image und Prestige einer Religion oder religiösen Gemeinschaft ist hierbei eine wichtige Ressource für die Gemeinschaften; ein negatives Image kann ihre Tätigkeit stark behindern und zur Diskriminierung ihrer Mitglieder führen. Unsere Daten zeigen ein einheitliches Bild. Die Befragten unterscheiden oft zwischen "eigenen" und "fremden" Religionen sowie zwischen "guten" und "schlechten" Religionen. Auf den einfachsten Nenner gebracht wird das Christentum als die eigene Religion angesehen, zu der man trotz aller Kirchenkritik ein relativ positives Verhältnis hat. Alle anderen Religionen sind "fremd". Hierbei wird der Buddhismus stereotyp als eine positive Religion, als gewaltfrei, friedlich, einladend und undogmatisch dargestellt. Der Islam wird ebenso stereotyp zum Inbegriff einer negativen Religion erklärt und als gewalttätig, Konflikte produzierend, unterdrückerisch und intolerant empfunden. Sowohl die negative als auch die positive Stilisierung machen deutlich, was die Menschen heute in der Schweiz von Religion und den Religionen erwarten. Die Unterschiede zwischen den Religionen nivellieren sich, je jünger die Befragten sind. Ältere Personen sind dem Christentum (der eigenen Religion) gegenüber überdurchschnittlich positiv und "fremden" Religionen überdurchschnittlich negativ gegenüber eingestellt. Wenn wir diese Altersunterschiede wiederum als Generationseffekte interpretieren, bewegt sich die Gesellschaft auf zunehmende Akzeptanz fremder Religionen und zunehmende Kritik der eigenen Religion zu. Aus den Grafiken 21 und 22 gehen die positiven bzw. negativen Einstellungen gegenüber den Angehörigen verschiedener Religionsgemeinschaften nach den vier Religiositätsprofilen hervor.

Dabei wird deutlich, dass Institutionelle den Christen, d.h. den Angehörigen der eigenen Religionsgemeinschaft, die grössten Sympathien entgegenbringen. Für Institutionelle wird nach dem Christentum den Juden das grösste Wohlwollen entgegengebracht. Die Atheisten stossen auf die deutlichste Ablehnung seitens der Institutionellen. Für Alternative ist der Buddhismus eine besonders positive Religionsgemeinschaft. Vorbehalte treten gegenüber den Muslimen zu Tage. Die Distanzierten empfinden am meisten Sympathien gegenüber den Christen. Auch sie sind den Muslimen gegenüber reserviert eingestellt. Dieses Muster wird von den Säkularen noch verstärkt. Erstaunlicherweise schätzen auch sie die Christen am meisten; was die Ablehnung der Muslime angeht, so zeigen die Säkularen von allen vier Typen die stärksten Ressentiments.

Grafik 21: Einstellung gegenüber den Angehörigen der Religionsgemeinschaft : (sehr) positiv



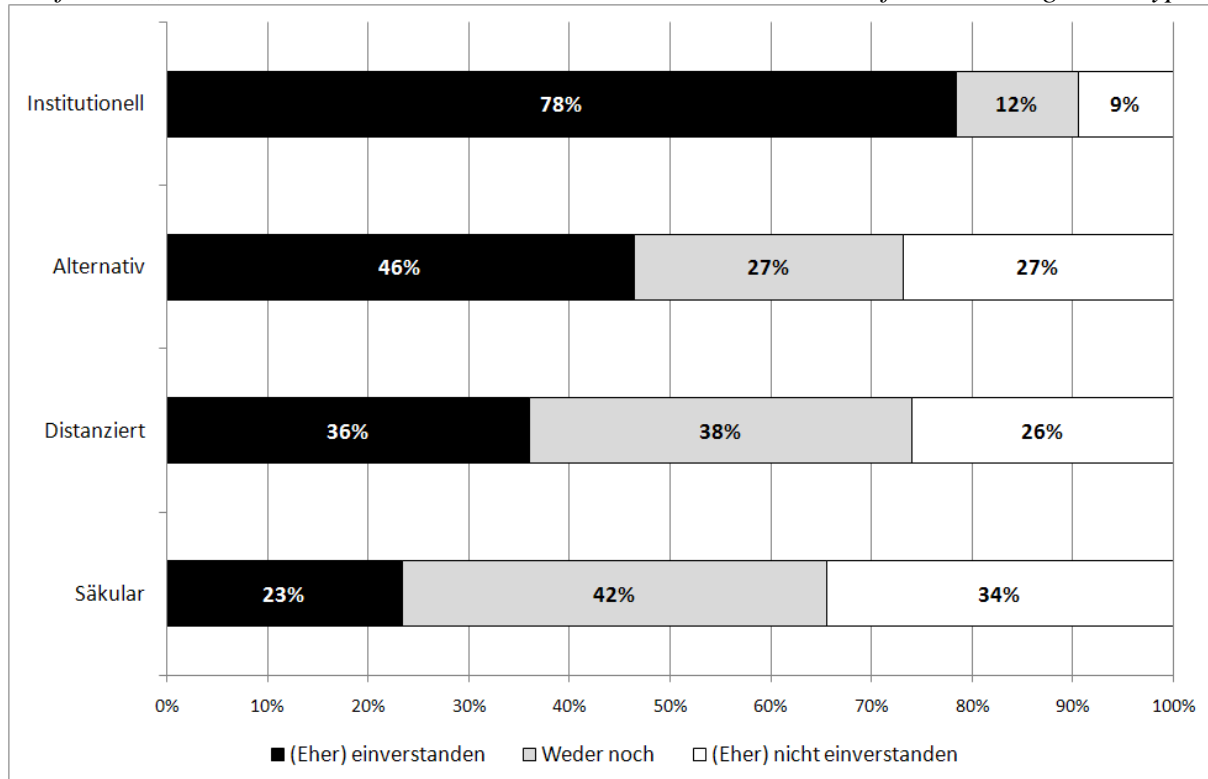
Grafik 22: Einstellung gegenüber den Angehörigen der Religionsgemeinschaft : (sehr) negativ



Eine christliche Prägung der Schweizer Gesellschaft?

Ist die christliche Religion die Basis der Schweizer Gesellschaft? Die Frage ist im Zusammenhang mit der Anti-Minarett-Initiative immer wieder gestellt worden. Grafik 23 zeigt, in welchem Ausmass sich die religiösen Typen an dieser Frage polarisieren. Während rund 78% der Institutionellen der Meinung sind, die christliche Religion sei die Basis der Schweizer Gesellschaft, sind unter Säkularen nur 23% dieser Ansicht. Anzumerken ist, dass Alternative und Säkulare stärker im linken politischen Spektrum verortet sind als Institutionelle und Distanzierte.

Grafik 23: „Das Christentum ist die Basis der Schweizer Gesellschaft“ nach religiösen Typen



In den qualitativen Interviews⁹ finden sich bei Institutionellen, Alternativen und Distanzierten Stimmen, die es bedauern würden, ginge die christliche Prägung der Schweiz (an geprägten Zeiten wie Advent, Weihnachten oder Ostern abzulesen) verloren. Stellvertretend Livia: „Advent und Weihnachtszeit, das sind jetzt Brauchtümer, wo ich finde, das darf nicht verloren gehen.“ Institutionelle können die Forderung, die christlichen Traditionen in der Schweiz zu achten, mit dem Hinweis verbinden, dass Christen in anderen Ländern die dortigen Gepflogenheiten auch zu respektieren haben. Gerade in muslimisch geprägten Ländern müsse man bei Missachtung mit schwerwiegenden Konsequenzen rechnen. Es ist nicht verwunderlich, dass man Aussagen wie diese bei den Vertretern des säkularen Typs vergeblich sucht. Diese setzen andere Akzente. Siegfried etwa meint: „Es gibt Traditionen in der Schweiz, die mir wesentlich wichtiger sind, also die humanitäre Tradition, auch die neutrale Tradition zum Beispiel.“ Für Säkulare wie Siegfried oder auch Lea wäre das Rote Kreuz weitaus geeigneter, die verbindende Wertegemeinschaft der Schweiz zu symbolisieren. Fabio hat daher auch Bedenken, ob das Christentum „der richtige gemeinsame Nenner ist für Werte und Wertvorstellungen“.

⁹ Für die offenen Gespräche der qualitativen Interviews wurde die Aussage etwas abgewandelt: „Die Schweiz ist ein Land mit einer christlichen Tradition und wir sollten dieses Erbe bewahren. Was meinen Sie dazu?“

Eine ambivalente Einstellung zur Religionsfreiheit

Die qualitativen Interviews fördern im Zusammenhang mit dem Umgang mit religiöser Vielfalt ein interessantes Phänomen zu Tage: eine zutiefst ambivalente Haltung zum Prinzip der Religionsfreiheit. Einerseits befürworten die Befragten praktisch einhellig die Religionsfreiheit. Andererseits sehen sie verschiedene Religionen und religiöse Gemeinschaften als problematisch an und sind recht schnell bereit, die Freiheiten dieser Gemeinschaften einzuschränken, um etwa die Gesellschaft oder den Staat zu schützen. Zunächst sind sich alle Befragten einig, dass Religionsfreiheit zu gewähren ist und niemand zu einer Religion gezwungen werden darf. Die kirchlich sehr verbundene Berta Lisa legt Wert darauf: „*Mich stört, wenn man mich irgendwie umpolen will. Ja das stört mich.*“ Ferdinand, 25-jähriger Ingenieur und nicht praktizierender Protestant, ist der festen Überzeugung: „*Chacun a le droit de croire en ce qu'il veut.*“ Marcel, 64 Jahre alt und religiös distanziert, ist überzeugt: „*Y a rien de pire que l'imposition d'une religion.*“ Diane ist 37 Jahre alt und gehört ebenfalls zu den Distanzierten. Auch sie ist von der Freiheit in religiösen Belangen überzeugt: „*On doit accepter en fait sa religion mais pas imposer sa religion.*“ Ähnlich äussert sich der 19-jährige Nils, der religiösen Fragen fernsteht: „*C'est à chacun de choisir. On va pas imposer des choix chrétiens à tout le monde simplement parce qu'on est en Suisse.*“ Solange Religionen die Grenzen der geltenden gesellschaftlichen Ordnung und die Freiheit individueller Lebensführung respektieren, können sie also auch selbst mit Wohlwollen und Toleranz rechnen. Viele Befragte sind jedoch der Meinung, verschiedene Religionen würden die gesellschaftliche Ordnung nicht respektieren; daher sei die Religionsfreiheit wieder einzuschränken. Dem Grundsatz der Toleranz folgt also fast immer ein „*aber*“. Allein schon eine öffentliche Präsenz von Religionen kann Empfindlichkeiten wecken. Bettina etwa ist in Hinblick auf Muslime der Auffassung:

„Sie dürfen ja ihre Religion schon für sich leben, aber nicht dass die Öffentlichkeit dann irgendwie Rücksicht nehmen muss. Also da bin ich nicht dafür.“

Das Gefühl, durch fremde Religionsausübung beeinträchtigt zu werden, kann sich allerdings nicht nur gegen fremde Religionsgemeinschaften wenden (Minarett-Verbot), sondern auch gegen die eigene. So ist etwa Ingolf, der seiner religiösen Praxis und Überzeugung nach den Distanzierten zuzurechnen ist, keineswegs gegen eine Präsenz der Kirche in der Öffentlichkeit. Seine Einschränkung: „*Sie sollte sich nur in absolut weltlichen Dingen zum Teil mehr zurückhalten.*“ Es findet sich somit eine Grundüberzeugung, durch die sich die religiösen Typen nicht unterscheiden, sondern die sie verbindet. Die Freiheit religiöser Überzeugungen wird beansprucht und gewährt. Die Befragten verbitten sich jedoch äussere Zwänge in der Gestaltung eigener Religiosität, aber auch jede Beeinträchtigung durch die Religionsausübung anderer.

3. SCHLUSS UND AUSBLICK

Das Forschungsprojekt "Religiosität in der modernen Welt. Bedingungen, Konstruktionen und sozialer Wandel" hat die Frage untersucht, wie Religiosität in der Schweiz von den Individuen konstruiert und gelebt wird, welche Faktoren zu mehr oder weniger Religiosität führen und wie sich Religiosität in den letzten Jahrzehnten verändert hat. Methodisch wurden eine repräsentative quantitative Befragung sowie eine grosse Anzahl semi-standardisierter qualitativer Interviews kombiniert, um christliche, alternative aber auch säkulare Einstellungen, Verhaltensweisen und Werte zu analysieren. Einige der wichtigsten Ergebnisse lauten:

- Die Tendenzen in der Schweizer Konfessionslandschaft, welche schon die letzten Jahrzehnte gekennzeichnet haben, schreiben sich fort. In relativen Zahlen sind die Anteile der Katholiken und Reformierten in unserer Befragung auf 31% (Katholiken) und 32% (Reformierte) gesunken. Die nichtchristlichen Religionen machen gegenwärtig ca. 12% aus. Der grösste Wandel betrifft die Konfessionslosen. Sie sind rasant angestiegen. 2009 liegt ihr Anteil bei 25% der Wohnbevölkerung. Zugehörigkeit zu einer Konfession oder Konfessionslosigkeit sagen jedoch noch nichts über die religiösen Praktiken und Glaubensvorstellungen der betreffenden Individuen.
- Die Schweizer Bevölkerung lässt sich in vier grosse Religiositätsprofile einteilen: Institutionelle (17%), Alternative (9%), Distanzierte (64%) und Säkulare (10%). (Abschnitt 2.1)
- Innerhalb der Reformierten und Katholiken finden wir alle vier Religiositätsprofile, wobei die Distanzierten überwiegen. Innerhalb der Freikirchen finden wir mehrheitlich Institutionelle (85%). Unter den Konfessionslosen überwiegen nicht etwa die Säkularen (20%), sondern die Distanzierten (68%).
- In den vergangenen Jahrzehnten sind die Institutionellen klar zurückgegangen. Es gibt keine Anzeichen dafür, dass sie von den Alternativen beerbt würden. Deren Anteil scheint vielmehr eher konstant. Dies dürfte auch für die Säkularen gelten. Zunehmen werden hingegen die Distanzierten. Während die Abwendung von der Religion eindeutig zu Lasten der Institutionellen geht, profitieren diese nicht in gleicher Weise von Bekehrungen: Wer Religion erst im Lauf seines Lebens für sich entdeckt, muss nicht zwingend dem institutionellen Religiositätsprofil folgen. (Abschnitt 2.3)
- In den vergangenen Jahrzehnten hat in der Schweiz ein nachweisbarer Wertwandel von Pflicht- und Akzeptanz- zu Selbstentfaltungswerten stattgefunden, welcher auch die Religion stark verändert hat. Insbesondere scheint Religion von vielen Individuen mit Pflicht- und Akzeptanzwerten eng in Verbindung gebracht zu werden. Der Wertwandel unterhöhlt so die Religion ganz allgemein. (Abschnitt 2.4)
- Unabhängig vom religiösen Profil und gestützt auf eine breite Mehrheit der Schweizer Bevölkerung wird den Kirchen eine grosse Bedeutung für sozial Benachteiligte zugesprochen. Die Bedeutung für das persönliche Leben ist – abgesehen von den Institutionellen – deutlich nachgeordnet. (Abschnitt 2.5)
- An der christlichen Prägung der Schweiz scheiden sich die Geister. Wenngleich die Institutionellen diese Auffassung emphatisch vertreten, so sind doch die anderen drei Typen (d.h. der Grossteil der Bevölkerung) diesbezüglich eher zurückhaltend. Toleranz in religiösen Belangen wird einhellig betont, zumindest solange als sie auf Gegenseitigkeit beruht. Persönlich oder im öffentlichen Raum durch religiöse Präsenz beeinträchtigt zu werden, ruft Widerstände hervor. (Abschnitt 2.6)

Ein wichtiges Ziel unseres Projekts war und ist es, die Befunde nicht nur statistisch, sondern auch mit Hilfe qualitativen Materials und aus der Sicht der individuellen Personen darzustellen. Die Hauptpublikation zum Projekt wird dies in sehr viel umfassenderer Weise tun können.

LITERATUR

- Benthaus-Appel, Friederike 2010. Neue Mittelschichten - Generation und alternative Religiosität. In: Tenfelde, Klaus (Hrsg.): Religiöse Sozialisierungen im 20. Jahrhundert. Historische und vergleichende Perspektiven, Essen : Klartext, 159-190.
- Bergman, Manfred Max (Ed.). 2008. *Advances in Mixed Methods Research* Los Angeles: Sage.
- Bloch, Jon P. 1998. *New Spirituality, Self, and Belonging. How New Agers and Neo-Pagans Talk about Themselves* Westport: Praeger.
- Bovay, Claude. 2004. *Religionslandschaft Schweiz. Eidgenössische Volkszählung 2000*, Neuchâtel: BFS.
- Bruce, Steve. 2002. *God is Dead: Secularization in the West* Oxford: Blackwell.
- Bruhn, Manfred & A. Grözinger. 2000. *Kirche und Marktorientierung. Impulse aus der Oekumenischen Basler Kirchenstudie* Freiburg.
- Bryman, Alan. 1988. *Quantity and Quality in Social Research* London: Unwin Hyman.
- Campiche, Roland & Alfred et al. Dubach. 1992. *Croire en Suisse(s)* Lausanne: éditions l'Age d'Homme.
- Campiche, Roland J. 2004. *Les deux visages de la religion. Fascination et désenchantement* Genève: Labor et Fides.
- Davie, Grace. 1990. *Believing without Belonging: Is this the future of Religion in Britain?* *Social Compass* 37.455-69.
- Davie, Grace. 1994. *Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging* Oxford: Blackwell.
- Dobbelaere, Karel. 2002. *Secularization: An Analysis at Three Levels* Bruxelles: Peter Lang.
- Dubach, Alfred. 1993. Bindungsfähigkeit der Kirchen. Jede/r ein Sonderfall? *Religion in der Schweiz*, ed. by A. Dubach & R.J. Campiche, 133-72. Zürich: NZN Buchverlag.
- Favre, Olivier & Jörg Stolz. 2007. Die Evangelikalen: überzeugte Christen in einer zunehmend säkularisierten Welt. Eine Schweiz - viele Religionen, ed. by M. Baumann & J. Stolz, 128-44. Bielefeld: Transcript.
- Favre, Olivier & Jörg Stolz. 2009. L'émergence des évangéliques en Suisse. Implantation, composition socioculturelle et reproduction des évangéliques à partir des données du recensement 2000. *Schweizerische Zeitschrift für Soziologie* 2009.453-77.
- Goldthorpe, John H. 2000. *Sociological Ethnography Today: Problems and Possibilities. On Sociology. Numbers, Narratives, and the Integration of Research and Theory*, 65-93. Oxford: Oxford University Press.
- Heelas, Paul & Linda Woodhead. 2004. *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality*: WileyBlackwell.
- Husstein, Roger. 2005. *Katholische Kirche in der Schweiz. Zahlen – Fakten – Entwicklungen 1996 – 2005*. St.Gallen: SPI.
- Inglehart, Ronald. 1977. *The silent revolution: changing values and political styles among western publics* Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Inglehart, Ronald & Wayne E. Baker. 2000. Modernization, Cultural Change, And the Persistence of Traditional Values. *American Sociological Review* 65.19-51.
- Kelle, Udo. 2007. *Die Integration qualitativer und quantitativer Methoden in der empirischen Sozialforschung. Theoretische Grundlagen und methodologische Konzepte* Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Klages, Helmut. 1988. *Wertedynamik. Über die Wandelbarkeit des Selbstverständlichen* Zürich: Edition Interfrom.
- Klages, Helmut. 1994. Werte und Wandel. *Soziologische Revue* 17.183-85.
- Mayer, Jean-François. 1993. *Les Nouvelles Voies Spirituelles. Enquête sur la religiosité parallèle en Suisse* Lausanne: Editions L'Age d'Homme.

- Miller, Alan S. & Rodney Stark. 2002. Gender and Religiousness: Can Socialization Explanations Be Saved? *American Journal of Sociology* 107.1399-423.
- Norris, Pippa & Ronald Inglehart. 2004. *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide* Cambridge: Cambridge University Press.
- Pollack, Detlef 2009. Rückkehr des Religiösen? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland und Europa II. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Pollack, Detlef 2010. Rekonstruktion statt Dekonstruktion: Für eine Historisierung der Säkularisierungsthese, in: *Zeithistorische Forschungen/Studies in Contemporary History*, Online Ausgabe, 7, H. 3, 2. URL: <http://www.zeithistorische-forschungen.de/16126041-Pollack-3-2010>
- Stark, Rodney & William Sims Bainbridge. 1985. *The future of religion* Berkeley: University of California Press, Ltd.
- Stolz, Jörg. 2004. Religion und Sozialstruktur. Die zwei Gesichter der Religion. Faszination und Entzauberung, ed. by R.J. Campiche, 53-88. Zürich: TVZ.
- Stolz, Jörg. 2009. Explaining Religiosity: Towards a Unified Theoretical Model. *British Journal of Sociology* 60.345-76.
- Stolz, Jörg & Edmée Ballif. 2010. *Die Zukunft der Reformierten. Gesellschaftliche Megatrends - kirchliche Reaktionen* Zürich: TVZ.
- Storm, Ingrid. 2009. Halfway to Heaven: Four Types of Fuzzy Fidelity in Europe. *Journal for the Scientific Study of Religion* 48.702-18.
- Strauss, Anselm & Juliet Corbin. 1998. *Basics of Qualitative Research. Techniques and Procedures for Developing Grounded Theory. Second Edition* Thousand Oaks: Sage.
- Tashakkori, Abbas & Charles Teddlie. 1998. *Mixed Methodology. Combining Qualitative and Quantitative Approaches* Thousand Oaks: Sage.
- Voas, David & Alasdair Crockett. 2005. Religion in Britain: Neither Believing nor Belonging. *Sociology* 39.11-28.
- Voas, David. 2008. The Continuing Secular Transition. The Role of Religion in Modern Societies, ed. by D. Pollack & D.V.A. Olson, 25-48. New York: Routledge.
- Voas, David. 2009. The Rise and Fall of Fuzzy Fidelity in Europe. *European Sociological Review* 25.155-68.
- Woodhead, Linda. 2007. Why so Many Women in Holistic Spirituality? A Puzzle Revisited. *A Sociology of Spirituality*, ed. by K. Flanagan & P.C. Jupp, 115-26. Aldershot: Ashgate.

ANNEX : **METHODENBERICHT**

In diesem methodischen Zwischenbericht des Projekts "Religiosity in the Modern World: Construction, Conditions, and Social Change" werden in knappstmöglicher Form die wesentlichen methodischen Schritte des Forschungsprojekts dargestellt.

Qualitative Teilstudie

Die Interviewpartner/innen für die qualitativen Interviews wurden mit Hilfe eines Random-Quota-Verfahrens ausgewählt.¹⁰ Zufällig wurden in der Schweiz wohnhafte Personen angerufen und - wenn sie vorher ausgewählten Kriterien entsprachen - für ein Interview rekrutiert. Da die quantitative Studie aus statistischen Gründen nur Aussagen über Christen und Konfessionslose machen kann, wurde auch die qualitative Studie auf diese Gruppen beschränkt. Um Vergleiche zwischen ausgewählten Gruppen zu ermöglichen, wurden ausserdem folgende Quoten bestimmt:

- je 50% in der deutschen, und der französischen Schweiz¹¹
- je 50% Männer und Frauen
- 50% 40 Jahre und jünger, 50% älter als 40 Jahre
- 50% in der Stadt, 50% auf dem Land wohnhaft

Tabelle 1 Rekrutierung von Befragten in der qualitativen Teilstudie

	Zeitraum	rekrutierte Personen
1. Phase	Oktober 2007	5
2. Phase	Februar 2008	22
3. Phase	April 2008	15
4. Phase	März 2009	31
Total		73

Für die praktische Durchführung wurde das Forschungsinstitut LINK beauftragt. Sie rekrutierten die Befragten telefonisch aufgrund eines Random-Quotenplans. Personen, die sich zu einem qualitativen Interview bereit erklärten, wurden nochmals brieflich persönlich von den Interviewenden angeschrieben und dann erneut angerufen, um den Interviewtermin festzulegen.¹² Die Rekrutierung verlief in vier Phasen (Tabelle 1). Dies erlaubte es, die Quoten zu ajustieren, um die gewünschten Gruppengrößen zu erreichen.

¹⁰ Im ursprünglichen Antrag war noch ein "theoretical sampling" nach Art der "grounded theory" in Aussicht gestellt worden. Das "theoretical sampling" birgt jedoch die Gefahr zu nicht generalisierbaren Ergebnissen zu führen und scheint gerade für ein mixed-method Design wenig geeignet zu sein. Siehe zur Kritik Kelle 2007, Goldthorpe 2000. Wir haben deshalb früh im Projekt auf ein Random-Quota Verfahren umgestellt. Dieses hat die folgenden Vorteile: Erstens ist die Auswahl so unabhängig von den Forschenden; ein bias durch bestehende Kontaktnetze wird verhindert. Zweitens wird vermieden, nur "Extremfälle" in die Analyse aufzunehmen. Drittens wird eine "Pfadabhängigkeit" vermieden, d.h. die bisherigen theoretischen Analysen beeinflussen nicht die Auswahl weiterer Fälle. Viertens besteht so eine Parallelität zwischen dem Sampling im quantitativen und qualitativen Teil der Studie. (Siehe Zwischenbericht 1)

¹¹ Nachdem klar wurde, dass wir die Anzahl der zu Befragenden erhöhen würden, wurden dann auch noch 6 Personen aus dem Tessin in das Sample aufgenommen.

¹² In diesem zweiten Schritt konnte es dann nochmals zu Verweigerungen kommen.

Die konkreten Verteilungen von Sprachregion, Stadt/Land, Geschlecht, Alter, Konfession und Nationalität in unserem Sample sind in Tabelle 2 zusammengestellt. Insgesamt wurden die gewünschten Quotenvorgaben recht zufriedenstellend erfüllt. Einzig beim Alter hat sich eine deutliche Übervertretung älterer Personen (44 Befragte über 40) gegenüber jüngeren (29 Befragte 40 und jünger) ergeben. Dies ist auf nachträgliche Verweigerungen zurückzuführen.

Tabelle 2 Rekrutierte Personen der qualitativen Teilstudie

	N	%
Deutsche Schweiz	31	45.2
Französische Schweiz	35	46.6
Tessin	6	8.2
Stadt	36	49.3
Land	37	50.7
männlich	35	47.9
weiblich	38	52.1
jünger als 20 Jahre	4	5.5
21-30	6	8.2
31-40	19	26.0
41-50	13	17.8
51-60	13	17.8
61 und mehr	18	24.7
Römisch-katholisch	32	43.8
Evangelisch-reformiert	18	24.7
Evangelisch-freikirchlich	5	6.8
Ohne Konfession	18	24.7
Schweizer/in	65	89.9
Ausländer/in	7	11.0
Gesamt	73	100.0%

Der *Leitfaden* umfasste eine Anfangsfrage, die nichts mit Religion zu tun hatte und als allgemeiner Erzählimpuls diente, 17 offene Fragen, welche durch Nachfragen vertieft werden konnten, sowie 9 Fragen zu soziodemographischen Merkmalen. Die Fragen waren zur quantitativen Studie parallel aufgebaut worden. Am Ende des Interviews wurde allen Befragten ein schriftlicher Fragebogen mit ausgewählten Fragen des quantitativen Fragebogens mitgegeben, mit der Bitte, diesen auszufüllen und uns zuzusenden.

Die Interviews wurden anhand von vereinbarten Transkriptionsregeln *transkribiert* und in das Programm ATLAS.ti eingelesen.

Alle Interviews wurden einer "*Präanalyse*" unterzogen, d.h. die Forschungsfragen wurden anhand des Interviews zu beantworten versucht und ein kurzer zusammenfassender Bericht wurde erstellt.

Anschliessend wurden die Interviews transversal *codiert*. Hierbei standen verschiedene Codes durch die Forschungsfrage und die Hauptfragen des Leitfadens von Anfang an fest. Andere Codes entstanden während des Codierens in induktiver Weise. Im Verlauf des Codierprozesses verfestigte sich das Codierschema immer mehr.¹³

Quantitative Teilstudie

Die quantitativen Daten wurden im Rahmen der MOSAiCH Studie 2009 durch FORS (Swiss Foundation for Research in Social Sciences) erhoben.¹⁴ Die MOSAiCH Studie beinhaltete zwei Teile:

1. Einen Fragebogen, welcher face-to-face durchgeführt wurde (CAPI: Computer Aided Personal Interviewing). In diesem Fragebogen wurden das ISSP (International Social Survey Program) Modul 2008 Religion, eine Skala zur alternativen Religiosität unserer Forschungsgruppe sowie sozio-demographische Variablen abgefragt.
2. Einen Fragebogen, welcher schriftlich durch die Befragten zu Hause ausgeführt und dann von Ihnen an das Forschungsinstitut gesandt wurde (PAPI: Paper and Pencil Interviewing). In diesem Modul wurden diverse von uns ausgesuchte Fragen zu Religion gestellt. Die Auswahl der Fragen folgte folgenden Kriterien : a. Replikation der Vorläuferstudien; b. Vervollständigung der von ISSP abgefragten Dimensionen der Religiosität c. Erhebung von Indikatoren für das Testen der Theorien zur Erklärung von Religiosität.

Die *Grundgesamtheit* der Studie bestand aus allen in der Schweiz wohnhaften Personen von 18 Jahren und älter, welche deutsch, französisch oder italienisch sprechen. Es wurde ein *geschichtetes Zufallssampling* durchgeführt. Die Schichtung erfolgte auf der Basis der 7 Grossregionen (NUTS2). Die konkrete Befragung wurde durch M.I.S. Trend durchgeführt. Insgesamt wurden 1229 gültige face-to-face Interviews und 796 gültige schriftliche Interviews erreicht (Tabelle 3). Die *Rücklaufquote* beträgt für die face-to-face Befragung 46.6%, für die schriftliche Befragung 30.2%.

Tabelle 3 Rekrutierte Personen der qualitativen Teilstudie

	N	Rücklauf
Brutto-Stichprobe	2640	
Netto-Stichprobe	2572	
Face-to-Face Interviews (CAPI)	1229	46.6%
Schriftliche Interviews (PAPI)	796	30.2%

Die Verbindung der qualitativen und quantitativen Teilstudien: Mixed Methods

Eine Reihe von Massnahmen wurden getroffen, um die qualitativen und quantitativen Methoden zu verbinden¹⁵:

¹³ Hierbei haben wir uns an Codiertechniken der "grounded theory" angelehnt. Siehe z.B. Strauss/Corbin 1998.

¹⁴ Siehe Sapin/Pollien/Joye (2010) Rapport Technique intermédiaire 17.02.10, Mesure et Observation Sociologique des Attitudes en Suisse 2009.

¹⁵ Siehe zur mittlerweile umfangreichen Literatur z.B. Bergman 2008, Bryman 1988, Kelle 2007, Tashakkori/Teddlie 1998.

1. *Fragestellung*: Die Fragestellungen für den qualitativen und quantitativen Teil wurden parallelisiert. Sowohl mit quantitativen als auch mit qualitativen Mitteln soll die Frage beantwortet werden, wie Religiosität von den Befragten konstruiert wird und welche Kontexte/Determinanten zu mehr oder weniger Religiosität führen (siehe Hauptgesuch S. 7).
2. *Operationalisierung*: Die Fragen im standardisierten Fragebogen und im Leitfaden der qualitativen Studie wurden parallelisiert. Es wurde darauf geachtet, dass zu jedem interessierenden Thema auf der einen Seite verschiedene geschlossene Indikatoren (quantitativ) und auf der anderen Seite zumindest eine offene Leitfrage und Nachfrageoptionen (qualitativ) vorhanden waren.¹⁶
3. *Sampling*: Sowohl im quantitativen als auch im qualitativen Teil wurde ein Random-Verfahren angewandt, wobei aus der Gesamtheit der in der Schweiz wohnenden Personen gezogen wurde. Auch wenn im qualitativen Teil zusätzliche Auswahlkriterien und Quoten eingeführt wurden (siehe oben), ergibt sich so doch eine recht weitgehende Parallelität des Vorgehens, welche einen sinnvollen Vergleich der beiden Samples erlauben.
4. *Vergleich der Samples RuM und MOSAiCH09*. Um die Daten der standardisierten Befragung (MOSAiCH09) und der Leitfadeninterviews (RuM) miteinander in Beziehung setzen und allfällige Verzerrungen in Rechnung stellen zu können, wurden den Gesprächspartner/innen der qualitativen Interviews nach Abschluss der Gesprächsaufzeichnung zusätzlich ausgewählte Fragen aus der standardisierten Befragung vorgelegt, darunter sämtliche Fragen zur Soziodemographie. Hinsichtlich Religion / Religiosität wurden die Items auf ein zumutbares Mass eingeschränkt. Von den 73 Befragten retournierten 64 die Fragebögen. Damit liegt die Rücklaufquote aus dem qualitativen Sample bei 88%.¹⁷ Hierdurch wurde es möglich, einen gemeinsamen Datensatz der RuM und MOSAiCH09 Daten zu erstellen. Ein statistischer Vergleich der beiden Samples zeigt keine signifikante Abweichungen bezüglich Geschlecht, Alter, politischer Orientierung, subjektiver Schichtzugehörigkeit sowie der Zahl der Kinder. Bezüglich der Konfessionszugehörigkeit der Befragten sind im qualitativen Sample Personen aus evang. Freikirchen stärker vertreten als im quantitativen Survey. Im Hinblick auf den Bildungsabschluss sind Personen mit höherer (jedoch nicht akademischer) Ausbildung gegenüber Personen mit einfacher Berufslehre überrepräsentiert. Unter den Gesprächspartnern der qualitativen Interviews gibt es verhältnismässig wenige Personen aus grossen (und grössten) Schweizer Städten. Es wurden eher Personen aus ländlichen Gebieten erfasst.¹⁸ Insgesamt ergeben sich keine schwerwiegenden Differenzen zwischen den beiden Samples, so dass die Aussagen der beiden Samples durchaus in Beziehung gesetzt werden dürfen.
5. *Analyse*. In der konkreten Analyse wird für jede Fragestellung erneut abgeklärt, ob sich signifikante Unterschiede zwischen dem MOSAiCH09 und dem RuM Sample ergeben. Ist dies nicht der Fall, so können wir davon ausgehen, dass eine Triangulation der Aussagen beider Sample sinnvoll ist. Andernfalls ist genau abzuklären welche Art von Unterschieden zwischen den Samples bestehen und was dies für den Vergleich der quantitativen und qualitativen Daten heisst.

¹⁶ Siehe das interne Arbeitspapier "Tableau comparatif des questions au qualitatif et quantitatif".

¹⁷ Siehe den internen "Forschungsbericht 7".

¹⁸ Dies spiegelt sich in der Haupteinkommensquelle der Befragten : signifikant mehr Personen als im Repräsentativsurvey geben an, ihre Einkünfte vor allem aus der Landwirtschaft oder aus anderen Quellen zu beziehen. Die hier berichteten Abweichungen ergeben sich bei ungewichteten MOSAiCH09 Daten. Bei einer Gewichtung dieser Daten ergeben sich nochmals (leichte) Veränderungen der Ergebnisse.

6. *Writing up.* Die Kapitel des geplanten Buches verwenden alle sowohl qualitative als auch quantitative Elemente und werden so durch die "gemischte" Darstellung zu einem vertieften Verständnis des Forschungsgegenstandes beitragen.