

Lehrt nur Not beten? Zum komplexen Zusammenhang von Religion und Glück

Michael Blume, Filderstadt

Zusammenfassung

Forschungen nach „Glück“ oder – wissenschaftlicher – subjektivem Wohlbefinden (SWB) sind zu einem großen Thema der Anthropologie geworden. Das steigende Interesse daran, was Menschen glücklich macht und wie sich empfundenes Glück oder Unglück wiederum auf ihre Lebensführung auswirkt, steht dabei im größeren Kontext der Diskussion um Gesellschafts- und Zukunftsentwürfe. Zu den klassischen Befunden gehört dabei die Beobachtung, dass existenzielle Sicherheit vor allem in den ersten beiden Lebensjahrzehnten die durchschnittliche Nachfrage nach Religiosität senkt, während die aktive Mitgliedschaft in Religionsgemeinschaften weiter mit durchschnittlich höherem Wohlbefinden einhergeht. Neuere Studien erkunden die darunter liegenden sozialpsychologischen Prozesse und biografische Folgen. Der Beitrag stellt den Stand der Forschung zum Zusammenhang von Religion und Glück dar, erkundet Aspekte religiöser Erfahrung mit einer Datenauswertung des Religionsmonitors 2008 und diskutiert prominente Zukunftsszenarien. Auf Basis von Langzeit-Beobachtungen des Anthropologen Wulf Schiefenhövel wird eine religiöse Funktionspyramide vorgestellt. Es zeigt sich, dass nichtreligiöse Institutionen in wohlhabenden Gesellschaften viele, aber nicht alle Funktionen religiöser Traditionen erfüllen können. Entsprechend ist die viel diskutierte „Rückkehr der Religion(en)“ sicher nicht einfach als ein Wiederkehren historischer Formen zu erwarten.

Abstract

Studies about “Happiness” or – in more scientific terms – “subjective well-being (SWB)” became a prominent topic in contemporary anthropology. The increasing curiosity concerning factors that contribute to positive emotions and the consequences of experiences of happiness or unhappiness are part of wider discussions about societal future. Classic findings emphasize the role of existential security especially during the formative years in curbing (on average) demand for religiosity while active membership in religious communities is associated with higher levels of well-being. New studies are exploring underlying socio-psychological processes and biographic consequences. This paper presents the contemporary

knowledge concerning the connection between religiosity and happiness, explores aspects of religious experiences with a data sample from the Religion Monitor 2008 and discusses prominent scenarios. A hierarchy of needs that can be addressed religiously is presented on the basis of long-time observations by anthropologist Wulf Schiefenhövel. It becomes apparent that non-religious institutions in rich societies seem to be able to substitute many, but not all functions of religious traditions. Widely discussed assumptions about a “resurgence of religion” should not be understood as a simple recurrence of historical forms.

Wann und wen macht Religion glücklich?

Über lange Zeit war der Blick der Psychologie(n) auf Religion stark pathologisiert: So wertete sie Sigmund Freud als eine in infantilem Schutzbedürfnis begründete Illusion oder Ludwig Feuerbach als Projektion menschlicher Wünsche. Die seit Mitte der 1970er Jahre einsetzende Forschung zu menschlicher Lebensqualität hat die Perspektive der Religionspsychologie jedoch verändert: In inzwischen unzähligen Studien zeigte sich ein signifikant positiver Zusammenhang von praktizierter Religiosität mit komplexen Variablen wie Glück, Zufriedenheit und Sinnorientierung, die in der jüngeren Forschung unter dem Dachbegriff des subjektiven Wohlbefindens (subjective well-being, SWB) quantitativ und qualitativ erkundet werden. So räumte schließlich auch der erklärte Religionskritiker Edgar Dahl in einer Übersicht über die empirischen Erkenntnisse der Glücksforschung ein: „Und Menschen, die ihrem Leben einen Sinn zu verleihen verstehen, sind in der Tat glücklicher als solche, die lediglich von einer Zerstreuung zur nächsten eilen. Religiöse Menschen sind daher im Schnitt auch etwas glücklicher als areligiöse.“ (Dahl 2008) Und diese und weitere Befunde stießen auch deshalb auf Interesse, weil bedrängende oder gar krank machende Formen religiöser Überzeugungen ebenfalls belegt waren und sind, gegenüber den sehr viel häufigeren Positiveffekten jedoch statistisch zurückbleiben (Bormans 2011; Grom 2011).

Das letzte Wort über die komplexen Zusammenhänge von Religiosität und SWB war damit aber noch nicht gesprochen. Sowohl eine steigende Zahl von Langzeitstudien wie auch zunehmend internationale Erhebungen verdeutlichten, dass die individuellen

Zusammenhänge stark von den Lebensbedingungen und der gesellschaftlichen Umgebung bestimmt waren. So gehen große Einkommensunterschiede mit gesellschaftlich höheren Niveaus an Religiosität einher (Rees 2009).

Für die bislang datenreichste Auswertung in diesem Bereich kombinierten Diener et al. (2011) Gallup-Befragungsdaten aus den USA und 153 anderen Nationen, um diesen Faktoren auf den Grund zu gehen. Für die USA standen Daten von 353.845 befragter Frauen und Männer aus dem Jahr 2009 zur Verfügung, so dass eine repräsentative Untersuchung der Zusammenhänge nach US-Staaten möglich wurde. Die internationale Befragung erfasste 455.104 Befragte aus 154 Ländern, so dass Vergleiche auf nationalstaatlicher Ebene möglich wurden.

Diener et al. (2011) konnten empirisch aufzeigen, dass

- a) tatsächlich insgesamt ein signifikanter, globaler Zusammenhang zwischen gemeinschaftlicher Religiosität (Selbsteinschätzung von Religion als „wichtig“ und mindestens wöchentliche Teilnahme an Gebeten / Gottesdiensten) und subjektivem Wohlbefinden besteht.
- b) Dieser Effekt vor allem mit mehr positiven Erfahrungen, mehr Anerkennung und sozialer Unterstützung sowie der Bejahung von Lebenssinn in Religionsgemeinschaften einhergeht.
- c) Entsprechend höhere Nachfrage nach Religiosität und die höhere Korrelationen von Religiosität und SWB in Gesellschaften mit hoher Unsicherheit, Armut und Einkommensunterschieden auftreten.
- d) In Wohlfahrtsstaaten auch Nichtreligiöse das Glücksniveau inklusive positiver Erfahrungen, Anerkennung und sozialer Unterstützung religiös Vergemeinschafteter erreichen und teilweise sogar geringfügig übertreffen.
- e) Nichtreligiöse jedoch in Fragen nach dem Lebenssinn auch in Wohlfahrtsstaaten schwächer abschneiden, ohne dass dies generell als ein Verlust von subjektivem Wohlbefinden gewertet wird.
- f) Frauen durchschnittlich religiöser sind als Männer (vgl. Blume 2010).

Damit wird auch deutlich, dass sich weder Form noch Auswirkungen gelebter Religiosität losgelöst vom sozialen und kulturellen Kontext erkunden lassen. Religiosität erweist sich als anthropologisches Potential, das jedoch situativ und biografisch nachgefragt und sozialkulturell ausgeprägt wird. Entsprechend können gerade auch Beobachtungen aus Ethnologie und Anthropologie hilfreich sein, um Modelle zu entwickeln, die die psychologischen und soziologischen Befunde zusammenführen.

Eine Funktionspyramide von Religiosität am Beispiel der Eipo (Neuguinea)

Seit 1974 erforscht ein von der DFG gefördertes interdisziplinäres Team mit dem Anthropologen und Humanethnologen Wulf Schiefenhövel das Volk der Eipo auf Neuguinea, deren Kultur bei Beginn der Studien noch steinzeitlich (d. h. ohne jede Verwendung von Metallen) geprägt war. Schiefenhövel beschrieb nicht nur die religiösen Überzeugungen der Eipo, sondern entwickelte auch Annahmen zu den hauptsächlichen Funktionen von Religiosität, verstanden als „Glauben an übernatürliche Mächte“ (Schiefenhövel 2009, alle Übersetzungen Blume).

Demnach diene Religiosität – ausgedrückt in Mythen und Ritualen – vor allem der „Reduktion von Hilflosigkeit, Stress und Sorge“. Insbesondere in der Konfrontation mit „universalen Gefahren“ wie „Krankheit, Hunger, Geburten (die aufgrund des größeren Gehirns und anatomischen Konsequenzen des aufrechten Ganges beim Menschen komplizierter als bei anderen Säugetieren ist), Naturkatastrophen und generell Todesgefahr“ würden übernatürliche Mächte angerufen und durch Ritual die sozialen Bindungen innerhalb der Gruppe verstärkt.

Im Hinblick auf gefährliche Wanderungen und Notlagen reflektiert Schiefenhövel dabei:

„In der Situation des Ausgeliefertseins an die Mächte der Natur, im Angesicht schwerer Kletterstrecken und oft rutschiger Felsen, bei denen ein Sturz Tod oder schwere Verwundung bedeutet hätte, spürte ich die Macht solcher religiösen Rituale. Wir waren tatsächlich dankbar, dass alle von uns am Nachmittag einen trockenen Unterstand erreicht hatten, ein Feuer anzünden, Essen und Unterhaltung genießen konnten. Und wir hofften sicherlich, dass der Rest unserer Expedition unter den gleichen, glücklichen Vorzeichen stehen würde. Schwierig, selbst für den Atheisten, nicht hereingezogen zu werden. Der menschliche Geist und die Psyche gehen so leicht dazu über, sich einem höheren Wesen anzuvertrauen, insbesondere wenn Gefahr droht. Der Drang zu glauben ist tatsächlich stark.“ (Schiefenhövel 2009: 156).

Als eine zweite, wesentliche Funktion von Religiosität beobachtete der Anthropologe die Bereitstellung von Geselligkeit und Informationen. Dies reichte von rituell-ausgelassenen Tanzfesten, in denen sich weiter entfernte Stämme begegneten, Güter, Informationen, Versprechen austauschen und z. B. auch Ehepartner finden konnten, bis zu mythologischen Erzählungen und Initiationsritualen, in denen Heranwachsende über die an sie gerichteten Erwartungen und ihre soziale und ökologische Umwelt informiert wurden.

Und diese so vermittelten Normen und Erwartungen wurden wiederum durch Berufung auf die übernatürlichen Mächte gerechtfertigt, die Verstöße mit Krankheit, Tod oder Unglück bestrafen würden.

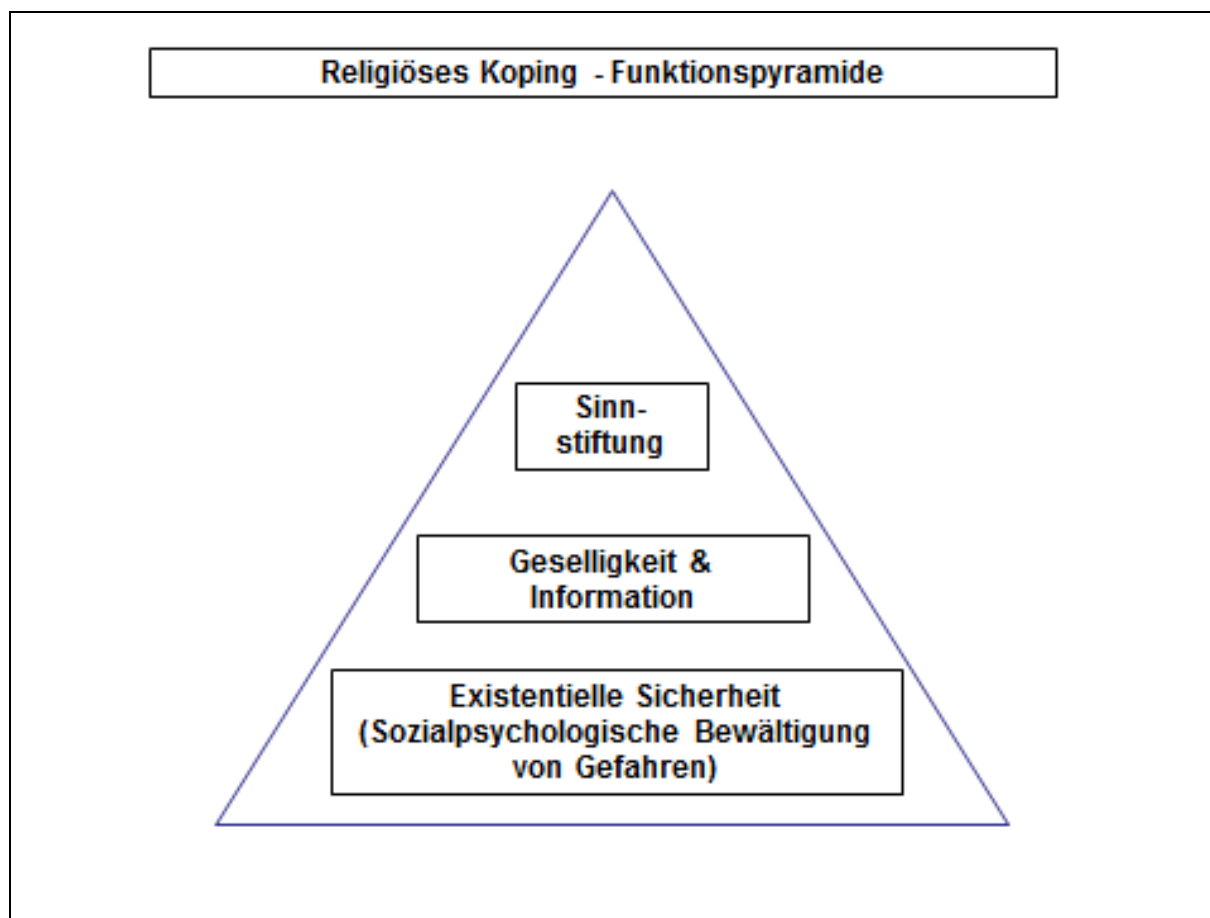


Abb. 1. Menschliche Bedürfnispyramide, die religiös-funktional angesprochen werden (kann)
Fig 1. Human Hierarchy of Needs, which (can) be addressed religiously

Nicht in erster Linie dramatische, religiöse Erfahrungen, sondern vor allem der Wunsch, an den Reise- und Bildungsmöglichkeiten der weiteren Welt teilzuhaben, hätten um 1980 dann auch zum gemeinschaftlichen (!) Beschluss der Eipo geführt, sich geschlossen dem Christentum anzuschließen, damit in eine „pax christiana“ mit angrenzenden Stämmen einzutreten und den Besuch von Missionsschulen, innerhalb einer Generation sogar Hochschulen in Jayapura, zu ermöglichen.

Als dritte und in gewisser Weise übergreifende Funktion beobachtete Schiefenhövel die religiöse Bereitstellung von „Sinn“. Dieser bezöge sich sowohl auf die Erfüllung der je eigenen, sozialen Lebensrollen wie auch auf die Erklärung konkreter Erscheinungen: etwa eines Erdbebens als Bewegung des schlafenden und durch Rituale wieder zu besänftigenden Riesen Memnye.

Angesichts dieser langjährigen Beobachtungen von der Funktionalität und Adaptivität religiöser Traditionen kommt Schiefenhövel zu dem Schluss: „Es ist vielleicht für jede Gesellschaft unmöglich, ohne eine

Untermuerung für die religiösen Bedürfnisse unserer Gehirne zu funktionieren. [...] Es ist kein Wunder, dass wir von unserer grundlegenden Natur her Homo religiosus sind.“ (Schiefenhövel 2009: 161, 162).

Dabei blendet er negative Aspekte nicht aus: So festigt zwar die gewachsene Stammesüberlieferung die Bande innerhalb der Gruppe, wird aber auch zur Dämonisierung verfeindeter Stämme und der Tötung vermeintlicher Hexen (so 1976) herangezogen. Und wenn der Übertritt zum Christentum sich auch „bislang als die richtige Entscheidung für die übergroße Mehrheit der Eipo und ihrer Nachbarn“ erwiesen habe, so sieht der Anthropologe doch auch zukünftige Enttäuschungen und Herausforderungen voraus. Einen „Endpunkt“ religiöser Entwicklung sieht er ausdrücklich nicht (Schiefenhövel 2009: 157) (Abb. 1).

Anthropologische Vergleichbarkeit?

Aber lassen sich die an Eipo gewonnenen Hypothesen tatsächlich auf die Vielfalt heutiger, menschlicher

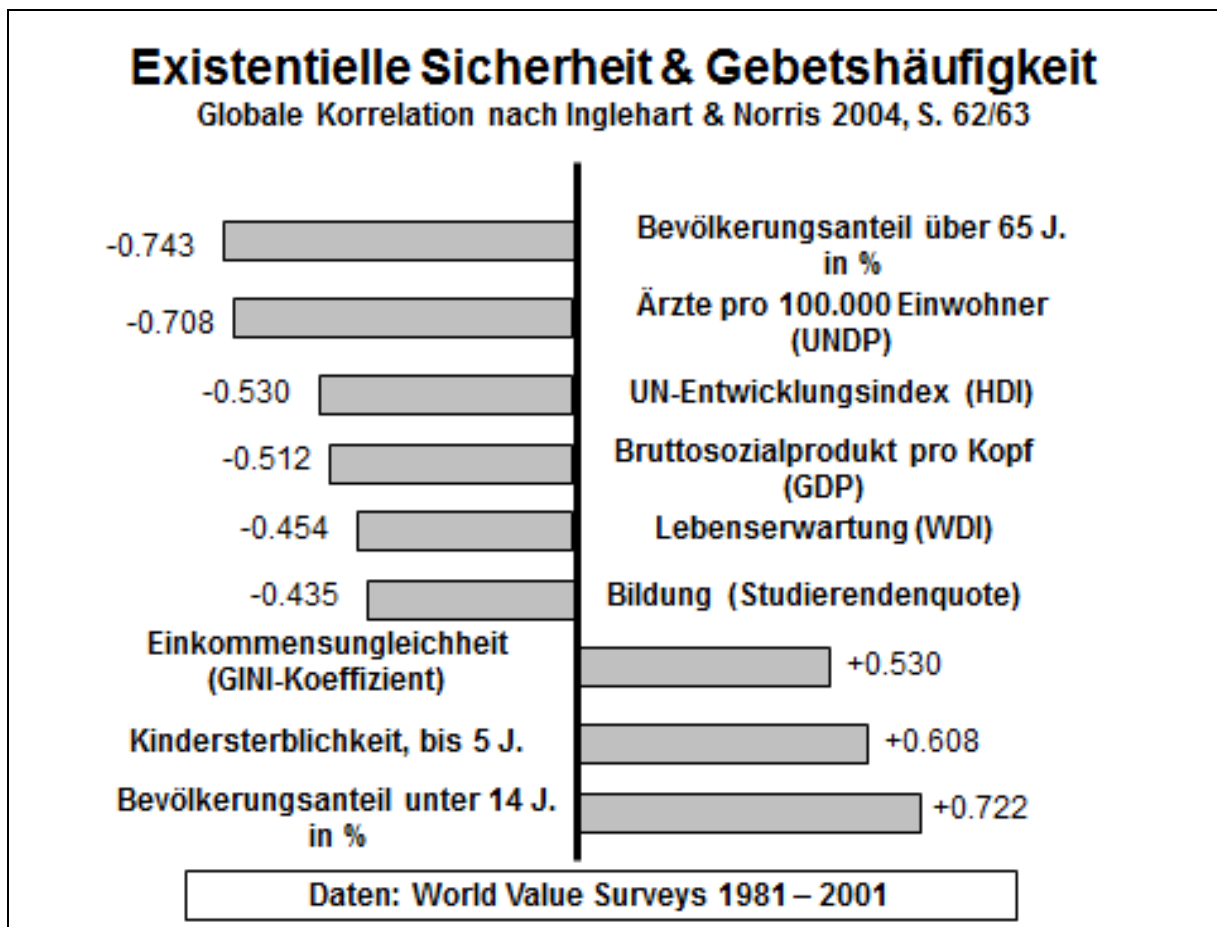


Abb 2. Existenzielle Sicherheit und steigende Lebenserwartung dämpfen weltweit die Nachfrage nach Religiosität
Fig. 2. Existential Security and growing Life Expectancy are dampening the demand for Religiosity

Kulturen verallgemeinern?

Die Befunde der (sozial-)psychologischen Glücksforschung wurden schon genannt. In der religionssoziologischen Literatur ist bereits etabliert von der Funktion von Religion als „Kontingenzbewältigung“ die Rede, wobei unter Kontingenz generell Störungen und Unsicherheiten vermeintlich gesicherter Abläufe verstanden werden. Religionen gelinge deren Bewältigung „durch Mythen und Rituale, die auch die Unsicherheit absorbierten“. Teilweise verlören sie jedoch diese Rolle, da die „gesellschaftlichen Prozesse der Moderne“ durch „Individualisierung, Pluralisierung und gesellschaftliche Differenzierung“ geprägt seien (Klein 2011).

Eine eindrucksvolle Passung mit den Beobachtungen Schiefenhövels ergeben auch Befunde des militärgeschichtlichen Forschungsamtes in Potsdam zur Anfrage nach Militärseelsorge. So bemerkt dessen wissenschaftlicher Direktor: „Neuere empirische Studien verdeutlichen, dass Soldaten im Auslandseinsatz intensiv mit den existenziellen Fragen nach dem Sinn des Lebens, nach dem möglichen, eigenen Tod, nach Verwundung, Geiselnahme und Gefangenschaft kon-

frontiert werden. Bei vielen wird dadurch ein Nachdenken über die überlieferten und erlebten Normen und Werte und eine Sensibilität für Religion und Glauben initiiert.“

Im friedlichen Alltag würden an Militärseelsorger dagegen ganz unterschiedliche Erwartungen formuliert: „Mannschaftssoldaten erwarten vorrangig eine Abwechslung vom militärischen Dienstalltag, auch eine Möglichkeit zur Aussprache über im Dienst erlebte Probleme. Unteroffiziere erhoffen sich Hilfen zur Menschenführung, ebenfalls Möglichkeiten zur Aussprache über dienstliche Probleme. Offiziere wünschen sich Erläuterungen zu den friedensethischen Positionen der Kirchen und ein Nachdenken über die Fragen des Zusammenlebens in Familie und Staat.“ (Scheffler 2003).

Darüber hinaus liegen jedoch inzwischen auch empirische Studien zu den einzelnen Aspekten der vorge schlagenen Funktionspyramide vor.

Existenzielle Unsicherheit

Auf Basis der seit 1981 erhobenen World Value Surveys (WVS), die in inzwischen 80 Nationen mit 85% der Weltbevölkerung erhoben wurden, kamen ebenso die Politikwissenschaftler Ronald Inglehart und Pippa Norris zu einer deutlichen Bestätigung des Zusammenhanges von existenzieller Unsicherheit und Religiosität. Dabei konnten sie anhand von Langzeitstudien auch aufzeigen, dass sich grundlegende Haltungen zur Bedeutung von Religiosität in den ersten beiden Lebensjahrzehnten ausformten: „In Gesellschaften aufzuwachsen, in denen das Überleben unsicher ist, befördert eine starke Bejahung von Religion; und andersherum, die Erfahrung von hoher existenzieller Sicherheit während der prägenden Lebensjahre reduziert die subjektive Bedeutung von Religion im Leben der Menschen. [...] Als die gewichtigsten Erklärungsvariablen erwiesen sich jene, die zwischen verwundbaren Gesellschaften und jenen Gesellschaften, in denen das Überleben so sicher ist, dass die Menschen es in ihren prägenden Lebensjahrzehnten als gegeben hinnehmen, unterscheiden.“ (Inglehart & Norris 2004: 219 – 220, Übersetzung Blume, vgl. Abb. 2).

Geselligkeit und Information

Über die längsten Phasen der Entwicklungsgeschichte des modernen Menschen wie auch bei den Eipo bildeten mythologische Erzählungen, Darbietungen und Rituale die zentralen Orte von Gemeinschaft, Unterhaltung und Information. Auch die künstlerisch-symbolischen und mythologisch-narrativen Reichtümer schamanischer Kulturen unterstreichen diese Funktion, die die Weitergabe, aber auch adaptive Anpassung gewachsener Kulturtraditionen erlaubte (Kasten 2009). Der Mensch wurde von emotional ansprechenden Narrativen geradezu abhängig, deren Darbietung regelmäßig im religiös-rituellen Rahmen erfolgte (Boyd 2009).

Erst in der jüngeren Kulturgeschichte traten säkularisierende Spezialisten als eigene Anbieter in den Wettbewerb. So war der griechische Theoros in der griechischen Antike ursprünglich noch der Besucher eines religiösen Rituals im Tempel, am Prozessionsweg oder Orakel, wie auch die Theoria ursprünglich die Schau einer Gottheit bezeichnete. Das heutige Theater sowie die wissenschaftliche Theorie lösten sich aus diesem Kontext und wurden dann zunehmend zu nicht-religiösen Alternativangeboten der Erbauung und Information (vgl. Seibold 2002). Ebenso erinnert die Benennung der Olympiade noch an den ursprünglich religiösen Kontext sportlicher Wettkämpfe, die seitdem – neben Musikkonzerten – zu den größten und regelmäßigen Angeboten rituell gegliederter Gemeinschaftserfahrungen geworden sind.

Auch die immer komplexeren Medienangebote etwa von Filmen greifen entsprechende Bedürfnisse und Sehnsüchte heute vielfach auf. Studien zum Freizeit- und Konsumverhalten heutiger Ärmster in Afrika, Asien und Lateinamerika („the very poor“, definiert mit einem Durchschnittseinkommen von weniger als einem Dollar pro Kopf und Tag) zeigten auf, dass mit der Einführung des Satellitenfernsehens die Ausgaben für religiöse Festlichkeiten wie sogar für Nahrung reduziert wurden. Gerade in den ärmsten Familien wurden Fernseher zu Quellen der Unterhaltung in einem oft bedrückenden Alltag, zu Statussymbolen und zu Orten, vor denen sich Familien und Freunde versammelten. Für ihre Anschaffung wird oft über lange Zeiträume hinweg gespart (Banerjee & Duflo 2011).

In wohlhabenden Gesellschaften sprechen schließlich spezialisierte Industrien die entsprechenden Bedürfnisse immer ausgeklügelter an. Online-Rollenspiele und soziale Netzwerke bieten attraktiv gestaltete Umwelten samt virtueller Vergemeinschaftung und gestalten Freizeit- und Konsumverhalten wie auch die Selbsterzählungen insbesondere der heranwachsenden Generationen um (Ammicht Quinn 2011).

An Kohortendaten aus Irland ergänzte Hirschle (2010) entsprechend die obigen Beobachtungen zur existenziellen Sicherheit. So hatte Irland bereits in den 1980ern ein Wohlstands- und Entwicklungsniveau erreicht, das existenzielle Sicherheit garantierte. Ein dann einsetzender massiver (und, wie wir heute wissen, teilweise auf Blasen gebauter) Wirtschaftsaufschwung veränderte das Arbeits-, Konsum- und Freizeitverhalten innerhalb von zwei Jahrzehnten zutiefst und führte u. a. zu einem deutlichen Abschmelzen des Kirchenbesuches, der erst im Nachhinein mit einem Abnahme religiöser Glaubenshaltungen korrespondierte. Für die religiöse Praxis blieb im Wettbewerb von immer mehr Optionen immer weniger Zeit und auf die Abnahme religiöser Erfahrungen folgten die Glaubenszweifel, die Säkularisierung beschleunigte sich (Hirschle 2010).

Sinnstiftung

Religiöse Mythologien stellen nicht nur überempirische Ansprechpartner wie Ahnen oder Götter zur Verfügung, sondern können auf dieser Basis übergreifende Erzählungen zum Sinn und Weiterwirken des einzelnen wie auch gemeinschaftlichen Lebens über den Tod hinaus anbieten. Bereits in der WVS-Auswertung von 2004 wurden schnell wachsende Anteile von Bewohnern vor allem wohlhabender Gesellschaften gemessen, die angaben, sich regelmäßig „Gedanken über den Sinn des Lebens“ zu machen. Der Zusammenbruch nationalistischer und sozialistischer Ideologien beschleunigte diese Entwicklung.

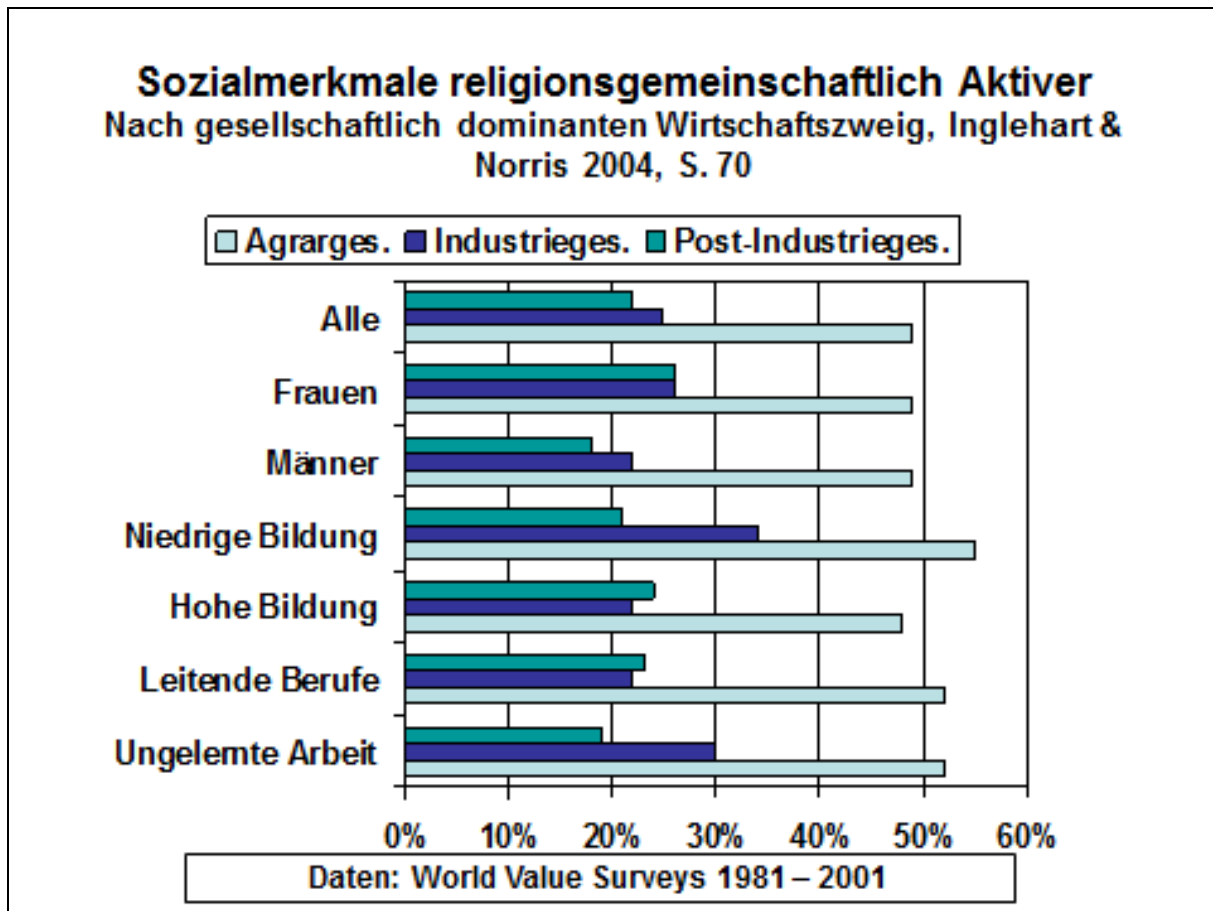


Abb. 3. Allgemeine Säkularisierung in Industriegesellschaften,
 aber religiöse Belebung in einigen Schichten postindustrieller Gesellschaften
 Fig. 3. General Secularization in industrial societies, but religious enlivement in some strata of postindustrial societies

Zugleich stagnierte oder stieg – bei insgesamt weiter fortschreitender Säkularisierung – in diesen post-industrialisierten Gesellschaften der Anteil religiös Praktizierender unter Frauen, formal Hochgebildeten, Wohlhabenderen und Inhabern leitender Berufe wieder etwas an (Norris & Inglehart 2004, vgl. Abb 3).

In einer Folgeauswertung der WVS-Daten zu Modernisierungs- und Demokratisierungsprozessen erkundeten Inglehart und Wenzel neben der Ausbreitung von Selbstverwirklichungswerten (self-expression values) daher den Funktionswandel religiöser Aktivitäten in postindustriellen Gesellschaften und vermerkten: „Spirituelle Sorgen über den Platz des Menschen im Universum gewinnen Bedeutung zurück. Dies bedeutet keine Rückkehr zu dogmatischer Frömmigkeit, aber die Emergenz neuer Formen von Spiritualität und nichtmateriellen Zielen. [...] Ihre Funktion hat gewechselt – von der Bereitstellung absoluter Verhaltensregeln zur Bereitstellung von Erfahrungen des Lebenssinns.“ (Inglehart & Wetzel 2005: 30 – 32, Übersetzung Blume).

Auch hier also finden die Studien zu sozial-funktionalen und psychologisch-emotionalen Aspekten von Religiosität zusammen. Offene Fragen nach dem Lebenssinn nehmen insbesondere in wohlhabenden Gesellschaftsschichten an Bedeutung zu, können durch nichtreligiöse Anbieter bislang nicht umfassend bearbeitet werden und führen zu neuen Formen religiöser Nachfrage und Praxis.

Religiöse Funktionen und religiöse Erfahrungen – Wirklich das gleiche Wohlbefinden?

Zu den Grundannahmen der Glücksforschung gehört, dass sich sowohl die funktionalen wie emotionalen Aspekte verschiedener Merkmale global gut vergleichen ließen. Die „positiven Emotionen“, die eine hinduistische Beterin im Tempel in der Begegnung mit der Gottheit mache, seien anthropologisch eng verwandt mit jenen einer Jüdin, Muslimin oder auch einer einen Bodhisatva anrufenden Buddhistin. Ebenso seien sie grundsätzlich unabhängig vom Ausmaß an Bildung und Wohlstand ansprechbar und über die

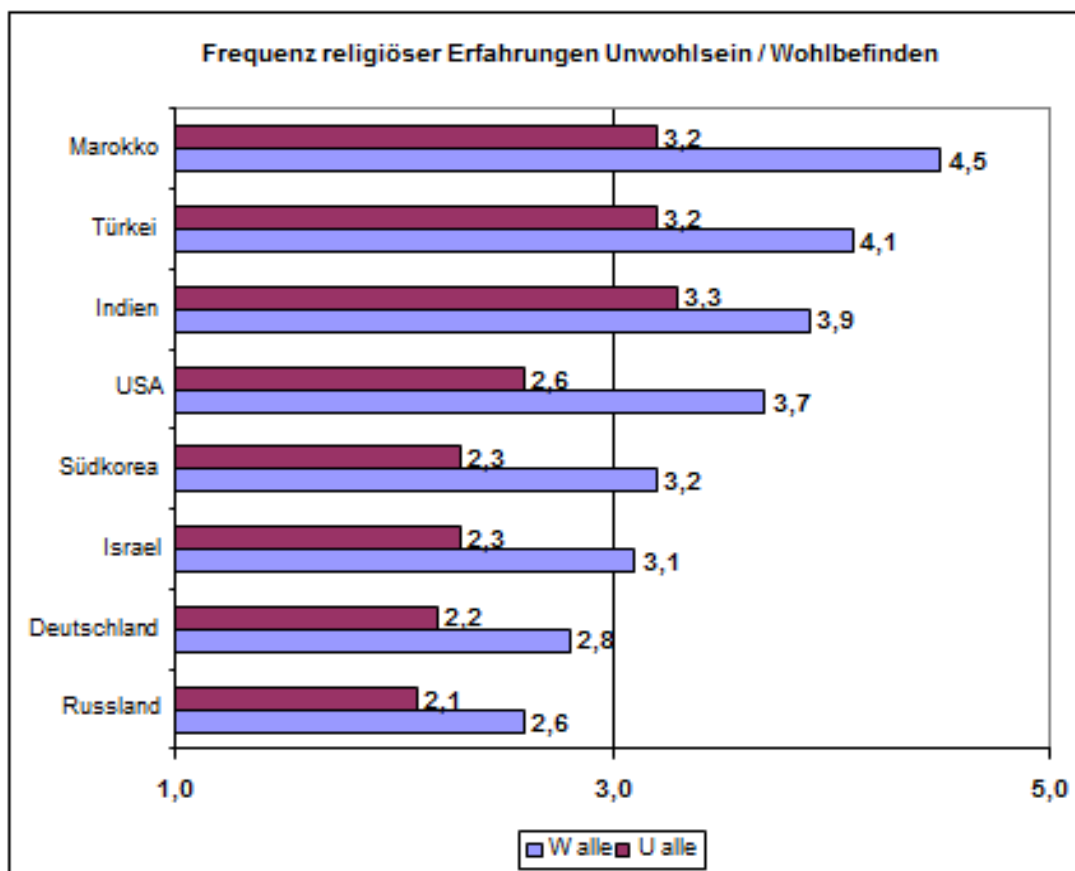


Abb. 4. Religiöse Erfahrungen des Wohlbefindens und Unwohlsein in acht Nationen
 Fig. 4. Religious Experiences of Well-Being and Discomfort in eight Nations

spontane Erfahrung hinaus vor allem über die Praxis erfahrbar (vgl. Diener et al. 2011; Haidt 2007; Amnichts Quinn 2006).

Die gleichen Grundannahmen wurden zuletzt sowohl aus anthropologischer und verhaltensbiologischer (Feierman 2009) wie auch aus neurobiologischer (McNamara 2009) Warte vertreten. Aber sind sie empirisch haltbar?

Um dies vergleichend zu testen, eignen sich Datensätze der internationalen Befragungsstudie „Religionsmonitor“ der Bertelsmann-Stiftung sehr gut. Dafür habe ich acht Länderdatensätze ausgewählt, die bewusst sehr verschiedene, religiöse Kulturen repräsentieren: Deutschland, Indien, Israel, Marokko, Russland, Südkorea, Türkei und die USA.

In jedem dieser Länder wurden im Sommer 2007 zwischen 800 und 1.000 Personen, die für sich Religiosität und Spiritualität nicht völlig ausschlossen, auch danach befragt, wie häufig sie bestimmte Erfahrungen „mit Gott oder dem Göttlichen“ machten. Die Antwortmöglichkeiten umfassten:

1. Nie
2. Selten
3. Gelegentlich
4. Oft
5. Sehr oft

Als erfreuliche Erfahrungen fasste ich dabei zum Index W (Wohlbefinden) zusammen:

- Befreiung von Schuld
- Liebe
- Dankbarkeit

Als unerfreuliche Erfahrungen fasste ich dabei zum Index U (Unwohlsein) zusammen:

- Schuld
- Angst
- Verzweiflung

So wird es möglich, anhand konkret benannter Emotionen im Kontext verschiedener Länder und Religionskulturen zu überprüfen, welche Erfahrungen überwiegen.

1. Religiöse Erfahrungen allgemein und unter Hochreligiösen

Laut dem SWB-Modell wäre zu erwarten, dass religiöse Erfahrungen des Wohlbefindens in allen genannten Ländern und Religionskulturen überwiegen (Abb. 4). Die Überprüfung zeigt: Das ist – deutlich – der Fall.

In allen Ländern und Religionskulturen dominieren klar die W-Erfahrungen. In den drei Ländern, die die höchsten Frequenzen religiöser Erfahrung verzeichnen (Marokko, Türkei, Indien), wird als häufigste Erfahrung mit Gott oder dem Göttlichen „Liebe“ benannt, in den anderen fünf steht „Dankbarkeit“ an der Spitze. In der Türkei, in Indien, den USA und Südkorea wird häufiger „Befreiung von Schuld“ als „Schuld“ selbst erfahren, in Deutschland gleich häufig. Die seltenste, religiöse Erfahrung ist in sechs Ländern Verzweiflung, in Indien Schuld und in Russland Angst.

Quer durch die religiösen Kulturen sind die gemachten Erfahrungen also nicht völlig identisch, aber überlappen doch sehr weitgehend. Aber inwiefern sind solche Erfahrungen auch je an religiöse Praxis gebunden? Dies lässt sich überprüfen, indem wir die Erfahrungen der „Hochreligiösen“ gesondert betrachten, unter denen der Religionsmonitor jene Befragte versteht, die hohe Ausprägungen sowohl privater wie öffentlicher, religiöser Praxis sowie die Zustimmung zu Glaubensinhalten aufweisen (Abb. 5).

Auch diese Annahme wird wesentlich bestätigt: Es fällt auf, dass sich das Erfahrungsprofil der religiös praktizierenden Befragten interkulturell und interreligiös erstaunlich ähnelt. Und: In den säkulareren Gesellschaften geht die geringere Frequenz an religiösen Erfahrungen des Wohlbefindens vor allem darauf zurück, dass der Anteil der Hochreligiösen sinkt, ohne dass sich das Erfahrungsprofil der Verbleibenden dramatisch änderte. Dies stärkt jene Beobachtungen, wonach positive, religiöse Erfahrungen eng an gelebte Praxis anknüpfen und mit deren Bröckeln – etwa aufgrund eines wachsenden und kompetitiven Freizeitangebotes – auch die subjektive Glaub-Würdigkeit religiöser Überzeugungen leidet. Die Gottheiten verblasen in Gedanken und Erfahrungen, bis sie schließlich kaum mehr vermisst werden.

Schließlich vermerkte Diener (2011) noch eine erhöhte Religiosität von Frauen, auch nach Kontrolle soziodemografischer Variablen. Auch diese Beobachtung soll anhand der Erfahrungsangaben noch einmal überprüft werden (Abb. 6).

Diese Befunde finden sich ebenso in den Religionsmonitor-Daten wesentlich bestätigt. Aus Sicht der etablierten Glücksforschung werden sie vermerkt, aber nicht erklärt. Hier zeigt sich, dass eine künftige, interdisziplinäre Verknüpfung mit Genderfragen im Bereich der Anthropologie und Evolutionsforschung notwendig ist: Der Mensch ist Mensch auf verschie-

dene Weise, die Frau auch in Fragen der Religion eigenständiger Akteur und nicht (ggf. defizitärer) Mann (Blume 2010).

Zusammenfassend ist also einzuräumen, dass die anthropologisch unterfütterten Befunde der Glücksforschung einer religionswissenschaftlichen Prüfung standhalten. Zugleich verdichten sich die Befunde, dass marktförmige Unterhaltungs- und Freizeitangebote tatsächlich gewachsene Bereiche menschlicher Erfahrung und Überlieferung verdrängen und – mit Ausnahme der Sinnstiftung – zumindest zeitweise zu ersetzen vermögen. Lassen sich daraus Szenarien für die Zukunft ableiten?

2. Geht es uns zu gut? Nebenfolgen von Säkularisierung und populäre Krisenszenarien

Schiefenhövel hatte über die ethnologisch-anthropologischen Langzeitbeobachtungen der Eipo nicht nur gemeinschafts- und sinnstiftende Funktionen von Religion benannt, sondern auch spekuliert, ob religiöse Traditionen gar notwendig für das dauerhafte Funktionieren jeder menschlichen Gesellschaft seien.

Und tatsächlich weisen die vorliegenden Daten darauf hin, dass der Rückzug aus religiösen Gemeinschaften von einem generellen Rückzug aus Gemeinschaftsbezügen wie Dorf- oder Stadtteilgemeinschaften, Vereinen, Parteien und auch Familien begleitet wird (Inglehart & Norris 2004).

Am sichtbarsten zeigen sich die Nebenfolgen dieser Entwicklung im rapiden Rückgang der Geburtenraten nichtreligiöser Populationen (Abb. 7, vgl. auch Blume 2010). Dieser Befund hat sich in vertieften Länder- und Fallanalysen bestätigt und teilweise zugespitzt: Während eine ganze Reihe von religiös-verbundenen Traditionen erhöhte und teilweise extrem hohe Geburtenraten aufweist (man denke z. B. an die Old Order Amish, Hutterer, Mormonen, orthodoxe Juden, die Quiverfull-Bewegung u. v. m.), ist noch keine einzige nichtreligiöse Population gefunden worden, die auch nur ein Jahrhundert hindurch die Bestandserhaltungsgrenze von zwei Kindern pro Frau hätte halten können (Mazal 2010) (Abb. 7).

Mit der zunehmenden Akzeptanz von Selbstverwirklichungswerten auch in der eigenen Mitgliedschaft können sich liberale Religionsgemeinschaften diesem Auflösungstrend kaum entziehen, wogegen fundamentalistische Gemeinschaften ihre Abgrenzungen zur Gesamtgesellschaft zu verstärken suchen und in einigen Fällen die vermeintlich zersetzende Moderne auch extremistisch attackieren. Wie schon der protestantische Fundamentalismus am Anfang des 20. Jahrhunderts so formieren sich fundamentalistische und extremistische Bewegungen unter den Bedingungen von und in Abgrenzung zur Moderne (Berman 2009).

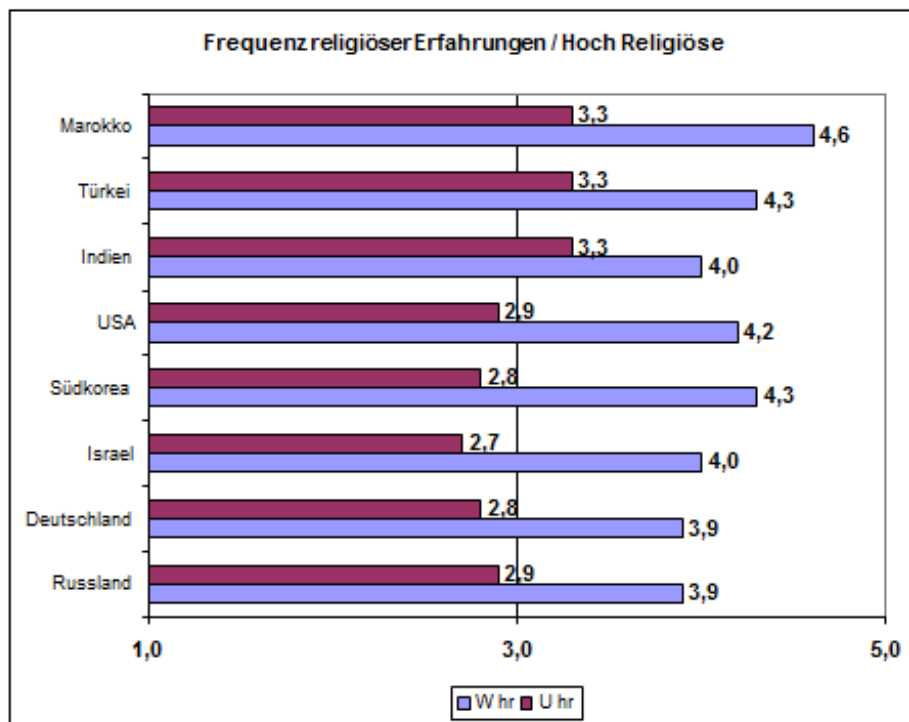


Abb. 5. Religiöse Erfahrungen bei Hochreligiösen in acht Nationen
 Fig. 5. Religious Experiences by the Highly Religious in eight Nations

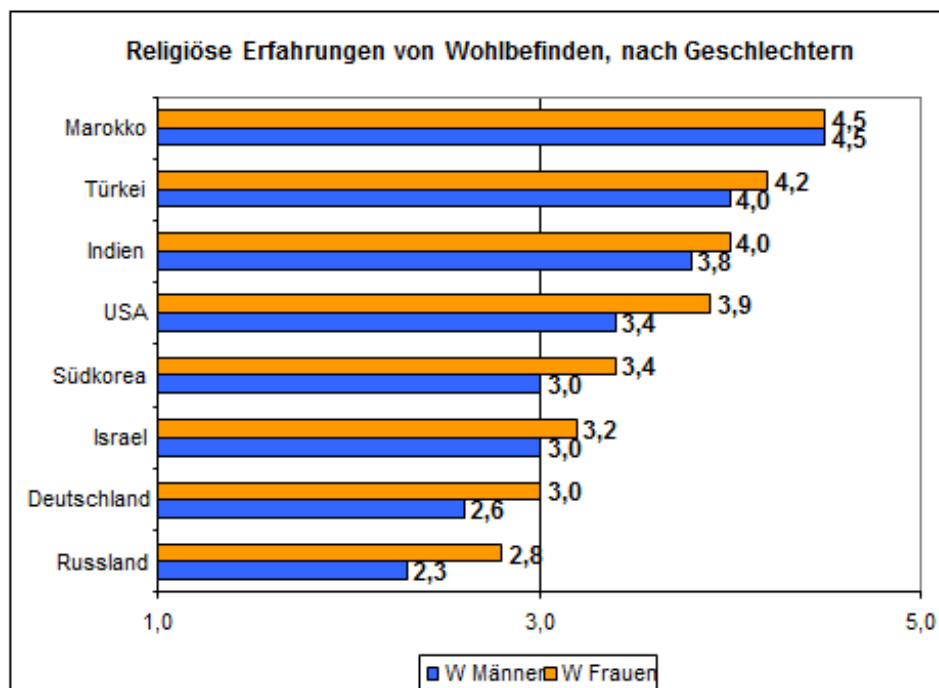


Abb. 6. Religiöse Erfahrungen von Wohlbefinden, nach Geschlechtern
 Fig. 6. Religious Experiences of Well-Being, by Gender

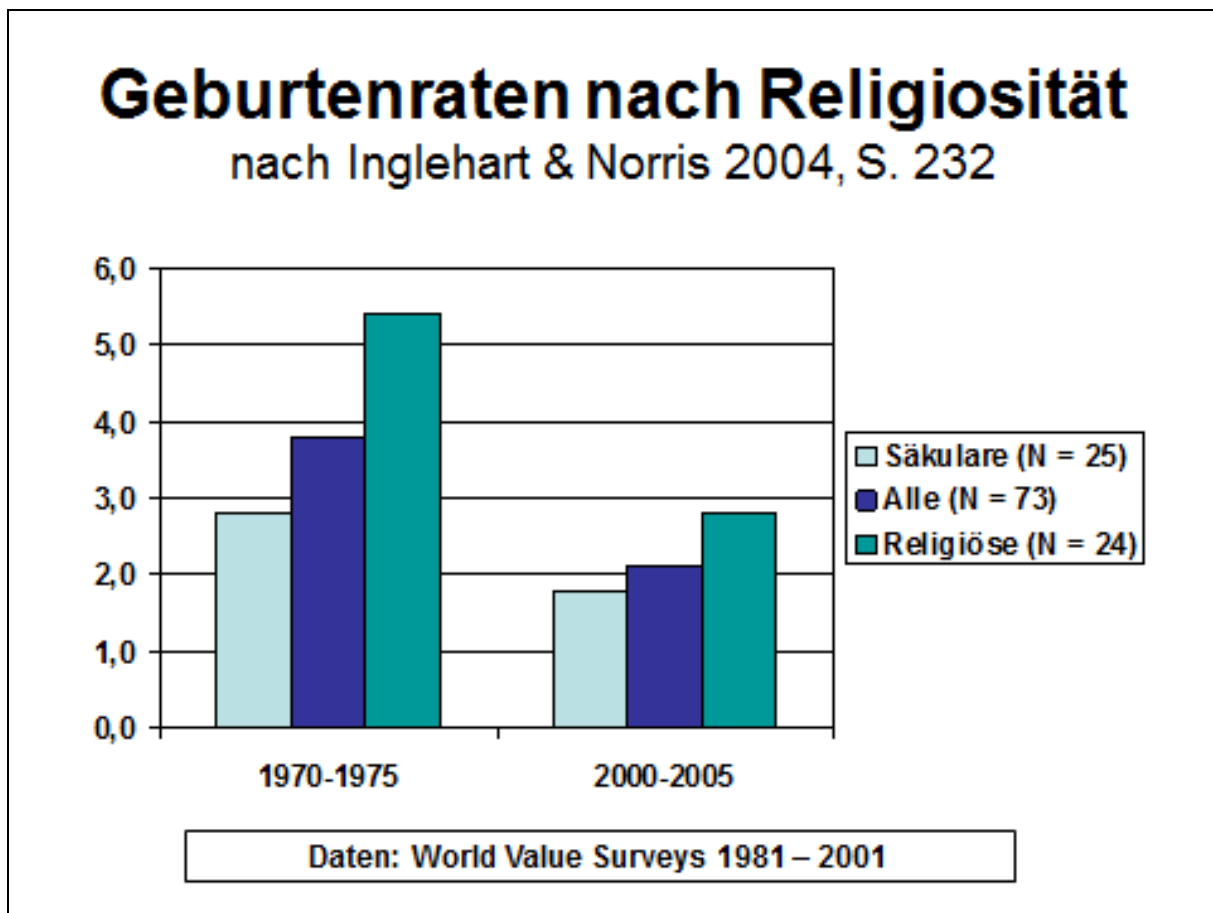


Abb. 7. Säkularer Geburtenrückgang unter die Bestandserhaltungsgrenze
 Fig. 7. Secular Fertility Decline below Replacement Level

Individuell verhalten sich säkularisierende Akteure dabei durchaus im ökonomischen Sinn „rational“ – sie reduzieren zeitliche und finanzielle Investments in Gemeinschaftszusammenhänge, deren primäre Güter wie Sicherheit, Geselligkeit, Unterhaltung und Information nun zunehmend über den Staat oder Markt bereitgestellt werden. Auf eine solche Vielfalt passgenauer Zerstreungsangebote sind wir als Homo sapiens evolutionär nicht vorbereitet und maximieren individuelles Glück auch auf Kosten sozialer Zusammenhänge. Der Verlust an Lebenssinnmotiven muss dabei nicht sofort und persönlich spürbar in ein Absinken von subjektivem Wohlbefinden münden.

Obgleich Männer, wie wir gesehen haben, diese Individualisierungs- und Säkularisierungsprozesse durchschnittlich etwas bereitwilliger vollziehen, werden die entsprechenden Veränderungen häufig mit Bezug auf Frauen wahrgenommen und diskutiert. So vermerkt Dahl erkennbar konsterniert Befunde der Glücksforschung:

„Recht erstaunlich sind auch die Ergebnisse einer Umfrage unter 900 berufstätigen Frauen, die gefragt

wurden, wann sie im Verlauf des Tages am glücklichsten sind. Gewiss ist es nicht weiter verwunderlich, dass ihnen Sex mehr Spaß bereitet als Hausarbeit; doch dass sie lieber fernsehen oder telefonieren als auf ihre Kinder aufzupassen, ist zumindest bemerkenswert. Befragt, in wessen Anwesenheit sie sich am glücklichsten fühlen, zeigte sich dabei erneut, dass Frauen lieber Zeit mit ihren Freunden verbringen als mit ihren Kindern. Allein zu sein ist ihnen dagegen ein größerer Graus als das Zusammensein mit Kunden.“ (Dahl 2008, nach Layard 2005).

Entsprechend sind Krisenszenarien, die den demografischen Zusammenbruch säkularer Kulturen und Sozialsysteme voraussagen, in den letzten Jahren populär geworden, zumal sie sich mit Ängsten vor religiösen Fundamentalisten und insbesondere Muslimen verbunden haben. Die starke Individualisierung und das hohe Glücksniveau säkularer Wohlstandsgesellschaften erscheinen in diesen Deutungen als akut bedrohliche Dekadenzerscheinungen.

So verkündet der Politikwissenschaftler Eric Kaufmann (2010) im Hinblick auf die demografische Ent-

wicklung dass „die Religiösen die Welt erben“ werden und Thilo Sarrazin vermerkte in seinem Verkaufserfolg „Deutschland schafft sich ab“:

„Die Fremden, die Frommen und die Bildungsfernen sind in Deutschland überdurchschnittlich fruchtbar. Im Fall der muslimischen Migranten sind die drei Gruppen weitgehend deckungsgleich.“ (Sarrazin 2010: 372).

Teilweise verdanken gerade auch solche dramatischen Krisenerzählungen ihre Popularität dem Ansprechen urtümlicher Emotionen: Sie signalisieren Relevanz im Hinblick auf existentielle Sicherheitsfragen, bieten Anhängern Erbauung und Informationen zum Aufbau einer emotional-gemeinschaftlichen Weltdeutung („Wir“ vs. „Die“) und stellen damit das individuelle Leben der Anhänger in größere Sinnzusammenhänge (wie die „Rettung unserer Kultur“).

Gleichwohl blenden diese Krisenszenarien auch entscheidende Einwände aus: So zeigen neuere Vergleichsstudien, dass sich die Intensität religiöser Praxis von Zuwanderern – unabhängig von der Konfessionszugehörigkeit – dem Durchschnitt von Aufnahmegesellschaften zügig angleicht, insbesondere wo auch die Eingliederung in Bildungssysteme und Arbeitsmarkt gelingt (van Tubergen & Sindradottir 2011). Die Zuwanderung und Integration insbesondere qualifizierter Fachkräfte kann also die religiöse und kulturelle Vielfalt von Gesellschaften vergrößern, muss dabei aber nicht zu voneinander abgegrenzten Parallelgesellschaften führen.

Auch funktionieren die von Kaufmann beschriebenen, fundamentalistischen Gemeinschaften gerade dadurch, dass sie sich als Minderheiten einerseits in bestimmten Aspekten wie Kleidung oder Weltanschauung gegen die Gesellschaft abgrenzen, andererseits aber ökonomische und lebensweltliche Nischen in ihr ausfüllen. Wo sie zu kulturellen Mehrheiten werden – wie beispielsweise die Mormonen in und um Utah – oder beispielsweise kein erschwierliches Agrarland mehr vorfinden und also ihre Wirtschaftsstrukturen ändern müssen – wie beispielsweise derzeit Amische und Hutterer in den USA und Kanada – setzen Veränderungs-, Öffnungs- und Modernisierungsprozesse ein (Kraybill & Bowman 2002).

Ebenso verschweigt Sarrazin, dass auch die Geburtenraten von Muslimen sowohl weltweit wie auch in Europa mit fortschreitender Entwicklung und Integration sinken und in mehreren Ländern (inklusive Bosnien, der Türkei und dem Iran) bereits ebenfalls unter die Bestandserhaltungsgrenze gefallen sind. Die Annahme, dass sich islamisch geprägte Gesellschaften und Kulturen demografisch grundlegend anders als christlich geprägte entwickeln würden, widerspricht den demografischen Befunden (Courbage & Todd 2008).

Fazit: Nicht Rückkehr, sondern Kreativität der Religion(en)

Als Fazit seiner Abwägung diverser Säkularisierungs- und religiöser Wiederkehrszszenarien formulierte bereits Küenzlen 2003 zwei Sätze, die sich sowohl als Aufruf zu erkenntnistheoretischer Demut wie auch zu weiteren anthropologischen Forschungen und Diskussionen verstehen lassen:

„Alle Kultur muss Antwort geben auf die Frage, was ein Mensch ist. Zu welchen Antworten wir in unserer heute so zersplitterten säkularen und religiösen Kultur schließlich finden, bleibt unserem in die Gegenwart gebannten Blick verborgen.“ (Küenzlen 2003: 205).

Unter der Berücksichtigung unserer begrenzten Prognosefähigkeiten wird ein differenzierterer Blick auf das religionsbezogene Geschehen und die zur Verfügung stehenden Daten anerkennen, dass durchaus weitere krisenhafte und konfliktreiche Entwicklungen etwa im Bereich von Demografie und gesellschaftlichem Zusammenhalt, Wirtschafts- und Finanzsystemen wahrscheinlich sind. So sinken weltweit die Geburtenraten, auch weil weltweit immer mehr Menschen ihre Erwartungen mit Bezug auf Sicherheit, Altersversorgung und -pflege auf staatliche Systeme und den Kapitalmarkt verlagern. Chancen und Risiken dieser rapiden Entwicklungen werden sowohl im Hinblick auf die globalen Finanzmärkte wie auch auf die Situationen einzelner Länder – etwa China und Indien – diskutiert (Banerjee & Duflo 2011).

Ebenfalls einzuräumen ist, dass die in diesem Bereich etablierten, sozial- und politikwissenschaftlichen Begriffe wie „postindustrielle Gesellschaft“ und „postmaterialistische Werte“ durchaus noch Ratlosigkeit signalisieren: Es wird vermerkt, was war, ohne schon genauer bezeichnen zu können, wohin die Reise geht (Inglehart & Wetzel 2005).

Aber gerade vor dem Hintergrund, dass Menschen bereits verschiedentlich tiefgreifende Veränderungsprozesse bewältigt haben, je ohne ihre Folgen vorab planen zu können, ist von einem bloßen Zusammenbruch und Rückfall etwa in Industrie- oder gar Agrarstrukturen kaum auszugehen. Vielmehr waren und sind mit den Veränderungen unzweifelhaft auch Chancen verbunden: Angesichts regional bedrohlicher Armut und Überbevölkerung wirken sich sinkende Geburtenraten und Arbeitsmigration auch lebensweltlich wie ökologisch vielfach positiv aus, zumal kleinere Familien mit durchschnittlich höheren Gesundheits- und Bildungsausgaben pro Kind einhergehen (Banerjee & Duflo 2011). Zudem zeigen Beispiele weithin säkularer Gesellschaften wie Frankreich, Norwegen oder Schweden, dass mit aktiver Familienpolitik über Generationen hinweg auch ein kultureller und demografischer Wandel hin zu nahezu ausgeglichenen Generationenstrukturen stattfinden kann.

Statt nur einer Wiederholung früherer religiös-kultureller Zustände erscheint es daher als wahrscheinlicher, dass sich zwischen einem weiter lebendigen und oft kinderreichen Bereich religiöser Fundamentalismen und einem entschieden nichtreligiösen und durchschnittlich kinderärmeren Bereich von Säkularen ein buntes Feld moderater, familien- und dialogorientierter Religiosität etabliert. Diese Traditionen und Gemeinschaften orientieren sich zunehmend weniger an existentiellen Sicherheitsbedürfnissen und der Abgrenzung zu Anders- und Nichtglaubenden. Stattdessen bieten sie stärker Familien- und Bildungsangebote sowie die Konstruktion von Lebenssinn und religiöser bzw. spiritueller Erfahrungen, nicht selten im dialogischen und praktischen Austausch mit Andersglaubenden. Einige Befunde der jüngeren World Value Surveys scheinen entsprechende Entwicklungen bereits anzudeuten (Inglehart & Norris 2004, vgl. Abb. 3). Auch das steigende Interesse an interdisziplinären Studien zu Glück und Wohlbefinden kann ebenfalls als Teil einer gesellschaftlichen Suche nach neuen Entwicklungszielen verstanden werden.

Der Anthropologe Wulf Schiefenhövel, dessen Beobachtungen und Hypothesen Ausgangspunkt dieses Beitrages waren, hatte nicht nur beobachtet, wie die vorgefundenen religiösen Überlieferungen im noch steinzeitlichen Umfeld der Eipo funktionierten – sondern auch, wie der Übergang in neuartige Kultur-, Gesellschafts- und Wirtschaftszusammenhänge mittels neuer, religiöser Mythologien, Rituale und Vergemeinschaftungen aktiv gestaltet wurde. Ohne Probleme und Krisen zu leugnen, dürfen wir doch zuversichtlich sein, dass unseren Gesellschaften solche Übergänge weiterhin gelingen können.¹

Referenzen

- Ammicht Quinn, R. (2006): *Glück – der Ernst des Lebens*. Freiburg.
- Ammicht Quinn, R. (2011): Heimat im Netz? *Schriftenreihe Heimat und Identität* 3, 2011. Stuttgart (auch online).
- Banerjee, A. & Duflo, E. (2011): *Poor Economics. A Radical Re-thinking of the Way to Fight Global Poverty*. Philadelphia.
- Berman, E. (2009): *Radical, Religious and Violent. The New Economics of Terrorism*. Cambridge.
- Bormans, L. (Hg.) (2011): *Glück. The World Book of Happiness. Das Wissen von 100 Glücksforschern aus aller Welt*. Köln.
- Blume, M. (2010): Die Rolle der Frau in der Evolution von Religiosität. *Mitteilungen der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte* 31, 2010, 15 – 26.
- Boyd, B. (2009): *On the Origin of Stories: Evolution, Cognition, and Fiction*. Harvard.
- Courbage, Y. & Todd, E. (2008): *Die unaufhaltsame Revolution: Wie die Werte der Moderne die islamische Welt verändern*. München.
- Dahl, E. (2008): Macht Geld glücklich? Das Wohlstandsparadox. *Spektrum der Wissenschaft*, Mai 2008, 84 – 87.
- Diener, E., Tay, L. & Myers, D. G. (2011): The Religion Paradox: If Religion Makes People Happy, Why Are So Many Dropping Out? *Journal of Personality and Social Psychology*. Advance online publication.
- Feierman, J. R. (2009): *The Biology of Religious Behavior*. Santa Barbara.
- Grom, B. (2011): Religionspsychologie und Theologie im Gespräch? Mehr als nur ein Burgfriede. In: P. Becker, U. Diewald (Hg.), *Zukunftsperspektiven im naturwissenschaftlich-theologischen Dialog*, 326 – 335. Göttingen.
- Haidt, J. (2007): *Die Glückshypothese: Was uns wirklich glücklich macht. Die Quintessenz aus altem Wissen und moderner Glücksforschung*. Kirchzarten bei Freiburg.
- Hirschle, J. (2010): From Religious to Consumption-Related Routine Activities? Analyzing Ireland's Economic Boom and the Decline in Church Attendance. *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 49/4, Dezember 2010, 673 – 687.
- Inglehart, R. & Norris, P. (2004): *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide*. Cambridge.
- Inglehart, R. & Wetzel, C. (2005): *Modernization, Cultural Change, and Democracy. The Human Development Sequence*. Cambridge.
- Kasten, E. (Hg.) (2009): *Schamanen Sibiriens. Magier – Mittler – Heiler*. Stuttgart.
- Kaufmann, E. (2010): *The Religious Shall Inherit the Earth*. London.
- Klein, S. (2011): Religion in der soziologischen Forschung. P. Becker, U. Diewald (Hg.), *Zukunftsperspektiven im naturwissenschaftlich-theologischen Dialog*, 336 – 345. Göttingen.
- Kraybill, D. & Bowman, C. D. (2002): *On the Backroad to Heaven. Old Order Hutterites, Mennonites, Amish, and Brethren*. Baltimore.
- Küenzlen, G. (2003): *Die Wiederkehr der Religion. Lage und Schicksal in der säkularen Moderne*. München.
- Layard, R. (2005): *Die glückliche Gesellschaft*. München.
- Mazal, W. (Hg.) (2010): Familie und Religion. *Aktuelle Beiträge zur interdisziplinären Familienforschung*. Wien.
- McNamara, P. (2009): *The Neuroscience of Religious Experience*. Boston.
- Rees, T. (2009): Is Personal Insecurity a Cause of Cross-National Differences in the Intensity of Religious Belief? *Journal of Religion and Society* (Online), Vol. 11/2009, 1 – 24.
- Sarrazin, T. (2010): *Deutschland schafft sich ab. Wie wir unser Land aufs Spiel setzen*. München.
- Scheffler, H. (2003): Soldat, Religion, Glaube – Die Funktion von Religion und Glauben für das Selbstverständnis der Soldaten. I.-J. Werkner, N. Leonhard (Hg.), *Aufschwung oder Niedergang? Religion und Glauben in Militär und Gesellschaft zu Beginn des 21. Jahrhunderts*, 275 – 294. Frankfurt a.M.
- Schiefenhövel, W. (2009): Explaining the Inexplicable: Traditional and Syncretistic Religiosity in Melanesia. In: E. Volland, W. Schiefenhövel, (Hg.), *The Biological Evolution of Religious Mind and Behavior*, 143 – 164. Heidelberg.
- Seebold, E. (2002): *Kluge. Etymologisches Wörterbuch* (24. Aufl.). Berlin.
- Van Tubergen, F. & Sindradottir, J. (2011): The Religiosity of Immigrants in Europe: A Cross-National Study. *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 50, 2/2011, 272 – 288.

¹ Für Gespräche und Anregungen, ohne die dieser Beitrag nicht entstanden wäre, möchte ich Prof. Dr. Regina Ammicht Quinn herzlich danken. Für die Überlassung von Datensätzen des Religionsmonitors 2008 für die vorgestellte Auswertung danke ich zudem Dr. Stefan Huber (Universität Bochum) und Dr. Ferdinand Mirbach (Bertelsmann Stiftung).