

Politik und Religion

RESEARCH

Anastas Odermatt

# Religion und Sozialkapital in der Schweiz

Zum eigenwilligen Zusammenhang  
zwischen Religiosität, Engagement  
und Vertrauen

OPEN ACCESS



Springer VS

---

# Politik und Religion

## Reihe herausgegeben von

Antonius Liedhegener, Zentrum für Religion, Wirtschaft und Politik, Universität  
Luzern, Luzern, Schweiz

Ines-Jacqueline Werkner, Institut für Interdisziplinäre Forschung, FEST,  
Heidelberg, Baden-Württemberg, Deutschland

In allen Gesellschaften spielte der Zusammenhang von Politik und Religion eine wichtige, häufig eine zentrale Rolle. Auch die Entwicklung der modernen westlichen Gesellschaften ist ohne die politische Auseinandersetzung mit traditionellen wie neuen religiösen Ordnungskonzepten und Wertvorstellungen sowie deren sozialen Trägern nicht denkbar. Im weltweiten Maßstab wie speziell im Blick auf liberale Demokratien haben religiöse Orientierungen und Identitäten ganz erheblich an gesellschaftlichem und politischem Einfluss gewonnen. Die Buchreihe „Politik und Religion“ trägt diesem grundlegenden Trend der Gegenwart Rechnung. Bereits seit 2000 stellt sie für die Politikwissenschaft und benachbarte Sozialwissenschaften im deutschsprachigen Raum ein Publikationsforum bereit, das relevante Forschungsergebnisse zum Zusammenhang von Politik und Religion der wissenschaftlichen Öffentlichkeit vorstellt und Forschungsarbeiten auf diesem Gebiet fördert. Die Reihe ist offen für verschiedene disziplinäre und interdisziplinäre, theoretisch-methodologische, empirische und interkulturell-vergleichende Ansätze und publiziert Arbeiten, die sich systematisch und umfassend mit politikwissenschaftlich ergiebigen Fragestellungen zum Verhältnis von Politik und Religion befassen. Die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit „Politik und Religion“ soll damit in ihrer ganzen Breite dokumentiert werden, ohne dass die Herausgeber dabei mit den jeweilig bezogenen Positionen übereinstimmen müssen.

---

Anastas Odermatt

# Religion und Sozialkapital in der Schweiz

Zum eigenwilligen Zusammenhang  
zwischen Religiosität, Engagement  
und Vertrauen

Mit einem Vorwort von Jörg Stolz

 Springer VS



---

# Gottlos integriert?

## Vorwort von Jörg Stolz

Nehmen Sie an, liebe Leserin, lieber Leser, Sie gehen in einer Ihnen fremden Stadt durch eine etwas enge Gasse. Es wird dunkel und plötzlich sehen Sie eine grössere Gruppe von Männern auf Sie zukommen. Würden Sie sich sicherer oder weniger sicher fühlen, wenn Sie wüssten, dass diese Männer gerade vom gemeinsamen Gebet kommen?

Diese Frage wurde dem berühmten Religionskritiker Christopher Hitchens vom fast ebenso berühmten christlich-konservativen Radiomoderator Dennis Prager in einem Interview im Jahr 2001 gestellt. Prager wollte wohl die aus seiner Sicht integrierenden Vorzüge der christlichen Religion deutlich machen, er hatte aber nicht mit der Schlagfertigkeit von Hitchens gerechnet. Dieser antwortete: „Um beim Buchstaben B zu bleiben, ich habe diese Erfahrung tatsächlich in Belfast, Beirut, Bombay, Belgrad, Bethlehem und Bagdad gemacht. Ich kann in jedem Fall sagen und begründen, warum ich mich sofort bedroht fühlen würde, wenn ich glauben würde, dass die Gruppe von Männern, die sich mir in der Dämmerung nähert, von einer religiösen Feier kommt.“ Hitchens deutete so auf die desintegrierenden Potenziale von Religion hin; seine Antwort, wie man heutzutage sagt, „ging viral“ (Hitchens 2007, 17).

Mich interessiert jedoch hier vor allem Pragers Annahme, dass Religion die Gesellschaft integriere. Diese Ansicht gehört zu den Grundvoraussetzungen der Soziologie seit ihren Ursprüngen. Durkheim (1985 [1912]), Parsons (1937), Bellah (1985), Berger (1990 [1967]), Luhmann (1977) – sie alle haben in der einen oder anderen Form behauptet, dass Religion die Funktion habe, den Menschen ein gemeinsames moralisches und kognitives Fundament zu geben, um so ein geregeltes, möglicherweise sogar friedliches, Zusammenleben zu ermöglichen. Zwar wurde diese Ansicht auch oft kritisiert, aber neuerdings ist die Theorie einer Integrationsfunktion von Religion in der evolutionären Anthropologie wieder sehr in

Mode gekommen (Bulbulia 2013). Hier wird angenommen, erst Religion habe es homo sapiens ermöglicht, grössere Menschengruppen zu integrieren, um so etwa Grossreiche zu schaffen. Oder genauer: die Gruppen, welche Religion integrierend verwendeten, wurden in der kulturellen Evolution eher selektiert und setzten sich eher durch als jene, welche dies nicht taten. Religionsintegration wäre so ein Evolutionsvorteil. Ein dritter wichtiger Strang in dieser Literatur ist von Robert Putnam angestossen worden, welcher behauptet, Religion und Religiosität würden für die Gesellschaft unerlässliches Sozialkapital schaffen (Putnam 2000; Putnam und Campbell 2010). Die sozialen Kontakte innerhalb (bonding) und zwischen (bridging) Gruppen, welche von Religion geschaffen würden, schafften Vertrauen und erhöhten die Funktionsfähigkeit der Gesellschaft.

Genau an dieser Stelle setzt die ausgezeichnete Dissertation von Anastas Odermatt ein. Mit grosser theoretischer Umsicht und hervorragenden Methodenkenntnissen untersucht Odermatt für den Fall der Schweiz, ob und inwiefern Religion und Religiosität, direkt oder vermittelt durch freiwilliges Engagement, soziales Vertrauen beeinflusst. Die Fragestellung ist insofern interessant, als empirisch geprüft wird, ob Religion und Religiosität entweder vermittelt, durch freiwilliges Engagement (als „Mediator“) oder aber direkt auf soziales Vertrauen wirkt.

Auf die Gefahr hin, der Lektüre von Odermatts Buch etwas an Spannung zu nehmen, erlaube ich mir, die Hauptergebnisse zusammenzufassen:

- 1) Religiosität und freiwilliges Engagement sind positiv korreliert. Hierbei ist es vor allem die religiöse Praxis, insbesondere der Gottesdienstbesuch, welcher das freiwillige Engagement verstärkt. Der Zusammenhang erweist sich als erstaunlich ähnlich bei Katholiken, Reformierten, weiteren Christen und Muslimen – allerdings auf unterschiedlichem Niveau. Ausserdem zeigt sich, dass religiös praktizierende sowohl im religiösen als auch im säkularen Bereich stärker freiwillig tätig sind.
- 2) Höhere religiöse Praxis und mehr religiöse Erfahrung sind positiv mit sozialem Vertrauen korreliert, aber fundamentalistische Ansichten sind negativ mit Vertrauen korreliert.
- 3) Es gibt keinen signifikanten Zusammenhang zwischen freiwilligem Engagement und sozialem Vertrauen (unter Kontrolle von Drittvariablen). Der Autor formuliert nüchtern (am Schluss von Kapitel 8.4): „Zusammengefasst kann also die dritte Forschungsfrage nach dem möglichen Zusammenhang zwischen freiwilligem Engagement und sozialem Vertrauen wie folgt beantwortet werden: Diesen Zusammenhang gibt es nicht.“ Draus ergibt sich: Freiwilliges

---

Engagement ist also in der Schweiz kein Mediator zwischen Religiosität und sozialem Vertrauen.

Odermatts Befunde sind für die religionssoziologische, aber auch für die politikwissenschaftliche Debatte wichtig, da sie die Putnamsche These zumindest für die Schweiz widerlegen. Anders als von Putnam für die USA behauptet, bewirken Religion und Religiosität *nicht* mehr soziales Vertrauen auf dem indirekten Weg durch freiwilliges Engagement. Zwar finden wir einen direkten Zusammenhang zwischen einer offen ausgerichteten Religiosität auf soziales Vertrauen; ein anderer (fundamentalistischer) Typ von Religiosität zerstört jedoch soziales Vertrauen. Insgesamt ist die Wichtigkeit von Religion und Religiosität auf soziales Vertrauen nur begrenzt. Die Befunde sind insbesondere für die Grosskirchen ernüchternd, da diese manchmal damit argumentieren, sie (und vor allem ihre Freiwilligenarbeit) seien für das grundlegende Funktionieren der Gesellschaft unabdingbar.

Wie kann dies sein? Weshalb brechen säkularere Gesellschaften wie z.B. Schweden oder die Schweiz nicht zusammen, obwohl sie offenbar nicht (mehr) durch Religion integriert sind? Weshalb scheinen sie sogar besser integriert als religiösere Gesellschaften wie etwa Mali oder Marokko? Die Antwort muss wohl lauten, dass moderne Gesellschaften andere Wege der Integration gefunden haben, Mittel, mit welchen sie die religiös-symbolischen Integrationsmechanismen haben ersetzen können. Zu denken ist hier etwa an den Sozialstaat, Versicherungen, ein hohes Wirtschaftsaufkommen, einen allgemeinen Bildungssektor, Menschenrechte, Demokratie. Moderne Gesellschaften, könnte man sagen, sind zunehmend gottlos integriert. Die vorliegende Arbeit von Anastas Odermatt ist ein wertvoller Baustein, welcher uns hilft, diese neuartigen Integrationsmöglichkeiten zu verstehen.

Jörg Stolz  
Lausanne, Schweiz

---

## Literatur Vorwort

- Bellah, Robert N. et al. (1985): Habits of the heart. Individualism and commitment in American life. University of California Press, Berkeley, California.
- Berger, Peter L. (1990 [1967]): The Sacred Canopy: Elements of Sociological Theory of Religion. Anchor books, New York.
- Bulbulia, Joseph et al. (2013): The Cultural Evolution of Religion. In: Richerson, P. J., Christiansen, M. H. (Hrsg.): Cultural Evolution. Society, Technology, Language, and Religion. MIT Press, Cambridge, MA.



- 
- Durkheim, Émile (1985 [1912]): Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie. PUF, Paris.
- Hitchens, Christopher (2007): God is not great. How religion poisons everything. Twelve Books, New York.
- Luhmann, Niklas (1977): Funktion der Religion. Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Parsons, Talcott (1937): The Structure of social action. The Free Press, New York.
- Putnam, Robert D. (2000): Bowling alone. The collapse and revival of American community. Simon & Schuster, New York.
- Putnam, Robert D. und Campbell, David E. (2010): American grace. How religion divides and unites us. Simon & Schuster, New York.

---

## Danksagung

Beim vorliegenden Buch handelt es sich um die Dissertationsschrift, die ich am Zentrum für Religion, Wirtschaft und Politik (ZRWP) an der Kultur- und Sozialwissenschaftlichen Fakultät der Universität Luzern eingereicht habe. Mein Dank geht an alle Personen und Institutionen, die dazu beigetragen und mir die Anfertigung dieser Arbeit ermöglicht haben.

An erster Stelle danke ich meinem Doktorvater Prof. Dr. Antonius Liedhegener. Er hat mich ans Zentrum für Religion, Wirtschaft und Politik (ZRWP) geholt und mir als Mentor die Möglichkeit und damit die Freiheit gegeben, mich ins wissenschaftliche Arbeiten einzüben und mich darin zu entwickeln. Bei ihm habe ich vor mehr als einem Jahrzehnt zum ersten Mal von der Idee des Zusammenhangs zwischen Religion und Sozialkapital gehört. Als in der Zivilgesellschaft engagierter Mensch war mein Interesse geweckt. Und er war es, der mich für die quantitative Sozialforschung vollends begeistert hat. Für seine anregende Unterstützung und seine stets konstruktiven und durchdachten Rückmeldungen, aber vor allem auch allgemein für die gute und inzwischen schon mehrjährige Zusammenarbeit danke ich herzlichst.

Danken möchte ich sodann Prof. Dr. Jörg Stolz. Als Zweitgutachter war er bereit, meine Arbeit zu sichten und zu prüfen. Ich durfte ihn schon vor längerer Zeit an Blockveranstaltungen der Universität Luzern kennenlernen. Mich beeindruckten seine pragmatischen und direkten Rückmeldungen, die Komplexes auf Wesentliches reduzieren. Entsprechend wertvoll waren für mich seine Rückmeldungen und Hinweise im Rahmen der Arbeit an dieser Dissertationsschrift.

Ich konnte diese Forschungsarbeit im Rahmen des DFG/SNF geförderten Projekts «Konfigurationen individueller und kollektiver Identitäten und ihre zivilgesellschaftlichen Potenziale. Repräsentative Befunde für Deutschland und die Schweiz (KONID)» unter der Leitung von Antonius Liedhegener und Gert

Pickel verwirklichen. Das Projekt war Teil des internationalen Mixed-Method-Forschungsvorhabens «Soziale Gruppen und religiöse Identitäten in ziviler Gesellschaft (RESIC)». Im Rahmen von Projektworkshops konnten die darin gedeihenden Dissertationsvorhaben vorgestellt werden. Sowohl Prof. Dr. Gert Pickel, Prof. Dr. Martin Baumann und Prof. Dr. Alexander-Kenneth Nagel als auch meinen Kommilitoninnen Yvonne Jaeckel, Rebekka Rieser und Arnela Balic danke ich für die anregenden Rückmeldungen. Ebenso danke ich dem Schweizerischen Nationalfonds (SNF) für die Förderung dieses Projekts; ohne diese Unterstützung wäre diese Arbeit nicht möglich gewesen.

Ich möchte mich auch bei der Universität Luzern, der Graduate School of Humanities and Social Sciences (GSL) und dem Zentrum für Religion, Wirtschaft und Politik (ZRWP) bedanken. Die GSL ermöglichte mir den Besuch der FORS Summer School in Lugano und damit die Weiterentwicklung meiner methodischen Fähigkeiten. Zudem konnte ich mehrmals an von der GSL angebotenen Schreibretraits teilnehmen. Diese waren für mich eine Wohltat, da sie mir den Wert des zurückgezogenen Schreibens aufzeigten. An dieser Stelle herzlichsten Dank an Dr. Andreas Tunger-Zanetti – nicht nur für die Leitung der Schreibretraits, sondern auch für die stets offene Türe und seine präzisen Rückmeldungen und Antworten auch bei kleinen Fragen. Dem ZRWP danke ich für die Kolloquien, an denen ich meine Arbeit und meine Ideen vorstellen durfte und Rückmeldung erhielt. Hier danke ich insbesondere den Hinweisen von Johannes Saal und jenen von Markus Huppenbauer, der leider viel zu früh von uns gegangen ist.

Ich danke meinen Freunden und Bekannten dafür, dass sie mich in meinem Vorhaben bestärkt und die Entwicklung mit Interesse mitverfolgt haben. Lea Brändle, Janine Germann und Tobias Oetiker haben einzelne Teile dieser Dissertation gelesen und mir anregende Rückmeldungen gegeben. Insbesondere danke ich auch Janine Sobernheim, die mir in der Endphase nochmals wertvolle Hinweise gegeben und kritische Rückfragen gestellt hat.

Herzlichen Dank geht an meine Schwester Dorothee Odermatt und meinen Vater Alois Odermatt, die meine Schreibarbeiten immer wieder gelesen haben. Meinem Vater danke ich insbesondere dafür, dass er meine Ideenwelt seit eh und je mit seinen kritischen Rückfragen und wertvollen Hinweisen bereichert und massgeblich mitgeformt hat. Meiner Mutter Maria Odermatt danke ich für die grosse Akzeptanz im Blick auf die Tatsache, dass eine solche Arbeit viel Zeit benötigt, die andernorts fehlt – und dass sie mich dann dort unterstützt hat.

Der grösste Dank geht aber an meine Frau Anita. Sie hat mir jenen Freiraum geschenkt, der es mir ermöglichte, diese Arbeit abzufassen. Vor allem in der Schlussphase habe ich mehrere Tage auswärts geschrieben und sie hat die entsprechende familiäre Mehrbelastung auf sich genommen. Zu spüren bekamen dies auch Sinja, Elea und Lenjo – ihnen ist diese Arbeit gewidmet. Sie sind unser liebes Sozialkapital voller Zukunft.

Anastas Odermatt  
Steinhausen, Schweiz

---

# Inhaltsverzeichnis

<b>1</b>	<b>Einleitung</b> .....	1
1.1	Problemstellung und Forschungsfragen .....	3
1.2	Vorgehen und Aufbau der Studie .....	4
<b>Teil I Theorie</b>		
<b>2</b>	<b>Konzepte und Begriffe</b> .....	9
2.1	Religion und Religiosität .....	9
2.2	Sozialkapital .....	19
2.3	Das Verhältnis zwischen Sozialkapital, Zivilgesellschaft, gesellschaftlichem Zusammenhalt und der dunklen Seite von Sozialkapital .....	55
<b>3</b>	<b>Mechanismen, Forschungsstand und Hypothesen</b> .....	71
3.1	Religion und Sozialkapital: Erklärende Mechanismen .....	71
3.2	Religion, freiwilliges Engagement und soziales Vertrauen: Forschungsstand .....	82
3.3	Sind «Vereine» tatsächlich «Schulen des Vertrauens»? .....	98
3.4	Hypothesen im Überblick .....	107
<b>Teil II Methode</b>		
<b>4</b>	<b>Datengrundlage</b> .....	113
4.1	Der KONID Survey 2019 für die Schweiz .....	114
4.2	Erhebungsinstrumente .....	115
<b>5</b>	<b>Methoden und Modelle</b> .....	129
5.1	Uni- und bivariate Datenanalyse .....	131

5.2	Multivariate Datenanalyse mittels logistischer Regression .....	133
5.3	Logistische Mehrebenenmodelle .....	144
<b>Teil III Ergebnisse</b>		
<b>6</b>	<b>Religion und Religiosität in der Schweiz .....</b>	<b>151</b>
6.1	Religiöse Landschaften und Eigenheiten: der lange Schatten der Geschichte .....	152
6.2	Religiosität in der Schweiz und ihr Einfluss auf freiwilliges Engagement und soziales Vertrauen im Direktvergleich .....	167
<b>7</b>	<b>Freiwilliges Engagement durch Religion und Religiosität? .....</b>	<b>187</b>
7.1	Freiwilliges Engagement in der Schweiz .....	187
7.2	Fördert Religiosität freiwilliges Engagement? .....	191
7.3	Freiwilliges Engagement und kantonale Kontextbedingungen ...	204
7.4	Fazit zu Religion, Religiosität und freiwilligem Engagement ...	208
<b>8</b>	<b>Soziales Vertrauen und seine Voraussetzungen .....</b>	<b>211</b>
8.1	Soziales Vertrauen in der Schweiz .....	211
8.2	Soziales Vertrauen durch Religiosität .....	212
8.3	Soziales Vertrauen im Kontext .....	226
8.4	Fehlender Zusammenhang zwischen freiwilligem Engagement und sozialem Vertrauen .....	232
8.5	Fazit zu sozialem Vertrauen und seinen Entstehungsbedingungen .....	236
<b>Teil IV Diskussion</b>		
<b>9</b>	<b>Ergebniszusammenfassung und Diskussion .....</b>	<b>241</b>
9.1	Ergebniszusammenfassung .....	242
9.2	Limitierungen und Chancen .....	244
9.3	Diskussion der Ergebnisse .....	246
<b>Literaturverzeichnis .....</b>		<b>259</b>

---

# Abbildungsverzeichnis

Abbildung 1.1	Forschungsfragen .....	4
Abbildung 2.1	Verortung von Religion und Religiosität .....	12
Abbildung 2.2	Entwicklung der Forschungen zu Sozialkapital in verschiedenen Disziplinen .....	21
Abbildung 2.3	Basaler Sozialkapitalmechanismus auf Grundlage von Coleman und Putnam .....	33
Abbildung 2.4	Erklärungsmodell für freiwilliges Engagement .....	47
Abbildung 2.5	Sozialkapitalmechanismus und seine weiteren Einflüsse .....	55
Abbildung 3.1	Kollektive Effervescenz in Interaktionsritualen .....	79
Abbildung 3.2	Forschungsfragen und Hypothesen .....	108
Abbildung 6.1	Religionszugehörigkeit im kantonalen Vergleich .....	158
Abbildung 6.2	Historisch konfessionelle Prägung der Kantone und freiwilliges Engagement .....	159
Abbildung 6.3	Historisch konfessionelle Prägung der Kantone und soziales Vertrauen .....	160
Abbildung 6.4	Religiöse Zugehörigkeit in der Schweiz im Zeitverlauf seit 1910 .....	162
Abbildung 6.5	Religiöse Diversitätsstruktur der Kantone und soziales Vertrauen .....	166
Abbildung 6.6	Religionszugehörigkeit in der Schweiz im KONID Survey 2019 .....	168
Abbildung 6.7	Religionszugehörigkeit und freiwilliges Engagement sowie soziales Vertrauen .....	170
Abbildung 6.8	Glaube an Gott oder etwas Göttliches und soziales Vertrauen .....	173

Abbildung 6.9	Exklusivistisch-fundamentalistische Ausrichtung und Religionszugehörigkeit .....	174
Abbildung 6.10	Religionszugehörigkeit und öffentliche religiöse Praxis .....	176
Abbildung 7.1	Freiwilliges Engagement in der Schweiz 1997–2020 .....	188
Abbildung 7.2	Individualeffekte zur Erklärung freiwilligen Engagements .....	194
Abbildung 7.3	Religiöse Praxis und freiwilliges Engagement .....	197
Abbildung 7.4	Religiöse Praxis und freiwilliges Engagement nach Religionszugehörigkeit .....	199
Abbildung 7.5	Religiöse Praxis und freiwilliges Engagement im (nicht-)religiösen Bereich .....	201
Abbildung 7.6	Kontexteffekte zur Erklärung freiwilligen Engagements .....	206
Abbildung 7.7	Determinanten für freiwilliges Engagement im Überblick .....	209
Abbildung 8.1	Soziales Vertrauen in der Schweiz 1989–2019 .....	212
Abbildung 8.2	Individualeffekte zur Erklärung sozialen Vertrauens ...	216
Abbildung 8.3	Religiöse Ausrichtung und soziales Vertrauen .....	220
Abbildung 8.4	Religiös exklusivistisch-fundamentalistische Ausrichtung und soziales Vertrauen .....	221
Abbildung 8.5	Kontexteffekte zur Erklärung sozialen Vertrauens ...	227
Abbildung 8.6	Gemeinsame Determinanten für freiwilliges Engagement und soziales Vertrauen .....	234
Abbildung 8.7	Determinanten für soziales Vertrauen im Überblick ...	236
Abbildung 9.1	Forschungsfragen und Ergebnisse .....	244



---

# Tabellenverzeichnis

Tabelle 2.1	Dimensionen von Religiosität .....	18
Tabelle 2.2	Mehrdimensionalität von Tätigkeiten .....	42
Tabelle 6.1	Zusammensetzung der Katholiken und Reformierten nach Nationalität .....	163
Tabelle 6.2	Religiöse Zugehörigkeit und Vielfalt im kantonalen Vergleich .....	164
Tabelle 6.3	Öffentliche religiöse Praxis und freiwilliges Engagement .....	177
Tabelle 6.4	Zusammenhänge bei Religionsvariablen .....	182
Tabelle 7.1	Freiwilliges Engagement .....	189
Tabelle 7.2	Aufgabenbereiche von freiwillig Engagierten im religiösen Bereich .....	190
Tabelle 8.1	Vergleich von drei logistischen Regressionsmodellen zur Erklärung sozialen Vertrauens mit Religiositätsvariablen .....	214



# Einleitung

# 1

Religion taucht in gegenwärtigen öffentlichen Diskursen regelmässig konträr in zweierlei Verknüpfung auf: *Religion hat einen konfliktiven, negativen Einfluss auf unsere Gesellschaft*. So lautet das mögliche Urteil jener, die in der Neuen Zürcher Zeitung über Missbrauchsskandale in hierarchisch-klerikalen Kirchenstrukturen lesen (Mosebach 2022), im Tages-Anzeiger über Kirchenfürsten, die Krieg legitimieren (Brandt 2022) oder in der Republik über Jugendliche, die, von dschihadistischer Ideologie beeinflusst, in den Krieg ziehen (Zitzmann 2019). *Religion wirkt brückenbildend und stabilisierend und hat einen positiven Einfluss auf unsere Gesellschaft*. So der mögliche Schluss jener, die in der Neuen Luzerner Zeitung über das freiwillige Engagement in den Kirchen lesen (Faessler 2021), in der Neuen Zürcher Zeitung über Kirchenfürsten, die Krieg verurteilen (DPA 2022) oder im Spiegel darüber, dass sich die Hälfte der Muslime in der Flüchtlingshilfe engagiert (Spiegel 2017).

Welchen Einfluss hat Religion auf uns und unser Zusammenleben? Wie sieht das Wechselverhältnis von Religion und Gesellschaft aus? Wie trägt Religion zum Gelingen unserer Zivilgesellschaft bei? Wie wirkt Religion auf den sozialen Zusammenhalt in einer religiös pluralisierten Gesellschaft, wie es die Schweiz ist?

Die vorliegende Studie verortet sich mitten im Geflecht dieser Fragen. Die Antworten darauf sind auch im wissenschaftlichen Diskurs umstritten. Die einen behaupten: Religiöse Faktoren tragen eher zu Konflikten und gesellschaftlichen Grenzziehungen bei (Huntington 1996; Ysseldyk et al. 2010; Vorkamp 2011, 89–90). Andere betonen: Religion und Religiosität wirken eher positiv auf Zivilgesellschaft (Putnam 2000; Traunmüller 2009; Putnam und Campbell 2010; Traunmüller 2011; Pickel und Gladkich 2011, 2012; Liedhegener 2016a). Die Rolle von Religion und Religiosität hinsichtlich Zivilgesellschaft und sozialer

Kohäsion war und ist tatsächlich Gegenstand kontroverser Diskurse (Casanova 1994, 2009; Pickel und Gladkich 2011; Liedhegener 2016b).

Ein zentrales Konzept, wenn es um sozialen Zusammenhalt geht, ist jenes des Sozialkapitals (Coleman 1988, 1990; Putnam 1993, 1995a, 1995b, 2000; Esser 2000). Das Hauptargument besteht darin, dass soziale Beziehungen und Netzwerke einen Wert haben. Und von diesem Wert gelingender Beziehungen und Netzwerke auf Individualebene profitieren nicht nur die direkt beteiligten Individuen, sondern auch die Gemeinschaft insgesamt. Dabei wird in der Forschung zur empirischen Erfassung von Sozialkapital meist auf freiwilliges Engagement als strukturelle Komponente und auf soziales Vertrauen als kulturelle Komponente zurückgegriffen (Esser 2000, 239 ff; Gabriel et al. 2002, 23; Field 2003, 3; Kunz et al. 2008a, 43 ff). In freiwilligem Engagement und sozialem Vertrauen drückt sich der Wert sozialer Beziehungen aus (Field 2003, 12).

Sowohl freiwilliges Engagement als auch soziales Vertrauen gelten als Kernelemente für die Beschreibung des Zustands gesellschaftlicher Kohäsion (Gensicke et al. 2006; Stadelmann-Steffen 2010; Traunmüller et al. 2012; Lamprecht et al. 2018; Lamprecht et al. 2020). Soziales Vertrauen gilt als entscheidend für eine kooperative Kultur (Uslaner 2002b, 193 ff; Freitag 2016a, 149). Und freiwilliges Engagement und eine zivilgesellschaftliche Ordnung als Rahmen dafür sind von grundlegender Bedeutung für moderne liberale Gesellschaften (Klein et al. 2004). Je nach Forschungsbereich stehen dabei unterschiedliche Effekte im Vordergrund: Die Integrations- und Migrationsforschung fokussiert auf die «Integrationsleistung von Vereinen» (Lehmann 2001; Baur und Braun 2003; Braun und Hansen 2004; Debrunner 2007; Braun und Finke 2010; Eggert und Giugni 2010; Strömblad und Adman 2010; Kleindienst-Cachay et al. 2012; Adler Zwahlen et al. 2017); die politische Kulturforschung hält die «Aneignung von Bürgerkompetenzen durch Vereine» als Kernelement fest (Vortkamp 2005, 2008; Schwalb und Walk 2007; Sliap 2011); und die empirische Politik- und Religionsforschung betrachtet «Vereine als Generatoren von Sozialkapital» (Putnam 1993, 1995a, 2000; Hooghe 2003; Hooghe und Stolle 2003; Braun 2007; Paxton 2007; Freitag et al. 2009; Freitag und Ackermann 2016; Freitag und Manatschal 2016). An diesen letzten Forschungsbereich knüpft diese Arbeit an.

Ausgehend vom klassischen Sozialkapitalkonzept von James S. Coleman (1988, 1990) und Robert D. Putnam (1993, 1995a, 2000, 2020 [2000]) lautet eine weit verbreitete Annahme: Religion und Religiosität sind förderlich für freiwilliges Engagement. Religion und Religiosität als auch freiwilliges Engagement sind ihrerseits förderlich für soziales Vertrauen und stärken dadurch gesellschaftlichen Zusammenhalt. Diese Annahmen werden vorliegend mit Blick auf die Schweiz einer empirischen Prüfung unterzogen.

Die Schweiz als Untersuchungsfall eignet sich dafür ausserordentlich gut, weil sie in ihrer religiösen Ausgestaltung sowohl auf Individual-, als auch auf Kontextebene, das heisst hier auf Ebene der Kantone, äusserst vielfältig und facettenreich ist. Die Gründe dafür sind geografischer, kultureller und politischer Natur. Die Schweiz wird geprägt vom zerklüfteten Alpenraum rund um den Gotthard, von vier Sprachregionen und von ihrer Position in der Mitte Europas. Die sich daraus ergebenden Talschaften, Kleinregionen und Lebensräume bieten Raum für unterschiedliche Entwicklungen und Eigenständigkeiten, auch in religiösen Fragen. In politischer Hinsicht entwickelten sich in diesem Geflecht volksnahe föderale Institutionen, in denen bis heute unterschiedliche Formen von Selbstverwaltung und direkter Demokratie zum Tragen kommen und eine funktionierende Zivilgesellschaft mit mannigfaltigem Vereinswesen ermöglichen. Die unterschiedlichen, auch historisch geprägten Kulturen des Religiösen und des Sozialkapitals ermöglichen eine nuancierte Analyse der Forschungsfragen.

---

## 1.1 Problemstellung und Forschungsfragen

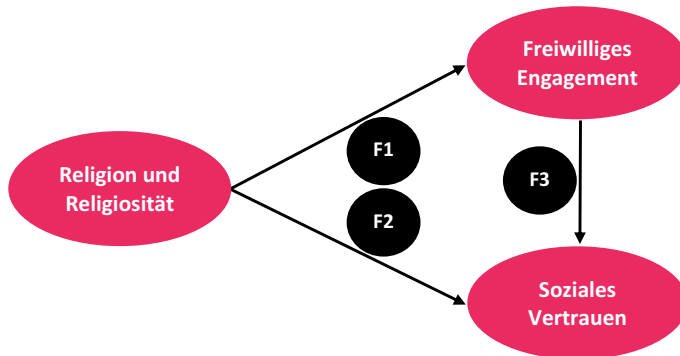
Der Zusammenhang zwischen Religion beziehungsweise Religiosität und Sozialkapital<sup>1</sup> wurde in der bisherigen empirischen Forschung unterschiedlich beantwortet. Auf der einen Seite konnte der positive Einfluss von Religion und Religiosität auf freiwilliges Engagement empirisch ausreichend belegt werden (Wuthnow 2002; Putnam und Campbell 2010, 445 f; Traunmüller 2011, 347; Liedhegener 2016a, 167; Freitag et al. 2016, 73, 209; Maraffi und Vignati 2018, 13). Auf der anderen Seite ist der Einfluss auf soziales Vertrauen weniger klar belegt (Smidt 1999, 187; Liedhegener 2016a, 129). Und auch innerhalb des Sozialkapitalansatzes zeigen sich Unstimmigkeiten: Der von Coleman und Putnam in den 1990er-Jahren theoretisch formulierte Wirkmechanismus, dass freiwilliges Engagement zu einem höheren sozialen Vertrauen und damit zu einer besseren Sozialkapitalausstattung einer Gesellschaft führt, ist empirisch bisher nicht konsistent belegt worden (Claibourn und Martin 2000, 282; Newton 2001b, 204; Gabriel et al. 2002, 263 ff; Westle und Roßteutscher 2008; Dahl und Abdelzadeh 2017; Paxton und Ressler 2018, 162). Vielmehr führt die Beantwortung der ersten beiden Fragen nach dem Zusammenhang zwischen Religion und Religiosität und Sozialkapital zur Erkenntnis, dass es unterschiedliche Mechanismen sind, die zu freiwilligem Engagement und zu sozialem Vertrauen führen. Diese Erkenntnis

---

<sup>1</sup> Im Folgenden kurz «Religion und Religiosität».

führt unweigerlich zur Frage, ob der Zusammenhang zwischen freiwilligem Engagement und sozialem Vertrauen valide ist. Es ergeben sich drei Forschungsfragen (Vgl. Abb. 1.1):

- *Forschungsfrage 1: Welchen Einfluss haben Religion und Religiosität auf freiwilliges Engagement in der Schweiz?*
- *Forschungsfrage 2: Welchen Einfluss haben Religion und Religiosität auf soziales Vertrauen in der Schweiz?*
- *Forschungsfrage 3: Welchen Einfluss hat freiwilliges Engagement auf soziales Vertrauen in der Schweiz?*



**Abbildung 1.1** Forschungsfragen. (Abbildung: Eigene Darstellung)

Die vorliegende Studie untersucht also die Zusammenhänge zwischen Religion und Religiosität, freiwilligem Engagement und sozialem Vertrauen in der Schweiz und möchte einen Beitrag zur Klärung dieser wechselseitigen Beziehungen liefern.

## 1.2 Vorgehen und Aufbau der Studie

Für die Beantwortung der drei Forschungsfragen werden zunächst im folgenden Theoriekapitel 2 die Konzepte Religion, Religiosität und Sozialkapital theoretisch beschrieben und definitorisch gesetzt. Im Theoriekapitel 3 diskutiere ich zunächst die möglichen Mechanismen, welche die Zusammenhänge zwischen Religion und

Religiosität, freiwilligem Engagement und sozialem Vertrauen zu erklären vermögen und erörtere dann den dazugehörigen Forschungsstand. Ausgehend von Theorie, Erklärungsmechanismen und bisherigem Forschungsstand ergeben sich entsprechende Hypothesen, die es dann im empirischen Teil zu überprüfen gilt.

Im Methodenkapitel 4 stelle ich den verwendeten Datensatz, den KONID Survey 2019 und die verwendeten Variablen vor. Diese werden uni- und bivariat analysiert und die postulierten Zusammenhänge im Rahmen logistischer Ein- und Mehrebenenmodelle überprüft. Im Methodenkapitel 5 führe ich in diese Methoden ein.

In den Ergebniskapiteln 6, 7 und 8 stelle ich die Ergebnisse vor. In Kapitel 6 schildere ich zunächst in einem einführenden Abschnitt die historischen und gesellschaftlichen Trends, die zur gegenwärtigen religiösen Landschaft der Schweiz geführt haben. Zudem beschreibe ich bivariat die zu untersuchenden Zusammenhänge.

Die Resultate, das sei vorweggenommen, ergeben ein differenzierteres Bild der Lage: Eine erhöhte Religiosität in Form religiöser Praxis hängt mit freiwilligem Engagement zusammen (Kapitel 7). Demgegenüber ambivalent steht es um den Zusammenhang zwischen Religion und Religiosität und sozialem Vertrauen (Kapitel 8). Und der Zusammenhang zwischen freiwilligem Engagement und sozialem Vertrauen kann nicht belegt werden (Abschnitt 8.4). Entgegen den theoretischen Erwartungen der Sozialkapitaltheorie ist unter kontrollierten Bedingungen kein allgemeiner Zusammenhang belegbar.

Im abschliessenden Kapitel 9 fasse ich die Ergebnisse zusammen und diskutiere sie im Spiegel der bisherigen Theorien und Erkenntnisse hinsichtlich ihrer gesellschaftlichen Relevanz.

**Open Access** Dieses Kapitel wird unter der Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>) veröffentlicht, welche die Nutzung, Vervielfältigung, Bearbeitung, Verbreitung und Wiedergabe in jeglichem Medium und Format erlaubt, sofern Sie den/die ursprünglichen Autor(en) und die Quelle ordnungsgemäß nennen, einen Link zur Creative Commons Lizenz beifügen und angeben, ob Änderungen vorgenommen wurden.

Die in diesem Kapitel enthaltenen Bilder und sonstiges Drittmaterial unterliegen ebenfalls der genannten Creative Commons Lizenz, sofern sich aus der Abbildungslegende nichts anderes ergibt. Sofern das betreffende Material nicht unter der genannten Creative Commons Lizenz steht und die betreffende Handlung nicht nach gesetzlichen Vorschriften erlaubt ist, ist für die oben aufgeführten Weiterverwendungen des Materials die Einwilligung des jeweiligen Rechteinhabers einzuholen.



---

**Teil I**  
**Theorie**





In diesem ersten Theoriekapitel führe ich in die zentralen Konzepte Religion und Religiosität (Abschnitt 2.1) und Sozialkapital (Abschnitt 2.2) ein. Ziel ist, die verwendeten Begriffe und Konzepte zu definieren, damit sie in der Folge valide gemessen und analysiert werden können. Um das Konzept Sozialkapital von anderen Konzepten abzugrenzen, setze ich es in Bezug zu jenen der Zivilgesellschaft, des sozialen Zusammenhalts und des «Dark Social Capital», das heisst der dunklen Seite von Sozialkapital (Abschnitt 2.3).

## 2.1 Religion und Religiosität

Religion taucht in gegenwärtigen Diskursen unterschiedlich konnotiert auf. Mal ist es Religion ganz allgemein, die eine gesellschaftliche Wirkung haben soll; mal sind es einzelne Personen mit einer bestimmten Religionszugehörigkeit, die etwas tun; mal ist es eine religiös gefärbte Einstellung, die zum Gelingen von Gemeinschaft beiträgt.

Religion ist ein mehrdimensionaler, diskursiv der Veränderung und Konstruktion unterworfenen Begriff und daher definitorisch problematisch. Denn jede Definition entspricht nur einem zeitlich und perspektivisch begrenzten Blick und bleibt damit zwangsläufig hinter jeglicher Beschreibung von Realität zurück (Pollack und Rosta 2015, 59 ff; Pollack 2017, 11). Begrenztheit und ständige Veränderung führen dazu, dass der Begriff stets mit einer Unschärfe behaftet ist (Pickel 2011, 16; Pollack und Rosta 2015; Liedhegener 2016b). Des Weiteren erklärt sich daraus die Tatsache, dass es eine Vielfalt an Definitionen gibt und dass keine davon einheitlich allgemein verwendet wird (Stolz und Baumann 2007, 21 f; Hildebrandt und Brocker 2008; Schlieter 2010). Umso zentraler für

die Forschung ist darum jeweils die Erstellung von Arbeitsdefinitionen mit Rekurs auf die entsprechende Literatur.

Üblicherweise wird zwischen funktionalen und substanziellen Definitionen unterschieden sowie häufig polythetisch auf mehrere Dimensionen verwiesen. Funktionale Definitionsansätze stellen die Funktion von Religion und Religiosität in den Mittelpunkt. Sie fragen nach deren Leistung für die Gemeinschaft, die Gesellschaft und das Individuum. So beschreiben klassische funktionale Definitionen die integrative Leistung von Religion für die Gemeinschaft (Durkheim 1912) oder ihre Leistung bezüglich Kontingenzbewältigung (Luhmann 1977), Komplexitätsreduktion (Habermas 1979) oder Sinnstiftung (Kaufmann 1989) für den Einzelnen. Substanzielle Definitionsansätze unterstreichen demgegenüber nicht die Leistung, sondern die Inhalte von Religion und Religiosität. Es wird danach gefragt, was ein Phänomen, ein System, oder eine Tatsache als religiös auszeichnet und von anderen unterscheidet. Die diesbezügliche Kennzeichnung als religiös wird definitorisch häufig mit Verweis auf Heiliges oder Transzendentes gesetzt. Beide Definitionsarten weisen Vor- und Nachteile auf, führen aber insbesondere bei strikter einseitiger Ausrichtung zu blinden Flecken. Dieser Gefahr begegnen polythetische Definitionsansätze dadurch, dass sie versuchen, Religion anhand verschiedener Kriterien zu bestimmen und Religiosität mit Blick auf ihre unterschiedlichen Dimensionen zu beschreiben (Hock 2002, 19; 2017, 9).

Ich folge in dieser Studie einem polythetisch-substanziellen Ansatz<sup>1</sup> und unternehme dabei den Versuch, die substanzielle und funktionale Perspektive zu kombinieren (so auch Pollack und Rosta 2015, 63). Dies ermöglicht eine Integration beider Definitionsansätze und eine damit verbundene hohe Anschlussfähigkeit an bestehende Ansätze (Hock 2002, 14 ff; Hildebrandt und Brocker 2008, 18 ff; Schlieter 2010, 21 ff). Der Schwerpunkt eines solchen Definitionsversuchs liegt auf substanziellen Merkmalen. Durch die Integration der funktionalen Perspektive geraten die vielfältigen Leistungen und die damit verbundenen wichtigen Hinweise aber nicht aus dem Blickfeld (Pollack 2017, 9).

Religion, und so lautete meine Arbeitsdefinition, verstehe ich als kulturelles Symbolsystem im Sinne von Clifford Geertz (1987 [1983], 48) und damit als «Symbolsystem, das darauf abzielt, starke, umfassende und dauerhafte Stimmungen und Motivationen in den Menschen zu schaffen, indem es Vorstellungen einer allgemeinen Seinsordnung formuliert und diese Vorstellungen mit einer solchen Aura von Faktizität umgibt, dass die Stimmungen und Motivationen völlig

---

<sup>1</sup> Polythetisch verweist hier auf die Verwendung von mehreren Dimensionen zur Beschreibung von Religion und Religiosität, vgl. dazu Abschnitt 2.1.2.

der Wirklichkeit zu entsprechen scheinen». Dieses kulturelle Symbolsystem wird durch religiöse Vergemeinschaftungen getragen und vermittelt und bildet sich beim Individuum als Religiosität im Sinne einer Positionierung zu Religion ab. Um Religiosität adäquat beschreiben zu können, unterscheide ich zwischen den vier Dimensionen Zugehörigkeit, Überzeugung, Praxis und Erfahrung.

### 2.1.1 Strukturelle Verortung von Religion und Religiosität

Religion ist ein vielschichtiges Phänomen. Im Anschluss an Talcott Parsons (1975, 12 ff) differenziere ich analytisch zwischen einer kulturellen, sozialen, personellen und biologisch-organischen Ebene. Diese Ebenen verschränke ich mit substantziellen Inhalten und der jeweiligen funktionalen Leistung (vgl. Abb. 2.1). Mit Blick auf diese vier Ebenen kann das Phänomen Religion analytisch verortet und in Beziehung gesetzt werden. Damit eröffnet sich die Möglichkeit einer klaren Differenzierung zwischen der Beschreibung von Religiosität auf personaler Ebene und von Religion auf sozialer und kultureller Ebene. Zudem lassen sich unterschiedliche Dimensionen von Religiosität klar benennen und beschreiben. Der dadurch konzipierte Religionsbegriff verschränkt funktionale, substantielle und strukturelle Konzepte zu einem vielschichtigen Konzept von Religion und Religiosität.<sup>2</sup>

Aspekte auf kultureller und sozialer Ebene beschreibe ich als Aspekte von Religion, Aspekte auf personeller Ebene als Religiosität. Auf biologisch-organischer Ebene ist weder Religion noch Religiosität zu finden, jedoch haben die anthropologischen Grundlagen eine Auswirkung auf die Konzipierung auf den anderen Ebenen.

#### *Kulturelle Ebene: Religion als Symbolsystem mit Transzendenzbezug*

Auf *kultureller Ebene* lässt sich Religion also als kulturelles Symbolsystem nach Geertz (1987 [1983], 44 ff) verorten. Mit Symbolsystem ist gemeint, dass Religion ähnlich funktioniert wie die Sprache. Sie hilft dem Menschen, durch in Symbolen ausgedrückte Vorstellungen einer allgemeinen Seinsordnung die Welt und das Leben zu deuten, zu verstehen und zu artikulieren. Symbole eines religiösen Symbolsystems, verstanden als Objekte, Ereignisse, Handlungen oder

---

<sup>2</sup> Diese Vorgehensweise ist gerade auch für empirisch-quantitative Untersuchungen äusserst zweckmässig (Widmer und Stutz 2001; Pirner 2006, 45; Liedhegener und Odermatt 2018).

	Substanz	Funktion
<b>Kulturelle Ebene</b>	Symbolsysteme mit Transzendenzbezug	Normenerhaltung Normenwandel
<b>Soziale Ebene</b>	Religionsgemeinschaften und religiöse Institutionen als Trägergruppen des Symbolsystems	Integration Vermittlung des Symbolsystems
<b>Personelle Ebene</b>	Positionierung zu, Partizipation an und Rezeption von Religion, Vergemeinschaftung sowie Symbolsystem	Sinnstiftung Kontingenzbewältigung
<b>Biologisch-organische Ebene</b>	menschlicher Organismus als weltoffen, weltzugewandt und sich selbst überschreitend, das heisst transzendierend	

**Abbildung 2.1** Verortung von Religion und Religiosität. (Abbildung: Eigene Darstellung in Anlehnung an die Systematik von Parsons (1975) und die Überlegungen von Schneider (2008, 112) und Stolz (2012, 79))

Sachverhalte, zeichnen sich durch einen Transzendenzbezug aus (Stolz und Baumann 2007, 22).<sup>3</sup> Transzendenzbezug meint den Bezug auf eine die Alltagswelt überschreitende, transzendente Wirklichkeit.<sup>4</sup> Mit Stimmungen und Motivationen verweist Geertz auf die Wichtigkeit der personellen Ebene. Substanziell kann also Religion auf kultureller Ebene als Symbolsystem mit Transzendenzbezug umschrieben werden. Zentrale Funktion von Religion auf kultureller Ebene ist als Symbolsystem, ganz nach Parsons (1972, 12 f), die Normenerhaltung und der Normenwandel. Die Tatsache, dass Religion nicht nur eine allgemeine Seinsordnung und damit auch Normen formuliert, sondern gemäss Geertz diese Vorstellungen auch mit einer Aura von Faktizität umgibt und damit die Normen

<sup>3</sup> Im Sinne Luckmanns (1991, 174 ff) verweisen Symbole per definitionem auf grosse Transzendenzen und können als *religiös* interpretiert werden. Im Gegensatz dazu deuten Zeichen auf kleine und mittlere Transzendenzen hin. Der Ausdruck *religiöse Symbole* könnte nun als Pleonasmus interpretiert werden. Gleichwohl ist der Zusatz *religiös* wichtig, da Symbole zwar auf grosse Transzendenzen verweisen, aber erst in ihrem Kontext und in der Einbettung in ein religiöses Symbolsystem auch entsprechend religiösen Charakter erhalten.

<sup>4</sup> Vgl. für die Erläuterung der *transzendenten Wirklichkeit* auch den Absatz zur *biologisch-organischen Ebene*.

in den Stimmungen und Motivationen des Einzelnen als Wirklichkeit erscheinen, lässt Religion Normen wandeln und erhalten.

Soziale Ebene: Religiöse Vergemeinschaftungen als Trägergruppen des Symbolsystems

Auf *sozialer Ebene* manifestiert sich Religion substanziell in Religionsgemeinschaften und religiösen Vergemeinschaftungen. Diese fungieren als Trägergruppen des religiösen Symbolsystems der *kulturellen* Ebene (Stolz und Baumann 2007, 29 f). Dabei implementieren sie das jeweilige religiöse Symbolsystem in ihre institutionellen Strukturen und Strategien sowie gemeinschaftlichen Umgangsformen. Es sind die religiösen Vergemeinschaftungen, in denen Rituale organisiert und begangen werden. Diese Rituale überliefern und vermitteln das Wissen um religiöse Symbolsysteme und Vorstellungen einer allgemeinen Seinsordnung und umgeben diese Vorstellungen mit einer «Aura von Faktizität». Konstituiert werden religiöse Vergemeinschaftungen durch all jene, die sich in irgendeiner Form zur Vergemeinschaftung positionieren.<sup>5</sup> Getragen werden sie aber vor allem durch jene, die sich im weitesten Sinne auch tatsächlich als Teil der Vergemeinschaftung betrachten.

Religiöse Vergemeinschaftungen auf sozialer Ebene fungieren vermittelnd zwischen kultureller und personeller Ebene. Die soziale Ebene und damit religiöse Vergemeinschaftungen haben eine integrative Funktion (Parsons 1972, 13). Religiöse Vergemeinschaftungen sind sie, indem sie Vorstellungen einer Seinsordnung als einer Vergemeinschaftung gemein darstellen (Durkheim 1912, 60) und gemeinsame Stimmungen und Motivationen durch Rituale erzeugen (Durkheim 1912, 300 f, 313).

Personelle Ebene: Religiosität

Auf *personeller Ebene* bildet sich Religion als Religiosität einzelner Individuen ab. Religiosität ist religionspsychologisch als Relevanz innerhalb von Identität zu verstehen, mit der einzelne Individuen das Symbolsystem der kulturellen Ebene in ihre Sinnggebung übernehmen, darüber nachdenken, an sozialen Erscheinungsformen von Religion der sozialen Ebene partizipieren und sich dazu positionieren (Allport 1950; Glock 1962; Batson und Ventis 1982; Gorsuch und McPherson 1989; Huber 2003; Stolz et al. 2011). Im Sinne Parsons (1972, 12 f) und der

---

<sup>5</sup> Auch die explizit artikulierte Ablehnung religiöser Vergemeinschaftung hat eine konstituierende Wirkung auf diese. Die Konstruktion einer Out-Group und die damit verbundenen Vorstellungen haben einen Einfluss auf die Gruppenwahrnehmung und die Dynamik der In-Group (Turner et al. 1987; Nijstad und van Knippenberg 2014, 465).

Zielverwirklichung als zentraler Funktion der personellen Ebene wirken Religiosität und die damit in Bezug genommene Religion potenziell sinnstiftend und kontingenzbewältigend (Luhmann 1977; Habermas 1979; Lübbe 1986; Kaufmann 1989).

Religiosität auf personeller Ebene ist besonders relevant für die vorliegende Studie, da der empirische Zugriff auf dieser Ebene erfolgt: Die zu analysierenden Daten stammen aus einer Umfrage, bei der einzelne Individuen zu ihrer Religiosität befragt wurden. Sodann sind aber insbesondere die Verbindungen zur sozialen und zur kulturellen Ebene von Relevanz, da aus funktionaler Sicht erwartet werden kann, dass Religion hier integrativ (soziale Ebene) und normenerhaltend (kulturelle Ebene) wirkt.

### *Biologisch-organische Ebene: anthropologische Grundlagen*

Auf *biologisch-organischer Ebene* gibt es definitorisch betrachtet weder Religion noch Religiosität. Jedoch schärft der Blick auf die anthropologischen Grundlagen die Überlegungen zu Religion auf kultureller und sozialer Ebene sowie zu Religiosität auf personeller Ebene.

Biologisch-organisch betrachtet setzen sich Menschen als weltoffene und weltzugewandte Entitäten mit ihrer Umwelt auseinander und machen dadurch sich selbst überschreitende, transzendente Erfahrungen (Luckmann 1991 [1963], 166 ff; Berger und Luckmann 2009 [1966], 191 f; Piaget 1992 [1967], 100 f; Plessner 1975, V, 293 f). Diese stetige Erfahrung und ihre Folgen werden von den Menschen gedeutet, artikuliert, intersubjektiv rekonstruiert und legitimiert (Luckmann 1991 [1963], 166 f; Berger und Luckmann 2009 [1966], 41, 72 f, 109, 111 f). «Auf diesen Rekonstruktionen bauen weitere Vorgänge gesellschaftlicher Kommunikation auf, in denen manche Rekonstruktionen aufgenommen, andere verworfen, systematisch aufeinander bezogen werden und als Zeugnisse einer <anderen> Wirklichkeit zur gesellschaftlichen Ontologisierung subjektiver Transzendenzenerfahrung führen» (Luckmann 1991 [1963], 166).

Hier schliesst sich der Kreis: Transzendenzenerfahrungen auf biologisch-organischer Ebene, reflektiert und artikuliert auf personeller Ebene, führen durch kommunikative Aushandlungsprozesse zu Vergemeinschaftungen auf sozialer Ebene und zu Symbolsystemen auf kultureller Ebene. Diese Symbolsysteme vermögen die Erfahrungen in Bezug auf eine andere, transzendente Wirklichkeit zu verorten. Dabei sind die einzelnen Symbole noch nicht von sich aus religiös. Erst ihre gegenseitige Bezugnahme, ihre Syntax und ihr Bezug auf eine dichotome, die Alltagswelt in Kontrast setzende und damit normierende transzendente Wirklichkeit lässt ein religiöses Symbolsystem entstehen (Luckmann 1991, 93 ff).

Der menschliche Organismus macht anthropologisch betrachtet sich überschreitende, das heisst transzendierende Erfahrungen. Ein definitorischer Fehlschluss wäre nun aber der Syllogismus, dass der menschliche Organismus von sich aus transzendierende Erfahrungen macht, Symbolsysteme mit Transzendenzbezug Religion sind und darum alle menschlichen Organismen automatisch religiös seien. Hier geht analytische Klarheit und Differenzierung verloren. Überschreitend und transzendierend sind zwar viele menschliche Erfahrungen. Nicht jede Überschreitung des Alltäglichen ist aber zugleich eine Transzendenz im religiösen Sinne (Joas 2012, 213). Religiöse Symbolsysteme verweisen auf eine transzendente Wirklichkeit, die in Anspruch nimmt, die gesamte kulturelle, soziale, personelle und biologisch-psychologische Wirklichkeit zu überschreiten.<sup>6</sup>

Ebenso wenig macht es Sinn, Religion nur auf ihre psychischen und biologischen Ursachen hin zu dekonstruieren und damit Religion als Konstrukt ohne Bedeutung darzustellen, so wie es bisweilen Marx, Freud oder gegenwärtig Dawkins im Rahmen ihrer Religionskritik tun (Pollack 2017). Ein solches Vorgehen wird der Tatsache nicht gerecht, dass Religionsangehörige so praktizieren, wie sie praktizieren, so glauben, wie sie glauben, und sich so zusammenschliessen, wie sie sich zusammenschliessen. Als Sozialwissenschaftler, der um eine Aussensicht bemüht ist, wäre es absurd, zu behaupten, dass all diese Personen einer Selbsttäuschung unterliegen und darum einfach irren, und davon abzuleiten, dass dies darum nicht relevant sei. Die Aussensicht muss in diesem Sinne stets Rücksicht nehmen auf die religiöse Innensicht und diese ernst nehmen (Pollack 2017, 26).

Religion verstehe ich also als kulturelles Symbolsystem nach Geertz (1987 [1983]), das sozial getragen und vermittelt wird durch religiöse Vergemeinschaftungen. Religiosität ist die entsprechende Relevanz innerhalb der Psyche und der Identität einzelner Individuen. Sie ergibt sich aus der Übernahme von Symbolsystemen in die Sinnggebung und in die damit verbundenen Motivlagen des einzelnen, aus der Intensität des Abrufens bestimmter Symbole in konkreten Handlungen, aus der Intensität der Partizipation an sozialen Erscheinungsformen von Religion und aus der Erfahrung von einschlägigen Stimmungen.

---

<sup>6</sup> Um menschliche Transzendenzenerfahrungen zu differenzieren, kann mit Luckmann (1991, 166 ff) zwischen kleinen, mittleren und grossen Transzendenzen unterschieden werden, wobei letztere auf religiöse Erfahrungen hinweisen (Luckmann 1991 [1963], 179, 181).

## 2.1.2 Dimensionen von Religiosität

Die Religiosität ist besonders relevant für diese Studie, da der empirische Zugriff auf personeller, das heisst individueller Ebene erfolgt. Im Sinne einer polythetischen Beschreibung differenziere ich die Religiosität in verschiedene Dimensionen. Damit werde ich der Tatsache gerecht, dass Religion und damit auch Religiosität äusserst vielschichtig ist. Dies ermöglicht im Verlauf der Studie unterschiedliche erklärende Mechanismen und daraus hervorgehende Effekte von Religiosität zu beschreiben und empirisch zu erfassen. Insbesondere für diese empirische Ausrichtung ist der Dimensionen-Ansatz passend (Pollack 2017, 18).

Will man Religiosität polythetisch mit Blick auf mehrere Dimensionen beschreiben, stellt sich weniger die Frage, wie viele Dimensionen denkbar wären, sondern vielmehr, wie wenige (!) nötig sind, um diese sachgerecht und adäquat zu beschreiben. Der amerikanische Soziologe Charles Glock (1962, 98 f) führte hierzu zunächst die fünf Dimensionen Ideologie, Praxis, Erfahrung, Wissen und Konsequenzen ein. Zusammen mit Rodney Stark strich er später diejenige der Konsequenzen und differenzierte zwischen öffentlicher und privater Praxis (Stark und Glock 1968, 19 ff). Ursula Boos-Nünning (1972, 48, 50 ff) wiederum ergänzte die Dimensionen von Glock mit jener der Zugehörigkeit. Der Religionspsychologe Stefan Huber (2003; 2009, 18, 22; 2012) übernahm im Rahmen der Entwicklung seiner Zentralitätsskala wiederum die Dimensionen von Stark und Glock und ergänzte sie um Überlegungen aus Sicht der Persönlichkeitspsychologie. Und die Religionssoziologen Rodney Stark und Roger Finke (2000, 103) sowie die Politikwissenschaftler Geoffrey Layman (2001, 55), Corwin Smidt, Lyman Kellstedt und James Guth (2009, 4) unterschieden in ihren Arbeiten sodann nur zwischen den drei Dimensionen Zugehörigkeit (*belonging*), Glauben bzw. Überzeugungen (*believing*) und Praxis (*behaving*), so neuerdings auch die Religionssoziologen Detlef Pollack und Gergely Rosta (2015, 68).

Welche Dimensionen sind also nötig, um Religiosität sachgerecht und adäquat so zu beschreiben, dass analytisch ein Erkenntnisgewinn resultieren kann? Die drei Dimensionen Zugehörigkeit, Überzeugungen und Praxis scheinen Minimalkonsens zu sein.<sup>7</sup> Eine eigene Dimension hinsichtlich der Konsequenzen mag aus Sicht einer rein deskriptiven Betrachtungsweise von Religiosität Sinn machen, die alltäglichen Konsequenzen von Religiosität sind zu betrachten. Aus analytischer Perspektive macht dies aber keinen Sinn. Gerade diese Effekte sollen ja untersucht werden. Aus diesem Grund verwende ich diese Dimension nicht.

---

<sup>7</sup> Praxis als Oberbegriff umfasst dann sowohl private wie auch öffentliche Praxis.



Hinsichtlich der Wissensdimension stellt sich die Frage der Validität: Ist jemand, der viel über Religion weiss, gleichzeitig auch tatsächlich religiöser? Das Problem ist, dass jemand aus ganz unterschiedlichen Gründen viel über Religion wissen oder darüber nachdenken kann<sup>8</sup>: Weil es die soziale Erwartung an religiöse Menschen ist, weil in religiös pluralen Gesellschaften mehr Wissen über unterschiedliche Religionen generiert und kommuniziert wird, weil sich eine Person wissenschaftlich damit auseinandersetzt oder auch weil sich jemand aufgrund Konversion oder Abwendung von Religion intensiv damit befasst. Die Validität scheint mir nicht gegeben zu sein. Aus diesem Grund verwende ich diese Dimension nicht (so auch Pollack und Rosta 2015, 68; Pollack 2017, 18).<sup>9</sup>

Bleibt die Frage nach der Erfahrungsdimension: Zwar mag es stimmen, dass die religiöse Erfahrung und der religiöse Glaube (ebenso aber auch die private Praxis) hohe Zusammenhänge zeitigen (Pollack und Rosta 2015, 68; Kecskes und Wolf 1996, 66). Ausser der theoretischen Voranzeige, dass hier Multikollinearitäten<sup>10</sup> auftreten könnten, erkenne ich aber kein inhaltliches Argument für den vorzeitigen Ausschluss der Erfahrungsdimension. Vielmehr scheint mir eine eigenständige Erfahrungsdimension gerade mit Blick auf die gemachte Religionsdefinition als kulturellem Symbolsystem äusserst relevant, da damit die zentralen Stimmungen und Motivationen analytisch verortet und erfasst werden. Mit der religiösen Erfahrung wird damit potenziell auch jene emotionale religiöse Ergriffenheit (Otto 1917) adressiert, die sich durch die Sinneserfahrungen von religiöser Kunst, Musik etc. einstellen können (Eliade 2007; Meyer 2014; Schwaderer und Waldner 2020).

Damit ergeben sich vier Dimensionen von Religiosität: Zugehörigkeit, Überzeugung, Praxis und Erfahrung (vgl. Tab. 2.1).

---

<sup>8</sup> In der Ausformulierung von Huber (2009, 22–24) geht es bei der Wissensdimension weniger um Wissen, sondern um das Nachdenken und Reflektieren über und von Religion und religiösen Inhalten.

<sup>9</sup> Das heisst nicht, dass diese Dimension unbedeutend wäre. Gerade hinsichtlich der Frage, wie Religiosität weitergegeben und sozialisiert wird, scheint mir die Wissensdimension wichtig zu sein, da entsprechende Wissensweitergabe ein zentraler Faktor für die religiöse Sozialisierung ist (Zehnder Grob und Morgenthaler 2013). Dabei geht es aber nicht um Effekte ausgehend von Religiosität wie hier, sondern um die Frage nach der Entwicklung von Religiosität bei Individuen.

<sup>10</sup> Vgl. zu Multikollinearitäten, Kap. 5.

**Tabelle 2.1** Dimensionen von Religiosität

<i>Dimension</i>	<i>Inhalt</i>
<b>Zugehörigkeit</b>	Zugehörigkeit zu religiösen Vergemeinschaftungen und Traditionen sowie Orientierung an lokalen Gemeinschaften; religiöses Selbstverständnis als religiös bzw. spirituell im Sinne eines kulturellen Symbolsystems.
<b>Überzeugung</b>	Rezeption und Aktivierung von religiösem Symbolsystem in eigener Sinnggebung, Ausrichtung der Religiosität.
<b>Praxis</b>	Partizipation an Ritualen religiöser Vergemeinschaftungen (öffentliche Rituale) sowie rituelle Anrufung von Symbolen (private Rituale).
<b>Erfahrung</b>	Artikulation und Deutung von Erfahrungen im Sinne eines kulturellen Symbolsystems.

*Tabelle: Eigene Tabelle.*

Die *Zugehörigkeitsdimension* umfasst die objektive und subjektive Zugehörigkeit zu religiösen Vergemeinschaftungen und Traditionen sowie die Orientierung an lokalen Gemeinschaften, das heisst Zugehörigkeitsverhältnisse zur sozialen Ebene. Mit der objektiven, formalen Religionszugehörigkeit ist das Wissen gemeint, dass man zu einer Vergemeinschaftung oder Tradition dazugehört (Liedhegener und Odermatt 2014, 132 f; 2017a, 136 f; 2017b, 93; 2018, 17–20). Gerade im europäischen und insbesondere im schweizerischen Kontext beschreibt diese objektive Zugehörigkeit eine institutionelle und rechtlich relevante Beziehung, die gar in Steuerpflichten mündet. Demgegenüber beschreibt die subjektive Zugehörigkeit die emotional gefühlte Bindung zu einer bestimmten religiösen Vergemeinschaftung. Die objektive und subjektive Zugehörigkeit beschreibt das Verhältnis zu Grossgruppen und Traditionen. Neben diesen Grossgruppen gibt es auch die lokalen Vergemeinschaftungen und religiösen Netzwerke. Gerade die Zugehörigkeit und Verbundenheit mit diesen lokalen sozialen religiösen Gruppen darf nicht vergessen werden und ist ebenfalls unter die Zugehörigkeitsdimension zu fassen.

Neben der Zugehörigkeit zu Vergemeinschaftungen der sozialen Ebene gilt es auch, die Zugehörigkeit zur kulturellen Ebene mitzudenken. Dabei geht es um das religiöse Selbstverständnis als religiös und damit als sich subjektiv zu einem religiösen Symbolsystem zugehörig betrachtend. Mit der Selbstbeschreibung, wie religiös sich eine Person selbst sieht, drückt sie mitunter auch die Tatsache aus, ob und wie stark sie sich in ihrem eigenen Selbstverständnis und insbesondere auch unter Beachtung des jeweiligen Kontexts einem kulturellen Symbolsystem zugehörig fühlt.

Die *Dimension der Überzeugung* beschreibt die Stärke der Übernahme von Symbolen und einer allgemeinen Seinsordnung in die eigene Sinnggebung und die damit verbundenen Motivlagen des Einzelnen. Sie umfasst einerseits die Positionierung zu Glaubensinhalten, wie etwa zu Gottesvorstellungen, und die Ausprägung einer solchen Vorstellung, aber auch das religiös liberale bzw. konservative oder exklusivistisch-fundamentalistische Selbstverständnis und damit die Ausrichtung der Religiosität (Allport 1954, 451, 456; Pickel et al. 2020a, 12).

Die *Praxisdimension* umfasst die Intensität der Partizipation an Ritualen von religiösen Vergemeinschaftungen (öffentliche Rituale) einerseits sowie die Durchführung von Ritualen im Kontext der Anrufung religiöser Symbole des kulturellen Symbolsystems, zum Beispiel des Göttlichen, andererseits (private Rituale).

Die *Dimension der Erfahrung* umschreibt schliesslich die Tatsache, dass Menschen Erlebnisse (aufgrund ihres biologisch-organischen Menschseins) je nach Verfügbarkeit und Relevanz im Sinne eines religiösen Symbolsystems deuten und religiös erfahren, aber gleichzeitig, dass kulturelle Symbolsysteme auch entsprechende Stimmungen erzeugen. Tatsächlich gehen die meisten Religionen davon aus, dass religiöse Menschen in einer gewissen Form einen Zugang zu einer letzten Realität haben bzw. dass sie von religiösen Emotionen erfasst werden (Boos-Nünning 1972, 46).

Zusammengefasst verstehe ich also Religion als kulturelles Symbolsystem im Sinne von Geertz (1987 [1983]), das durch religiöse Vergemeinschaftungen getragen und vermittelt wird und sich beim Individuum als Religiosität im Sinne einer Positionierung zu Religion im weiteren Sinne abbildet. Um Religiosität adäquat beschreiben zu können, unterscheide ich zwischen den vier Dimensionen Zugehörigkeit, Überzeugung, Praxis und Erfahrung. Ausgehend von dieser Definition von Religion und Religiosität und der analytischen Unterscheidung verschiedener Dimensionen wird es möglich, religionswissenschaftlich fundiert Mechanismen der Wirksamkeit von Religiosität zu erörtern, in diesem Fall auf freiwilliges Engagement und soziales Vertrauen und damit auf Sozialkapital.

---

## 2.2 Sozialkapital

Die zentrale Forschungsfrage der Studie lautet, welchen Einfluss Religion auf freiwilliges Engagement und soziales Vertrauen und damit auf Sozialkapital hat. Nach einer kurzen Einführung zur historischen Entwicklung des Sozialkapitalansatzes werden folgend zunächst die klassischen Sozialkapitalkonzeptionen in den Arbeiten von James S. Coleman (1988, 1990) und Robert D. Putnam (1993, 2000)

vorgestellt. Darauf aufbauend diskutiere ich die Kernidee von Sozialkapital und die damit in Verbindung stehenden Erklärungsmechanismen. Diese Mechanismen erörtert, fokussiere ich dann auf die beiden Komponenten von Sozialkapital, das heisst auf freiwilliges Engagement und soziales Vertrauen.

### *Historische Entwicklung des Sozialkapitalansatzes*

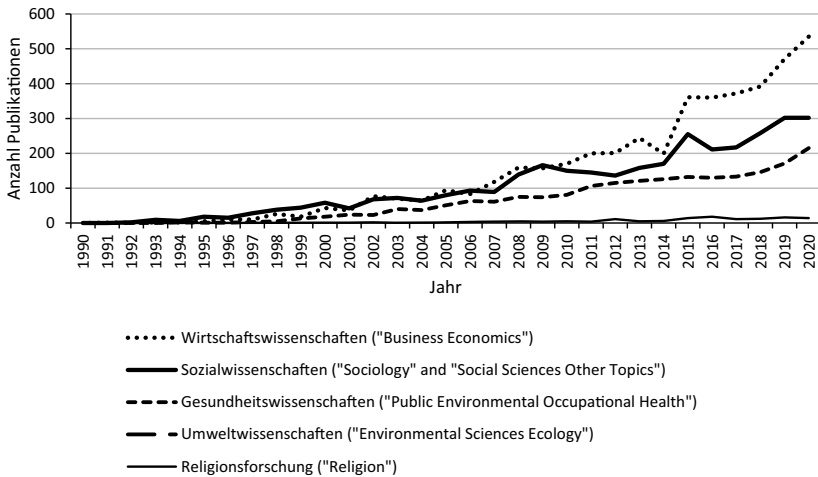
Der Sozialkapitalansatz entwickelte sich in mehreren voneinander zunächst unabhängigen Strängen im Verlauf des 20. Jahrhunderts (Euler 2006, 10 ff). In den 1980er und 1990er-Jahren erfolgte dann eine Intensivierung der Beschäftigung mit dem Konzept (Euler 2006, 13): zunächst vor dem Hintergrund der Arbeiten des französischen Soziologen Pierre Bourdieu (1983) zu verschiedenen Arten von Kapital und ihrer Rolle hinsichtlich gesellschaftlicher Ungleichheit. Parallel dazu entwickelte sich der Ansatz in der Linie der ökonomischen Tradition von James M. Buchanan (1986) (Schuller et al. 2000, 3).<sup>11</sup>

Zentral für die Konzeptualisierung und sozialwissenschaftliche Verwendung wurden dann aber die Arbeiten von Coleman (1988, 1990) und Putnam (1993, 1995a, 2000). Coleman übernahm zentrale Gedanken von Buchanan, Putnam dann wiederum von Coleman (Fine 2010, 41). Insbesondere Putnams Gesellschaftsanalysen zu Italien und den USA lösten eine intensive Auseinandersetzung im wissenschaftlichen Diskurs aus, der weit über die Wissenschaft in die Öffentlichkeit hinein wirkte (Euler 2006, 9 f; Ferragina und Arrigoni 2017). Seither wuchs die Anzahl an Forschungen zu Sozialkapital stetig an (vgl. Abb. 2.2).

Ein Grund für die intensive Verwendung des Sozialkapitalkonzepts ist die Tatsache, dass es fachübergreifend vielfältig anschlussfähig ist (Kriesi 2007, 42 f; Franzen und Pointner 2007, 66). So stammt das Konzept zwar aus den Sozialwissenschaften, wurde aber von verschiedenen Teildisziplinen, insbesondere auch durch die Ökonomie und die Wirtschaftswissenschaften bearbeitet, in denen es gegenwärtig, gemessen an jährlichen Publikationen, am intensivsten verwendet wird. Aber auch in den Gesundheits- und Umweltwissenschaften wird es benutzt, wobei insbesondere in den Umweltwissenschaften in den letzten Jahren ein stark wachsender Trend festzustellen ist. In der Religionsforschung ist es hingegen verhältnismässig wenig verbreitet, wobei die Forschung auch hier seit den 2010er Jahren zunimmt, wenn auch in bescheidenem Ausmass.

---

<sup>11</sup> Einen Überblick über die Theorie- und Wissenschaftsgeschichte von Sozialkapital bietet auch Fine (2010, 36 ff).



**Abbildung 2.2** Entwicklung der Forschungen zu Sozialkapital in verschiedenen Disziplinen. (Anmerkungen: Anzahl jährlicher Publikationen nach Forschungsgebiet weltweit seit 1990 mit dem Schlagwort «Social Capital» gemäss Web of Science. Begriffe in Klammern in Legende: Kategorien gemäss Web of Science. Quelle: Web of Science (19.08.2021) / Abbildung: Eigene Darstellung)

Allen Gebieten gemein ist ein ungebrochener Trend nach oben. Das Sozialkapitalkonzept findet also bis heute starken Zuspruch und kommt entsprechend zum Einsatz. Kritisch anzumerken ist eine stetige, bisweilen inflationär anmutende Erweiterung, vereinzelt auch eine Verdünnung des Begriffs. Das ist definitorisch problematisch (Fine 2010, 2). Entsprechend gibt es unterdessen auch unterschiedliche Konzepte von Sozialkapital (Haug 1997; Schuller et al. 2000, 24)<sup>12</sup>, aber kein einheitliches Konzept oder eine allgemein anerkannte Definition (Schuller et al. 2000, 24; Euler 2006, 15). Ich stütze mich in dieser Studie auf die klassischen Sozialkapitalkonzeption von Coleman (1988, 1990) und Putnam (1993, 2000). Es handelt sich dabei um jene Konzeption von Sozialkapital, auf die sich die meisten Forschenden beziehen und die bis heute gerade auch der sozialwissenschaftlichen Forschung sowohl international als auch zur Situation in der Schweiz zu Grunde liegt (Freitag 2016; Freitag et al. 2016; Lamprecht et al.

<sup>12</sup> So listet Haug 1997 nicht weniger als neun unterschiedliche Konzepte von Sozialkapital auf.

2018; Lamprecht et al. 2020; Aregger 2012; Traummüller 2014; Steiner et al. 2021). Zunächst zur Konzeption von Coleman.

### **2.2.1 James S. Coleman: Sozialkapital aus Perspektive des Rational-Choice-Ansatzes**

Der amerikanische Soziologe James S. Coleman forschte zunächst im Bereich Bildung und Ungleichheit (vgl. ausführlich Field 2003, 20 ff). In seiner Arbeit von 1988 *Social Capital in the Creation of Human Capital* umschrieb er dann sein Sozialkapitalkonzept und führte es in seinem Werk *Foundations of social theory* von 1990 weiter aus. Ausgangspunkt seiner Arbeit in den 1980er Jahren war der Versuch, Unterschiede im Humankapital von Schulabgänger:innen zu erklären. So suchte er in seinem Artikel von 1988 nach möglichen zusätzlichen Erklärungen unterschiedlicher Ausstiegsquoten (*Dropout Rates*) von Schülerinnen und Schülern der High-School. Mit dem verfügbaren Sozialkapital der Eltern konnte er hier entsprechende Erklärungen liefern.

Übergeordnetes und längerfristiges Ziel der Arbeiten von Coleman war es aber, den ökonomischen Rational-Choice-Ansatz in den Sozialwissenschaften fruchtbar zu machen. So gibt es aus seiner Sicht zwei sich gegenseitig konkurrenzierende wissenschaftliche Forschungsrichtungen, die soziale Handlungen erklären (Coleman 1988, 95): Die meisten Soziolog:innen erklären Handlungen von Individuen durch den sozialen Kontext und damit durch Sozialisierung sozialer Normen, Regeln und Vorstellungen. Das Individuum wird in diesem Ansatz als *homo sociologicus* betrachtet – als soziales und sozial eingebettetes Wesen an sich. Im Gegensatz dazu steht der Rational-Choice-Ansatz aus der Ökonomie, der die Handlungen und Handlungsentscheide von einzelnen Akteur:innen unabhängig von ihrem sozialen Umfeld erklärt. Die Handlungsentscheide erfolgen dann nicht aufgrund des sozialen Umfelds, sondern alleine – rational – aufgrund individueller Interessen und Ziele, nach denen die einzelnen streben. Das Individuum wird hier entsprechend als *homo oeconomicus* betrachtet. Aus Sicht von Coleman stellt der Sozialkapitalansatz nun eine Verbindung zwischen dem Ansatz des *homo oeconomicus* und jenem des *homo sociologicus* dar, indem soziale Strukturen individuelle Handlungsressourcen eröffnen.<sup>13</sup>

---

<sup>13</sup> Vgl. zur diesbezüglichen Debatte zwischen individualistischem und kollektivistischem Paradigma und dem Sozialkapitalansatz als möglichem Brückenschlag die Dissertation von Euler (2006).

Sozialkapital wird bei Coleman funktional definiert: «Social capital is defined by its function. It is not a single entity but a variety of different entities, with two elements in common: they all consist of some aspect of social structures, and they facilitate certain actions of actors – whether persons or corporate actors-within the structure» (Coleman 1988, 98; 1990, 302). Dabei unterscheidet sich Sozialkapital von anderen Kapitalarten dadurch, dass es nicht an eine:n spezifische:n Akteur:in gebunden ist, sondern in den sozialen Beziehungen zwischen unterschiedlichen Akteur:innen steckt: «Unlike other forms of capital, social capital inheres in the structure of relations between actors and among actors» (Coleman 1988, 98, 1990, 302). Sozialkapital erleichtert in diesem Sinne das Handeln der Einzelnen, ist also als Handlungsressource verfügbar, aber keine Eigenschaft des Einzelnen selbst (Roßteutscher et al. 2008, 28). «The function identified by the concept of <social capital> is the value of those aspects of social structure to actors, as resources that can be used by the actors to realize their interests» (Coleman 1990, 305).

Sozialkapital taucht gemäss Coleman (1988, 102 ff; 1990, 304 ff) in unterschiedlichen Formen auf: (1) in Form von gegenseitigem Vertrauen und damit verbundenen Erwartungen und Verpflichtungen, (2) in Form von Informationen, die durch die sozialen Beziehungen einfach bezogen werden können und mit denen ein Nutzen generiert werden kann, und (3) in Form von Normen und damit verbundenen Sanktionen. Alle drei Formen sind als Handlungsressourcen zu verstehen. Gegenseitiges Vertrauen führt zu tieferen Transaktionskosten für die einzelnen Akteur:innen, indem sie davon ausgehen können, dass ihr Gegenüber einhält, was es verspricht, oder tut, was es sagt bzw. unterlässt, was es zu unterlassen versprochen hat. Dasselbe gilt für Normen und damit verbundene Sanktionen. Durch Normen können Einzelne davon ausgehen, dass ihr Gegenüber ähnlich oder gleich handelt wie sie selbst bzw. von denselben Handlungsregeln ausgeht. Das Gegenüber wird dadurch einschätzbarer in seinen Reaktionen – Handlungen werden erleichtert. Ebenfalls eine Handlungsressource stellen Informationen dar: Nebenbei oder auch spezifisch und bewusst durch bestimmte Beziehungen erhaltene Informationen müssen nicht zusätzlich kostenintensiv beschafft werden.

Insbesondere für das gegenseitige Vertrauen und für die Normen als Formen von Sozialkapital sind gemäss Coleman geschlossene Organisationen und Kontexte von Vorteil: «Closure of the social structure is important not only for the existence of effective norms but also for another form of social capital: the trustworthiness of social structures that allows the proliferation of obligations and expectations» (Coleman 1988, 107). Mit Geschlossenheit meint Coleman keine Orientierung nach innen als solche, sondern die einfache Tatsache, dass innerhalb eines Beziehungsnetzwerkes alle Beteiligten direkt oder indirekt miteinander

verbunden sind. Erst diese Geschlossenheit ermögliche soziale Kontrolle. Ein Verhalten, das den Normen der geschlossenen Gruppe widerspricht, wird sanktioniert und normenkonformes Verhalten wird mit Reputationsgewinn und damit verbundener Vertrauenswürdigkeit belohnt (Coleman 1990, 275). Diese Geschlossenheit führt denn auch dazu, dass ein Ausstieg aus dem Netzwerk zu hohen Kosten im Sinne von Vertrauens- und Reputationsverlusten führen würde. Als beispielhafte Strukturen und Kontexte, in denen Sozialkapital entstehen würde, nennt Coleman die Familie, Freiwilligenorganisationen und die Religion (bei ihm in Form religiöser Privatschulen). Überlagerungen von Kontexten und Vernetzungen führen zu hohem Sozialkapital und damit zu erhöhten Handlungsressourcen für die einzelnen Beteiligten.

Einerseits stellt Sozialkapital, im Sinne von gegenseitigem Vertrauen, von Zugänglichkeit zu Informationen und von allgemeiner Normeneinhaltung, eine Handlungsressource dar; es ist für die Beteiligten, ökonomisch gesprochen, ein privates Gut. Andererseits erzeugt es, im Unterschied zu anderen Sorten von Kapital, auch einen gewinnbringenden Effekt im Sinne eines öffentlichen Guts: «The public goods quality of most social capital means that it is in a fundamentally different position with respect to purposive action than are most other forms of capital» (Coleman 1988, 119). Soziale Beziehungen und darauf basierende Netzwerke bestehen immer aus mehreren Beteiligten – und eine Stärkung dieser Beziehungen und Netzwerke durch einen davon bedeutet zumeist auch eine Stärkung für die anderen. Dadurch, so Coleman, entsteht Sozialkapital im Sinne eines öffentlichen Guts mehr oder weniger als Nebenprodukt individueller Handlungen: «The result is that most forms of social capital are created or destroyed as by-products of other activities. This social capital arises or disappears without anyone's willing it into or out of being and is thus even less recognized and taken account of in social action than its already intangible character would warrant» (Coleman 1988, 118). Gesellschaftsanalytisch warnt Coleman vor dem aus seiner Sicht gegebenen Verschwinden starker Familien und Gruppen und mithin geschlossener Kontexte; das Sozialkapital würde erodieren und dies hätte negative Folgen insbesondere im Bereich Humankapital.

Zusammenfassend lässt sich mit Coleman festhalten: Sozialkapital ist den einzelnen Beteiligten zwar als Handlungsressource zugänglich, es muss aber aus den sozialen Beziehungen untereinander entspringen und dort festgemacht werden. Insbesondere in geschlossenen Kontexten entsteht Sozialkapital im Sinne von Handlungsressourcen, also etwa gegenseitiges Vertrauen, Verfügbarkeit von Informationen und Aufrechterhaltung von Normen und entsprechende Sanktionierungen. Durch die Aktivierung von Sozialkapital in sozialen Beziehungen



entsteht ein individueller Nutzen; ebenso wichtig ist aber das Nebenprodukt: der gesellschaftliche Mehrwert von Sozialkapital im Sinne eines öffentlichen Guts.

### **2.2.2 Robert D. Putnam: Sozialkapital aus Sicht politikwissenschaftlicher Gesellschaftsanalyse**

Dem amerikanischen Politikwissenschaftler Robert D. Putnam ist es wohl zu verdanken, dass das Sozialkapitalkonzept nicht nur in der Wissenschaft, sondern auch darüber hinaus äusserst populär wurde. Hierfür übernahm er die konzeptionellen Grundlagen von Coleman und überführte sie in ein politikwissenschaftliches Analysekonzept.

In seiner Italienanalyse *Making Democracy work. Civic traditions in modern Italy* präsentiert Putnam (1993) die Ergebnisse von Forschungen, die er zusammen mit den Politikwissenschaftler:innen Robert Leonardi und Raffaella Y. Nanetti seit den 1970-Jahren in Italien durchgeführt hat. Dabei handelt es sich im Grund um ein 20-jähriges Forschungsprogramm zur Leistungsfähigkeit italienischer Regionalverwaltungen (vgl. hierzu und folgend: Putnam 1993, 187 ff).

Ausgangspunkt waren qualitative Interviews und begleitende quantitative Survey-Befragungen mit und von 112 Mitgliedern fünf verschiedener regionaler Parlamente im Jahr 1970 (Wiederholungen und geografische Ausweitung der Befragungen 1976, 1981/82 und 1989). Hinzu kamen mehrmalige qualitative Befragungen sowie eine landesweite quantitative Befragung von Bürgermeister:innen, mehrere repräsentative Umfragen der Gesamtbevölkerung, Daten aus den damaligen Eurobarometer-Wellen<sup>14</sup>, mehrere Case-Studies zu den Institutionen und zur politischen Planung in den einzelnen Regionen, Politanalysen der regionalen Gesetzgebung sowie ein Experiment zum regional unterschiedlichen Umgang mit Bürgeranfragen.

Die übergeordnete Fragestellung von Putnam (1993, 3) ist «Why do some democratic governments succeed and other fail?» – also eine klassische Frage politischer Kulturforschung, nämlich die Frage nach der Stabilität politischer Systeme (Pickel und Pickel 2006, 51 ff). Putnams Untersuchungsobjekt sind die Regionalverwaltungen und ihre Leistungsfähigkeit. Dabei zeigt er auf, dass der Haupttreiber für diese Leistungsfähigkeit nicht, wie theoretisch angenommen, die sozioökonomische Entwicklung, sondern die zivilgesellschaftliche Beteiligung ist

---

<sup>14</sup> Die Eurobarometerumfragen sind die offiziellen Meinungsumfragen im Auftrag der Europäischen Union.

(Putnam 1993, 154 ff). Und eine solche Beteiligung ist dann nicht nur für die demokratische Leistungsfähigkeit ausschlaggebend, sondern auch für die sozio-ökonomische Entwicklung: «In summary, economics does not predict civics, but civics does predict economics, better indeed than economics itself» (Putnam 1993, 157). In diesem Zusammenhang spricht er auch nicht mehr nur von der gegenwärtigen zivilgesellschaftlichen Beteiligung, sondern auch von entsprechenden Traditionen und damit verbundenen Pfadabhängigkeiten<sup>15</sup>. Unter Faktoren für eine hohe zivilgesellschaftliche Beteiligung versteht er, ausgehend vom gesamten Datenmaterial in Italien, zivilgesellschaftliches Engagement, den hohen Grad an politischer Gleichheit, die gemeinsamen Werte Solidarität, Vertrauen und Toleranz sowie das Wirken zivilgesellschaftliche Vereinigungen (Putnam 1993, 87 ff).

In der Folge überführt Putnam (1993, 163 ff) seine empirischen Beobachtungen hinsichtlich zivilgesellschaftlicher Beteiligung in ein theoretisches Sozialkapitalkonzept, wobei er bei jenem von Coleman ansetzt (Putnam 1993, 167, 170, 1995b, 664)<sup>16</sup>: «Social capital here [daher bei Coleman; Anmerkung A.O.] refers to features of social organization, such as trust, norms, and networks, that can improve the efficiency of society by facilitating coordinated actions» (Putnam 1993, 167). Putnams viel zitierte Definition von Sozialkapital lautet daher im Anschluss an Coleman: «Social capital refers to connections among individuals – social networks and the norms of reciprocity and trustworthiness that arise from them» (Putnam 2000, 19).

Ein besonderes Gewicht in seiner Konzeption verleiht Putnam dem Vertrauen: «Trust is an essential component of social capital» (Putnam 1993, 170). Dabei geht er der zentralen Frage nach, wie personelles und soziales Vertrauen miteinander zusammenhängen: «How does personal trust become social trust?» (Putnam

---

<sup>15</sup> Unter Pfadabhängigkeiten sind (soziale) Prozesse zu verstehen, die durch vorgängige Ereignisse beeinflusst werden. Daher ist der *Pfad*, der zu einem bestimmten Ereignis oder einem bestimmten Zustand in der Gegenwart führt, abhängig von vergangenen Ereignissen. Dadurch besitzen diese vergangenen Ereignisse Erklärungspotenzial für gegenwärtige Ereignisse und Zustände. Vgl. dazu: Lipset und Rokkan (1967, 38); David (1985); Pierson (2004); Arthur (2008); Beyer (2021).

<sup>16</sup> Putnam beschrieb den Werdegang seiner Forschung 1995 wie folgt, und nimmt dabei explizit Bezug zu Coleman: «Several years ago I conducted research on the arcane topic of local government in Italy (Putnam 1993). That study concluded that the performance of government and other social institutions is powerfully influenced by citizen engagement in community affairs, or what (following Coleman 1990) I termed social capital. I am now seeking to apply that set of ideas and insights to the urgent problems of contemporary American public life» Putnam (1995b, 664).

1993, 171). In Anlehnung an James G. March und Johan P. Olsen (1989)<sup>17</sup> antwortet er wie folgt: «Social trust in complex modern settings can arise from two related sources – norms of reciprocity and networks of civic engagement» (Putnam 1993, 171). Soziales Vertrauen entsteht also nach Putnam *kausal* durch Reziprozitätsnormen und Netzwerke des zivilgesellschaftlichen Engagements (Putnam 1995b, 666). Vor allem Netzwerke spielen dabei eine zentrale Rolle: «Networks of civic engagement are an essential form of social capital» (Putnam 1993, 173). Und Netzwerke, die horizontal verbinden, also Personen mit gleichem Rang und Status miteinander verknüpfen, würden ganz besonders zu entsprechender Produktion von Sozialkapital beitragen.<sup>18</sup> Beispiele, die Putnam für horizontale Organisationen aufführt, sind Nachbarschaftsvereinigungen, Gesangsvereine, Genossenschaften, Sportclubs und Parteien, aber auch Freizeitvereine, Kultur- und Musikvereine – kurzum das gesamte Spektrum freiwilligen Engagements in Vereinen und Verbänden. Mit sozialen Netzwerken zivilgesellschaftlichen Engagements meint Putnam hier also, ganz in der Tradition von Alexis de Tocqueville (1986 [1840]), Organisationen und Netzwerke, in denen sich Personen freiwillig engagieren. Er begründet die Wichtigkeit dieser Organisationen damit, dass in ihnen die Opportunitätskosten für einen Austritt relativ hoch sind, Reziprozitätsnormen eingeübt und gefördert werden, der Informationsfluss über die Vertrauenswürdigkeit von anderen Beteiligten erleichtert wird und dadurch gelungene Zusammenarbeit gelingen kann. Letztere dient sodann als Vorlage für zukünftige Formen des Zusammenwirkens (Putnam 1993, 173 f). Dadurch wird der Radius von personalem Vertrauen erweitert auf soziales Vertrauen – und dieses kann eben nur in horizontalen Organisationen entstehen: «A vertical network, no matter how dense and no matter how important to its participants, cannot sustain social trust and cooperation» (Putnam 1993, 174). Je mehr solche horizontale Netzwerke vorhanden sind, desto institutionell erfolgreicher werden Gesellschaften sein: «Membership in horizontally ordered groups [...] should be positively associated with good government» (Putnam 1993, 175). Die

---

<sup>17</sup> Die Arbeiten von March und Olsen verstehe ich als Vorläufer der politischen Theorie des Neo-Institutionalismus (Kaiser 2001; Kailitz 2007). Ein Grund für die gute Anschlussfähigkeit des Sozialkapitalkonzeptes ist auch die Tatsache, dass sich Putnam nicht scheute, geeignete Konzepte aus verschiedenen Fächern und Richtungen zu übernehmen. Dies förderte die anschließende Rezeption und bisweilen intuitive Übertragung des Konzeptes in die entsprechenden Gebiete und Forschungsprogramme.

<sup>18</sup> Vertikale Organisationen zeichnen sich demgegenüber durch die Verbindung von Akteur:innen mit ungleichem Rang und Status aus, das heisst mit starken Hierarchien. Aber in der Realität zeigen natürlich alle Organisationen Aspekte von beidem: «In the real world, of course, almost all networks are mixes of the horizontal and the vertical» (Putnam 1993, 173).

Tatsache, dass er diesen Zusammenhang für Italien nachgewiesen sieht, führte dann zur viel zitierten Aussage «Building social capital will not be easy, but it is the key to making democracy work» (Putnam 1993, 185).

Nachdem Putnam sein Analysekonzept in einer ersten Fassung anhand der italienischen Gesellschaft entwickelt hat, fragt er nach dem Zustand der amerikanischen Gesellschaft (Putnam 1995a, 1995b). Dabei fragt er nach historischen Gründen für die Erosion des Sozialkapitals in den USA und gibt konkrete Empfehlungen für dessen zukünftige Verbesserung ab. Die verschiedenen Überlegungen und Untersuchungen gipfeln in seinem Bestseller mit dem einprägsamen Titel *Bowling Alone. The collapse and revival of American community* (Putnam 2000).<sup>19</sup>

Deskriptiv stellt Putnam (1995a, 66 ff; 1995b, 666 f; 2000, 31 ff) zunächst fest: Sowohl zivilgesellschaftliches Engagement als auch Vertrauen sind in Amerika seit den Nachkriegsjahren erodiert. Analytisch erklärt er diesen Rückgang in erster Linie mit generationellen Veränderungen – Generationen mit stetig tieferem Niveau des Engagements lösten die Generation der hochgradig engagierten (*civic generation*) ab (Putnam 2000, 183 ff, 283 f).<sup>20</sup> Das jeweils tiefere Engagementniveau ist wiederum zumindest teilweise mit der Einführung neuer Medien (konkret TV) und mit den damit verbundenen tieferen Zeitressourcen verbunden. Ebenfalls zu tieferen Zeitressourcen für freiwilliges Engagement führten monetärer Druck und damit verbundene höhere Arbeitsbelastung aller. Einen letzten Grund für den Rückgang von Engagement sieht Putnam in der Urbanisierung und Zersiedelung.

Putnams Gedankengang ist folgender: Zivilgesellschaftliches Engagement weist einen starken Zusammenhang mit vielfältigen anderen Faktoren auf, die bei sinkendem Engagement ebenfalls erodieren würden. Sozialkapital, so sein Argument, «makes us smarter, healthier, safer, richer, and better able to govern a just and stable democracy» (Putnam 2000, 290). Er schliesst mit Empfehlungen, wie Sozialkapital zukünftig gefördert werden könne – diese formuliert er normativ

---

<sup>19</sup> Die Struktur des Buches *Bowling Alone* ist schon im Interview bzw. Artikel von 1995 sichtbar.

<sup>20</sup> In seinen Arbeiten 1995 stellte er eine ganze Reihe von Gründen zur Disposition: So ein verändertes Rollenbild der Frauen (1995a, 74; 1995b, 670), gesteigerte Mobilität (1995a, 74) und Urbanisierung (1995b, 669), ein verändertes Familienbild (1995b, 671), erhöhte Zeitnot und monetärer Druck (1995b, 668), die Stärkung des Wohlfahrtsstaats (1995b, 671), die Technologisierung der Freizeit, daher der erhöhte Medienkonsum (TV) und die damit verbundene Privatisierung und Individualisierung der Freizeit (1995a, 74; 1995b, 676) sowie mögliche Generationeneffekte (1995, 673 ff). In der Folge testete er die möglichen Erklärungen empirisch, schloss einzelne aus und präsentierte die stichhaltigen Gründe in seinem Werk 2000.

und als Visionen<sup>21</sup> (Putnam 2000, 404 ff). So ruft er dazu auf, das brückenbildende Sozialkapital<sup>22</sup> bis ins Jahr 2010 wieder auf jenen Stand zu bringen, das es zu «Zeiten der Grosseltern» hatte. Diesem Ziel sollen zum Beispiel folgende Massnahmen dienen: In den Schulen wieder mehr bürgerschaftliches Wissen (*civic skills*) lehren und Engagement innerhalb der Schulstrukturen fördern; Arbeitsplätze und Arbeitszeiten familien- und engagementfreundlich gestalten; den öffentlichen Raum so gestalten, dass man sich mehr trifft und soziale Kontakte gefördert werden; Religionen tragen dazu bei, sich vertieft zu engagieren, indem sie Toleranz und sozialverantwortliches Handeln vorleben; Freizeit findet nicht passiv und nur individuell vor Bildschirmen statt, sondern fördert soziale Netzwerke; und kulturelle Aktivitäten, die brückenbildend wirken, werden ebenso gefördert wie politische Partizipation.<sup>23</sup> Putnam formulierte also auf der Grundlage seiner politikwissenschaftlichen Gesellschaftsanalyse weitreichende gesellschaftspolitische Forderungen.

Mit Blick auf die theoretischen Ausformulierungen des Sozialkapitalkonzeptes ergänzt Putnam seinen Ansatz von 1993 nun um folgende vier Punkte:

- (1) Standen im Zentrum der Italienanalyse Regionalverwaltungen und entsprechende Wirkmechanismen auf Makroebene, so geht er nun davon aus, dass entsprechende Mechanismen ebenso auf der individuellen Ebene wirken: «Members of associations are much more likely than nonmembers to participate in politics, to spend time with neighbours, to express social trust, and so on» (Putnam 1995a, 73).<sup>24</sup>
- (2) Er verengt die Operationalisierung des Konzeptes auf zivilgesellschaftliches Engagement und soziales Vertrauen, wobei er die entsprechenden starken Korrelationen ins Feld führt: «The close correlation between social trust and associational membership is true not only across time and across individuals,

---

<sup>21</sup> Auf das Visionäre deutet das Framing der Forderungen hin: Sie sind nach dem Muster «Let us ensure, that by 2010 xy is happened» formuliert. Eine überarbeitete Version dieser Visionen findet sich in Putnam (2020).

<sup>22</sup> Vgl. dazu die begrifflichen Ausführungen auf der nächsten Seite.

<sup>23</sup> Das Putnamsche Programm zur Förderung von Sozialkapital spricht tendenziell eher Demokratische Parteixponenten an. Nicht umsonst traf sich Putnam sowohl mit Bill Clinton (Kriesi 2007, 23) als auch mit Barack Obama und wurde von letzterem 2012 mit der National Medal of Arts and National Humanities ausgezeichnet (The White House 2012).

<sup>24</sup> Die Hinwendung zur Individualebene brachte aber auch wieder Kritik ein. So kritisieren Lowndes und Wilson (2001), dass die Putnamsche Sozialkapitalkonzeption zu gesellschafts- und individualorientiert sei und staatliche und politische Kontextfaktoren übersehen würde.

but also across countries» (Putnam 1995a, 73). Dies belegt er mit Daten des World Values Survey 1991.<sup>25</sup>

- (3) Die Kernidee von Sozialkapital sieht er darin, dass soziale Netzwerke von sich aus wertvoll sind und einen Nutzen haben (Putnam 2000, 18 f). Sozialkapital ist aber normativ betrachtet nicht von sich aus gut für die Gesellschaft: «Social capital, in short, can be directed toward malevolent, antisocial purposes, just like any other form of capital. [...] Therefore it is important to ask how the positive consequences of social capital – mutual support, cooperation, trust, institutional effectiveness – can be maximized and the negative manifestations – sectarianism, ethnocentrism, corruption – minimized» (Putnam 2000, 22). Aus diesem Grund führt er in Anlehnung an Gittell und Vidal (1998) die Unterscheidung zwischen brückenbildendem (*bridging*) und bindendem (*bonding*) Sozialkapital ein, wobei es dabei nicht um sich gegenseitig ausschließende Dimensionen geht: «In short, bonding and bridging are not <either-or> categories into which social networks can be neatly divided, but <more or less> dimensions along which we can compare different forms of social capital» (Putnam 2000, 23). Brückenbildendes Sozialkapital zeichnet sich dadurch aus, dass es sich aus Beziehungen von handelnden Personen ergibt, die sich sonst nicht kennen, also im Rahmen heterogener Strukturen entsteht. Auch wenn diese Beziehungen eher flüchtig und schwach sind, ergibt sich aus ihnen ein erweiterter Kontaktradius. Und entsprechend, so die Idee, entsteht daraus eher soziales und mithin allgemeines Vertrauen. Im Gegensatz dazu steht bindendes Sozialkapital, das aus schon bestehenden, tendenziell starken Beziehungen und entsprechend eher homogenen und exklusiven Strukturen erwächst.
- (4) Dieses bindende soziale Kapital hat das Potenzial, so Putnam, negative externe Effekte zu zeitigen. Dies ist der Fall, wenn mit einer starken In-group Loyalität eine Out-group Feindseligkeit (*antagonism*) verbunden wird. Wenn in einer Gesellschaft Werte wie Toleranz nicht hochgehalten werden und gleichzeitig viel (bindendes) Sozialkapital vorhanden ist, besteht demnach das Risiko einer konflikthaften ausgrenzenden Gesellschaft (Putnam 2000, 335).<sup>26</sup>

---

<sup>25</sup> Die Verengung des Sozialkapitalansatzes bei Putnam ist nicht unwidersprochen: Bjornskov (2013, 1235) kritisierte die Eindimensionalität des Ansatzes bei Putnam. Der World Values Survey ist ein internationales Umfrageprogramm, das 1981 von Ronald Inglehart ins Leben gerufen wurde und im Abstand von fünf Jahren weltweit Querschnittsdaten in verschiedenen Ländern sammelt.

<sup>26</sup> Putnam (2000, 335) umschreibt eine solche Gesellschaft mit «Sectarian community» («*in-group vs. out-group*»; «*salem with 'witches'*»).

Zusammenfassend übernimmt Putnam von Coleman den Kerngedanken von Sozialkapital, nämlich dass soziale Beziehungen und Netzwerke von sich aus Wert und Nutzen besitzen: «The core idea of social capital theory is that social networks have value» (Putnam 2000, 19). Fragt aber Coleman nach dem Zusammenhang von Sozial- und Humankapital, also eher nach Wirkmechanismen im Bereich des privaten Guts, fragt der Politikwissenschaftler Putnam nun nach Sozialkapital in seiner Rolle für funktionierende Demokratien, also Sozialkapital als öffentliches Gut, ohne dabei den Nutzen für die einzelnen Handelnden zu vergessen. Von Coleman übernimmt er als Form von Sozialkapital das gegenseitige Vertrauen; bei ihm wird es zum sozialen Vertrauen. Die Coleman'schen Informationen durch soziale Beziehungen und die Normen und damit verbundenen Sanktionen dienen ihm als Erklärung dafür, warum zivilgesellschaftliches freiwilliges Engagement und das darin kausal entstehende Vertrauen so zentral sind. In ihnen werden Reziprozitätsnormen eingeübt sowie gelingende Zusammenarbeit und damit gegenseitiges Vertrauen erfahrbar gemacht. Insbesondere die Erfahrung von brückenbildendem Sozialkapital in horizontalen Organisationen erweitert den Vertrauensradius und lässt soziales Vertrauen entstehen. Dieses dient alsdann als Schmiermittel (*Orig.*: «WD-40») für Gesellschaft und fördert das Funktionieren einer Demokratie (Putnam 2000, 23).

### 2.2.3 Sozialkapital: Kernidee und erklärende Mechanismen

Ausgehend von den klassischen Sozialkapitalkonzeptionen von Coleman und Putnam diskutiere ich folgend die Kernidee von Sozialkapital und den zu Grunde liegenden Sozialkapitalmechanismus, um darauf aufbauend auf freiwilliges Engagement und soziales Vertrauen einzugehen.<sup>27</sup>

#### *Kernidee: Wert sozialer Beziehungen*

Die Kernidee von Sozialkapital ist, dass soziale Beziehungen und Netzwerke eine eigene Ressource darstellen (Field 2003, 1 f). Sozialkapital verortet sich daher zunächst auf individueller Ebene zwischen den Individuen. Und es sind Individuen, die von funktionierenden sozialen Beziehungen und entsprechenden Netzwerken profitieren. Sie können daraus Nutzen ziehen und so ihre Ziele besser erreichen (Westle et al. 2008, 41). Diesem Beziehungskapital auf individueller Ebene folgt aber ein Systemkapital auf gesellschaftlicher Ebene (Esser 2000,

---

<sup>27</sup> Auf Weiterentwicklungen und insbesondere auch Kritikpunkte weise ich direkt an den einzelnen Stellen hin.

235 ff, 2008, 25). Denn funktional betrachtet profitieren von gelingenden Beziehungen und Netzwerken und dem darin eingelagerten Sozialkapital nicht nur die direkt beteiligten Individuen, sondern auch die Gemeinschaft insgesamt – sei dies in kleinen oder grossen Gruppen, sei dies kommunal, regional oder national. Diese potenziell nicht nur für den Einzelnen, sondern für die gesamte Gemeinschaft positive Wirkung ist eine Zugabe, die Sozialkapital auszeichnet und sozialwissenschaftlich interessant macht. Oder wie es Putnam (2000, 290) beschreibt: «Social capital makes us smarter, healthier, safer, richer, and better able to govern just and stable democracy» (Unterstreichung A.O.).

Gemeinhin wird neben der Beziehungs- und der Systemebene zusätzlich unterschieden zwischen strukturellen und kulturellen Aspekten von sozialem Kapital (Esser 2000, 235 ff, 2008, 25; Kunz et al. 2008a, 43). Als *strukturelle* Komponente werden soziale Netzwerke betrachtet. Das kann vieles sein: Familien- und Freundschaftsbeziehungen ebenso wie Kontakte und Beziehungen am Arbeitsplatz oder die Mitgliedschaft und die Aktivität in Freiwilligenorganisationen (Gabriel et al. 2002, 23). Putnam (1995a, 73) betont in der Tradition von Tocqueville (1986 [1840]) bei sozialen Netzwerken und Organisationen insbesondere jene, in denen sich Personen freiwillig engagieren. Im Anschluss daran werde ich auch auf dieses freiwillige Engagement fokussieren.

Als *kulturelle* Komponente von Sozialkapital verhandelt die gängige Forschung einerseits Vertrauen (Institutionenvertrauen und Nah-Vertrauen, aber insbesondere soziales Vertrauen), andererseits soziale Werte und Normen wie Solidarität oder Reziprozität, Erziehungsziele oder demokratische Einstellungen (Gabriel et al. 2002, 23; Kunz et al. 2008a, 43). In der Konzeptualisierung von Putnam ist als kulturelle Komponente von Sozialkapital insbesondere soziales Vertrauen zu verstehen (Putnam 1995a, 73). Reziprozitätsnormen sind hier weniger als Komponenten an sich, sondern vielmehr als Teil des Sozialkapitalmechanismus selbst zu begreifen.<sup>28</sup> Im Anschluss daran fokussiere ich ebenfalls auf soziales Vertrauen.

Im Anschluss an die Hauptlinie der Sozialkapitalforschung hat Sozialkapital also eine strukturelle Seite, hier freiwilliges Engagement, und eine kulturelle Seite, im Rahmen dieser Arbeit soziales Vertrauen. Bevor ich diese beiden Konzepte im Einzelnen erläutere und vertiefe, ist es wichtig, sich dem Sozialkapitalmechanismus zuzuwenden.

---

<sup>28</sup> Vgl. dazu ausführlicher die entsprechende Diskussion auf den folgenden Seiten.



### *Basaler Sozialkapitalmechanismus: vom Engagement zum sozialen Vertrauen*

Das zentrale Argument der Sozialkapitalkonzeption von Putnam besteht darin, dass das Sozialkapital im Sinne eines öffentlichen Guts zum Funktionieren von Demokratien und zur sozioökonomischen Entwicklung beiträgt. Hauptgrund hierfür sei soziales Vertrauen, das wiederum dem freiwilligen Engagement entspringt (vgl. Abb. 2.3). Dieser Sozialkapitalmechanismus funktioniert wie folgt: (1) Netzwerke und Organisationen als Strukturen auf Systemebene ermöglichen den einzelnen Akteur:innen, sich im Sinne von Gelegenheitsstrukturen freiwillig zu engagieren (Pickel 2011, 299; Pickel und Gladkich 2011, 105 f; Pickel et al. 2020a, 13). (2) Im Rahmen dieses freiwilligen Engagements keimt auf Beziehungsebene nach Putnam (1995a, 73) soziales Vertrauen als kulturelles Beziehungskapital. (3) Dieses wiederum fördert das Funktionieren von Demokratie und die sozioökonomische Entwicklung auf Systemebene. Der Hauptgrund für Letzteres ist, dass erhöhtes soziales Vertrauen die Transaktionskosten für kooperative Handlungen senkt und damit Zusammenarbeit und Kooperation allgemein vereinfacht (Gabriel et al. 2002, 28 f; Liedhegener und Werkner 2011, 18).



**Abbildung 2.3** Basaler Sozialkapitalmechanismus auf Grundlage von Coleman und Putnam. (Anmerkung: Mechanismus dargestellt als «soziologische Badewanne» nach Coleman (1990, 5–23). Abbildung: Eigene Darstellung)

Putnam interessiert sich aus seiner gesellschaftsanalytischen Perspektive vorwiegend für die Makroeffekte von Sozialkapital, das heisst hier für seine Wirkung auf Demokratie. Den konkreten sozialpsychologischen Mechanismen, die für einen funktionierenden Sozialkapitalmechanismus erforderlich sind, schenkt er weniger Interesse. Die daraus entstehende fehlende theoretische Differenziertheit

und Klarheit ist zentraler Kritikpunkt an seiner Konzeption (Boggs 2001, 287; Häuberer 2011, 58 ff).<sup>29</sup> Relativ früh wiesen auch Margaret Levi (1996, 46) und John Brehm und Wendy Rahn (1997, 1000), ebenso Alejandro Portes (1998, 20; 2000, 3 ff) und neuer Christoph Meißelbach (2019, 124, 168, 211), auf das Fehlen von Mikromechanismen hin.<sup>30</sup>

Mit dieser Kritik verbunden ist, teils implizit, teils explizit, auch die Frage nach der zu Grunde gelegten Anthropologie. Nicht ohne Grund beginnt Coleman (1988, 95) seine Ausführungen zum Sozialkapital mit der Differenzierung zwischen *Homo sociologicus* und *Homo oeconomicus*, wobei er der letzteren Sichtweise und damit dem Rational-Choice-Ansatz den Vorzug gibt. Auch Putnam und in der Folge ein Grossteil der einschlägigen politikwissenschaftlichen Forschung übernimmt die damit verbundenen, auch anthropologischen Annahmen, und orientiert sich an den Prämissen des ökonomischen Nutzenmaximierens (Fine 2010, 37; Meißelbach 2019, 15). Damit wendet sich dieser Teil der Forschung aber mal mehr, mal weniger, von einem psychologischen Menschenbild ab, und es besteht das Risiko, entsprechende Mechanismen zu übergehen. Eine fehlende Mikrofundierung ist dann die Folge. Ich meine, dass genau dies mit dem Sozialkapitalkonzept bei Coleman und Putnam und dem Grossteil der damit einhergehenden Forschung der Fall ist (so auch Fine 2010, 40 und Meißelbach 2019, 15).

Gleichzeitig sind Putnam und Coleman aber wie folgt auch in Schutz zu nehmen: Sie deuten, wenn es um die erklärenden Mechanismen des Sozialkapitalansatzes geht, zumindest terminologisch auf sozialpsychologische Mechanismen hin.<sup>31</sup> So weist Putnam (1993, 173 f) auf die hohen Opportunitätskosten beim

---

<sup>29</sup> Bjornskov (2013, 1226) nahm die fehlende Kohärenz neben der schon beschriebenen Kritik an der Eindimensionalität des Sozialkapitalansatzes zum Anlass, das Konzept schlicht als schlecht zu bewerten.

<sup>30</sup> Die Kritik von Brehm und Rahn (1997) hat Putnam (2020, 547 f) aufgenommen. Das hat ihn in dieser Hinsicht wohl etwas vorsichtiger werden lassen; daher dann auch seine *Spaghetti-Aussage* aus dem Jahr 2000 (vgl. hierzu das einschlägige Zitat in Absatz 2 von Abschn. 3.3.3).

<sup>31</sup> Dies tun sie mehrheitlich, ohne eigens auf die sozialpsychologische Herkunft an sich zu verweisen. Ich deute dies in dem Sinne, als dass hier ein wissenschaftspolitischer Standpunkt zum Ausdruck kommt, nämlich die Positionierung des Rational-Choice-Ansatzes aus der Ökonomie als einem zentralen sozialwissenschaftlichen Erklärungsansatz. Dies widerspricht einem allgemeinem Erkenntnisinteresse, da eine solche Haltung zu einer eingegengten Sichtweise und dadurch potenziell zu blinden Flecken führt. Demgegenüber bevorzuge ich eine transdisziplinäre, offene Herangehensweise, die uns Erkenntnisse aus mehreren Wissenschaftsbereichen und -traditionen und auch mittels unterschiedlicher Methoden ermöglicht (Liedhegener und Tunger-Zanetti 2011, 25–30). Stolz (2011) stellt eine solche Offenheit im

Austritt aus einem sozialen Netzwerk hin. Ebenso verweist er auf den damit verbundenen Verlust von in Netzwerken geförderten und verinnerlichten Reziprozitätsnormen, von darin erleichtertem Informationsfluss über die Vertrauenswürdigkeit anderer Akteur:innen und den Verlust von Erfahrungsmöglichkeiten gelungener Kooperation. Coleman (1988, 104) argumentiert ebenfalls mit den hohen Kosten, die bei einem Ausstieg aus einem sozialen Netzwerk anfallen, bei ihm insbesondere mit Blick auf die Normeneinhaltung und die damit verbundenen Sanktionierungen.

Insgesamt identifiziere ich im Anschluss an Coleman und Putnam fünf sozialpsychologische Mechanismen, die im Rahmen des Sozialkapitalmechanismus Wirkung zeitigen sollten und sich gegenseitig ergänzen.<sup>32</sup>

### *(1) Reziproker Altruismus und die Entstehung von Nah-Vertrauen*

Unter Reziprozitätsnormen versteht Putnam (2000, 134 ff) eine Norm des reziproken Altruismus: «The touchstone of social capital is the principle of generalized reciprocity – I'll do this for you now, without expecting anything immediately in return and perhaps without even knowing you, confident that down the road you or someone else will return the favor» (Putnam 2000, 134). Damit verweist er in seiner Beschreibung indirekt auf zwei sozialpsychologische Konzepte: auf den reziproken Altruismus des Evolutionsbiologen Robert Trivers (1971) und auf die starke Reziprozität von Herbert Gintis (2000).<sup>33</sup>

---

Rahmen seiner erklärenden Religionssoziologie vor, wenn er vom klassischen methodologischen Individualismus ausgeht, ohne sogleich jegliche Annahmen des Rational-Choice-Ansatzes zu übernehmen. Vielmehr führt er die damit verbundenen Probleme auf, zum Beispiel die Annahme, dass jegliches Verhalten *rational* sei. Er grenzt sich davon ab und lässt Offenheit auch für andere Verhaltensannahmen zu, zum Beispiel für emotionale und psychologische sowie für andere Sozialsysteme (zum Beispiel Gruppen, Interaktionen etc. statt nur Märkte).

<sup>32</sup> Zwar fehlt bei Putnam, wie dargestellt, eine klare Mikrofundierung, jedoch bin ich der Meinung, dass die Verweise auf entsprechende Mechanismen ernst genommen werden müssen und maximal ausgeschöpft werden sollten. Sie bieten zumindest einen Ausgangspunkt für entsprechende Fundierungen.

<sup>33</sup> Putnam (1993, 173) verweist in der einschlägigen Fussnote auf Axelrod (1984) und damit auf eine klassische evolutionsbiologische Erklärung von Kooperation. Axelrod greift hinsichtlich des reziproken Altruismus seinerseits auf den einschlägigen Artikel von Trivers (1971) zurück. Die Ausführungen von Gintis (2000) konnte Putnam noch nicht kennen, aber in der besagten Fussnote verweist er klar auf eine generelle, daher starke Reziprozität, wie sie dann von Gintis ausformuliert wurde.

Die Annahme beim reziproken Altruismus lautet wie folgt: Eine Person hilft und verhält sich prosozial, weil sie die Kosten für die Hilfe mit der Wahrscheinlichkeit verrechnet, dass auch sie selbst einen Nutzen daraus zieht (Trivers 1971; Levine und Manning 2014, 391; Meißelbach 2019, 238 ff; Taborsky et al. 2021, 159). Aus Sicht des Rational-Choice-Ansatzes liegt dieser Nutzen, wie von Putnam beschrieben, in der Erwartungshaltung, dass man diese Hilfe «down the road» wieder zurückbekommt. Evolutionspsychologisch liegt die Begründung darin, dass sich eine genetische Disposition<sup>34</sup> für altruistisches Verhalten dann zeigt, wenn der Nutzen für die einzelnen Akteur:innen grösser ist als die Kosten beziehungsweise als der Schaden für den Altruisten. Dies ist dann der Fall, wenn das Hilfe-Verhalten zu einem späteren Zeitpunkt erwidert wird und alle profitieren, was in einem Szenario ohne Austausch nicht möglich gewesen wäre (Meißelbach 2019, 239; Taborsky et al. 2021, 145).

Im Rahmen von freiwilligem Engagement, so die Annahme, wird diese Norm des reziproken Altruismus eingeübt beziehungsweise aus Sicht der Evolutionspsychologie *abgerufen*. Durch die gegenseitige Einhaltung der Reziprozitätsnormen im Nah-Bereich entsteht, so Putnam (1993, 173 f), innerhalb von entsprechenden Gruppen gegenseitiges Nah-Vertrauen. Interessanterweise handelt es sich also bei der von Putnam beschriebenen Norm der Reziprozität um einen psychologischen Mechanismus und nicht um eine moralische Norm im ethischen Sinne. Vielmehr entstand aus seiner Sicht sogar letzteres aus ersterem: «The norm of generalized reciprocity is so fundamental to civilized life that all prominent moral codes contain some equivalent of the Golden Rule» (Putnam 2000, 135).

Problematisch beim reziproken Altruismus sind aber zwei Sachverhalte. Einerseits bedingt er, wie ursprünglich von Trivers (1971) beschrieben, dass sich die Beteiligten tatsächlich begegnen und sich dann auch an konkrete Hilfeleistungen erinnern. Der Mechanismus des reziproken Altruismus ist in diesem Sinne und auch darüber hinaus äusserst voraussetzungsreich (Meißelbach 2019). So funktioniert er nur im persönlichen Nah-Bereich bzw. innerhalb einer bestimmten Gruppe (Levine und Manning 2014, 391). Nicht umsonst betont Coleman

---

<sup>34</sup> Es ist wichtig, in diesem Zusammenhang von Dispositionen zu reden. Eine Disposition ist klar zu differenzieren von einer Determinante. Letzteres würde bedeuten, dass genetische Veranlagungen kausal und direkt jegliche Ausprägungen psychologischer Merkmale und damit verbundener Verhaltensweisen verursachen. Dies ist gerade aus Sicht der einschlägigen Forschung aber nicht der Fall. Dispositionen bedeuten, dass es zwar genetische Veranlagungen gibt, sich diese aber im Zusammenspiel mit der natürlichen und sozialen Umwelt dann mehr oder weniger ausprägen (Piaget 1992 [1967], 276–312; Greve und Bjorklund 2012, 76; Montada et al. 2012, 57 f).

(1988, 105 ff; 1990, 275), Sozialkapital entstehe insbesondere in geschlossenen Netzwerken. Andererseits ist der reziproke Altruismus anfällig für Ausnutzungsverhalten aufgrund der Trittbrettfahrerproblematik bzw. aufgrund des Gefangenen-Dilemmas (Olson 1968 [1965], 42 ff; Axelrod 1984, 7 ff; Levine und Manning 2014, 391; Meißelbach 2019, 239; Taborsky et al. 2021, 145). Eine fehlende Kontrolle, ob die Kosten für die Hilfe dann mittelfristig durch ebensolche Hilfeleistungen zurückerstattet werden, hemmt den Mechanismus des reziproken Altruismus. Der reziproke Altruismus allein vermag damit nicht den Sozialkapitalmechanismus erklären, insbesondere nicht den Sprung vom Nah- zum sozialen Vertrauen. Sanktionierungen tragen zur Lösung dieser Probleme bei.

### (2) Starke Reziprozität und Bestrafung

In Zusammenhang mit dem reziproken Altruismus und insbesondere, wenn es wie im Fall des Sozialkapitalmechanismus darum gehen soll, Nah-Vertrauen als Beziehungskapital in Systemkapital, das heisst soziales Vertrauen, zu wandeln, sind Sanktionierungen im Sinne des sogenannten *altruistischen Bestrafens* wichtig (Levine und Manning 2014, 391). Dieser Mechanismus wird von Gintis (2000) unter der Bezeichnung der *starken Reziprozität* konkret beschrieben.<sup>35</sup> Dabei handelt es sich zunächst um eine Prädisposition dafür, mit anderen zusammenzuarbeiten, also prosozial zu agieren, und dabei jene zu bestrafen, die abtrünnig werden, beziehungsweise die Reziprozitätserwartungen nicht erfüllen (Levine und Manning 2014, 392). Diese Bestrafungshandlungen werden gemäss der starken Reziprozität, entgegen allfälligen hohen Durchsetzungskosten, auch gegenüber Personen vollzogen, von denen die Bestrafenden davon ausgehen müssen, dass sie ihre Aufwendungen nie zurückerstattet bekommen (Gintis 2000, 177; Meißelbach 2019, 254). Alle gemeinsam vollziehen also Normenkontrolle. Solche Sanktionierungen und Bestrafungen wirken auch gegen das Trittbrettfahrerproblem bzw. das Common Good Problem: Egoisten, die nur profitieren und nicht in soziale Netzwerke und Beziehungen investieren, werden bestraft und geächtet (Levine und Manning 2014, 392). Altruistisches Bestrafen erklärt also, warum Geschlossenheit von Netzwerken, wie es Coleman (1988) unterstreicht, nicht eine zwingende Bedingung für Sozialkapitalproduktion ist: Diese kann auch in offeneren Netzwerken stattfinden, solange starke Reziprozität funktioniert. Aber gerade in geschlossenen Netzwerken wird starke Reziprozität gefördert, denn Informationen werden insbesondere hier günstig weitergegeben.

---

<sup>35</sup> In anderen Bereichen ist statt von starker Reziprozität auch von indirekter Reziprozität die Rede (Meißelbach 2019, 254; Taborsky et al. 2021, 149).

### *(3) Informationsweitergabe über Vertrauenswürdigkeit*

Im Rahmen von sozialen Netzwerken werden Informationen über die Vertrauenswürdigkeit anderer Akteur:innen einfach und günstig, das heisst nicht unter hohen Opportunitätskosten, weitergegeben (Putnam 1993, 174). Als vertrauenswürdig gilt, wer sich an die Normen des reziproken Altruismus und der starken Reziprozität hält. Insbesondere das altruistische Strafen ist mit verhältnismässig hohen Kosten verbunden (Meißelbach 2019, 256). Altruistisches Verhalten und vor allem das teure altruistische Strafen wirken dann, psychologisch betrachtet, als teures Signal<sup>36</sup> dafür, dass sich Kooperation mit dieser Person lohnt, da sie sich an die Normen hält und auch Normeneinhaltung fordert und durchsetzt (Meißelbach 2019, 276). Soziale Kooperation und altruistisches Verhalten lohnen sich in diesem Sinne, da sie zu sozialer Reputation führen und einen komparativen Vorteil verschaffen. Das Lohnende daran ist die daraus resultierende erhöhte Kooperationsbereitschaft der anderen, was wiederum als Zielerreichungsressource eingesetzt werden kann (Meißelbach 2019, 277). In gesteigerter Form führt dies dann zu einem kompetitiven Altruismus (Meißelbach 2019, 259): Das Bedürfnis nach sozialer Reputation und den damit verbundenen Vorteilen führt dazu, dass prosozial gehandelt wird, nicht des Altruismus, sondern der Reputation aufgrund des teuren Signals wegen. Freiwilliges Engagement ermöglicht nun nicht nur die kostengünstige Informationsweitergabe, sondern kann gar selbst als teures Signal verstanden werden.

### *(4) Hohe Ausstiegskosten*

Die Tatsache, dass innerhalb von sozialen Netzwerken durch reziproken Altruismus Nah-Vertrauen entstehen kann, dass durch die starke Reziprozität Trittbrettfahrerprobleme gelöst werden und dass Informationen über Vertrauenswürdigkeit und damit teure Signale kostengünstig weitergegeben werden, führt dazu, dass ein Ausstieg aus einem sozialen Netzwerk hohe Opportunitätskosten verursacht: Wer aussteigt oder gar ausgeschlossen wird, erhält hypothetisch nicht mehr das zurück, was ihm gemäss dem reziproken Altruismus zustehen würde (Putnam 1993, 173), muss mit mehr Trittbrettfahrern rechnen und verliert potenziell an Vertrauenswürdigkeit und Reputation. Die hohen Opportunitätskosten führen zu einem Druck gegen innen, tendenziell im Netzwerk zu verbleiben und wirken damit stabilisierend.

---

<sup>36</sup> Die Theorie teurer Signale stammt aus der Verhaltensforschung und besagt, dass ein Signal im Rahmen der Kommunikation zwischen Sender und Empfänger von letzterem besonders dann beachtet und als glaubwürdig eingestuft wird, wenn es mit einem Erschwernis bzw. einem Handicap verbunden ist (Zahavi 1975; Zahavi und Zahavi 1998, 1999; Keller und Chasiotis 2006).

Ein Ausstieg aus einem sozialen Netzwerk erfolgt dann, wenn das Netzwerk nicht mehr imstande ist, die obigen Vorteile zu gewährleisten und es auch keine anderweitigen, zum Beispiel ideellen Gründe gibt, darin zu verbleiben. Andererseits wird ein Ausstieg eher erfolgen, wenn gleichzeitig der Zugang zu anderen sozialen Netzwerken vorhanden ist, die den gleichen Wert (oder sogar einen grösseren) besitzen und die entstehenden Opportunitätskosten eines Ausstiegs decken. In dieser Weise lässt sich sodann ein Wechsel in ein anderes, je nachdem konkurrenzierendes soziales Netzwerk erklären.

*(5) Erfahrungen von gelungener Kooperation und von positivem Kontakt*

Die vorangegangenen Mechanismen erklären, warum innerhalb von Gruppen und damit insbesondere auch im Rahmen von freiwilligem Engagement Nah-Vertrauen entsteht und Kooperation potenziell gelingt. Warum aus Nah-Vertrauen soziales Vertrauen entstehen soll, ist damit aber noch nicht geklärt. Dieses entsteht aufgrund der wiederholten Erfahrung gelungener Kooperation und positiver Kontakte.

Sich wiederholende Erfahrungen gelungener Kooperation verändern die Anreizstruktur für Handlungssituationen positiv in dem Sinne, als dass Kooperation bei einer nächsten Handlungssituation eher gelingen kann (Axelrod 1984; Taborsky et al. 2021, 146 f): Die einzelnen Akteur:innen lernen im Rahmen von freiwilligem Engagement, dass Kooperation gelingt – nicht nur heute, sondern auch zukünftig. Coleman (1988, 117, 1990, 104, 317) spricht hierbei von einer allgemeinen Einschätzung (*standard estimate*) der Vertrauenswürdigkeit einer durchschnittlichen Person (*average person*). Diese Einschätzung könne aufgrund positiver Kooperations- und Vertrauenserfahrungen innerhalb geschlossener Netzwerke positiv beeinflusst werden. Diese Veränderung der Anreizstruktur für Handlungen ist ein erster Mikromechanismus, wie sich Beziehungskapital, das heisst Nah-Vertrauen in Systemkapital und damit soziales Vertrauen wandelt, nämlich durch eine positive Veränderung der Anreizstruktur für Handlungssituationen allgemein.

Mit gelungener Kooperation verbunden stehen positive Kontakterfahrungen. Diese wiederum sind Ausgangspunkt eines zweiten Mikromechanismus, wie aus Nah-Vertrauen soziales Vertrauen entstehen kann. Dieser wird in der Forschung meist im Rahmen der Kontakthypothese diskutiert. Die Kontakthypothese nach Gordon Allport (1954) und Muzafer Sherif (1961) erklärt zunächst, wann und unter welchen Umständen Kontakte mit Fremden zu Kooperation und weniger

Vorurteilen statt zu Konflikten und mehr Vorurteilen führen.<sup>37</sup> Gemäss Allport (1954, 281) können Vorurteile durch den Kontakt mit anderen abgebaut werden, wenn die beteiligten Akteur:innen miteinander interagieren, dabei eine gleichberechtigte und flache, das heisst nicht-hierarchische Beziehung haben und gemeinsame Ziele erreichen wollen. Ausserdem sollte der Kontakt durch Institutionen positiv unterstützt und nicht verhindert werden. Das Kernargument der Kontakthypothese besteht darin, dass bestimmte Situationen des Kontaktes mit anderen statt zu Konflikten zu Kooperation und zu weniger Vorurteilen führen. Gelungene Kooperation führt sodann zu einer positiven Erfahrung der Vertrauenswürdigkeit anderer und damit zu erhöhtem Vertrauen (Hardin 1996, 32).

Wenn freiwilliges Engagement zu sozialem Vertrauen führen soll, müssen dabei mindestens in der Tendenz die oben genannten Bedingungen, unter denen Kontakt zu weniger Vorurteilen und damit zu sozialem Vertrauen führt, erfüllt sein.<sup>38</sup> Im Rahmen von freiwilligem Engagement findet der Kontakt erklärtermassen freiwillig statt und ist nicht erzwungen. Erzwungene Kontaktsituationen führen demgegenüber eher zu Bestätigung von Vorurteilen denn zu ihrer Senkung (Pickel 2012, 226). Die Freiwilligkeit des Engagements ist daher eine wichtige Voraussetzung für das Entstehen sozialen Vertrauens.

In der Bilanz lassen sich im Anschluss an Coleman und Putnam fünf Mikro-mechanismen identifizieren, warum im Rahmen von freiwilligem Engagement Nah-Vertrauen und insbesondere dann soziales Vertrauen entstehen sollte. Letzteres entsteht demgemäss insbesondere aufgrund positiver Kooperations- und Kontakterfahrungen. Die anderen Mechanismen tragen bei genauem Hinsehen zur Entstehung von sozialem Vertrauen nicht viel bei.

Zusammenfassend ist festzuhalten: Gemäss Putnams Sozialkapitalansatz entsteht durch freiwilliges Engagement soziales Vertrauen; dieses wiederum fördert Demokratie und sozioökonomische Entwicklung. Kritisch ist anzumerken, dass die sozialpsychologischen Mechanismen, die zur Entstehung von sozialem

---

<sup>37</sup> Ganz allgemein geht es Allport darum, zu verstehen und zu erklären, wie es zu Vorurteilen kommt. Der Titel seines Buches heisst entsprechend *The Nature of Prejudice*. Im sozialen Normalfall, den er darstellt, entstehen Vorurteile und Konflikte im Rahmen von Intergruppenprozessen und entsprechenden Fremdkontakten. Nur unter bestimmten Bedingungen führt Fremdkontakt nicht zu Vorurteilen, sondern zu Kooperation. Auf diesen Spezialfall wird referenziert, wenn von der Kontakthypothese die Rede ist.

<sup>38</sup> Pettigrew und Tropp (2006) kamen in ihrer Metaanalyse zum Schluss, dass der mit der Kontakthypothese beschriebene Mechanismus auch funktioniert, wenn die Bedingungen von Allport nicht vollständig erfüllt sind.



Vertrauen beitragen, vielfältig sind und in ihrem Zusammenspiel bisweilen verschwommen bleiben. Im Endeffekt bleiben vor allem positive Kooperations- und Kontakterfahrungen als mögliche erklärende Mechanismen. Diese Tatsache macht die dritte Forschungsfrage zwingend, nämlich ob es einen Zusammenhang zwischen freiwilligem Engagement und sozialem Vertrauen gibt. Um sich mit dieser Frage, aber auch mit den anderen beiden Forschungsfragen hinsichtlich der Wirkung von Religion und Religiosität auf Sozialkapital vertiefter zu befassen, sind die Konzepte des freiwilligen Engagements und des sozialen Vertrauens näher zu erörtern.

### **2.2.4 Freiwilliges Engagement und seine Voraussetzungen**

Ausgangspunkt für den Sozialkapitalmechanismus sind bei Putnam soziale Netzwerke. In der Tradition von Tocqueville meint er damit Vereine und Freiwilligenorganisationen inklusive religiöse Gemeinschaften und das darin erbrachte freiwillige Engagement. Vereine und Freiwilligenorganisationen bieten Gelegenheitsstrukturen dafür, dass sich Personen gemäss ihren Bedürfnissen und persönlichen Zielen engagieren können und diese auch erreichen. Freiwilliges Engagement bildet die strukturelle Komponente von Sozialkapital.

#### Begriffsklärung

Freiwilliges Engagement, Freiwilligenarbeit, Ehrenamt, freiwillige Arbeit, ehrenamtliches Engagement, zivilgesellschaftliches Engagement, bürgerschaftliches Engagement: diese und ähnliche Begriffe werden verwendet, um die strukturelle Komponente von Sozialkapital zu umschreiben (Schüll 2004, 33 ff). Sie sind in unterschiedlichen historischen Zusammenhängen entstanden und betonen je spezifische Aspekte freiwilliger Tätigkeit. Für die vorliegende Studie ist eine begriffliche Zuspitzung nötig. Hilfreich hierfür ist eine mehrdimensionale Verortung (vgl. Tab. 2.2).

Dabei unterscheide ich zwischen Dimensionen, welche die Tätigkeiten aus Sicht der Akteur:innen umschreiben, und Dimensionen, welche die Gelegenheitsstrukturen und Netzwerke beschreiben, in denen die Tätigkeiten erfolgen. Die einzelnen Dimensionen weisen jeweils eine bestimmte Bandbreite auf. Damit werden analytisch Gegensätze herausgestellt. In der Realität handelt es sich freilich meist nicht um solche, sondern um situativ unterschiedliche Einordnungen oder gar um Synchronitäten. So kann sich zum Beispiel im Rahmen eines Engagements die Haupttätigkeit zwar sehr wohl offline ereignen, aber gleichzeitig geschieht einiges auch online. Oder die Beziehungsstruktur ist beispielsweise bis

zu einem gewissen Grad stets bindend, aber sie kann dann darüber hinaus auch brückenbildend wirken – oder eben nicht.

**Tabelle 2.2** Mehrdimensionalität von Tätigkeiten

Ebene	Dimension	Spektrum
<i>Strukturelles Framing und Vorgaben der Tätigkeit</i>	<i>Vergütung</i>	bezahlt ↔ <u>unbezahlt</u>
	<i>soziale Reichweite</i>	Nahbereich ↔ <u>Einsatz f. Unbekannte / Fremde</u>
	<i>org. Anbindung</i>	keine org. Anbindung ↔ organisatorische Anbindung
	<i>Formale Legitimation</i>	kein legitimierender Akt ↔ Wahl, Ernennung, Berufung
	<i>Professionalitätsgrad</i>	ohne Vorkenntnisse ↔ formal anerkannte Voraussetzungen
	<i>Adressat</i>	Selbsthilfe ↔ Fremdhilfe
	<i>Objektbezug</i>	personenbezogen ↔ sach- oder themenbezogen
	<i>Online-Anbindung</i>	offline ↔ online
	<i>Netzwerkstruktur</i>	geschlossen ↔ offen
	<i>strukturelle Einbettung</i>	isoliert ↔ verbunden
	<i>Beziehungsstruktur</i>	bindend ↔ brückenbildend
	<i>Machtstruktur</i>	vertikal, hierarchisch ↔ horizontal, flach
	<i>Akteur:in</i>	<i>Freiwilligkeit</i>
<i>Aktivitätsgrad</i>		passiv, fördernd ↔ <u>aktiv, freie Zeit investierend</u>
<i>Dauer</i>		einmalig, kurz ↔ dauerhaft
<i>zeitliche Intensität</i>		hoher zeitlicher Aufwand ↔ geringer zeitlicher Aufwand
<i>Motivorientierung</i>		egoistisch, selbstbezogen ↔ altruistisch, fremdbezogen
<i>Beziehung</i>		schwach ↔ stark
<i>Typ</i>		formell, langfristig ↔ informell, kurzfristig

*Anmerkungen: Schüll (2004, 36) charakterisierte Engagement allgemein. Die Darstellung wurde um die Mikro-meso-Unterscheidung zwischen Akteur:innen und strukturellem Framing ergänzt. Die Unterstreichungen entsprechen definitorischen Merkmalen für freiwilliges Engagement allgemein. Die gestrichelten Linien grenzen explizite Nuancierungen innerhalb des Sozialkapitalansatzes ab.*

*Tabelle: Eigene Darstellung in Anlehnung an Schüll (2004, 36).*

Zunächst sind freiwillige Tätigkeiten solche, die aus Sicht der handelnden Personen selbstbestimmt sind und nicht unter Zwang ablaufen. Die Möglichkeit der freiwillig gewählten gemeinsamen Kommunikation und Interaktion in mehr oder weniger institutionalisierten Gruppen ist Voraussetzung und Bestandteil der Ausbildung von Sozialkapital. Genauso wichtig ist allerdings die dort stattfindende Ausbildung von sozialem oder zwischenmenschlichem Vertrauen als Folge dieser Netzwerke. Putnam nimmt an, dass die auf Freiwilligkeit beruhenden sozialen Netzwerke – teils im Gegensatz zu Zwangsinstitutionen – zwischenmenschliches Vertrauen fördern.

Sodann ist freiwilliges Engagement in dreifacher Hinsicht von anderen Tätigkeiten zu unterscheiden: zuerst anhand ihres unentgeltlichen Charakters (in Abgrenzung zur Erwerbsarbeit), sodann anhand ihrer Ausrichtung auf Personen ausserhalb des eigenen Haushalts (soziale Reichweite) und drittens anhand des

Aktivitätsgrades, das heisst als aktive, produktive Tätigkeit (Stadelmann-Steffen 2010, 28; Lamprecht et al. 2020, 21).

Davon abzugrenzen sind, aufgrund ihres passiven, fördernden Aktivitätsgrades, Spenden von Geld oder Naturalien. Diese Form altruistischen Verhaltens wird im Rahmen der Engagementforschung häufig ebenfalls untersucht (Stadelmann-Steffen 2010, 29). Was dabei aber fehlt und umgekehrt freiwilliges Engagement auszeichnet, ist neben dem Aktivitätsgrad insbesondere der soziale Kontakt in physischer Co-Präsenz, der gerade für den Sozialkapitalmechanismus wichtig ist.

Um einzelne freiwillige Engagements analytisch zu unterscheiden, wird in der Literatur auf struktureller Ebene häufig weiter differenziert zwischen formellem Engagement mit einer organisatorischen Anbindung und informellem Engagement ohne eine solche Anbindung. Der rechtliche Status einer Organisation oder der Organisationsgrad eines sozialen Netzwerks ist als Zusatzinformation über eine bestimmte Gelegenheitsstruktur zu verstehen. Rechtlich verankerte Organisationen und hochgradig organisierte Strukturen tragen zwar zur Langlebigkeit der entsprechenden Gelegenheitsstrukturen bei, freiwilliges Engagement und die damit zusammenhängende theoretisierte Sozialkapitalproduktion findet aber davon unabhängig statt.

Weitere analytische Differenzierungen markieren die jeweilige Gelegenheitsstruktur. Sie können sich auf die formale Legitimation eines Ehrenamtes beziehen (Wahl oder Ernennung). Sie können sich auch auf den Professionalisierungsgrad, auf den Objektbezug und auf den Adressaten der Tätigkeit beziehen. Aus Sicht der handelnden Personen ergeben sich weitere Unterscheidungen: etwa hinsichtlich der Dauer und der zeitlichen Intensität des freiwilligen Engagements sowie hinsichtlich der Frage, mit welchen Motiven sich jemand engagiert.

Ein Spezialfall freiwilligen Engagements, seit einiger Zeit mit regem Interesse befohrt, ist virtuelles Engagement im Internet (Samochowiec et al. 2018, 44; Putnam und Hahn 2020). Zwar kann hierbei sehr wohl auch Face-to-face-Kontakt entstehen, einerseits als Folge von virtuellem Engagement bzw. in Kombination mit diesem, andererseits in Form von tatsächlichen Face-to-face-Situationen mittels Videochat, Videotelefonie etc. Doch ist offen zu lassen, ob solcher Kontakt realen Kontakt ersetzen kann und ob die erwähnten Sozialkapitalmechanismen analog funktionieren. So ist beispielsweise anzunehmen, dass die Informationsweitergabe über Vertrauenswürdigkeit anderer Beteiligter online schwieriger ist als real, da diese eher informell (*Klatsch-und-Tratsch*) und bisweilen auch stark über Emotionen und damit verbundene Gestik und Mimik geschieht.

In dieser Studie werden als freiwilliges Engagement bezeichnet: Tätigkeiten und Handlungen, bei denen freiwillig und ohne nennenswerte finanzielle Gegenleistung Zeit aufgewendet wird und bei denen Ressourcen produziert werden, die einer anderen Person oder Gruppe von Personen zu Nutzen kommen.

### Nuancierungen von freiwilligem Engagement im Sozialkapitalansatz

Sowohl Coleman (1988, 105) und Putnam (2000, 22) als in der Folge auch deren Anhänger:innen wie Kritiker:innen haben die Frage gestellt: Führt jegliches freiwillige Engagement zu sozialem Vertrauen? Unterstützt es Demokratie? Oder führen nur ganz bestimmte Aspekte dazu (Kriesi 2007, 35 ff; Westle und Roßteutscher 2008, 173 f)?

Gemäss Coleman (1988, 105 ff) sind insbesondere *geschlossene*, im Vergleich zu *offenen* sozialen Netzwerken, von Vorteil für die Entwicklung von Vertrauen, vornehmlich bei ihm von Nah-Vertrauen. Dies, da in geschlossenen Netzwerken reziproker Altruismus und Informationsweitergabe, aber auch die starke Reziprozität gut funktionieren (Coleman 1990, 275). Freiwilligenorganisationen sind aus Sicht von Coleman (1988, 108) solche geschlossenen Netzwerke, in denen diese Mechanismen Wirkung zeigen können.

Nicht zu verwechseln sind diese Differenzierungen mit der Unterscheidung von Paxton (2007, 50 ff) zwischen *verbundenen* und *isolierten* Vereinen und Gelegenheitsstrukturen. Eine Freiwilligenorganisation ist mit anderen Organisationen dadurch verbunden, dass ihre Mitglieder gleichzeitig mehrfache Mitgliedschaften aufweisen. Je mehr Mitglieder eine Organisation hat, die auch Mitglied anderer Vereine und Freiwilligenorganisationen sind, umso verbundener ist diese. Der springende Punkt sei nun, dass in erster Linie verbundene Organisationen zu mehr sozialem Vertrauen führen, da sie neue Bekanntschaften und Fremdkontakte entfachen und dadurch positive Kontakterfahrungen im Sinne der oben dargestellten Kontakthypothese ermöglichen und so zu sozialem Vertrauen führen.

Eng verbunden mit dieser Unterscheidung von Paxton ist jene von Putnam (2000, 22 ff) zwischen *brückenbildendem* (*bridging*) und *bindendem* (*bonding*) Sozialkapital.<sup>39</sup> Ganz ähnlich, aber auf Ebene der Akteur:innen angesiedelt, ist zudem die Unterscheidung von Mark S. Granovetter (1973) zwischen *schwachen*, aber brückenbildenden Beziehungen, und *starken* und dadurch bindenden Beziehungen (Kriesi 2007, 39). Brückenbildend wirkt eine Beziehungsstruktur dann, wenn die Beteiligten positive Kontakte zu Personen erlangen, denen sie sonst

---

<sup>39</sup> Vgl. zur Unterscheidung von brückenbildendem und bindendem Sozialkapital, Abschn. 2.2.2.

nicht begegnen würden.<sup>40</sup> Es sind diese Kontakte, die gemäss Kontakthypothese zu sozialem Vertrauen führen, freilich unter der Bedingung, dass Kooperation gelingt und die Kontakterfahrungen positiver Natur sind. In Strukturen wie Vereinen und Verbänden ist die Wahrscheinlichkeit hoch, dass diese Bedingungen erfüllt werden: Freiwillige Teilnahme und ein gemeinsames Ziel der Tätigkeit fördern Statusgleichheit und Kooperation institutionell. Demgegenüber stehen bindende Beziehungsstrukturen. Bis zu einem gewissen Grad sind wohl alle funktionierenden Beziehungsstrukturen zwecks innerer Kohäsion bindend. Sie schlagen aber dann ins Negative um, wenn In-group Loyalität, das heisst Bonding, mit Out-group Feindseligkeit, das heisst Abwertung, einhergeht.<sup>41</sup> Wenn freiwilliges Engagement in sozialen Netzwerken geschieht, die Werte wie Toleranz nicht hochhalten, aber gleichzeitig über viel bindende Kraft verfügen, besteht nach Putnam (2000, 335) das Risiko konflikthafter Ausgrenzung. Und dies sei zu verhindern: «Therefore it is important to ask how the positive consequences of social capital – mutual support, cooperation, trust, institutional effectiveness – can be maximized and the negative manifestations – sectarianism, ethnocentrism, corruption – minimized» (Putnam 2000, 22).

Für Putnam (2000, 93) ebenfalls wichtig ist die schon eingeführte analytische Unterscheidung zwischen *formellen* und *informellen* Beziehungsstrukturen. Dabei geht es ihm aber nicht um eine strikte Trennung zwischen informellem und formellem Engagement im Sinne der organisatorischen Anbindung der Gelegenheitsstruktur, sondern um eine Differenzierung auf der Ebene der handelnden Personen.<sup>42</sup>

Putnam (1993, 173) unterscheidet in seiner Italien-Analyse zwischen *horizontalen* und *vertikalen* sozialen Netzwerken.<sup>43</sup> Horizontale Netzwerke zeichnen sich

---

<sup>40</sup> Eine solche Beziehung ist nach Granovetter (1973, 1362) tendenziell eher schwach, da der Anteil an gemeinsamen Bekannten entsprechend tief ist.

<sup>41</sup> Gemäss der Darstellung von Allport (1954) aber auch gemäss der daran anschliessenden Social Identity Theory von Tajfel (1982) und Turner et al. (1987) scheint dies der soziale Normalfall zu sein.

<sup>42</sup> Putnam (2000, 93 f) führt in diesem Zusammenhang die jiddische Unterscheidung zwischen den *machers* und den *schmoozers* ein: *Machers* sind Personen, die konkrete Vorhaben ermöglichen und sich in der Gemeinschaft engagieren. *Schmoozers* sind hingegen solche, die sich eher spontan mit anderen treffen, etwas unternehmen, irgendwo mitmachen und so ihr soziales Netzwerk pflegen. *Machers* sind häufig *Schmoozers* und umgekehrt. Und das eine fördert das andere. Übertragen auf den Kontext des freiwilligen Engagements einzelner Personen geht es hier mehr um die Differenzierung zwischen jenen, die sich irgendwo spontan engagieren und mitmachen (*schmoozers*), und jenen, die sich längerfristig freiwillig engagieren und initiiierend wirken, also ersteres ermöglichen (*machers*).

<sup>43</sup> Vgl. zu horizontalen und vertikalen sozialen Netzwerken bei Putnam Abschnitt 2.2.2.

dadurch aus, dass sie Beteiligte mit gleichem Rang und Status miteinander verbinden. Freiwilligenorganisationen sind aus seiner Sicht solche Netzwerke.<sup>44</sup> Zudem stellt er fest: «In the real world, of course, almost all networks are mixes of the horizontal and the vertical» (Putnam 1993, 173). Wichtig ist sicher die Frage, ob ein soziales Netzwerk horizontal oder vertikal, das heisst hierarchisch organisiert ist. Aber ebenso wichtig ist, ob mit der Hierarchie auch entsprechende Macht verbunden ist und ob diese im Sinne vertikaler Sanktionen ausgeübt wird (Kriesi 2007, 36): Strukturen, in denen vertikale Sanktionen ausgeübt werden, können zwar ebenso zu gelingender Kooperation führen, untergraben aber soziales Vertrauen und Vertrauenswürdigkeit, weil sie mit Zwang verbunden sind.

In der Sozialkapitalkonzeption von Coleman und insbesondere in jener von Putnam sollte also, theoretisch betrachtet, jedes freiwillige Engagement in Vereinen und sozialen Netzwerken gemäss dem erwähnten Mechanismus dem sozialen Vertrauen zuträglich sein. Das heisst aber nicht, dass jedes Sozialkapital aus Sicht von Putnam für das Zusammenleben allgemein förderlich ist: Sozialkapital, das sich in Netzwerken ergibt, in denen Intoleranz auf bindende Kohäsionskräfte trifft, ist gemäss Putnam (2000, 335) problematisch und entsprechend abzulehnen (Putnam 2000, 22).

#### *Voraussetzungen für freiwilliges Engagement*

Marc Hooghe und Dietlind Stolle (2003, 54) haben darauf aufmerksam gemacht, dass in der empirischen Überprüfung des Sozialkapitalmechanismus häufig Variablen fehlen, um auf mögliche Alternativerklärungen hin zu testen. Aus diesem Grund ist zu erörtern, welche Voraussetzungen zu freiwilligem Engagement führen und welche nicht.

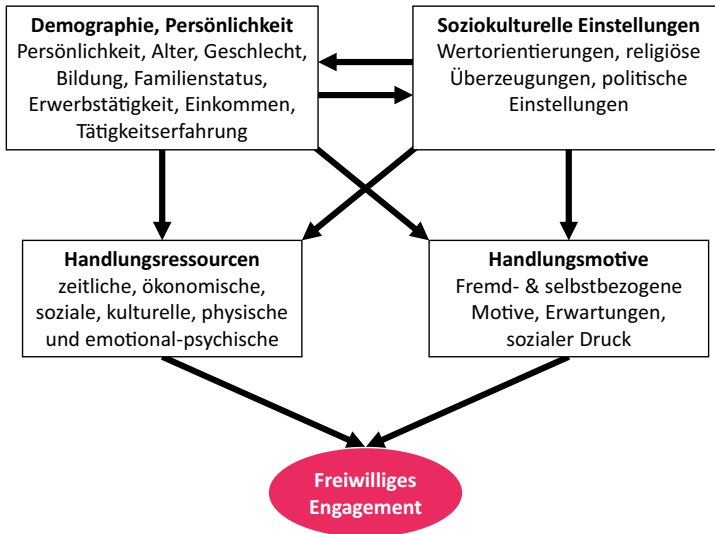
Handlungstheoretisch sind für den Einstieg in freiwilliges Engagement und dessen Vollzug zwei Gesichtspunkte wichtig: Handlungsressourcen und Handlungsmotive. Einerseits müssen Handlungsressourcen vorhanden sein. Denn freiwilliges Engagement zeichnet sich definitorisch dadurch aus, dass es ohne finanzielle Gegenleistung erbracht wird. Es kann also nur von jenen geleistet werden, die auf keine finanzielle Gegenleistung angewiesen sind und entsprechend mit Ressourcen ausgestattet sind. Andererseits führen bestimmte Handlungsmotive zu freiwilligem Engagement. Diese sind insofern relevant, als es von seinem Wesen her freiwillig und auf andere Personen ausgerichtet geschieht. Allein schon

---

<sup>44</sup> Beispiele, die Putnam für horizontale Organisationen aufführt, sind Nachbarschaftsvereinigungen, Gesangsvereine, Genossenschaften, Sportclubs, Parteien, aber auch Freizeitvereine, Kultur- und Musikvereine – kurzum das gesamte Spektrum freiwilligen Engagements in Vereinen und Verbänden.

durch Freiwilligkeit und die Ausrichtung auf andere ist anzunehmen, dass nur bestimmte Motivlagen und vorgelagerte Einstellungen damit im Einklang stehen.

Grundlegende Faktoren, die zu freiwilligem Engagement führen, sind also verfügbare Handlungsressourcen und passende Handlungsmotive (vgl. Abb. 2.4).



**Abbildung 2.4** Erklärungsmodell für freiwilliges Engagement. (Abbildung: Eigene Darstellung in Anlehnung an Schüll (2004, 110))

Diese Handlungsressourcen- und Motive basieren ihrerseits auf soziokulturellen, soziodemografischen und sozioökonomischen Faktoren (Schüll 2004, 110). Soziodemografische und -ökonomische Faktoren sind Alter, Geschlecht, Familienstatus, Bildungsniveau sowie Arbeitssituation und Einkommen. Soziokulturelle Faktoren, welche Motive und Ressourcen beeinflussen, sind vorhandene Wertorientierungen, biografische Erfahrungen und religiöse Überzeugungen.

In Ergänzung zu Peter Schüll (2004) und in Anlehnung an die Kritik von Erik van Ingen und René Bekkers (2015, 281), die Forschungen von Marina Tulin, Bram Lancee und Beate Volker (2018) sowie Camille Reynolds (2019), ergänze ich das Erklärungsmodell mit Faktoren der Persönlichkeit. Bestimmte Ausprägungen von Persönlichkeitsmerkmalen haben einen Einfluss auf die Ausübung von freiwilligem Engagement (Tulin et al. 2018; Rapp et al. 2019).

Zusammenfassend ist festzuhalten: Freiwilliges Engagement bezeichnet Tätigkeiten, bei denen freiwillig und ohne nennenswerte finanzielle Gegenleistung Zeit aufgewendet wird und Ressourcen erzeugt werden, die anderen zu Nutzen kommen. Nötige Handlungsressourcen und bestimmte Handlungsmotive führen dazu, dass sich jemand freiwillig engagiert.

### 2.2.5 Soziales Vertrauen und seine Entstehungsbedingungen

Soziales Vertrauen gilt als die kulturelle Komponente von Sozialkapital. Ziel dieses Kapitels ist die Klärung der Frage, was darunter zu verstehen ist. Ausgangspunkt ist wiederum die Feststellung, dass es ganz unterschiedliche Definitionen, Differenzierungen und Anwendungen für dieses Phänomen gibt (Westle und Roßteutscher 2008, 165 f; Bauer und Freitag 2018, 21 ff; Alesina und La Ferrara 2002, 209).

Die Vertrauensforschung kennt grundsätzlich zwei Traditionen mit Blick auf die Frage, was Vertrauen ist und wie es entsteht (Westle und Roßteutscher 2008, 165 f): Der amerikanische Politikwissenschaftler Russel Hardin (1996, 2006, 16 ff) versteht unter Vertrauen Vertrauenswürdigkeit (*trustworthiness*), die als kognitiv-instrumentelles Kalkül der Beteiligten A und B zu verstehen ist: A vertraut B, X zu tun – bzw. B ist für A so vertrauenswürdig, X zu tun, dass A B vertraut (Hardin 2006, 19). Vertrauen wird hier also als relationales Phänomen auf Handlungsebene konzipiert, als eine Entscheidung der beteiligten Person A, der Person B zu vertrauen, dass sie X tut. Die Entscheidung von A hängt dabei von bisherigen Erfahrungen allgemeiner Art ab und von konkreten Erfahrungen mit der Vertrauenswürdigkeit von B (Hardin 1996; Uslander 2002, 24). Demgegenüber argumentiert Eric M. Uslander (2002, 17, 2018, 6 f), ebenfalls amerikanischer Politikwissenschaftler, dass es sich bei Vertrauen um eine tieferliegende Neigung im folgenden Sinn handelt: A vertraut – und zwar nicht einer bestimmten Person B, sondern Menschen ganz allgemein. In dieser Lesart ist Vertrauen weniger ein kognitiv-instrumentelles Kalkül auf Handlungsebene, sondern gleicht mehr einer Wertorientierung oder Grundeinstellung.

Um Vertrauen analytisch zu erfassen, muss zusätzlich zwischen unterschiedlichen Radien und Zielpunkten des Vertrauens unterschieden werden. Dabei handelt es sich um die analytische Einteilung eines Kontinuums, das von persönlichem Nah-Vertrauen bis zu sozialem Vertrauen reicht (Zmerli und Newton 2017, 105). Soziales Vertrauen grenzt sich dann ab von partikularem Nah-Vertrauen, institutionellem Vertrauen und identitätsbasiertem Vertrauen.



1. Nah-Vertrauen (auch *partikulares Vertrauen* bzw. *thick trust*) ist Vertrauen in Personen des Nah-Umfelds, zu denen eine direkte Beziehung besteht (Uslaner 2018, 4; Zmerli und Newton 2017, 105).<sup>45</sup>
2. Identitätsbasiertes Vertrauen (auch *Ingroup-outgroup trust*) bedeutet Vertrauen zu Personen, zu denen man zwar keine direkte Beziehung wie beim Nah-Vertrauen hat, mit denen man aber soziale Merkmale und Eigenschaften teilt (Filsinger und Freitag 2019; Bauer und Freitag 2018; Kramer 2018, ebenso aber auch schon Uslaner 2002, 55 f).
3. Institutionelles oder politisches Vertrauen ist Vertrauen in politische Institutionen und Prozesse (Norris 2017; Uslaner 2018, 4 f).
4. Soziales Vertrauen (auch *generalisiertes Vertrauen / Fremd-Vertrauen / thin* oder auch *weak trust*) meint ein Grundvertrauen in Menschen generell (Uslaner 2002, 17 ff; Zmerli und Newton 2017, 105).

Die drei ersten Arten des Vertrauens lassen sich ohne weiteres im Sinne eines kognitiv-instrumentellen Kalküls von Hardin konzipieren. Es geht stets um das Gleiche: Eine Person A vertraut einer Person B, die ihr sehr nahesteht (Nah-Vertrauen) oder ähnliche soziale Eigenschaften besitzt (identitätsbasiertes Vertrauen) bzw. eine Person A vertraut einer Institution B, die sie kennt.<sup>46</sup> In diesem Sinne handelt es sich bei diesen drei Arten, da relational bestimmt, von sich aus um Beziehungskapital. Demgegenüber steht das soziale Vertrauen als Systemkapital. Dieses lässt sich nur bedingt als kognitiv-instrumentelles Kalkül verstehen und lässt sich damit auch schwieriger von konkreten Erfahrungen ableiten (Uslaner 2002, 23 ff, 2018, 7; Filsinger und Freitag 2019, 3 f). Beim sozialen Vertrauen geht es darum, dass Person A ganz grundsätzlich darauf vertraut, dass fremde Menschen ihm wohlgesinnt sind oder ihn zumindest nicht schädigen wollen. Um die Herstellung und Wirkung dieses sozialen Vertrauens geht es im Sozialkapitalmechanismus (Putnam 1995a, 67, 2000, 135–137). Denn im Gegensatz zu den anderen drei Arten von Vertrauen ist es das soziale Vertrauen, das Kollektivgutprobleme zu lösen vermag und Brücken zu Menschen baut, denen wir nicht ähnlich sind (Uslaner 2002, 43, 2018, 6).

---

<sup>45</sup> Die klassische Definition des Nah-Vertrauens, so auch bei Uslaner (2018, 4), Zmerli und Newton (2017, 105), bezieht sich auch auf Personen, mit denen Merkmale und Ähnlichkeiten geteilt werden und zwischen denen von sich aus keine direkten Beziehungen bestehen. Die zusätzliche Differenzierung in identitätsbasiertes Vertrauen ist neueren Datums. Diese Unterscheidung ist sinnvoll, da auf diese Weise In- und Out-Group-Mechanismen und ihre Effekte auf Vertrauen besser erfasst werden können.

<sup>46</sup> Wobei das institutionelle Vertrauen nach Hartmann (2020, 139) wiederum auch vermittelt wird über Personen, welche die Institutionen zugänglich machen (oder eben nicht).

### Soziales Vertrauen

Vordergründig scheint also klar zu sein, was unter sozialem Vertrauen zu verstehen ist – nämlich ein Grundvertrauen in Menschen allgemein. Gleichzeitig gibt es aber in der Literatur unterschiedliche Vorstellungen davon, was soziales Vertrauen eigentlich ist. Ich beginne mit den beiden Klassikern der Sozialkapitaltheorie selbst.

Bei Coleman (1988, 107 f, 119, 1990, 306 f) geht es mit Blick auf Sozialkapital zunächst nur um Nah-Vertrauen innerhalb geschlossener Netzwerke, das er von der Vertrauenswürdigkeit der sozialen Umwelt (*social environment*) ableitet. Sodann verweist er auf die Tatsache, dass Akteur:innen ihre Kosten-Nutzen-Erwartungen hinsichtlich Vertrauen in andere Personen aufgrund der gemachten Vertrauenserfahrungen innerhalb geschlossener Netzwerke anpassen (Coleman 1988, 117, 1990, 317). Daraus ergibt sich die allgemeine Einschätzung (*standard estimate*) der Vertrauenswürdigkeit für eine durchschnittliche Person (*average person*). Coleman spricht hierbei aber nicht explizit von sozialem oder generalisiertem Vertrauen, sondern nur von allgemeinem Misstrauen (*general mistrust*) (Coleman 1990, 756) – im Gegensatz zu Putnam. Wichtig ist, dass für die Ausbildung von sozialem Vertrauen (bzw. Misstrauen) aufgrund Kooperationserfahrungen ein positives Menschenbild keine Voraussetzung darstellt: Alle Beteiligten sind zunächst allein auf den eigenen Nutzen ausgerichtet, soziales Vertrauen entsteht als Nebenprodukt aufgrund positiver Kooperationserfahrungen (Coleman 1988, 118).

Putnam (2000, 136) benutzt den Begriff soziales Vertrauen im erwähnten Sinn, das heisst als Grundvertrauen in Menschen allgemein. Er spricht dabei einerseits, mit Verweis auf Julian B. Rotter (1980), von «thinner trust in ‘the generalized other’» und andererseits, mit Verweis auf Hardin (1993), von «trustworthiness, not simply trust».

Rotter (1967, 651, 1980, 1) begreift Vertrauen im Rahmen sozialer Lerntheorie: Bei Vertrauen handelt es sich bei ihm um die Erwartung, dass Worte und Versprechen von anderen verlässlich sind. Einerseits kann sich diese Erwartungshaltung aufgrund häufiger Erfahrungen, in denen diese Erwartung erfüllt wird, zu einer allgemeinen Erwartung des Vertrauens gegenüber anderen entwickeln. Andererseits wird sie auch erworben, und zwar durch Verhaltensübernahme von Personen, denen man schon vertraut, konkret von Eltern, Lehrpersonen oder gleichaltrigen Freund:innen (Rotter 1967, 653). Einmal erworben, betrachtet Rotter (1980, 1) diese allgemeine Erwartungshaltung mit Blick auf Vertrauen als eine relativ stabile Persönlichkeitscharakteristik. Ähnlich argumentiert Uslaner (2002, 2018, 4 ff), wenn er unter generalisiertem Vertrauen eine stabile bisweilen moralische Einstellung auf persönlicher Ebene versteht, die auf dem Weg der

Sozialisierung durch die Eltern entsteht und durch eine optimistische Einstellung und positive Selbstkontrolle gefördert wird.

Hardin (1996, 28 f, 2006, 16 ff) unterscheidet nun, wie von Putnam erwähnt und oben eingeführt, zwischen Vertrauen und Vertrauenswürdigkeit. Aus seiner Sicht handelt es sich aber bei dem, was in der Literatur als Vertrauen verstanden wird, stets um Vertrauenswürdigkeit (Hardin 2006, 16 f). Vertrauenswürdigkeit ist sodann personen- und situationsabhängig und ist im Sinne des oben eingeführten kognitiv-instrumentellen Kalküls als Faktor für Handlungsentscheidungen zu verstehen. So etwas wie generalisiertes, soziales oder schwaches Vertrauen ist für Hardin theoretisch nicht begründbar und damit abzulehnen.<sup>47</sup> Dass also Putnam auf Hardin verweist und dennoch soziales Vertrauen einführt und in seiner Theorie stark macht, ist auf den ersten Blick verwunderlich. Aus Sicht von Hardin (2006, 126) sei das, was in der Literatur als soziales Vertrauen verhandelt wird, nichts anderes als eine allgemeine optimistische Erwartungshaltung mit Blick auf die Vertrauenswürdigkeit von anderen, die zu einer etwas grösseren Risikobereitschaft bei Kontakt und Austausch mit Fremden führt.<sup>48</sup> Was es im Gegensatz zu generalisiertem Vertrauen sehr wohl aber gäbe, sei generalisiertes bzw. gruppenbezogenes Misstrauen (Hardin 2006, 126.). Dieses meint Misstrauen gegenüber Personen bestimmter Gruppen und ist als Faktor für kognitiv-instrumentelles Kalkül sehr wohl relevant.<sup>49</sup> Was Hardin hier aber beschreibt, ist weniger *allgemeines* Misstrauen, sondern nach obiger Einteilung verschiedener Vertrauensarten *identitätsbasiertes* Misstrauen analog zu identitätsbasiertem Vertrauen. Allgemeiner wird dieses Phänomen dann gegenwärtig auch nicht unter identitätsbasiertem Misstrauen, sondern im Rahmen der Vorurteilsforschung als gruppenbezogene Vorurteile verhandelt (Allport 1954; Spears und Tausch 2014; Pickel et al. 2020a).

Wenn Putnam also mit Verweis auf Rotter und Hardin von sozialem Vertrauen spricht, dann ist darunter weniger eine Spielart unter mehreren Vertrauensarten wie Nah-Vertrauen oder anderen gemeint, sondern vielmehr eine davon zu differenzierende Erwartungshaltung hinsichtlich der Vertrauenswürdigkeit anderer Menschen. Es geht nicht um gegenseitig erbrachtes Nah- oder identitätsbasiertes Vertrauen im Rahmen konkreter Kontaktsituationen und damit nicht um ein

---

<sup>47</sup> «Weak trust therefore must evidently entail weak theory, but we may hope that someone will take conceptual issues more seriously and will give us more articulate accounts of alternatives to the three standard conceptions [of strong trust, Anm. A.O.]» (Hardin 2006, 26).

<sup>48</sup> Das scheint mir das zu sein, was Coleman unter *standard estimate* verstand.

<sup>49</sup> Seine Beispiele sind erhellend: «Juden» und «Zigeuner» hatten im zweiten Weltkrieg gute Gründe, Nazi-Offizieren zu misstrauen – ebenso amerikanische «Indianer» «weissen Menschen» in Kolonialzeiten.

kognitiv-instrumentelles Kalkül an sich, sondern um eine davor liegende Erwartungshaltung (Rotter, 1967) bzw. allgemeine (Coleman, 1990) oder moralische (Uslaner, 2002) Einschätzung davon, wie sich Menschen verhalten. Soziales Vertrauen wirkt dann dem konkreten situationsbezogenen kognitiv-instrumentellen Kalkül vorgelagert. Das ist auch der Grund, warum soziales Vertrauen so vielfältige positive Effekte zeitigt: Wenn es den situationsbezogenen Handlungssituationen vorgelagert ist, ist es situationsübergreifend wirksam.<sup>50</sup> Handelt es sich um Vertrauen (und nicht um Misstrauen), wird zudem davon ausgegangen, dass sich Menschen positiv bzw. eben vertrauenswürdig verhalten. Soziales Vertrauen ist dann die Erwartungshaltung, dass Menschen, egal ob nahestehende oder völlig fremde, durch ihr Handeln oder durch das Unterlassen von Handlungen vertrauenswürdig sind, das heisst zum Wohlergehen dessen beitragen, der vertraut, oder zumindest davon absehen, ihn zu schädigen (Offe 2001, 249). Soziales Vertrauen ist damit auf Ebene der Einstellungen und Überzeugungen zu verorten und nicht auf der Ebene kognitiv-instrumenteller Kalküle in konkreten Handlungssituationen. Soziales Vertrauen als Grundvertrauen in Menschen allgemein ist also die Überzeugung und damit verbundene Erwartungshaltung, dass Menschen allgemein vertrauenswürdig sind.

#### Entstehung von sozialem Vertrauen

Da nunmehr der Gehalt des Begriffs soziales Vertrauen geklärt ist, ist als nächstes zu fragen, wie diese Überzeugung entsteht. Gemäss dem oben beschriebenen Sozialkapitalmechanismus sollte freiwilliges Engagement die Ausbildung von sozialem Vertrauen aufgrund positiver Kooperations- und Kontakterfahrungen positiv beeinflussen. Was sagt die Vertrauensforschung dazu?

Entwicklungspsychologisch betrachtet beginnt die Entwicklung von Vertrauen schon mit der Geburt und gerade das erste Lebensjahr ist relevant für die Ausbildung eines Grundvertrauens bzw. Ur-Vertrauens (*basic trust*) (Erikson 2013 [1973], 60). Dabei handelt es sich um die Zuversicht des Kleinkindes, dass es sich auf sich selbst, das heisst auf seinen Körper und seine Fähigkeiten, aber auch auf seine Umwelt verlassen kann (Erikson 2013 [1973], 69 f). Eine wichtige Rolle spielen in diesem Zusammenhang Persönlichkeitsmerkmale, wie eine positive Selbstkontrolle (Uslaner 2018, 4 ff), aber auch eine entsprechende Disposition

---

<sup>50</sup> So sind auf internationaler Ebene vielfältige Effekte breit diskutiert und scheinen relativ klar zu sein (überblickend: Tan und Vogel 2008, 883; Traunmüller 2011, 2; Uslaner 2002, 190–216; neuer: Shah et al. 2020, 424). Soziales Vertrauen wirkt demnach positiv auf Wirtschaft, Bildungserfolg, sozialen Zusammenhalt und politische Kohäsion; es vermindert Kriminalität und steigert demokratische Performanz und Stabilität.

von Persönlichkeit (Hsiung und Djupe 2019, 613).<sup>51</sup> Dabei geht es aber vorwiegend um jenes Vertrauen, das Niklas Luhmann (1988, 97 f, 2001, 147 ff) als Zuversicht (*confidence*) beschreibt: Von Zuversicht, dass Erwartungen allgemein erfüllt werden, unterschied er Vertrauen (*trust*), das einen bestimmten Einsatz des Einzelnen erfordert und damit mit Risiko verbunden ist. Zuversicht in diesem Sinne kann zu Vertrauen führen und umgekehrt. In Kleinkindjahren entwickeltes Grundvertrauen, verstanden als Zuversicht und damit auch Persönlichkeitsmerkmale können daher sehr wohl zur Ausbildung von sozialem Vertrauen beitragen. Aber auch weitere Faktoren spielen eine Rolle und das eine führt nicht von sich aus zum anderen.

Wer die Menschen allgemein als vertrauenswürdig einschätzt, lebt tatsächlich mit dem Risiko, negative Erfahrungen zu machen, das heisst mit dem Risiko, mit Menschen, die sich als doch nicht vertrauenswürdig herausstellen, in Kontakt zu kommen und dabei dann etwas zu verlieren. Auf der einen Seite spielt Risiko im Sinne einer konkreten Risikoabwägung eine wichtige Rolle im Rahmen von Vertrauen als kognitiv-instrumentelles Kalkül (Hardin 1996). Auf der anderen Seite spielt weniger eine konkrete Risikoabwägung, sondern die allgemeine Risikowahrnehmung eine Rolle bei der Ausbildung von sozialem Vertrauen. Das Risiko, alle Menschen allgemein als vertrauenswürdig einzuschätzen, wird insbesondere dann als geringer wahrgenommen, wenn genügend Ressourcen vorhanden sind, mit denen die Folgekosten allfälliger negativer Erfahrungen aufgefangen werden. Solche Ressourcen können finanzieller, materieller oder sozialer Natur sein. Aber auch verfügbare psychische Ressourcen sind darunter zu zählen. Daher haben die äusseren Umstände und die zur Verfügung stehenden Ressourcen einen Einfluss auf die Ausbildung von sozialem Vertrauen. Von diesen eher allgemeinen Umständen abgesehen entsteht soziales Vertrauen durch Sozialisierung und Lernen.

---

<sup>51</sup> Mondak et al. (2017) und Cawvey et al. (2018) begreifen soziales Vertrauen auf der Ebene der Persönlichkeit als ein Merkmal, das mit Extraversion, Offenheit etc. vergleichbar ist. Zwar ist zu erwarten, dass insbesondere eine hohe Ausprägung an Verträglichkeit eine positive Wirkung auf die Entfaltung von sozialem Vertrauen gerade in der frühen Kindheit hat. Es ist aber dennoch zu unterscheiden. Auf der einen Seite gibt es Persönlichkeitsmerkmale im Sinne einer stabilen, bisweilen genetisch veranlagten Prägung, wie es konkret die Big Five Persönlichkeitsmerkmale abbilden, dazu gehört Verträglichkeit (Kray und Schaefer 2012, 224). Auf der anderen Seite gibt es sich entwickelnde Einstellungen auf Einstellungsebene, wie soziales Vertrauen. Veranlagungen können nun dazu beitragen, dass unter bestimmten Umweltbedingungen gewisse Einstellungen eher entstehen oder weniger, sie müssen es aber nicht.

Soziales Vertrauen entwickelt sich durch Sozialisierung, das heisst durch Verhaltens- und Einstellungsübernahme von Personen des Nah-Umfelds mit persönlicher Bedeutung, konkret von den Eltern, aber auch von anderen wichtigen Bezugspersonen wie Lehrpersonen oder gleichaltrigen Freund:innen (Rotter 1967, 653; Uslaner 2002, 92–94, 2018, 4 ff). Aus Sicht von Uslaner (2018, 4) entsteht soziales Vertrauen sogar *nur* durch Sozialisierung. Er lehnt die Idee, dass soziales Vertrauen in Freiwilligenorganisationen und durch freiwilliges Engagement aufgrund positiver Kontakt- und Kooperationserfahrungen erlernt werden kann, ab (Uslaner 2002, 38–43, 2018, 7). Zentral scheint mir hierbei die Berücksichtigung des Alters. Kinder können sich zum Beispiel zwar nicht gemäss obiger Definition engagieren, sie können aber sehr wohl aktiv an Angeboten von Vereinen und Freiwilligenorganisationen partizipieren und von entsprechenden Sozialisierungsräumen profitieren (Şaka 2016).

Andere Forschende gehen davon aus, dass soziales Vertrauen auch erlernt werden kann, nämlich durch konkrete, wiederholte Erfahrungen von Vertrauenswürdigkeit (Rotter 1967, 653; Seymour et al. 2014, 131; Hsiung und Djupe 2019, 612). Genau solche Erfahrungen ergeben sich im Rahmen von positiven Kooperationserfahrungen und positivem Kontakt (Allport 1954; Sherif 1961). Freiwilliges Engagement bietet demnach einen solchen Lernort. Soziales Vertrauen kann hier durch Erlernen ausgebildet werden.

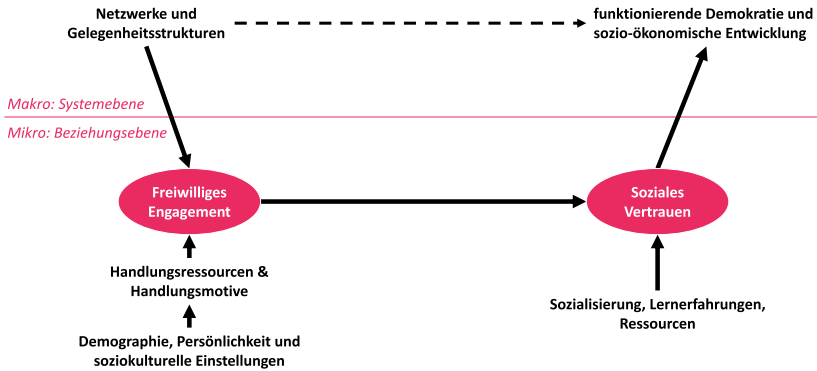
Zusammengefasst ist soziales Vertrauen als Grundvertrauen in Menschen allgemein die Überzeugung und damit verbundene Erwartungshaltung, dass Menschen allgemein vertrauenswürdig sind. Es hängt einerseits ab von den äusseren Umständen und verfügbaren Ressourcen und den damit verbundenen Risiken, den Menschen zu vertrauen. Andererseits entsteht soziales Vertrauen durch Prägung der Persönlichkeit, Sozialisierung und Lernerfahrungen.

### Erweiterung des Sozialkapitalmechanismus

In diesem und im vorausgehenden Kapitel habe ich freiwilliges Engagement und soziales Vertrauen und insbesondere ihre Voraussetzungen und Entstehungsbedingungen vertieft erörtert. Der Sozialkapitalmechanismus lässt sich entsprechend ergänzen (vgl. Abb. 2.5).

Freiwilliges Engagement ist im Rahmen von entsprechenden Gelegenheitsstrukturen möglich. Hierzu sind aber auch entsprechende Handlungsressourcen und passende Handlungsmotive nötig. Ebenfalls ressourcenabhängig ist soziales Vertrauen. Es spielen aber insbesondere auch die gemachten Sozialisierungs- und Lernerfahrungen potenziell eine Rolle.

Putnam verweist jeweils stark auf zivilgesellschaftliches Engagement und betrachtet es auch problematisch, wenn es in Netzwerken vollzogen wird, in



**Abbildung 2.5** Sozialkapitalmechanismus und seine weiteren Einflüsse. (Anmerkung: Der Sozialkapitalmechanismus wurde hier ergänzt um Handlungsressourcen und Handlungsmotive als Voraussetzungen für freiwilliges Engagement und um Sozialisierung, Lernerfahrungen und Ressourcen als Prädiktoren von sozialem Vertrauen. Abbildung: Eigene Darstellung)

denen Intoleranz auf bindende Kohäsionskräfte trifft. Zudem wird das Sozialkapitalkonzept häufig in Zusammenhang mit gesellschaftlichem Zusammenhalt diskutiert. Ich diskutiere daher nun im nächsten Kapitel das Verhältnis von Sozialkapital zu Zivilgesellschaft, gesellschaftlichem Zusammenhalt sowie zur dunklen Seite von Sozialkapital.

## 2.3 Das Verhältnis zwischen Sozialkapital, Zivilgesellschaft, gesellschaftlichem Zusammenhalt und der dunklen Seite von Sozialkapital

Im letzten Unterkapitel 2.2 habe ich das Sozialkapitalkonzept nach Coleman (1988, 1990) und Putnam (1993, 2000) beschrieben, den zu Grunde liegenden Mechanismus diskutiert und die beiden zentralen Komponenten von Sozialkapital, das heisst freiwilliges Engagement und soziales Vertrauen, vertieft analysiert. Sozialkapital ist vielfältig anschlussfähig an andere Konzepte. Umso wichtiger ist es daher, die Gemeinsamkeiten und Bezüge herauszustreichen, aber auch Unterschiede auszuloten. Hierzu erörtere ich folgend das Verhältnis zwischen Sozialkapital und Zivilgesellschaft (2.3.1) und gesellschaftlichem Zusammenhalt (2.3.2) und diskutiere die Frage nach der dunklen Seite von Sozialkapital (2.3.3).

### 2.3.1 Zivilgesellschaft – und die Rolle von Sozialkapital

Putnam (2000, 290) beansprucht, mit seinem Sozialkapitalansatz einen Beitrag zu liefern, wie eine Demokratie besser und stabiler funktionieren könnte. In diesem Zusammenhang zentral ist das Konzept der Zivilgesellschaft. Ich beschreibe im Folgenden zuerst, was die Forschung darunter versteht. Dann erörtere ich mögliche Verbindungen zwischen dem Konzept der Zivilgesellschaft und dem Sozialkapitalkonzept, aber auch sich aufdrängende Abgrenzungen und Differenzierungen.

#### Zivilgesellschaft

Der Begriff der Zivilgesellschaft ist spätestens seit der prominenten Zitierung von Putnam (1993, 89) unweigerlich mit Tocqueville verbunden (Zaleski 2008, 260). Der französische Aristokrat und Politikwissenschaftler bereiste zu Beginn des 19. Jahrhunderts Amerika und beschrieb seine Erlebnisse und Erfahrungen in mehreren Bänden. Einschlägig sind vor allem die ersten beiden Bände (Tocqueville 1986 [1835], 1986 [1840]). Er war beeindruckt von der Selbstorganisation der amerikanischen Gesellschaft, die sich in einer hohen Vielfalt an freiwilligen Organisationen zeigte (Tocqueville 1986 [1840], 155). Diese sich selbst organisierende Zivilgesellschaft trägt aus seiner Sicht wesentlich zu einem friedlichen Zusammenleben und einer stabilen Demokratie bei. Zentrale Prämisse für eine solche lebendige Zivilgesellschaft ist die Möglichkeit der gesellschaftlichen Selbstorganisation und das freiwillige Engagement von Einzelnen.

Diese Selbstorganisation zeichnet Zivilgesellschaft im Sinne eines spezifischen Typus sozialen Handelns aus und grenzt sie von anderen Bereichen wie Markt (Tauschhandlungen), Staat (Herrschafts- und Zwangshandlungen) und Familie (Intime Handlungen) ab (Kocka 2003, 32; Liedhegener und Werkner 2011, 11). In modernen, ausdifferenzierten Gesellschaften entfaltet sich die Zivilgesellschaft in diesem Sinne strukturell betrachtet zwischen Staat, Wirtschaft und Privatsphäre (Kocka 2003, 32; Adloff 2005, 8; Liedhegener 2016b, 99). Zudem lässt sie sich vom Bereich der Kultur und der Religion abgrenzen (Liedhegener 2016b, 120).<sup>52</sup> In dieser gesellschaftlichen Sphäre der Zivilgesellschaft organisieren sich Vereine, Zusammenschlüsse, soziale Bewegungen oder Nicht-Regierungs-Organisationen (NGOs) von selbst und das freiwillige, hier *zivilgesellschaftliche* Engagement der Einzelnen steht im Zentrum (Liedhegener und Werkner 2011, 11; Liedhegener

---

<sup>52</sup> Der spezifische Typus sozialen Handelns für die kulturelle bzw. religiöse Sphäre bezieht sich dann ganz im Sinne Parsons auf die Formulierung und die Weitergabe von Normen und Werte (Liedhegener 2016b, 121).



2016b). Der Einzelne handelt hier nicht als Familienmitglied oder Wirtschaftsmitglied, beispielsweise als Konsument:in, sondern in der Rolle als Citizen:nes (Adloff 2005, 155). Diese Selbstorganisation und die damit zusammenhängenden Aktivitäten erfolgen, normativ betrachtet, unter «prinzipieller Anerkennung von Pluralismus und Interessenkonflikten in gewaltfreier und mindestens ansatzweise, d. h. zumindest der Intention der Handelnden nach gemeinwohlorientierter Form» (Kocka 2003, 32). Eine solche normative Setzung der Grenzen von Zivilgesellschaft schliesst Räuberbanden, mafiose Strukturen oder Terrororganisationen als Akteur:innen von Zivilgesellschaft definitorisch aus, da sie staatliche Strukturen aushöhlen und nicht in ziviler, das heisst gewaltfreier Art und Weise handeln (Liedhegener 2014, 72, 2016b, 97).<sup>53</sup> Zivilgesellschaft ist damit umgekehrt auf die Einhaltung zentraler Menschen- und Bürgerrechte und diesbezüglichen staatlichen Schutz angewiesen (Adloff 2005, 8).

Zivilgesellschaftliche Aktivitäten können aufgrund ihrer Freiwilligkeit, ihrer allgemeinen Zugänglichkeit und ihrer Friedfertigkeit und Gemeinwohlorientierung von anderen nicht zivilgesellschaftlichen Aktivitäten unterschieden werden (Liedhegener 2016b, 97). Um weitere Differenzierungen zu treffen, ist es nötig, aufzufächern zwischen Zivilgesellschaft, einer umfassenden Öffentlichkeit und einem dazwischen zu verortenden intermediären Raum der Interaktion, wie von Antonius Liedhegener (2016b, 120) vorgeschlagen. Damit lassen sich dann zivilgesellschaftliche Aktivitäten abgrenzen von beispielsweise der Öffentlichkeitsarbeit von Wirtschaftsunternehmen oder von medialen Orten wie dem Wirtschaftsteil einer Zeitung oder von religiösen Radiosendern. Sie sind zwar öffentlich und wirken je nachdem auch intermediär, sind aber nicht aus sich heraus zivilgesellschaftlich (Liedhegener 2016b, 124). Sowohl einen intermediären Raum als auch eine gesellschaftliche und eine politische Öffentlichkeit gibt es in jedem politischen System, auch in nichtdemokratischen, beispielsweise in Diktaturen. Die Öffentlichkeit ist dann aber je nachdem so beschränkt und unfrei, dass keine Zivilgesellschaft entstehen kann oder nur eine im Verborgenen.<sup>54</sup> Zivilgesellschaft ist in diesem Sinne der Ort, an dem Kritik an anderen Bereichen durch Reflexion (Adloff 2005, 153) entwickelt und ausformuliert wird, so zum Beispiel an Herrschaft und damit am politischen System. In Demokratien

---

<sup>53</sup> Man könnte Zivilgesellschaft auch nicht normativ beschreiben, das heisst ohne einen normativen Ausschluss *per definitionem*. Das würde aber nur dazu führen, dass man dann eine dunkle Seite von Zivilgesellschaft ausformulieren und so faktisch dasselbe abbilden würde (so zum Beispiel Roth 2003).

<sup>54</sup> Die zivilgesellschaftlichen Aktivitäten der Bürgerrechtsbewegungen in Polen und der ehemaligen DDR in den 1980er Jahren oder in Hongkong seit der Mitte der 2010er-Jahre wären solche Beispiele.

ist Zivilgesellschaft ein hochbegehrtes Korrektiv, dessen Outputs mittels demokratischer Instrumente kanalisiert und ins politische System eingespeist werden. Funktional betrachtet eröffnet sich mit dem Vorhandensein von Zivilgesellschaft in Demokratien ein «zentraler Ort von Vermittlung von Politik und Gesellschaft» (Liedhegener 2016b, 95, 124). Zivilgesellschaft und Demokratie sind in diesem Sinne aufs Engste miteinander verbunden und bisweilen voneinander abhängig (Klein 2001, 252). In Diktaturen und autoritären Regimen ist die Zivilgesellschaft demgegenüber der Ort der Herrschaftskritik (Klein 2001, 19). Diese Kritik wird je nachdem ihrerseits wieder unterdrückt, bisweilen durch Einschränkungen zivilgesellschaftlicher Aktivitäten allgemein. Zivilgesellschaft und der Diskurs darüber sind dann ein demokratischer Gegenentwurf zum bestehenden autoritären oder diktatorischen gesellschaftlichen und politischen Status quo (Klein 2001, 19, 35 ff).

Eine funktionierende Zivilgesellschaft kann nur dann entstehen, wenn es die anderen Teilsysteme, das heisst das politische, das wirtschaftliche, das kulturell-religiöse und das private, zulassen. In diesem Sinne ist Zivilgesellschaft von sich heraus an normative Voraussetzungen gebunden, nämlich Gemeinwohlorientierung und freiwilliger Ressourceneinsatz des Einzelnen (Liedhegener und Werkner 2011, 14). Voraussetzung dafür ist wiederum, dass so etwas wie Gemeinwohl beispielsweise aus der Perspektive des politischen Herrschaftssystems überhaupt gedacht wird und dass das Wirtschaftssystem so ausgerichtet ist, dass freiwilliger Ressourceneinsatz möglich wird.

Zivilgesellschaft bezeichnet demnach jene gesellschaftliche Sphäre, die sich mit der Konstituierung von Vereinigungen, öffentlichen Assoziationen und Zusammenkünften auf Grundlage von freiwilligem kooperativem Handeln und zivilen, am Gemeinwohl orientierten Interagieren eröffnet, jenseits von Markt, Staat, Familie, Kultur und Religion.

### *Sozialkapital und Zivilgesellschaft*

Das Sozialkapitalkonzept und jenes der Zivilgesellschaft decken sich nicht und sind auch nicht ohne weiteres aufeinander beziehbar (Liedhegener und Werkner 2011, 17). Gemeinsamkeiten sind einerseits die demokratietheoretische und dadurch bisweilen normative Ausrichtung und andererseits der Ausgangspunkt beim freiwilligen Engagement. Die zentralen Unterschiede zwischen beiden Konzepten liegen in den unterschiedlichen Analyseebenen und in der unterschiedlichen Verwendung bzw. Nicht-Verwendung des sozialen Vertrauens. Zunächst einige Hinweise auf die Gemeinsamkeiten, anschliessend auf die Unterschiede.

Eine *erste Gemeinsamkeit* ist die Ausrichtung auf demokratietheoretische Überlegungen und auf die bisweilen normative Frage, wie demokratische, politische Systeme erfolgreich funktionieren. So sieht die Forschung Zivilgesellschaft als zentralen Ort der Vermittlung von Politik und Gesellschaft und verweist damit auf die Wichtigkeit von vermittelnden Akteur:innen und Räumen, in denen Ideen diskutiert, Kritik formuliert und damit unterschiedliche Meinungen entwickelt werden können. Diese führen zu lebhaften und die Meinung der Bevölkerung abbildenden Diskursen, die in demokratischen Systemen wichtig sind. Der Sozialkapitalansatz nach Putnam (1995, 2000) geht sodann davon aus, dass soziales Vertrauen einen positiven Effekt auf Demokratie hat, und er versucht zu erklären, wie dieses soziale Vertrauen aus freiwilligem Engagement erwächst.

Die normative Färbung in beiden Fällen hängt ferner damit zusammen, dass danach gefragt wird, was der Demokratie dienlich ist – und was nicht. Zivilgesellschaftliche Aktivitäten zeichnen sich demnach durch Freiwilligkeit, allgemeinen Zugang sowie Friedfertigkeit und Gemeinwohlorientierung aus. Entsprechend ist nicht jedes freiwillige Engagement der Zivilgesellschaft dienlich, sondern nur ein zivilgesellschaftlich ausgerichtetes Engagement, das zivil, gewaltfrei und auch auf das Gemeinwohl ausgerichtet ist. Putnam (2000, 22, 335) betont auch, dass nicht jedes Sozialkapital zugleich demokratieförderlich ist. Sozialkapital, das sich in Netzwerken entwickelt, in denen Intoleranz mit bindenden Kohäsionskräften einhergeht, ist problematisch und zu verhindern.

Eine *zweite Gemeinsamkeit* besteht im Ansatz des freiwilligen Engagements. Zivilgesellschaftliche Aktivitäten setzen freiwilliges, zivilgesellschaftliches Engagement voraus; soziales Vertrauen entsteht durch freiwilliges Engagement. Bei beiden Ansätzen wird freiwilliges Engagement als tendenziell positiv und demokratieförderlich beschrieben.

Demgegenüber gibt es in der Engagementforschung auch eine Tradition, die sich mit den negativen Aspekten von Vereinen und dem darin erbrachten freiwilligen Engagement befasst. So hat Max Weber (1911, 45) auf dem ersten Deutschen Soziologentag in Frankfurt 1910 den Menschen als Vereinsmenschen schlechthin dargestellt und dabei insbesondere auf die normativ zunächst weder positiv noch negativ, später aber eher negativ konnotierte, selektive und damit Herrschaft legitimierende und das politische System stabilisierende Wirkung von Vereinen hingewiesen. Auch Sigrid Roßteutscher (2002) hat aufgezeigt, dass eine stark organisierte und vielfältige Vereinswelt eher zu einem Mainstreamingeffekt führt, der die jeweiligen Hauptströmungen der politischen Kultur widerspiegelt und damit das jeweilige politische System unterstützt, ganz unabhängig von der Staatsform. Sie wies in diesem Zusammenhang die Überlegung zurück, dass Sozialkapital in Form von Vereinszugehörigkeit einen positiven Effekt auf

Demokratie habe (Roßteutscher 2002, 525). Und Paul Rameder (2015) machte aufmerksam auf die selektive, eher abgrenzende Wirkung von Vereinen. Reproduziert würden demnach vor allem bestehende Ungleichheiten. In dieser Lesart reproduzieren und untermauern Vereine und entsprechende Strukturen vor allem bestehende Verhältnisse – seien es ökonomische Ungleichheiten oder politische Herrschaftslogiken.

Der externe Effekt von freiwilligem Engagement auf Demokratie scheint im Übrigen vor allem in einer positiven Wirkung auf politische Partizipation zu liegen: Das ist sowohl für die Schweiz (Erlach 2006; Born 2014), als auch für Deutschland (Schäfer 2006; Kunz et al. 2008b), Belgien (Quintelier 2013) oder die USA (Verba et al. 1995, 304 ff, 340) und auch im internationalen Vergleich belegbar (Lippl 2007; Westle et al. 2008). Dieser Effekt von freiwilligem Engagement auf politische Partizipation wäre nun aber auf zweifache Weise interpretierbar: einerseits aus der Perspektive der Zivilgesellschaftsforschung im Sinne einer positiven Wirkung auf *zivilgesellschaftliches* Engagement, andererseits aus der oben vorgestellten eher negativen Perspektive innerhalb der Engagementforschung im Sinne eines Mainstreaming- und systemerhaltenden Effekts und des darin erbrachten freiwilligen Engagements. Nach demselben Muster kann im Übrigen auch die «Integrationsleistung von Vereinen» beurteilt werden, wie sie im Bereich der Integrations- und Migrationsforschung (Lehmann 2001; Baur und Braun 2003; Braun und Hansen 2004; Debrunner 2007; Braun und Finke 2010; Eggert und Giugni 2010; Strömblad und Adman 2010; Braun und Nobis 2011; Kleindienst-Cachay et al. 2012; Adler Zwahlen et al. 2017) zur Sprache kommt, – und ebenso die «Aneignung von Bürgerkompetenzen durch Vereine» als Kernelement im Bereich der politischen Kulturforschung (Vortkamp 2005, 2008; Schwalb und Walk 2007; Sliep 2011).<sup>55</sup>

---

<sup>55</sup> Mit der Integrationsleistung von Vereinen wird auf die Tatsache hingewiesen, dass viele Vereinswesen fähig sind, Personen mit unterschiedlichem sozioökonomischem und kulturellem Hintergrund zusammenzubringen und im Sinne einer Anbindung an eine soziale Gruppe sozial zu integrieren. Negativ betrachtet werden damit gerade in Vereinen Personen wohl vor allem dadurch akkulturiert, dass sie sich an die gegebenen Zustände anpassen, was ein Mainstreamingeffekt ist. Und mit der Aneignung von Bürgerkompetenzen ist gemeint, dass in Vereinen *civic skills*, das heisst zivilgesellschaftliche Kompetenzen, eingeübt werden. Damit sind in einer Demokratie mit funktionierender Zivilgesellschaft demokratische Grundwerte, Grundkenntnisse über politische Prozesse und Handlungswissen über politische Partizipation gemeint. Das ist löblich – und in einer Demokratie tatsächlich systemunterstützend. Nur werden in einem autoritären Staat in ähnlichen Vereinigungen eher nicht solche, sondern andere Kompetenzen weitergegeben. Vereine sind daher nicht von sich aus der Demokratie verpflichtet – umso wichtiger die Hinweise und Denkanstösse von Wolfgang Vortkamp (2008, 2009) und Christoph Meißelbach (2019).

Zentraler scheinen mir daher folgende Fragen: Welche Vereine und Strukturen sind tatsächlich zivilgesellschaftliche Einrichtungen und erfüllen eine demokratisierende Funktion im Sinne eines zivilgesellschaftlichen Intermediärs – und welche nicht (Vortkamp 2007, 159; Seubert 2009, 123)? Welche kulturellen Muster werden in Vereinen tradiert? Wird in ihnen Demokratie nur als eine Methode vernünftiger Konfliktaustragung oder auch als ein emotional verbindendes Projekt eingeübt (Meißelbach 2019, 450)? Aus diesem Blickwinkel würde auch die Frage Putnams (2000, 338), welche Netzwerke «Schulen der Demokratie» sind und welche nicht, eine neue, differenziertere Wendung erhalten. Diese wichtigen Fragen sind aber Gegenstand der Zivilgesellschafts- und Engagementforschung. Darauf kann ich hier nicht weiter eingehen.

Es gibt also sehr wohl Gemeinsamkeiten zwischen dem Zivilgesellschafts- und dem Sozialkapitalkonzept. Es gibt aber auch Unterschiede. Ein *erster Unterschied* besteht in der Beurteilung von sozialem Vertrauen. Im Sozialkapitalansatz spielt es eine zentrale Rolle im Zusammenspiel von Engagement und Demokratie. Im Zivilgesellschaftskonzept spielt es zumindest vordergründig keine Rolle.

Die vielfältigen Effekte von sozialem Vertrauen scheinen auf internationaler Ebene zunächst breit diskutiert und relativ klar zu sein (überblickend: Tan und Vogel 2008, 883; Traunmüller 2011, 2; Pickel 2014, 41; neuer Shah et al. 2020, 424). Soziales Vertrauen wirkt demnach positiv auf Wirtschaft, Bildungserfolg, sozialen Zusammenhalt und politische Kohäsion; es vermindert Kriminalität und steigert demokratische Performanz und Stabilität.<sup>56</sup> Der Sozialkapitalansatz räumt diesen Effekten entsprechendes Gewicht ein und verortet die Herkunft des sozialen Vertrauens im freiwilligen Engagement. Demgegenüber spielt im Zivilgesellschaftsansatz soziales Vertrauen keine direkte Rolle.

Ein *zweiter Unterschied* besteht in den unterschiedlichen Analyseebenen: Zivilgesellschaft stellt zunächst ein spezifisch politikwissenschaftliches Konzept dar, das bestimmte Aktivitäten von privaten und institutionellen Akteur:innen gesellschaftlich zu verorten und zu kontextualisieren vermag. Die Analyseebene ist eine systemische mit einem starken Fokus auf die Mesoebene. Demgegenüber unterstreicht Sozialkapital als allgemein sozialwissenschaftliches Konzept

---

<sup>56</sup> Einen Wermutstropfen aus Schweizer Sicht gibt es: Für die Schweiz konnten Freitag und Bauer (2016, 176) in ihrer einschlägigen Studie keinen einzigen der erwarteten Effekte auf Makro-, das heisst auf kantonaler Aggregatsebene empirisch belegen. Es gab schlicht zu wenig Varianz im sozialen Vertrauen zwischen den Kantonen, als dass sich da überhaupt etwas aufklären liesse: «Diese Gleichverteilung des Vertrauens innerhalb der Schweiz kann nur schwer politische, gesellschaftliche und sozioökonomische Ungleichheiten zwischen den 26 Ständen erklären.» (dies., 178 f).

den Wert sozialer Beziehungen allgemein und umschreibt in der politikwissenschaftlichen Lesart von Putnam einen Mechanismus, wie Netzwerke und Gelegenheitsstrukturen auf Systemebene freiwilliges Engagement ermöglichen und aus dieser strukturellen Komponente soziales Vertrauen als kulturelle Komponente erwächst und dies wiederum einen positiven Effekt auf die Strukturebene zurück hat. Es handelt sich um soziale Mechanismen auf der Makro- und Mikroebene. Im Gegensatz zum Konzept der Zivilgesellschaft liegt der Fokus hier weniger auf der Mesoebene.

Es stellt sich schliesslich noch die Frage, ob sich die beiden Konzepte in irgendeiner Form gegenseitig bedingen. So wird teilweise die Zivilgesellschaft als jener Raum betrachtet, in dem sich Sozialkapital vollends entfalten kann (Freitag et al. 2016, 261; Fine 2010, 62). Zwar mag dies zutreffen, aber die beiden Konzepte funktionieren auch unabhängig voneinander. Die Analyseebenen sind so unterschiedlich, dass es keine gegenseitigen Abhängigkeiten gibt.

Zusammenfassend kann also festgestellt werden: Zivilgesellschaft und Sozialkapital überschneiden sich zwar, so in der Ausrichtung auf Demokratie und im Ansatz beim freiwilligen Engagement; aber es gibt auch klare Unterschiede, nämlich in der Stellung des sozialen Vertrauens und in den unterschiedlichen Analyseebenen.

In der vorliegenden Studie geht es nicht um Zivilgesellschaft an sich. Aber mit dem Sozialkapitalansatz wird auf freiwilliges Engagement und allfällige normative Grenzen eingegangen und auch nach den entsprechenden Voraussetzungen gefragt. Dies erfolgt jedoch nicht primär aus systemischer Analyse-Perspektive der Zivilgesellschaftsforschung, sondern aus Perspektive des Sozialkapitalmechanismus. Und damit wird insbesondere auch sozialem Vertrauen entsprechender Raum eingeräumt.

### **2.3.2 Sozialkapital und gesellschaftlicher Zusammenhalt**

Freiwilliges Engagement und soziales Vertrauen, die zentralen Komponenten von Sozialkapital, gelten, auch in der Schweiz, als wichtige Indikatoren für den Zustand *gesellschaftlicher Kohäsion* (Gensicke et al. 2006; Stadelmann-Steffen 2010; Traunmüller et al. 2012; Lamprecht et al. 2018; Lamprecht et al. 2020). Sozialkapital ist also ein zentraler Indikator für gesellschaftlichen Zusammenhalt und mit ihm verknüpft. Sozialkapital und gesellschaftlicher Zusammenhalt dürfen aber nicht deckungsgleich verwendet werden.

### Gesellschaftlicher Zusammenhalt

Gesellschaftlicher Zusammenhalt (oder soziale Kohäsion, gesellschaftliche Kohäsion etc.) ist gegenwärtig ein «beliebig-opportunistischer politischer», aber auch wissenschaftlicher Modebegriff (Deitelhoff et al. 2020a, 13). Er stammt, ähnlich wie beim Sozialkapital, aus einer Krisenanalyse, wonach der gesellschaftliche Zusammenhalt in Abnahme begriffen sei. Einschlägige Analysen dazu stammen von der OECD (2011), der UNO (2020), für Deutschland von zivilgesellschaftlichen Akteuren wie der Bertelsmann oder der Robert Bosch Stiftung (Dragolov et al. 2013; Arant et al. 2019; Brand et al. 2020) und für die Schweiz vom Bundesamt für Statistik (2021f).

Zunächst ist festzuhalten: Gesellschaftlicher Zusammenhalt ist erstens ein Indikator auf gesellschaftlicher Ebene. Er umschreibt den Zustand einer klar definierten Gemeinschaft als Gesamtes. Es handelt sich zweitens um ein graduelles Phänomen: Einzelne Gesellschaften können mehr oder weniger kohäsiv sein (Brand et al. 2020, 16). Dabei ist der Hinweis wichtig, dass soziale Kohäsion nicht mit Homogenität verwechselt werden darf. Homogenitätsvorstellungen werden der Wirklichkeit differenzierter und komplexer Gesellschaften nicht gerecht (Dragolov et al. 2013, 13). Und drittens ist sozialer Zusammenhalt mehrdimensional zu fassen.

In der gegenwärtigen Forschung wird hierbei meist zwischen einer horizontalen und einer vertikalen Dimension des gesellschaftlichen Zusammenhalts unterschieden (Chan et al. 2006; Schiefer und van der Noll 2017; Hillenbrand 2020). Als horizontal ist beispielsweise die Qualität sozialer Beziehungen und damit verbundener Einstellungen und Praktiken zu verorten, als vertikal demgegenüber die Verbundenheit mit dem Gemeinwesen und diesbezüglicher Einstellungen und Praktiken. Einstellungen sind zum Beispiel die Orientierung der einzelnen am Allgemeinwohl oder auch soziales Vertrauen. Und unter Praktiken kann unter anderem auch freiwilliges Engagement verstanden werden (Dragolov et al. 2013; Dragolov et al. 2016; Brand et al. 2020; Deitelhoff et al. 2020a, 19; für die Schweiz: Bundesamt für Statistik 2021 f). Hinzu kommen institutionelle Aspekte der systemischen Integration und solche des gesellschaftlichen Diskurses über Zusammenhalt (Deitelhoff et al. 2020a, 19).

### Sozialkapital und gesellschaftlicher Zusammenhalt

Der Hauptunterschied zwischen Sozialkapital und gesellschaftlichem Zusammenhalt besteht darin, dass gesellschaftlicher Zusammenhalt ein Konstrukt auf Makroebene ist und sich auf eine gesamte Gesellschaft bezieht. Sozialkapital ist demgegenüber ein Konzept, das den Wert sozialer Beziehungen auf horizontaler Ebene unterstreicht. Es ist ein Mechanismus, nach dem auf horizontaler Ebene

soziales Vertrauen entspringt, das dann auch vertikal fungieren kann. Sozialkapital kann damit als ein möglicher Mechanismus betrachtet werden, der im Rahmen von gesellschaftlichem Zusammenhalt zum Tragen kommt (Deitelhoff et al. 2020b, 33; Pickel et al. 2020c). Soziales Vertrauen ist dann in diesem Zusammenhang ein konstitutives Element gesellschaftlichen Zusammenhalts (Delhey et al. 2018).

Sozialkapital und gesellschaftlicher Zusammenhalt stehen damit in einer engen Verbindung, sind aber hinsichtlich ihrer Analyseebene und ihres Wirkspektrums dennoch klar unterscheidbar. Die gegenwärtig intensiviertere Forschung zu gesellschaftlichem Zusammenhalt<sup>57</sup> könnte bisweilen auch als eine Weiterentwicklung der im Nachgang zu Putnam initiierten vielfältigen Forschungen in diversen Bereichen betrachtet werden.<sup>58</sup>

### 2.3.3 Normative Differenzierungen: die dunkle Seite von Sozialkapital

Als letztes möchte ich in diesem Kapitel die Frage nach der dunklen Seite von Sozialkapital (*dark social capital*) erörtern. Putnam (2000, 350 ff) hat schon darauf hingewiesen und normativ statuiert, dass solche Formen von Sozialkapital einer Demokratie nicht förderlich sind. Erstens sagt er damit implizit: Der Sozialkapitalmechanismus und das damit verbundene *bonding* und *bridging* sind zunächst nicht normativ zu betrachten, sonst bräuchte es nicht eine zusätzliche normative Differenzierung. Zweitens stellt sich dann aber die Frage, welche Formen als gutes Sozialkapital betrachtet werden können, welche als schlechte. So kommt beispielsweise Jan W. van Deth (2010, 654) zum Schluss, dass jegliche Formen von Gelegenheitsstrukturen für freiwilliges Engagement potenziell schlecht sein könnten. Dies sei jedoch, so van Deth weiter, nur selten der Fall, wobei insbesondere religiöse Gelegenheitsstrukturen Ausgangspunkt von *dunklem Sozialkapital* seien.<sup>59</sup>

---

<sup>57</sup> So zum Beispiel das breit angelegte Forschungsprogramm des Forschungsinstituts Gesellschaftlicher Zusammenhalt (FGZ) mit über 100 Wissenschaftler:innen in Deutschland (Deitelhoff et al. 2020a).

<sup>58</sup> Ob dem so ist, muss offengelassen und kann erst in einigen Jahren im Rückblick beantwortet werden. Aber schon Putnam (2000, 291) hat versucht, einen Index des sozialen Kapitals zu bilden, um einen Kennwert für soziale Kohäsion auf Makroebene zu erhalten zwecks Analyse über die Zeit.

<sup>59</sup> Auf diesen Aspekt gehe ich insbesondere im nächsten Kapitel ein.



Es ist Putnam recht zu geben, dass der Sozialkapitalmechanismus zumindest methodisch zunächst nicht normativ zu betrachten ist. Sowohl bindende als auch brückenbildende Mechanismen und Effekte können zunächst einfach als Mechanismen betrachtet werden, unabhängig von ihren normativen Wirkungen. So können bindende Mechanismen zu einer Steigerung der Gruppenkohäsion führen, durch Out-Group-Effekte in Zusammenhang mit Intoleranz ebenso aber auch zum Ausschluss und je nachdem zur Abwertung anderer Gruppen. Dergleichen können brückenbildende Mechanismen beiderlei bewirken: So können brückenbildende Kontakte innerhalb von einzelnen Gruppen im Sinne der Kontakthypothese tatsächlich vorurteilshemmend wirken. Brückenbildende Kontakte können aber auch zur Mobilisierung von Ressourcen führen und so beispielsweise terroristische Gruppen stärken (Saal 2021, 46–56). Die sozialpsychologischen Mechanismen, die dem Sozialkapitalmechanismus zu Grunde liegen, sind also zunächst neutral – und die Effekte können normativ betrachtet ambivalent ausfallen.

Es stellt sich damit die Frage, ob fundiert argumentiert werden kann, was gut und was schlecht ist. Ich gebe Meißelbach (2019, 30) recht, dass damit die Gefahr eines methodologischen Ethnozentrismus verbunden ist.<sup>60</sup> Korrekt und wichtig ist auch, dass die Sozialkapitaltheorie handlungstheoretisch unterfüttert, beziehungsweise, wie Meißelbach (2019) es tut, rekonstruiert wird – und zwar nicht normativ. Jedoch glaube ich nicht, dass die gesamte politikwissenschaftliche Forschung in eine Falle des methodologischen Ethnozentrismus geraten ist. Vielmehr muss diese Frage bewusst gestellt und nicht ausgeklammert werden.<sup>61</sup> In diesem Zusammenhang scheinen mir folgende Punkte zentral:

*Erstens* ist soziales Vertrauen die Zielvariable im Sozialkapitalmechanismus. Wenn wir dieses soziale Vertrauen als Grundvertrauen in Menschen allgemein verstehen und damit die Überzeugung und Erwartungshaltung teilen, dass Menschen allgemein vertrauenswürdig und einander wohlgesinnt sind, dann liegt ein normatives Konzept an sich vor: Man kann nun soziales Vertrauen einfachhin

---

<sup>60</sup> Unter *methodologischem Ethnozentrismus* wird Folgendes verstanden: Die Voreingenommenheit, dass die eigene Gruppe – in diesem Zusammenhang das politische System der eigenen Gruppe – uneingeschränkt zu akzeptieren ist und dass alles abgelehnt wird, was dem nicht entspricht, wird auf die wissenschaftliche Methodik selbst übertragen. Damit entstehen blinde Flecken und aus dem wissenschaftlichen Forschungsprozess ergeben sich Selbstbestätigungen des Eigenen (vgl. zu Ethnozentrismus allgemein: Herrmann 2001, 25 ff).

<sup>61</sup> In der Konzeption von Freiwilligenarbeit im Rahmen des schweizerischen Freiwilligenmonitors wird die normative Frage, ob, und wenn ja, ab wann, freiwilliges Engagement gemeinnützig oder am Gemeinwohl orientiert zu gelten hat, ausgeklammert (Lamprecht, Fischer und Stamm 2020, 22).

als nichtig abtun, da es normativ beladen oder nicht zielführend sei.<sup>62</sup> Oder man anerkennt soziales Vertrauen als eine normative Kategorie, die auf ein emotional erfahrenes Miteinander verweist und darum gerade in komplexen Gesellschaften eine soziale Bedeutung hat, die Grund genug ist, sie als Forschungsgegenstand anzuerkennen.

*Zweitens* stellt sich damit aus Sicht des Sozialkapitalansatzes die Frage, welche Faktoren zu sozialem Vertrauen beitragen und welche sie unterminieren. Putnam geht davon aus, dass freiwilliges Engagement ganz grundsätzlich zu sozialem Vertrauen führt. Dies ist aber nicht klar belegt (Claibourn und Martin 2000, 282; Newton 2001b, 204; Westle und Roßteutscher 2008; Dahl und Abdelzadeh 2017; Paxton und Ressler 2018, 162). Wenn dem tatsächlich so wäre, müssten auf Makroebene Länder mit einer hohen Ausprägung an freiwilligem Engagement ebenso ein Mehr an sozialem Vertrauen aufweisen. Und umgekehrt müssten sich Länder mit wenig freiwilligem Engagement als Wüsten des Vertrauens darstellen. Dies ist keineswegs der Fall, die entsprechenden Zusammenhänge sind international betrachtet nur schwach ausgeprägt (Newton 2001b, 204; Gabriel et al. 2002, 90; Westle et al. 2008, 103). Auch aus diesem Grund erhält diese Frage im Rahmen dieser Studie einen gesonderten Platz, neben den primären Forschungsfragen nach dem Zusammenhang von Religion und Sozialkapital.

*Drittens* sagt Putnam (2000, 355) selbst, dass es bei den aus seiner Sicht unerwünschten Formen von Sozialkapital um jene geht, die mit Intoleranz in Verbindung stehen. Umgekehrt gefragt: Kann soziales Vertrauen überhaupt in einem intoleranten Umfeld entstehen? Intoleranz steht unweigerlich in Verbindung mit gruppenbezogenen Vorurteilen. Und diese stehen wiederum in einem negativen

---

<sup>62</sup> Dies tut Meißelbach (2019, 495–498) mit der Begründung, dass die Evolutionstheorie aus sich heraus nicht normativ beladen ist (531) und dass Vertrauen keine sonderlich relevante Kategorie in der evolutionären Anthropologie darstellt (496). Letzteres erklärt sich dadurch, dass Vertrauen als subjektiv erlebter mentaler Zustand betrachtet werden kann, der kooperatives Handeln befördert und sich auf entsprechende bio-chemische Botenstoffe zurückführen lässt. Vertrauen ist daher aus diesem Blickwinkel eine Residualkategorie von Prosozialität und Kooperation und wäre in diesem Sinne maximal endogen bzw. als Währung von Sozialkapital zu verstehen – ebenso wie Scham und Schuld. Ich finde jedoch nicht, dass wir alle sozialwissenschaftlichen Kategorien auf bio-chemische Botenstoffe zurückführen sollten. Und es braucht gerade für gelingende Kooperation innerhalb heterogener, moderner Gesellschaften mehr als nur vernünftige Verfahren, nämlich eine «emotional empfundene Identifikation, die Raum für plurale Gruppenidentitäten lässt, jene aber gleichwohl integrierend überwölbt», so Meißelbach (2019, 449) richtigerweise selbst. Das ist höchst normativ. Soziales Vertrauen scheint mir mit Verweis auf Hartmann (2020) ein solches normatives Projekt zu sein.

Zusammenhang mit sozialem Vertrauen.<sup>63</sup> Wenn also freiwilliges Engagement im Kontext von Intoleranz geleistet wird, sollte daraus kein soziales Vertrauen resultieren. Die Bezeichnung einer gesonderten dunklen Seite von Sozialkapital wird erst dann benötigt, wenn behauptet wird, dass jegliches freiwilliges Engagement von sich heraus zu sozialem Vertrauen führt, wie dies gemäss dem hier vorgestellten Sozialkapitalmechanismus der Fall ist. Ohne diese Prämisse lässt sich diese Frage mittels Qualifikation von unterschiedlichem freiwilligem Engagement und damit auf der Ebene der Mikromechanismen differenziert abbilden.

*Viertens* gibt es neben der prominenten Lesart von Sozialkapital, die von Putnam (1995, 2000) ausgeht, jene andere, die den Fokus auf der Ebene der Beziehungen belässt und die sozialen Netzwerke und damit verbundene Ressourcen analysiert. Sie bleibt in diesem Sinne näher bei Coleman (1988, 1990) und greift auf Granovetter (1973) zurück. Einschlägig hierzu sind einerseits die Arbeiten von Nan Lin (2001, 2008) und andererseits jene von Ronald S. Burt (Burt 1982, 1992)<sup>64</sup>. Netzwerkmechanismen funktionieren dabei unabhängig von der normativen Bewertung der Netzwerke und insofern auch innerhalb religiös-fundamentalistischer Bewegungen, wie es zum Beispiel Johannes Saal (2021) eindrücklich für jihadistische Netzwerke in Deutschland und der Schweiz belegt.

Van Deth (2010, 654) wies, wie dargestellt, darauf hin, dass insbesondere religiöse Gelegenheitsstrukturen Ausgangspunkt von dunklem Sozialkapital (hier in Putnamscher Lesart) seien. Aus Sicht der soeben dargestellten Überlegungen hiesse das, dass insbesondere religiöse Gelegenheitsstrukturen mit Intoleranz verbunden wären und daher in ihnen kein soziales Vertrauen entstehen sollte. Dieser These soll im nächsten Kapitel weiter nachgegangen werden, wenn es um den Zusammenhang zwischen Religion und Sozialkapital geht.

Zusammenfassend werden mit der dunklen Seite von Sozialkapital jene Effekte bezeichnet, die von einem normativ eingenommenen Standpunkt her unerwünscht sind. Diese unerwünschte normative Beurteilung kann sowohl auf Ebene der Netzwerke geschehen, in denen die Mechanismen ablaufen, wie auch innerhalb des Sozialkapitalmechanismus. Im letzteren Fall handelt es sich um Effekte, die dem sozialen Vertrauen schaden.

---

<sup>63</sup> Wobei vor allem der Effekt von sozialem Vertrauen auf Vorurteile Gegenstand einschlägiger Forschung ist und nicht umgekehrt, so beispielsweise bei Mitchell (2021) oder Thomsen und Rafiqi (2020).

<sup>64</sup> Einen guten Überblick über die Arbeiten in diesem Forschungsstrang bieten die beiden Sammelbände von Lin et al. (2001) sowie Lin und Erickson (2008).

### 2.3.4 Konzeptionelle Abgrenzungen

Ich habe nun das Verhältnis zwischen Sozialkapital und Zivilgesellschaft, zwischen Sozialkapital und gesellschaftlichem Zusammenhalt sowie die Frage nach der dunklen Seite von Sozialkapital diskutiert. Ziel war eine analytische Schärfung des Untersuchungsgegenstandes: Worum geht es – und worum nicht?

- Es geht um freiwilliges Engagement und damit auch um zivilgesellschaftliche Strukturen, in denen sich dieses Engagement vollzieht. Damit geht es im weitesten Sinne auch um Zivilgesellschaft. Gleichwohl liegt hier der Fokus nicht auf Zivilgesellschaft, mithin auch nicht auf Wirkungen, die vom freiwilligen Engagement auf Partizipation, Bürgerkompetenzen etc. ausgehen.
- Es geht um freiwilliges Engagement und soziales Vertrauen und damit auch um wichtige Indikatoren gesellschaftlichen Zusammenhalts. Es geht aber nicht um einen Indikator oder einen Index für gesellschaftlichen Zusammenhalt, damit auch nicht um eine Bewertung des gesellschaftlichen Zusammenhalts in der Schweiz oder in einzelnen Kantonen auf Makroebene.
- Es geht um freiwilliges Engagement und seine Auswirkungen auf soziales Vertrauen, damit auch um die dunkle Seite von Sozialkapital, wonach in einer bestimmten Lesart insbesondere religiöse Faktoren soziales Vertrauen hemmen. Es geht aber nicht um die Erforschung der dunklen Seite von Sozialkapital in der Schweiz im Sinne einer Erforschung der zum Beispiel dunklen Motive, sich freiwillig zu engagieren etc.

Es geht um die Wirkung von Religion und Religiosität auf freiwilliges Engagement und soziales Vertrauen und damit Sozialkapital in der Schweiz. Diese Begriffe und Konzepte habe ich in diesem ersten Theoriekapitel eingeführt und erklärt. Im folgenden Theoriekapitel sollen sie nun aufeinander bezogen werden.

**Open Access** Dieses Kapitel wird unter der Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>) veröffentlicht, welche die Nutzung, Vervielfältigung, Bearbeitung, Verbreitung und Wiedergabe in jeglichem Medium und Format erlaubt, sofern Sie den/die ursprünglichen Autor(en) und die Quelle ordnungsgemäß nennen, einen Link zur Creative Commons Lizenz beifügen und angeben, ob Änderungen vorgenommen wurden.

Die in diesem Kapitel enthaltenen Bilder und sonstiges Drittmaterial unterliegen ebenfalls der genannten Creative Commons Lizenz, sofern sich aus der Abbildungslegende nichts anderes ergibt. Sofern das betreffende Material nicht unter der genannten Creative Commons Lizenz steht und die betreffende Handlung nicht nach gesetzlichen Vorschriften erlaubt ist, ist für die oben aufgeführten Weiterverwendungen des Materials die Einwilligung des jeweiligen Rechteinhabers einzuholen.





# Mechanismen, Forschungsstand und Hypothesen

# 3

Welche Wirkung haben Religion und Religiosität auf freiwilliges Engagement und soziales Vertrauen in der Schweiz? Mit Blick auf diese beiden Forschungsfragen habe ich im Theoriekapitel 2 hergeleitet und definiert, was ich unter Religiosität, Religion und Sozialkapital bzw. unter freiwilligem Engagement und sozialem Vertrauen verstehe. Nun untersuche ich im Abschnitt 3.1 zunächst, welche erklärenden Mechanismen es für die möglichen Zusammenhänge zwischen Religion und Sozialkapital gibt. Im Anschluss daran erörtere ich im Abschnitt 3.2 den Forschungsstand zum Zusammenhang von Religion und freiwilligem Engagement sowie sozialem Vertrauen. Mit Blick auf die dritte Forschungsfrage, «welchen Einfluss hat freiwillige Engagement auf soziales Vertrauen?», gehe ich im Abschnitt 3.3 zunächst auf die Prädiktoren von freiwilligem Engagement und sozialem Vertrauen und abschliessend auf den entsprechenden Zusammenhang ein.

## 3.1 Religion und Sozialkapital: Erklärende Mechanismen

Schon Émile Durkheim (1912) und Victor W. Turner (2005 [1969]) haben auf die einzigartige Rolle von Religion im Allgemeinen und von religiösen Ritualen im Besonderen für den *gesellschaftlichen Zusammenhalt* hingewiesen. Nun ist Sozialkapital, wie soeben festgestellt, ein wichtiger Faktor für Zivilgesellschaft und gesellschaftlichen Zusammenhalt. Die Konzepte sind aber nicht gleichzusetzen. Hier liegt der Fokus auf dem Einfluss von Religion auf Sozialkapital. Welchen Einfluss haben also Religion und Religiosität auf freiwilliges Engagement und soziales Vertrauen, das heisst auf Sozialkapital?

Für Putnam (2000; Putnam und Campbell 2010), Coleman (1988) und neuerdings Meißelbach (2019) nimmt Religion eine eigenständige Rolle in der

Produktion von *Sozialkapital* ein. Der positive Zusammenhang zwischen Religion und Sozialkapital scheint so offensichtlich zu sein, dass Religiosität sogar schon als Proxy-Variable für Sozialkapital verwendet wird (Reynolds 2019, 118). Die Frage nach der Wirkung von Religion auf das Soziale allgemein und hier konkret auf das Sozialkapital ist aber keine einfache und darf nicht verkürzt werden (Walthert 2020, 452). Wichtig scheint mir die theoretische Herleitung von möglichen Erklärungsmechanismen, um auf deren Grundlage sowie gemäss dem bisherigen Forschungsstand entsprechende Hypothesen für die erwähnten Fragestellungen ableiten zu können.

Zunächst lege ich dar, wie die beiden Klassiker des Sozialkapitalansatzes selbst, nämlich Coleman (1990, 1988) und Putnam (1993, 2000), den Zusammenhang zwischen Religion und Sozialkapital beschrieben haben. Anschliessend diskutiere ich mögliche weitere Mechanismen für den Zusammenhang zwischen Religion und Sozialkapital, die auf das spezifisch Religiöse referenzieren.

### **3.1.1 Religion und Sozialkapital bei James S. Coleman und Robert Putnam**

Sowohl Coleman als auch Putnam haben sich zum Zusammenhang von Religion und Sozialkapital geäussert.

#### *Religion und Sozialkapital bei James S. Coleman*

Für Coleman ist Sozialkapital zwar den einzelnen Beteiligten als Handlungsressource zugänglich, es entspringt jedoch aus den sozialen Beziehungen untereinander und entwickelt sich insbesondere in geschlossenen Kontexten. Es umfasst etwa gegenseitiges Vertrauen, die Verfügbarkeit von Informationen und die Aufrechterhaltung von Normen und entsprechenden Sanktionierungen. Als Nebenprodukt der Aktivierung von Sozialkapital in solchen Kontexten ergibt sich neben einem individuellen Nutzen auch ein Mehrwert für die Gesellschaft im Sinne eines öffentlichen Gutes.

Als Beispiel für solche geschlossenen Kontexte führt Coleman (1988, 99) neben Familie und Freiwilligenorganisationen auch religiöse Vergemeinschaftungen auf: sei dies der Diamantenhandel in New York durch jüdische Communities, seien es kirchliche Strukturen in Südkorea. Solche Netzwerke sind aus seiner Sicht Kontexte, in denen Sozialkapital entsteht. Dabei beschreibt er drei Mechanismen, die dazu führen:

*Erstens* zeichnen sich religiöse Netzwerke durch Geschlossenheit aus. Diese Absonderung, die bei Coleman (1988, 107) ein rein strukturelles Merkmal ist,

ermöglicht die Entwicklung von dyadischem bzw. gegenseitigem Vertrauen durch wechselseitige Erwartungen und Verpflichtungen. Sie führt zur Herausbildung und Stabilisierung von Normen, da Sanktionierungen in geschlossenen Netzwerken durch soziale Kontrolle gut funktionieren. *Zweitens* zeichnen sich religiöse Netzwerke durch eine hohe Verflechtung mit anderen Netzwerken aus, insbesondere mit familiären und schulischen (Coleman 1988, 109, 114). Diese Verflechtung führt zu einem entsprechend potenzierten Effekt durch die Tatsache, dass gegenseitige Erwartungen und Verpflichtungen, soziale Kontrolle, aber auch gegenseitige Informationen nicht nur in *einem* Kontext gelten und geltend gemacht werden können, sondern in *mehreren*. Damit steigt die Dichte des Netzwerkes, in denen sich die einzelnen Beteiligten aufhalten. Und *drittens*, mit Vorherigem verbunden, zeichnen sich religiöse Netzwerke dadurch aus, dass sie intergenerationell schliessend wirken (Coleman 1988, 115). Dadurch steigt wiederum die Möglichkeit sozialer Kontrolle, in diesem Fall insbesondere durch die Eltern über ihre Kinder oder jene ihrer Freunde (Coleman 1988, 108).

Für Coleman steht Religion also zunächst exemplarisch für geschlossene Netzwerkstrukturen, die Sozialkapital begünstigen können. Dabei geht es insbesondere um die lokale, ganz konkrete Vergemeinschaftung bzw. um das entsprechende lokale Netzwerk, in dem Beteiligte aktiv sind und an dem sie sich orientieren. Es ist diese Dichte religiöser Netzwerke, zusammen mit der darin ermöglichten sozialen Kontrolle, die dazu führt, dass religiöse Normen und Vorstellungen in autoritärer Art und Weise alle Aspekte des Lebens durchdringen (Coleman 1990, 296).

Coleman (1990, 320 f.) unterstreicht aber nicht nur die Netzwerkqualität von Religion für die Ausbildung von Sozialkapital, sondern auch die Dimension der religiösen Überzeugungen: «An ideology can create social capital by imposing on an individual who holds it the demand that he act in the interests of something or someone other than himself. This is clear in the effects religious ideology has in leading persons to attend to the interest of others» (Coleman 1990, 320). Religiöse Überzeugungen können also dazu führen, dass sich Menschen altruistisch verhalten. Sie können aber auch negative Folgen haben – nämlich dann, wenn die religiöse Doktrin die Menschen nicht auf das Interesse anderer ausrichtet, sondern auf sich selbst: «... an ideology emphasizing each individual's separate relation to God, which is a basis of much protestant doctrine, can inhibit the creation of social capital» (Coleman 1990, 321).

Zusammenfassend können wir festhalten: Einerseits beschreibt Coleman den Zusammenhang zwischen Religion und Sozialkapital positiv, und zwar aufgrund der geschlossenen, dichten religiösen Netzwerkstrukturen. Andererseits sieht er



auch deren Ambivalenz: Religiöse Überzeugung kann, je nach ihrer altruistischen oder individualistischen Ausrichtung, Sozialkapital fördern oder hemmen.

### *Religion und Sozialkapital bei Robert Putnam*

Für Putnam ist Religion ein höchst relevanter Faktor für die Ausbildung von Sozialkapital. Dies zeigt sich darin, dass in seiner Analyse gemeinsam mit dem Politikwissenschaftler David E. Campbell von 2010 zur Frage, wie religiöse Pluralisierung und Polarisierung in Amerika gemeinsam funktionieren können, ein eigenes Kapitel zu Religion und Sozialkapital gewidmet ist (Putnam und Campbell 2010, 443–492). Ganz grundsätzlich übernimmt Putnam von Coleman, wie oben beschrieben, den Kerngedanken von Sozialkapital, wonach soziale Beziehungen und Netzwerke von sich aus Wert und Nutzen haben. Er fragt aber weniger nach Wirkmechanismen im Bereich des privaten Guts, sondern als Politikwissenschaftler nach Sozialkapital als öffentlichem Gut und seiner Rolle für funktionierende Demokratien. Zudem verengt er das Sozialkapitalkonzept auf soziales Vertrauen und freiwilliges Engagement. Wichtig hinsichtlich der Wirkung von Sozialkapital ist für ihn die Unterscheidung zwischen bindendem Sozialkapital (in vertikalen Organisationen) und brückenbildendem Sozialkapital (in horizontalen Organisationen). Insbesondere das brückenbildende Sozialkapital versteht er als *Schmiermittel* für die Gesellschaft und als positiv für das Funktionieren einer Demokratie. Religiöse Institutionen können beiderlei begünstigen: brückenbildendes, aber auch bindendes Sozialkapital. So kommt Putnam in seiner Italienanalyse denn auch zu einer anderen Wertung von Religion als in seiner Analyse zu Amerika.

In dieser Italienanalyse unterscheidet er zwischen vertikalen und horizontalen sozialen Netzwerken. Dabei beschreibt er die römisch-katholische Kirche in Italien als eine hierarchisch strukturierte Organisation:<sup>1</sup> «Vertical bonds of authority are more characteristic of the Italian Church than horizontal bonds of fellowship» (Putnam 1993, 107). Des Weiteren sei sie klerikalistisch in ihrer Ausrichtung, was dazu führe, dass Religiosität negativ mit zivilgesellschaftlichem Engagement zusammenhänge. Religion reduziert er hier also auf die römisch-katholische Kirche und beschreibt deren Ausrichtung als klerikal, was negativ auf Sozialkapital wirke. Zentrales Argument dafür ist die Ausrichtung der religiösen Organisation bzw. der Religiosität in Verbindung mit einer hierarchischen Organisationsstruktur. Sowohl die Reduktion des religiösen Feldes in Italien auf

---

<sup>1</sup> Im weiteren Verlauf seiner Analyse stellt Putnam (1993, 173) mit Verweis auf Max Weber die These auf, dass die römisch-katholische Kirche allgemein vertikaler sei als die reformierte.

die römisch-katholische Kirche als Organisation als auch deren Beschreibung als klerikal in ihrer Ausrichtung, wurde mehrfach kritisiert: Marco Maraffi und Rinaldo Vignati (2018, 6) kritisieren berechtigterweise, dass damit das religiöse Feld in Italien auf die römisch-katholische Kirche *als Institution* verkürzt und die Religiosität auf individueller Ebene als möglicher Erklärungsansatz völlig ausser Acht gelassen wird. Ebenso sei die Beschreibung als klerikal sehr verkürzt, da sie sowohl die geografisch unterschiedliche Ausprägung von Religiosität als auch ihre Komplexität nicht abbilde und auf nur eine einzige Dimension, nämlich ihre Ausrichtung, einschränke. Dieser Kritik ist zwar zuzustimmen, jedoch ist der Einzelbefund, dass es stark auf die jeweilige Ausrichtung der Religiosität ankommt, eine wichtige Einsicht.

In seinen Analysen zu Amerika kommt Putnam mit Blick auf Religion zu einer differenzierenderen Einschätzung. Hier beschreibt er Religion zunächst als Hort von Sozialkapital schlechthin: «Faith communities in which people worship together are arguably the single most important repository of social capital in America» (Putnam 2000, 66). So sei die Hälfte aller zivilgesellschaftlichen Mitgliedschaften wie auch die Hälfte des gesamten zivilgesellschaftlichen Engagements im kirchlichen Kontext zu verorten. Gründe für diesen starken positiven Zusammenhang sieht Putnam erstens in der Tatsache, dass religiöse Gruppierungen in Amerika stark brückenbildend seien, bzw. dass religiöse Menschen von sich aus sozial stark vernetzt seien: «In fact, religiously involved people seem simply to know more people» (Putnam 2000, 67). Es ist vor allem dieser Community-Effekt, der zu freiwilligem Engagement führt (Putnam und Campbell 2010, 468). Damit verbunden beschreibt er zweitens religiöse Institutionen als Gelegenheitsstrukturen für Engagement. Als solche wirken sie einerseits dadurch, dass sie vielfältige Dienstleistungen und soziale und kulturelle Aufgaben in der Gesellschaft übernehmen und so die organisatorischen Strukturen für völlig unterschiedliche Aufgaben- und Engagementfelder zur Verfügung stellen. Andererseits, und damit bisweilen verbunden, eröffnen religiöse Institutionen aber auch einen Raum, in dem sich freiwilliges Engagement in dem Sinn vervielfältigt, als dass aktiv für anderes, nicht religiöses Engagement (an)geworben wird (Putnam 2000, 66, 79).

Hinsichtlich der Frage, welchen Effekt religiöse Werte und der religiöse Glaube besitzen, führt Putnam (2000, 67) zunächst die These ein, dass religiöse Werte und religiöser Glaube zu altruistischen Einstellungen führen und ein entscheidendes Motiv für zivilgesellschaftliches Engagement sind. Einen solchen Effekt kann er aber zehn Jahre später gemeinsam mit David E. Campbell empirisch nicht belegen und verwirft die These (Putnam und Campbell 2010, 467 f.). Der religiöse Glaube und insbesondere die Ausrichtung dieses Glaubens hätten

aber insofern einen Einfluss auf Sozialkapital, als dass ein ambivalenter Effekt hinsichtlich sozialen Vertrauens bestehen würde (Putnam und Campbell 2010, 468 f.). Auf der einen Seite würden religiöse Personen mehr Vertrauen aufweisen als säkulare, auf der anderen Seite hängen fundamentalistische Überzeugungen negativ mit sozialem Vertrauen zusammen.

Religion kann also aufgrund der Analysen von Putnam zu Italien und den USA Sozialkapital fördernd wie auch hemmend sein. Fördernde Effekte lassen sich zurückführen auf die brückenbildende Wirkung religiöser Teilhabe und auf die Tatsache, dass religiöse Strukturen Gelegenheitsstrukturen für freiwilliges Engagement sind. Sozialkapital hemmend wirkt Religion, wenn die religiöse Ausrichtung klerikal ist und mit vertikalen Hierarchien verbunden ist (Fall Italien, Putnam 1993) beziehungsweise theologisch fundamentalistisch ausgerichtet ist (Fall USA, Putnam und Campbell 2010).

#### *Religion und Sozialkapital bei Coleman und Putnam*

Aus den Arbeiten von Coleman und Putnam lässt sich für den Zusammenhang zwischen Religion und Sozialkapital Folgendes ableiten:

1. *Zugehörigkeit und Netzwerk*: Gemäss Putnam hat die soziale Teilhabe an religiösen Strukturen einen positiven Einfluss, da diese als Gelegenheitsstrukturen für freiwilliges Engagement dienen. Ein Mitglied einer religiösen Organisation hat eher Zugang zu diesen Gelegenheitsstrukturen und Netzwerken. Aufgrund der Dichte religiöser Netzwerkstrukturen (Coleman) bzw. aufgrund der brückenbildenden Kontakte innerhalb dieser Netzwerke (Putnam) entwickelt sich dann Sozialkapital. Je stärker und intensiver jemand mit einer religiösen Organisation verbunden ist bzw. sich daran orientiert, desto mehr wird freiwilliges Engagement geleistet und soziales Vertrauen gebildet.
2. *Glaube und Ausrichtung*: Gemäss Putnams erster Amerikaanalyse sollte religiöser Glaube, das heisst die religiöse Überzeugung an sich, eine positive Wirkung auf Sozialkapital haben, da dies ein starkes Motiv für zivilgesellschaftliches Engagement sei. Empirisch konnte er dies aber nicht belegen. Ganz sicherlich spielt aber die Ausrichtung der Religiosität eine Rolle. Sie wirkt positiv oder negativ auf Sozialkapital, je nachdem, ob sie altruistisch oder individualistisch (Coleman), nicht-klerikal (in horizontalen Strukturen) oder klerikal (in vertikalen Strukturen) (Putnam) oder theologisch fundamentalistisch ausgestaltet ist.

Mit Blick auf den Zusammenhang zwischen Religion und Sozialkapital lassen sich von Coleman und Putnam her zwei konkrete Mechanismen ableiten, warum es hier eine Korrelation geben sollte.

### **3.1.2 Das spezifische Religiöse im Rahmen erklärender Mechanismen**

In Bezug auf mögliche Erklärungsmechanismen für den Zusammenhang zwischen Religion, Religiosität und Sozialkapital wird häufig auf Forschungsarbeiten und entsprechende Mechanismen aus den Bereichen Ökonomie, Psychologie und Soziologie zurückgegriffen. Das machen exemplarisch auch Coleman und Putnam. Religion und Religiosität stellt sich dabei vielleicht als besonderes Beispiel heraus, aber dennoch nur als Beispiel für Mechanismen allgemeiner Natur. Nach dem spezifisch Religiösen im Rahmen erklärender Mechanismen wird nicht gefragt.

Nur am Rande wird in diesem Sinne religionswissenschaftlich danach gefragt, ob es Effekte oder Mechanismen aufgrund der Spezifität von Religion und Religiosität gibt.<sup>2</sup> Denn wenn es um die spezifische Rolle von Religion und Religiosität geht, stellt sich die Frage, was religiöse Symbolsysteme und Vergemeinschaftungen sowie religiöse Zugehörigkeiten, Überzeugungen, Praktiken und Erfahrungen von anderen unterscheidet und ob diese qualitativen Differenzen einen genuin eigenständigen Effekt auf freiwilliges Engagement und soziales Vertrauen und damit auf Sozialkapital ergeben (Meißelbach 2019, 390). Alternativ wäre auch denkbar, dass es nicht die qualitativen Eigenheiten von Religion und Religiosität sind, die wirken, sondern dass der Organisations- bzw. Netzwerkcharakter an sich der entscheidende Faktor ist und Religion in organisierter Form eine Organisation bzw. ein Netzwerk unter mehreren darstellt und entsprechend wirkt (Roßteutscher 2011). In diesem Sinne geht es hier hinsichtlich des Zusammenhangs zwischen Religion und Sozialkapital um eine Rückfrage an die Sozial- und insbesondere an die Religionswissenschaft und Religionssoziologie, was das spezifisch Religiöse sein könnte, das entsprechende Effekte erklären würde. Ich diskutiere hierzu im Folgenden vier Mechanismen, die bewusst auf das spezifisch Religiöse eingehen. Es sind dies (1) Durkheims Effervescenz-Mechanismus, (2) der Beobachtermechanismus, (3) der Mechanismus teurer Signale und (4) Allports Ambivalenz religiöser Effekte.

---

<sup>2</sup> So wird zum Beispiel im einschlägigen Werk von Traunmüller (2012, 58) der spezifisch eigenständige Aspekt von Religion lediglich in einer Fussnote abgehandelt.

*(1) Der Efferveszenz-Mechanismus nach Emile Durkheim und Randall Collins*

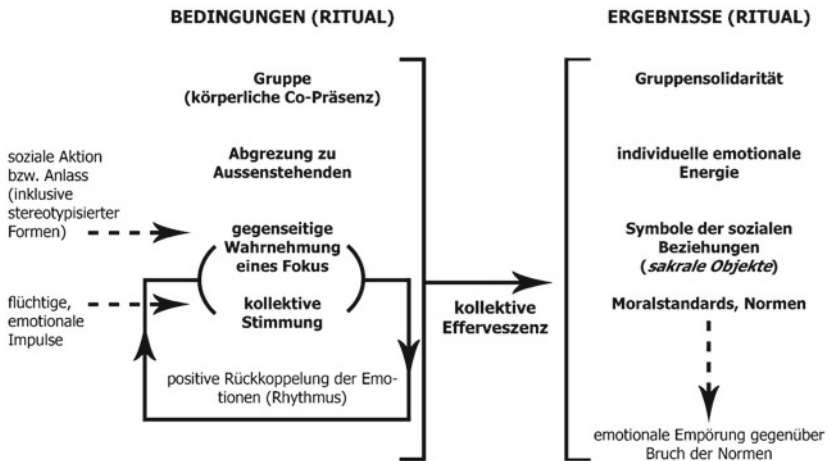
Einschlägig für allfällige Effekte von Religiosität ist zunächst die Ritualtheorie (Turner 2005 [1969]; Bell 1992; Walthert 2020) und hier insbesondere das, was Durkheim (1912, 312) als «Effervescence collective» bezeichnete (Sosis 2005, 8; Schüler 2012, 79 ff.; Meißelbach 2019, 389).

Das Konzept der kollektiven Efferveszenz wurde im Nachgang zu Durkheim (1912, 312) zunächst in der Rezeption des radikalen Durkheimismus durch Robert Hertz und Marcel Mauss (Mauss und Ritter 1990) und in weiterer Folge im Rahmen der Arbeiten des Collège de Sociologie weiterentwickelt (Moebius 2006; Marroquín 2005). Es hat lange Zeit nicht Eingang in die englisch- und deutschsprachige Religionssoziologie gefunden. Erst Randall Collins (2005) hat dieses Konzept in seiner Mikrosoziologie wieder aufgegriffen und weiter theoretisiert. Unterdessen hat das Konzept auch (wieder) Eingang in die Religionswissenschaft und weitere Religionsforschung gefunden (Schüler 2012, 79 ff.; Walthert 2020, 234 f.; Corcoran 2020; Draper 2021a, 2021b).<sup>3</sup> Kollektive Efferveszenz ist bei Collins (2005, 47 ff.) der zentrale Mechanismus von Interaktionsritualen schlechthin (vgl. Abb. 3.1).

Der Efferveszenz-Mechanismus funktioniert wie folgt: Durch physische Co-Präsenz, Absonderung gegen aussen und Ausrichtung auf einen gemeinsamen Fokus können kollektive Stimmungen entstehen und sich gegenseitig aufschaukeln. Dieses efferveszieren, daher aufbrausen der Gruppe ereignet sich als kollektive Efferveszenz. Diese erzeugt ihrerseits Gruppensolidarität, emotionale Energie für einzelne Gruppenmitglieder, sakrale Objekte in Form von Symbolen für die Beziehungen innerhalb der Gruppe sowie Moralstandards und Normen. Die individuelle emotionale Energie lässt dabei bei Bruch dieser Normen entsprechende Empörung entstehen.

---

<sup>3</sup> Die zentrale Forschungsströmung ist hier jene zu Emotionen und zur Ritual Chain Theory, vgl. dazu auch Wollschleger (2012); Corcoran (2019); Wellman (2019).



**Abbildung 3.1** Kollektive Effervescenz in Interaktionsritualen. (Quelle: Collins 2005, 48 / Abbildung: Eigene Darstellung)

Religiöse Praxis im Sinne eines Rituals sollte demnach einerseits einen Effekt auf Gruppensolidarität und damit auf Nah-Vertrauen und identitätsbasiertes Vertrauen haben. Andererseits wäre durch die Festigung entsprechender Normen und Moralstandards auch ein positiver Effekt auf soziales Vertrauen erklärbar. Dies aber nur unter der Bedingung, dass die Abgrenzung zu Aussenstehenden, die ja Voraussetzung für den beschriebenen Mechanismus ist, nicht Überhand gewinnt. Daraufhin muss also kontrolliert werden. Zentral ist, dass die religiösen Rituale auch Wirkung entfalten und nicht bedeutungslos für die Teilnehmenden sind (Staal 1979). Entsprechend sollte mit einem Effekt von religiöser Praxis, der durch kollektive Effervescenz erklärt wird, auch ein Effekt von religiöser Erfahrung einhergehen. Mit dem Effervescenz-Mechanismus wären daher neben Wirkungen aufgrund religiöser Praxis auch solche aufgrund religiöser Erfahrungen erklärbar. Religiöse Erfahrungen als Erfahrungen kollektiver Effervescenz, interpretiert und gedeutet im Rahmen von religiösen Symbolsystemen, müssten entsprechende Effekte zeigen.

### (2) Der religiöse Beobachtermechanismus

Der *religiöse Beobachtermechanismus* beschreibt Wirkungen ausgehend von der Vorstellung «von omnipräsenten transzendenten Agenten, welche in die Welt hineinwirken und Normverletzungen bestrafen» (Meißelbach 2019, 392). Solche

transzendente Agenten bzw. individuelle Vorstellungen von Gott, Göttern oder Göttlichem sollten aufgrund ihrer vorgestellten Präsenz und des dadurch Sichtsständig-beobachtet-fühlens entsprechende prosoziale Wirkungen haben (Shariff und Norenzayan 2007; Piazza et al. 2011; Gervais und Norenzayan 2012). «The point is that one reason religious groups successfully overcome the challenges of collective action [...] is because their material and supernatural punishment and reward mechanisms reinforce and complement each other» (Sosis 2005, 15). Der *religiöse Beobachtermechanismus* ist als Variante eines Hawthorne-Effekts zu verstehen. Hawthorne-Effekte beschreiben Effekte auf das Verhalten von Personen aufgrund ihres Wissens, beobachtet zu werden (Wirtz 2020).

Prosozialere Einstellungen und damit auch freiwilliges Engagement und soziales Vertrauen aufgrund einer stärkeren Ausprägung des Glaubens an Gott oder an etwas Göttliches wären durch den Beobachtermechanismus erklärbar. Ein solcher Effekt bedingt aber einerseits eine sehr bestimmte theistische oder zumindest deistische Vorstellung von Gott oder des Göttlichen. Andererseits hängt er damit stark von den damit verbundenen Konnotationen ab: Ein strafendes Gottesbild könnte im Gegensatz zu einem liebevollen Gottesbild unterschiedliche Wirkungen haben – es käme daher auch hier auf die Ausrichtung des Gottesbildes an, und damit auf eine Kontrolle der religiösen Ausrichtung (Zwingmann et al. 2017).

### *(3) Religion als teures Signal*

Eine intensiv gelebte Religiosität, die sich durch zeitintensive religiöse Praktiken, aber auch durch materielle und sprachliche Performanz, das heisst durch das Tragen von Symbolen und die Verwendung einer entsprechenden Sprache, zeigen würde, wird unabhängig voneinander von zahlreichen Forschenden als ein teures Signal betrachtet (Berman 2000; Atran 2002; Sosis und Ruffle 2003; Sosis 2005; Meißelbach 2019, 390).<sup>4</sup>

Die Idee dahinter ist, dass hochreligiöse Personen durch ihre Aufopferung ein teures Signal an ihre soziale Umwelt aussenden. Die Logik des Zusammenhangs mit sozialem Vertrauen besteht im Folgenden: Einzelne religiöse Personen werden von ihrem Umfeld als vertrauenswürdiger eingestuft als andere, weil sie durch ihre Religiosität ein entsprechendes teures Signal aussenden. Ihnen wird dadurch mehr Vertrauen entgegengebracht, so dass sie selbst wiederum ein höheres soziales Vertrauen ausbilden. Ein solcher Mechanismus ist in hohem Mass vom Umfeld abhängig. Je nachdem wie Religiosität oder eine bestimmte religiöse Gruppe in einer Gesellschaft konnotiert ist, würden davon unterschiedliche

---

<sup>4</sup> Vgl. zur Definition eines teuren Signals Abschnitt 2.2.3, Absatz «(3) Informationsweitergabe über Vertrauenswürdigkeit»

Wirkungen ausgehen. Der Mechanismus teurer Signale könnte also mit Blick auf Religion sowohl Effekte ausgehend von einer hohen allgemeinen Religiosität an sich, als auch unterschiedliche Effekte je nach Zugehörigkeit erklären.

#### *(4) Ambivalente Wirkung von Religion*

Religion und Religiosität können unterschiedlich ausgerichtet sein. Je nach Ausrichtung können daher auch unterschiedliche Auswirkungen auftreten. Religion kann in diesem Sinne sowohl verbindend als auch trennend wirken (Uslaner 2002, 87–88; Pickel 2014, 43; Liedhegener et al. 2019).

Die Erkenntnis, dass Religion ambivalent und damit sowohl bindend als auch trennend wirken kann, stammt ursprünglich von Allport (1954). Im Rahmen seiner Überlegungen zu Vorurteilen kam er zum Schluss, dass Religion je nach Ausrichtung zu beidem motiviert: Vorurteile zu hemmen oder zu befördern. Dabei unterschied er zwischen einer ethnozentrischen, exklusivistischen Ausrichtung und einer universalistischen: «Religion, however, is a large factor in most people's philosophy of life. We have seen that it may be of an ethnocentric order, aiding and abetting a life style marked by prejudice and exclusiveness. Or it may be of a universalistic order, vitally distilling ideals of brotherhood into thought and conduct» (Allport 1954, 456). Unter der Annahme, dass Vorurteile soziales Vertrauen eher hemmen, sollte eine universalistische und liberale religiöse Ausrichtung einen positiven Effekt auf soziales Vertrauen haben, eine exklusivistisch-fundamentalistische und konservative Ausrichtung hingegen eine negative Wirkung.

Die potenziell negative Wirkung von Religion erklärt, warum van Deth (2010, 654), wie schon angedeutet, zum Schluss kam, dass insbesondere religiöse Gelegenheitsstrukturen Ausgangspunkt von dunklem Sozialkapital sind. In diesem Sinn müssten liberale und konservative Ausrichtungen von Religiosität unterschiedliche Wirkungen auslösen, wie das zum Beispiel auch schon Ellen Dingemans und Erik van Ingen (2015, 752) beschrieben haben. Und auch nach Putnam und Campbell (2010, 469) hat Religiosität einen positiven Effekt auf Sozialkapital, religiöser Fundamentalismus hingegen einen entgegengesetzten Effekt.

Wenn es einen solchen ambivalenten Effekt von Religion gibt, dann ist es entscheidend, daraufhin zu kontrollieren. Wenn die Ausrichtung der Religiosität nicht in die Modellbildung miteinbezogen wird, besteht theoretisch das Risiko, dass dadurch andere religiöse Effekte unterdrückt und nicht erkannt würden.

Ich habe nun vier Mechanismen erörtert, wie spezifisch religiöse Faktoren mit Blick auf Sozialkapital wirken. Zusammenfassend ist festzuhalten: Coleman und Putnam liefern Erklärungen für Effekte von religiöser Zugehörigkeit, Netzwerk,



religiösem Glauben und der religiösen Ausrichtung. Effekte ausgehend von der Zugehörigkeit lassen sich auch mit teuren Signalen erklären. Der Beobachtermechanismus erklärt vertieft allfällige Effekte religiöser Überzeugung – ebenso Allports These der Ambivalenz von Religion. Und gemäss des Efferveszenz-Mechanismus sollten sowohl religiöse Praxis als auch religiöse Erfahrung Einfluss auf Sozialkapital haben.

---

## **3.2 Religion, freiwilliges Engagement und soziales Vertrauen: Forschungsstand**

Im Folgenden lege ich dar, welche Zusammenhänge zwischen Religion, Religiosität, freiwilligem Engagement und sozialem Vertrauen bereits erforscht wurden und welche empirischen Resultate sich dabei ergeben haben. Wie im theoretischen Teil erörtert, unterscheide ich dabei systematisch einerseits zwischen freiwilligem Engagement und sozialem Vertrauen, andererseits zwischen verschiedenen Dimensionen von Religion.

Die bisherige Forschung hat insbesondere die Wirkung von Religion und Religiosität auf strukturelles Sozialkapital, das heisst auf das freiwillige Engagement, untersucht (Smidt 1999; Hoof 2010; Traunmüller 2011, 347; Essen et al. 2014, 1; Freitag et al. 2016, 72, 90; Liedhegener 2016a). Auf die Gründe für den Fokus auf freiwilliges Engagement gehe ich weiter unten ein. Hier zeichne ich zunächst nach, wie der Zusammenhang von Religion und Religiosität mit freiwilligem Engagement gesehen wird, anschliessend stelle ich deren Zusammenhang mit dem sozialen Vertrauen dar.

### **3.2.1 Religiosität und freiwilliges Engagement**

Wenn der Zusammenhang zwischen Religion, Religiosität und freiwilligem Engagement theoretisch untersucht wird, stellt sich die Frage, inwieweit unterschiedliche Dimensionen von Religiosität beziehungsweise Religion auf Kontextebene einen Einfluss auf den Zugang zu Gelegenheitsstrukturen haben, sowie auf individuelle Handlungsressourcen und Handlungsmotive, die zu freiwilligem Engagement führen. Dabei scheint es sich laut vieler Studien grundsätzlich um einen tendenziell positiven Zusammenhang zu handeln (Traunmüller 2011, 347). Demgegenüber steht die Organisationsthese, die zum Beispiel von Roßteutscher (2011) vertreten wird. Sie besagt, dass alleine die Kontakte innerhalb von Organisationen auf Sozialkapital wirken, unabhängig davon, ob diese Organisationen

religiöser Natur sind oder nicht (Liedhegener 2016a, 133). Nach dieser These dürften sich keine Auswirkungen ergeben, die über Netzwerkmechanismen hinausgehen und sich zum Beispiel auf die religiöse Überzeugung oder auf die religiöse Ausrichtung beziehen.

Ich gehe nun die vier Dimensionen und damit verbundenen möglichen Zusammenhänge mit freiwilligem Engagement durch.

#### *Religiöse Zugehörigkeit und freiwilliges Engagement*

Gemäss Putnam sollte die soziale Teilhabe an religiösen Strukturen, das heisst die Mitgliedschaft, einen positiven Einfluss auf freiwilliges Engagement haben, da diese Teilhabe den Zugang zu Gelegenheitsstrukturen für freiwilliges Engagement eröffnet (ebenso Putnam und Campbell 2010b, 445). Wer Mitglied einer religiösen Organisation ist, hat eher Zugang zu diesen Gelegenheitsstrukturen. Richard Traunmüller (2012, 56 ff.) greift in seinem einschlägigen Werk zu Religion und Sozialkapital auf diese Idee der Gelegenheitsstrukturen zurück, spricht in diesem Zusammenhang aber von *Netzwerken*. Durch Religion entstehende Gelegenheitsstrukturen für Kontakte sollten demnach positive Effekte auf Sozialkapital und auf freiwilliges Engagement haben.<sup>5</sup>

Liedhegener (2016a, 167) kam für die Schweiz zum Schluss, dass Zugehörigkeit an sich schon einen positiven Effekt auf freiwilliges Engagement hat. Personen ohne Religionszugehörigkeit wiesen in seiner Untersuchung der Daten des Freiwilligen-Monitors durchweg ein niedrigeres Engagement im Vergleich zu den Mitgliedern von Religionsgemeinschaften auf (Liedhegener 2016a, 167). Und auch die Arbeiten von Robert Wuthnow (2002), Pickel und Gladkich (2011) sowie Markus Freitag (2016, 209) bestätigen, dass die Zugehörigkeit bzw. Mitgliedschaft eine vorteilhafte Wirkung auf die Ausübung von freiwilligem Engagement hat. Es kann also erwartet werden, dass es einen positiven Zusammenhang zwischen Religionszugehörigkeit und freiwilligem Engagement gibt.

Mit der Frage nach der Wirkung von Zugehörigkeit stellt sich auch die Frage, ob *unterschiedliche Zugehörigkeiten* einen unterschiedlichen Effekt haben. Spezifische religiöse Traditionen mit ihren unterschiedlichen Symbolsystemen, sozialen Vergemeinschaftungen inklusive damit verbundener historischer Pfadabhängigkeiten und vor allem unterschiedlicher gemeinschaftsorientierter Gruppennormen

---

<sup>5</sup> Operationalisiert wird dabei aber die Partizipation am Netzwerk mittels Rückgriff auf die Kirchgangshäufigkeit. Dies scheint mir insofern problematisch, als dass Kirchgang, das heisst vollzogene religiöse Praxis, nicht gleichzusetzen ist mit Zugehörigkeit und der damit verbundenen Integration und Orientierung an einer religiösen Organisation, auch wenn davon ausgegangen werden kann, dass die beiden Faktoren miteinander zusammenhängen.

könnten einen unterschiedlichen Effekt auf die Ausübung von freiwilligem Engagement haben (Traunmüller 2012, 65).

So führte zum Beispiel Coleman (1990, 321) die These ein, dass insbesondere reformierte Traditionen einen negativen Effekt auf das Sozialkapital hätten, weil sie stark auf die individuelle Beziehung zu Gott rekurrieren und bei ihnen also das Individuum und nicht die Gemeinschaft im Fokus stehen würde. Demgegenüber unterstrichen Putnam (1993, 2000), aber auch Traunmüller (2012, 59ff, 209) und schon Gerhard Lenski (1963), dass die mit einem protestantischen Individualismus einhergehende Selbstverantwortung wiederum zu mehr freiwilligem Engagement führen sollte, da Aufgaben selbst in die Hand genommen werden, statt sie an Staat und Kirche zu delegieren (Traunmüller 2012, 60). Die historisch damit verbundene Abwertung hierarchisch-klerikaler Strukturen bei gleichzeitiger Aufwertung der Laienarbeit in den lokalen Kirchgemeinden wäre das Erklärungsmuster für einen solchen positiven Zusammenhang (Bennett 2014, 79; Liedhegener 2016a, 131). Liedhegener (2016a, 156) relativierte aber zugleich einen solchen konfessionellen Effekt für die Schweiz insofern als er verschwindet, sobald auf Staatsangehörigkeit hin kontrolliert wird.

Wenn religiöse Zugehörigkeit dadurch wirkt, dass sie eine Zugangsressource für religiöse Gelegenheitsstrukturen darstellt, wäre anzunehmen, dass im Fall der Schweiz von jenen religiösen Traditionen ein positiver Effekt ausgeht, die solche Gelegenheitsstrukturen bereitstellen, und umgekehrt ein negativer Effekt von jenen, die keine oder weniger Strukturen aufweisen. Breite und vielfältige Gelegenheitsstrukturen für freiwilliges Engagement bieten in der Schweiz aufgrund ihrer Geschichte und der damit verbundenen zivilgesellschaftlichen Verflechtung insbesondere die römisch-katholischen und reformierten Kirchen.<sup>6</sup> Demgegenüber ist anzunehmen, dass neuere religiöse Traditionen ohne eine historisch erfolgte systemische Integration (noch) keine solch vielfältigen Gelegenheitsstrukturen aufbauen konnten und dass daher von ihnen kein Gelegenheitsstruktureffekt ausgehen sollte. Im Schweizer Fall wären muslimische Gemeinschaften

---

<sup>6</sup> Historisch entstanden im Rahmen der Nationalstaatsbildung im 19. Jh. sowohl in den reformierten als auch in den katholischen Landesteilen je unterschiedliche Milieus (vgl. dazu insbesondere auch den historischen Exkurs in Abschn. 6.1.1). Darin entstanden jeweils konfessionell geprägte unterschiedliche zivilgesellschaftliche Strukturen und damit verbundene Gelegenheitsstrukturen für freiwilliges Engagement, die lange bis ins 20. Jahrhundert hineinwirkten. So gab es in einzelnen Gemeinden neben einem katholischen Turnverein häufig ein reformiertes Pendant, neben dem reformierten Musikverein ein katholisches Pendant etc. Mit der Auflösung der religiösen Milieus in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts wurden einerseits diese Differenzierungen vielerorts aufgelöst und die Vereine fusionierten – andererseits wurden die damit verbundenen Gelegenheitsstrukturen aus ihrem religiösen Kontext getrennt.

eher solch jüngere Organisationen. Markus Freitag und Anita Manatschal (2016, 134) belegen tatsächlich einen solchen negativen Zusammenhang für den Islam in der Schweiz.

Religiöse Zugehörigkeit wirkt also, theoretisch betrachtet, als Zugangsresource zu Gelegenheitsstrukturen und als Differenzmerkmal unterschiedlicher gemeinschaftsorientierter Gruppennormen. Es stellt sich aber die Frage, ob es tatsächlich die Zugehörigkeit und damit verbundene Normen sind, die wirken oder nicht eher bestimmte Formen der Religiosität oder demographische Merkmale, die sich in bestimmten religiösen Gruppen häufen. Mit der differenzierten Analyse verschiedener Dimensionen von Religiosität und der Kontrolle auf zentrale demografische Merkmale hin kann dies geprüft werden.

### *Religiöse Überzeugung und freiwilliges Engagement*

Hinsichtlich der religiösen Überzeugung ist zwischen Ausprägung und Ausrichtung zu unterscheiden. Mit Blick auf die Ausprägung geht es um die Frage, wie stark jemand ein religiöses Symbolsystem verinnerlicht hat und beispielsweise an Gott oder etwas Göttliches glaubt. Gemäss Putnam (2000, 67)<sup>7</sup> und insbesondere gemäss des dargestellten Beobachtermechanismus sollte religiöser Glaube eine positive Wirkung auf freiwilliges Engagement haben, da Glaube ein starkes Engagementmotiv ist (Essen et al. 2014, 2). Die religiöse Überzeugung sollte via Motiven zu freiwilligem Engagement führen. Die Vermutung wäre daher, dass religiöser Glaube und freiwilliges Engagement positiv zusammenhängen. Traunmüller (2012, 149 f.) kommt demgegenüber aber zum Schluss, dass, wenn überhaupt, hier ein eher negativer Zusammenhang besteht, daher intensiver Glaube eher mit geringerem freiwilligen Engagement einhergeht, wobei dies vor allem in katholisch dominierten Ländern der Fall sei (Traunmüller 2012, 192).

Neben der Ausprägung spielt auch die Ausrichtung der Religiosität eine Rolle. So gehen Putnam und Campbell (2010, 468 f.) davon aus, dass sich eine fundamentalistisch ausgerichtete Religiosität negativ auf freiwilliges Engagement auswirkt. Es ist daher die Vermutung zu prüfen, ob, und wenn ja, welcher Zusammenhang zwischen religiöser Ausrichtung und freiwilligem Engagement besteht.

---

<sup>7</sup> Es ist aber zu sagen, dass er einen solchen Effekt zehn Jahre später nicht belegen kann und entsprechend verwirft (Putnam, Campbell 2010b, 467 f.).

### Religiöse Praxis und freiwilliges Engagement

Je stärker und intensiver jemand mit einer religiösen Organisation verbunden ist bzw. sich daran orientiert, desto mehr freiwilliges Engagement sollte geleistet werden. Die öffentliche religiöse Praxis steht exemplarisch für die Verbundenheit mit einer religiösen Organisation und vor allem auch mit dem Zugang zu entsprechenden Gelegenheitsstrukturen (Vermeer und Scheepers 2012; Essen et al. 2014, 2). Diese Praxis, nämlich der «gemeinschaftlich gefeierte und gelebte Glaube» (Liedhegener 2016, 132), motiviert also und bietet Anlass, sich zu engagieren. Von einem solchen positiven Zusammenhang gingen auch schon Sidney Verba, Kay Lehmann und Henry E. Brady (1995), Putnam und Campbell (2010, 445) und Freitag (2016, 73) aus. Katie E. Corcoran (2020) konnte einen solchen positiven Effekt auch ausgehend vom Effervescenz-Mechanismus und dabei entstehender emotionaler Energie belegen.<sup>8</sup>

Trautmüller (2012, 146) kommt im internationalen Bereich zum Schluss, dass die öffentliche Praxis unterschiedliche Effekte auslöst: von nahezu keiner Wirkung bis hin zu einer Wirkung, die deutlich über jener der ökonomischen Situation einer Person liegt. Maraffi und Vignati (2018, 13) sagen hingegen, dass ein solcher Zusammenhang auch international belegt sei. Für die Schweiz ist ein positiver Zusammenhang zu vermuten, da ein solcher in mehreren Studien belegt wurde (Stadelmann-Steffen 2010, 67 f.; Liedhegener 2016a; Freitag et al. 2016, 74).

Hinsichtlich privater religiöser Praxis liegt kein direkter erklärender Mechanismus vor. Es sind dazu auch kaum Forschungen vorangetrieben worden. Trautmüller (2012, 120) verwendet die private religiöse Praxis als ein Item unter dreien, die er faktoranalytisch zum Faktor «Subjektiver religiöser Glaube» zusammenfasste.<sup>9</sup> Dieser subjektive Glaube hat dann, wie schon oben beschrieben, eher eine hemmende Wirkung auf freiwilliges Engagement (Trautmüller 2012, 149f, 192).

### Religiöse Erfahrung und freiwilliges Engagement

Auch hinsichtlich der religiösen Erfahrung liegen keine direkten, theoretisch plausiblen und erklärenden Mechanismen vor. Es sind auch keine entsprechenden

---

<sup>8</sup> Hierzu untersuchte sie konkret anhand der Daten des U.S. Congregational Life Survey die Zusammenhänge zwischen unterschiedlichen Levels religiöser Erfahrung und dabei erfahrener emotionaler Energie während religiöser Praxis und freiwilligem Engagement.

<sup>9</sup> Die beiden anderen Items waren die religiöse Selbstbeschreibung und die Wichtigkeit von Religion im Leben.

Forschungen bekannt. Wenn wir aber davon ausgehen, dass freiwilliges Engagement stark mit Motiven zusammenhängt, dann könnten religiöse Erfahrungen positiv auf freiwilliges Engagement wirken.

Mit Blick auf die erste Forschungsfrage «Welchen Einfluss haben Religion und Religiosität auf freiwilliges Engagement in der Schweiz?» lässt sich hinsichtlich Religiosität resümierend feststellen, dass dieser mehrheitlich positiv zu sein scheint. Wir können daher davon ausgehen, dass Religiosität mit freiwilligem Engagement positiv korreliert. Dementsprechend lautet die erste Hypothese dieser Studie:

→  $H_1$ : *Es gibt einen positiven Zusammenhang zwischen Religiosität und freiwilligem Engagement in der Schweiz.*

### 3.2.2 Religiosität und soziales Vertrauen

Zunächst ist an die Arbeitsdefinition von Sozialem Vertrauen zu erinnern:<sup>10</sup> Als Grundvertrauen in Menschen allgemein ist es die Überzeugung und damit verbundene Erwartungshaltung, dass Menschen allgemein vertrauenswürdig sind. Soziales Vertrauen ist ressourcenabhängig, es spielen aber auch biografische Sozialisierungs- und Lernerfahrungen eine Rolle. Hinsichtlich des Zusammenhangs von Religiosität und sozialem Vertrauen stellt sich damit die Frage, inwiefern die unterschiedlichen Dimensionen von Religiosität einen Einfluss auf jene Ressourcen und Sozialisierungs- und Lernerfahrungen haben, die zu sozialem Vertrauen führen.

Die diesbezügliche Forschungslage ist aber nicht so klar wie beim freiwilligen Engagement. Hierfür und für die Fokussierung der diesbezüglichen Forschung auf freiwilliges Engagement gibt es mehrere Gründe. Ein erster Grund liegt in der Tatsache, dass sich schon Putnam (1993, 1995, 2000) vornehmlich auf freiwilliges Engagement fokussierte, da soziales Vertrauen daraus folgen würde. Dieses Narrativ wurde in der Forschung aufgenommen und fand dort entsprechenden Niederschlag, sodass der Fokus auf freiwilligem Engagement liegt. Diese Fokussierung wird nochmals unterstrichen angesichts der Überschneidung des Sozialkapitalansatzes mit der Zivilgesellschaftsforschung. Beiden gemein ist der Ausgangspunkt beim freiwilligen Engagement. So fokussierte sich zum Beispiel

---

<sup>10</sup> Vgl. Abschn. 2.2.5.

auch Liedhegener (2016a) auf freiwilliges Engagement. Er tat dies wohlbegründet. Mit Verweis auf die disparaten Befunde blieb soziales Vertrauen als zentrales abhängiges Konstrukt unberücksichtigt.

Ein weiterer Grund liegt in der Tatsache, dass freiwilliges Engagement als Konstrukt klar definiert und auch valide gemessen werden kann. Zwar mag es Nuancierungen geben hinsichtlich einzelner Dimensionen.<sup>11</sup> Die Effekte bleiben aber trotzdem grundsätzlich die gleichen, was auf die Klarheit des Konzepts hinweist. Die Folge: Die Zusammenhänge zwischen Religion und Engagement treten empirisch in der bisherigen Forschung klarer und robuster hervor als jene zwischen Religion und Vertrauen (Smidt 1999, 187; Liedhegener 2016a, 129). Demgegenüber wird soziales Vertrauen unterschiedlich theoretisiert (Liedhegener 2016a, 130). Wie wir im Theoriekapitel gesehen haben, gibt es innerhalb der Vertrauensforschung zwei unterschiedliche Strömungen mit Blick auf die Frage, wie Vertrauen definiert wird. Damit haben sich auch unterschiedliche Frageformate entwickelt, was natürlich einer Vergleichbarkeit nicht dienlich ist.<sup>12</sup> Aber nicht nur soziales Vertrauen, sondern auch Religion und Religiosität hat die bisherige Forschung bald mehr, bald weniger differenziert untersucht (Tan 2014, 524 f.; Chuah et al. 2016, 282). Dieses Problem hat sich zwar unterdessen etwas entschärft (Smidt 2003; Traunmüller 2012, 346). Die Folgen sind aber bis heute eine Diffusität im Forschungsstand.

Ein dritter Grund ist die Kontextabhängigkeit von sozialem Vertrauen. Wenn soziales Vertrauen zur Erwartungshaltung führt, dass Menschen allgemein vertrauenswürdig sind, dann spielen kulturelle Faktoren und damit verbundene biografische Erfahrungen (Sozialisierung und Lernorte) eine wichtige Rolle. Personen aus Ländern mit Bürgerkriegserfahrung und entsprechenden traumatischen Erlebnissen und Diskriminierungserfahrungen (Alesina und La Ferrara 2002, 207) haben verständlicherweise eine getrübe Erwartungshaltung hinsichtlich der Vertrauenswürdigkeit aller Menschen. Das Umgekehrte ist der Fall für Personen aus Ländern wie der Schweiz mit langer Friedenserfahrung und stabilen Verhältnissen.

Der vierte Grund ist, dass in der Forschung die Annahme beziehungsweise Vorgehensweise weit verbreitet ist, dass für die Erklärung des Zusammenhangs zwischen Religiosität, Religion und sozialem Vertrauen dieselben erklärenden Mechanismen angenommen werden wie im Zusammenhang mit freiwilligen Engagement (so zum Beispiel auch Traunmüller 2012). Wie ich oben

---

<sup>11</sup> Vgl. Tab. 2.2.

<sup>12</sup> Vgl. dazu auch Abschn. 4.2.2.

gezeigt habe, mögen sich die Prädiktoren von freiwilligem Engagement (Handlungsressourcen und Handlungsmotive) und sozialem Vertrauen (Ressourcen, Sozialisierung, Lernerfahrungen) zwar überlappen, sind aber dennoch klar differenziert, insbesondere hinsichtlich ihrer Erklärungsfunktion, zu betrachten. Wenn diese theoretischen Unterschiede nicht herausgestellt werden, ist es nicht verwunderlich, wenn empirisch diffuse Ergebnisse entstehen. Denn spätestens bei der Interpretation der Ergebnisse ergeben sich Schwierigkeiten, weil keine adäquaten erklärenden Mechanismen zur Verfügung stehen.

Damit zusammenhängend besteht ein fünfter Grund darin, dass das Nichtbeachten insbesondere der religiösen Ausrichtung in der Theorie dann andere religiöse Effekte in der Empirie statistisch unterdrückt bzw. überlagert. Die diesbezügliche Ausgangslage scheint konsistent zu sein: Die religiöse Ausrichtung ist zentral hinsichtlich der Ausbildung von sozialem Vertrauen. Ist dem so, würde dies einerseits die Inkonsistenz, andererseits die allgemein eher schwachen Effektstärken in den Zusammenhängen erklären. Solange nicht zwischen der inhaltlichen Ausrichtung differenziert wird und die unterschiedlichen Dimensionen die Religiosität ohne inhaltliche Füllung und Ausrichtung erfassen, könnten sich allfällige Effekte gegenseitig aufheben. Umso wichtiger scheint es, differenziert zu untersuchen, welche Dimension welche Effekte erzeugt, und dabei gleichzeitig die inhaltliche Ausrichtung der Religiosität zu beachten.

Es zeigt sich also: Die Bandbreite an verwendeten Indikatoren, möglichen Zusammenhängen und entsprechenden Resultaten ist äusserst vielfältig und auch nicht konsistent (Chuah et al. 2016, 282). Umso wichtiger ist daher eine differenzierte Ausbreitung des Forschungsstands, folgend entlang der Dimensionen von Religiosität.

### Religiöse Zugehörigkeit und soziales Vertrauen

Hinsichtlich des Zusammenhangs zwischen religiöser Zugehörigkeit und sozialem Vertrauen stellt sich folgende Frage: Welchen Einfluss hat die Zugehörigkeit auf jene Ressourcen und Sozialisierungs- und Lernerfahrungen, die zu sozialem Vertrauen führen?

Gemäss Putnam (2000, 66) sollte die Teilhabe an religiösen Strukturen einen positiven Einfluss ausüben, da diese als Gelegenheitsstrukturen für Sozialisierungs- und Lernerfahrungen dienen, welche die Ausbildung von Sozialkapital und damit auch sozialem Vertrauen fördern. Wer Mitglied einer religiösen Organisation ist, hat analog zum freiwilligen Engagement eher Zugang zu diesen Gelegenheitsstrukturen. Auch Traummüller (2012, 56 ff.) legt den Schwerpunkt auf die durch Religion entstehenden Gelegenheitsstrukturen für Kontakte und die



dadurch hervorgerufenen Effekte auf Sozialkapital, das heisst auch auf soziales Vertrauen.

Hinsichtlich der Wirkung von Religionszugehörigkeit an sich kam Rotter (1967) mittels Varianzanalysen zum Schluss, dass College-Studierende in den USA mit einer Religionszugehörigkeit ein höheres Vertrauen auswiesen als jene ohne Zugehörigkeit. Zu ähnlichen Ergebnissen kam für die USA und Kanada auch Corwin Smidt (1999).

Joseph Daniels und Marc von der Ruhr (2010) und Benajmin Hsiung und Paul Djupe (2019, 613) kamen zum Schluss, dass es weniger die Zugehörigkeit an sich sei, sondern die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Tradition, die zu mehr oder weniger sozialem Vertrauen führe. In dieser Hinsicht haben Forschende insbesondere eine reformierte Religionszugehörigkeit als vertrauensfördernd herausgestellt (Delhey und Newton 2005; Traunmüller 2011, 356). Für die Schweiz konnte aber ein solcher Reformierteneffekt auf soziales Vertrauen bisher nicht nachgewiesen werden (Freitag und Bauer 2016, 171, Fussnote 15). Dingemans und van Ingen (2015, 752) fanden hinsichtlich der Wirkung unterschiedlicher Religionszugehörigkeiten auf soziales Vertrauen nur äusserst kleine Effekte.

Insbesondere der Mechanismus teurer Signale könnte Effekte unterschiedlicher Zugehörigkeiten erklären. Ein solcher Mechanismus ist stark vom Umfeld abhängig und steht in Verbindung mit Mechanismen der Social Identity Theory SIT (Tajfel 1982; Turner et al. 1987). Je nachdem, wie Religiosität oder eine bestimmte religiöse Gruppe in einer Gesellschaft konnotiert ist, müssten davon unterschiedliche Effekte ausgehen. Religionszugehörigkeit und Religiosität wirken in diesem Zusammenhang dann eher als Marker für Diskriminierung denn als Ausgangspunkt für soziales Vertrauen allgemein (Chuah et al. 2016, 280). Solche Mechanismen führen daher eher zu identitätsbasiertem Vertrauen, also zu Vertrauen in die Eigengruppe bzw. zu Eigengruppenbevorzugung und zu Misstrauen und Abwertung der Fremdgruppen, das heisst von Personen mit einer anderen Religionszugehörigkeit. Die Eigengruppenbevorzugung und Fremdgruppenabwertung konnte vielfach bestätigt werden (einen Überblick über den Forschungsstand bietet Shaver et al. 2018, 3). Vorliegend geht es aber nicht um identitätsbasiertes Vertrauen, sondern um soziales Vertrauen allgemein.

Fremdgruppenabwertung und erfahrene Diskriminierung könnten aber ihrerseits auf soziales Vertrauen wirken. Wenn nämlich solche Abwertung und Diskriminierung dazu führen, dass Minderheitengruppen vonseiten der Bevölkerungsmehrheit Misstrauen entgegengebracht wird, schlägt sich dieses in der entsprechenden Erfahrungen nieder, dass nicht allen Menschen vertraut werden kann. Das heisst, dass soziales Vertrauen gehemmt wird. Ob sich in Anbetracht der Komplexität dieses Mechanismus auch ein solcher Effekt unter kontrollierten

Bedingungen zeigt, ist fraglich. Vielmehr kann davon ausgegangen werden, dass sich, analog zur Wirkung auf das freiwillige Engagement, die Unterschiede ausgehend von religiöser Zugehörigkeit unter kontrollierten Bedingungen einebnen und die Effekte verschwinden werden.

Wie steht es um Religiosität im Sinne einer Zugehörigkeitsdeklaration zu einem religiösen Symbolsystem an sich? Religiosität allgemein hat gemäss einer experimentellen Studie aus Deutschland von Jonathan Tan und Claudia Vogel (2008, 839) einen positiven Einfluss auf soziales Vertrauen. Dieses Ergebnis widerspricht jenen aus ebenfalls experimentellen Studien in Grossbritannien und Malaysia von Swee-Hoon Chuah et al. (2009). Für die Schweiz konnte wiederum im Rahmen der Auswertung von Repräsentativbefragungen ein positiver Effekt von Religiosität belegt werden (Freitag und Bauer 2016, 170). In diesem Sinne wäre zu erwarten, dass eine religiöse Selbsteinschätzung und soziales Vertrauen positiv zusammenhängen.

### Religiöse Überzeugung und soziales Vertrauen

Bezüglich der religiösen Überzeugung unterscheide ich zwischen Ausprägung und Ausrichtung. Die Ausprägung beschreibt die Stärke und das Ausmass eines Glaubens an Gott oder etwas Göttliches. Mit der Ausrichtung ist die Verortung der Religiosität als liberal oder konservativ bzw. als exklusivistisch-fundamentalistisch gemeint.

Zunächst zur Ausprägung. Gemäss Putnam sollte religiöser Glaube, das heisst die religiöse Überzeugung, eine positive Wirkung auf Sozialkapital und damit auch auf soziales Vertrauen haben. Grund dafür sind entsprechende Glaubensinhalte und tradierte Normen. Auch gemäss dem Beobachtermechanismus sollte es einen Effekt geben, der von der Vorstellung «von omnipräsenten transzendenten Agenten, welche in die Welt hineinwirken und Normverletzungen bestrafen» (Meißelbach 2019, 392) ausgeht. Das Gefühl, ständig beobachtet zu werden, würde entsprechende prosoziale Effekte zeitigen (Shariff und Norenzayan 2007; Piazza et al. 2011; Gervais und Norenzayan 2012). Entsprechend sollte eine stärkere Ausprägung des Glaubens an Gott oder an Göttliches positiv zusammenhängen mit sozialem Vertrauen. Alberto Alesina und Eliana La Ferrara (2002, 208) konnten aber im Rahmen ihrer Untersuchung keinen Effekt auf soziales Vertrauen belegen. Traunmüller (2012, 151) wies je nach Religionszugehörigkeit unterschiedliche Effekte nach, so einen positiven insbesondere bei Personen mit einem muslimischen und protestantischen Glauben und einen negativen bei Personen mit einer christlich-orthodoxen Zugehörigkeit. Diese disparaten Ergebnisse lassen bezweifeln, ob die Stärke der Ausprägung religiöser Überzeugung und soziales Vertrauen zusammenhängen.

Damit komme ich zur religiösen Ausrichtung, mithin zur Frage, welcher Effekt von einzelnen Vorstellungen und den damit verbundenen Konnotationen ausgeht. Auch für Coleman und Putnam spielte die Ausrichtung der Religiosität eine wichtige Rolle, ebenso für Putnam und Campbell (2010, 469) und Uslaner (2002, 87–88, 168). Gemäss Allport (1954) sollten die Effekte ambivalent ausfallen: Eine universale und liberale religiöse Ausrichtung hätte demnach einen positiven Effekt auf soziales Vertrauen, eine exklusivistisch-fundamentalistische und konservative Einstellung eine negative Wirkung. Die Tatsache eines solchen Zusammenhangs ist breit abgestützt: Von einem konservativ negativen bzw. einem liberal positiven Effekten berichten Dingemans und van Ingen (2015, 752) ebenso wie Smidt (1999), Uslaner (2002, 99). Daniels und Ruhr (2010), Seymour et al. (2014), Maraffi und Vignati (2018), John Shaver et al. (2018) und Hisung und Djupe (2019). Es ist daher anzunehmen, dass eine religiös liberale Einstellung einen positiven Zusammenhang mit sozialem Vertrauen aufweist und eine religiös exklusivistisch-fundamentalistische Einstellung einen negativen Zusammenhang.

#### Religiöse Praxis und soziales Vertrauen

Gemäss Coleman und Putnam sollte öffentliche religiöse Praxis Sozialkapital und damit auch soziales Vertrauen generieren, und zwar insbesondere aufgrund der Dichte religiöser Netzwerkstrukturen bzw. aufgrund der brückenbildenden Kontakte, die sich im Rahmen des Vollzugs religiöser Praxis ergeben. Und auch der Efferveszenz-Mechanismus geht von einem positiven Effekt auf soziales Vertrauen aus, wenn denn auf die inhaltliche Ausrichtung und damit auf mögliche Ausgrenzungseffekte hin kontrolliert wird.

Smidt (1999) konnte für die USA und Kanada, basierend auf Mittelwertvergleichen, einen positiven Effekt von religiöser öffentlicher Praxis belegen, welche auch unter Kontrolle verschiedener Denominationen robust blieb. Für Italien konnten Maraffi und Vignati (2018) einen solchen Zusammenhang belegen, wobei dieser insbesondere beim sozialen Vertrauen stark ausgeprägt war.

Für Deutschland wurde ein solcher Zusammenhang zwischen religiöser Praxis und sozialem Vertrauen von Traunmüller (2011, 356) bestätigt, von Ernst Fehr et al. (2003) aber nicht. Keinen solchen Zusammenhang fanden auch Lisa Anderson et al. (2010, 173) im Rahmen von experimentellen Studien in den USA. Und Dingemans und van Ingen (2015, 752) kamen gar zum Ergebnis, dass eine erhöhte religiöse Praxis insbesondere in der Kindheit einen kleinen negativen Effekt auf Vertrauen habe. Für die Schweiz kamen Markus Freitag und

Paul Bauer (2016, 171) zum Schluss, dass kein Zusammenhang zwischen der Kirchgangshäufigkeit und sozialem Vertrauen bestehe.<sup>13</sup>

Trotz der etwas unterschiedlichen Ausgangslage im Forschungsstand gehe ich aufgrund der theoretischen Überlegungen und aufgrund der Tatsache, dass ich auf die inhaltliche Ausrichtung der Religiosität hin kontrolliere, davon aus, dass die öffentliche religiöse Praxis und soziales Vertrauen in einem positiven Zusammenhang stehen.

Wie schon beim freiwilligen Engagement, so liegt auch beim sozialen Vertrauen hinsichtlich allfälliger Effekte privater religiöser Praxis kein direkter erklärender Mechanismus vor.<sup>14</sup>

### Religiöse Erfahrung und soziales Vertrauen

Gemäss dem Efferveszenz-Mechanismus sollte, zusammen mit einem positiven Effekt aufgrund religiöser öffentlicher Praxis, ein positiver Effekt religiöser Erfahrung auf soziales Vertrauen auftreten. Diesbezügliche Forschungen sind keine bekannt. Aber aufgrund der Theorie gehe ich davon aus, dass die religiöse Erfahrung und soziales Vertrauen in einem positiven Zusammenhang stehen.

Die Zusammenhänge zwischen sozialem Vertrauen und den verschiedenen Dimensionen von Religiosität sind als diffuser zu bewerten als jene zum freiwilligen Engagement. Gesamthaft betrachtet ergibt sich aber auch hier, wenn auch etwas nivellierter, der Schluss, dass Religiosität einen positiven Einfluss auf soziales Vertrauen haben sollte. Entsprechend lautet die zweite Hypothese:

→  $H_2$ : *Es gibt einen positiven Zusammenhang in der Schweiz zwischen Religiosität und sozialem Vertrauen.*

Damit sind mögliche Zusammenhänge zwischen Religiosität auf Individualebene und Sozialkapital diskutiert. Es stellt sich nun aber die Frage, ob auch Kontexteffekte zur Erklärung von freiwilligem Engagement und sozialem Vertrauen herangezogen werden können.

---

<sup>13</sup> Auf die religiöse Ausrichtung wurde hier aber nicht kontrolliert.

<sup>14</sup> Wie schon oben beschrieben, hat Traumüller (2012, 120) die private religiöse Praxis faktoranalytisch mit anderen Items zum Faktor «Subjektiver religiöser Glaube» zusammengefasst. Hinsichtlich sozialen Vertrauens hat der subjektive religiöse Glaube dann je nach Religionszugehörigkeit unterschiedliche Effekte.

### 3.2.3 Kontexteffekte von Religion auf Sozialkapital

Kontexteffekte sind, gerade wenn es um Religion und Sozialkapital geht, mitzudenken und daraufhin zu kontrollieren (Maraffi und Vignati 2018; Hsiung und Djupe 2019, 610). Solche Effekte werden erst dann sichtbar, wenn auch unterschiedliche Kontexte vorhanden sind. Es ist dies der Grund, warum die Schweiz und ihre kantonalen Kontexte gerade in religiöser Hinsicht für diese Studie besonders gut geeignet sind. Die Unterschiede ergeben sich historisch bedingt, aber auch hinsichtlich religiöser Diversität und dem Grad der Säkularisierung.<sup>15</sup>

#### *Kollektive Sozialisierung durch Kulturkampf und Sonderbundskrieg*

Aufgrund der Reformationsgeschichte des 16. Jahrhunderts und des Kulturkampfes des 19. Jahrhunderts haben sich die Kantone als katholisch, reformiert oder gemischt-konfessionell deklariert.<sup>16</sup> Unterschiedliche Pfadabhängigkeiten und institutionelle Bedingungen könnten zu unterschiedlichen Ausprägungen von Gelegenheitsstrukturen für freiwilliges Engagement, aber auch zu unterschiedlichen Niveaus sozialen Vertrauens geführt haben.

Wie schon dargestellt gehen zum Beispiel Putnam (1993, 2000), aber auch Traummüller (2012, 59ff, 209) davon aus, dass die mit dem protestantischen Individualismus einhergehende Selbstverantwortung zu mehr freiwilligem Engagement geführt hat. Ebenso würden Institutionelle und kulturelle Pfadabhängigkeiten dazu führen, dass Werte und Einstellungen je nach Kontext bis heute unterschiedlich ausgeprägt sind, zum Beispiel auch mit Blick auf soziales Vertrauen (Dingemans und van Ingen 2015, 752).

In Analogie zu dieser Überlegung sollten daher in ehemals reformierten Gebieten der Schweiz historisch bedingt vermehrt Gelegenheitsstrukturen für Laien, also für freiwilliges Engagement gefördert worden sein. Zwar konnte Liedhegener (2016a, 167), wie schon erwähnt, für die Schweiz belegen, dass es einen solchen Reformierteneffekt auf Mikroebene nicht gibt. Aber für die Kontextebene ist ein solcher Effekt noch nicht untersucht worden. Für Deutschland konnte Traummüller (2011, 353) belegen, dass die religiöse kulturelle Tradition in ehemals reformierten Gebieten tatsächlich bis heute einen Einfluss hat, und zwar auf die Ausbildung von sozialem Vertrauen der einzelnen Personen, und dies unabhängig von ihrer gegenwärtigen Religionszugehörigkeit. Einen solchen Effekt konnten auch Christian Bjornskov (2006), Jan Delhey und Ken Newton (2005) sowie Ronald Inglehart und Wayne Baker (2000) für andere Länder nachweisen. Für

---

<sup>15</sup> Vgl. dazu ausführlicher Kapitel 6.

<sup>16</sup> Vgl. dazu die historischen Ausführungen in Abschn. 6.1.1.

die Schweiz konnten Freitag und Bauer (2016, 171) aufgrund einer zu tiefen Varianz auf Kantonsebene keine solchen Differenzen aufdecken.

Hinsichtlich einer solchen kollektiven Sozialisierungsthese ist für die Schweiz zudem die Frage relevant, ob es zusätzlich zur historischen Prägung als reformiert auch einen Effekt ausgehend vom historischen Sonderbundstatus eines Kantons gibt. Ein solcher würde sich durch die Tatsache erklären, dass diejenigen katholischen Kantone, die sich zum Sonderbund zusammenschlossen, im Sonderbundskrieg 1847 eine demütigende Niederlage erlitten haben.<sup>17</sup> Die Vermutung hier wäre, dass die kontextuelle Zugehörigkeit zum ehemaligen Sonderbund zunächst in einem negativen Zusammenhang mit sozialem Vertrauen steht.<sup>18</sup> Hinsichtlich des freiwilligen Engagements wäre durchaus auch ein positiver Effekt erklärbar, nämlich in dem Sinne, dass sich Personen in Sonderbundkantonen mittels freiwilligem Engagement vor Eingriffen des neu geschaffenen liberalen Bundesstaates geschützt haben.

Neben diesen historischen Pfadabhängigkeiten könnten Effekte auch von der gegenwärtigen religiösen Situation auf Kontextebene ausgehen, das heisst konkret von religiöser Diversität und Säkularisierungsgrad.

#### Religiöse Diversität und soziales Vertrauen

Allport (1954) und Sherif (1961) haben im Rahmen ihrer Kontakthypothese erklärt, warum es in bestimmten Situationen nicht zu Vorurteilen kommt, sondern zu Kooperation und gegenseitigem Vertrauen.<sup>19</sup> Es stellt sich die Frage, ob religiöse Diversität im Schweizer Kontext eher zu Vorurteilen oder zu Kooperation und gegenseitigem Vertrauen führt.

Der diesbezügliche allgemeine Forschungsstand ist widersprüchlich. So haben Stephen Knack und Philip Keefer (1997) einen negativen Effekt von religiöser Diversität auf soziales Vertrauen festgestellt. Traunmüller (2011, 353, 2012, 203) konnte wiederum keine solchen Effekte belegen. Dingemans und van Ingen (2015, 753) berichten Gegenteiliges: «Our final conclusion is perhaps the most remarkable one. In contrast to previous studies that showed negative effects of fractionalization [...] on trust, religious diversity was found to have a positive effect on social trust.»<sup>20</sup> Die gefundenen Differenzen zwischen den

---

<sup>17</sup> Da nicht alle katholischen Kantone dem Sonderbund angehörten, gibt es hier Unterschiede und eine entsprechende zusätzliche Kontrolle ist möglich.

<sup>18</sup> Zudem wäre zu erwarten, dass es einen positiven Zusammenhang mit identitätsbasiertem Vertrauen gibt. Dies wird hier aber nicht weiter untersucht.

<sup>19</sup> Vgl. dazu ausführlicher Abschn. 2.2.3.

<sup>20</sup> Einen solchen positiven Zusammenhang konnte Bennett (2014, 90) auch für religiöse Diversität und freiwilliges Engagement belegen.

bisherigen Resultaten hängen wahrscheinlich mit einer zeitlichen Komponente zusammen. Neu entstandene religiöse Diversität könnte in einem bestimmten Kontext kurzfristig aufgrund akuter Unsicherheit eine hemmende Wirkung auf soziales Vertrauen haben, aber langfristig dann positiv wirken (Dingemans und van Ingen 2015, 753). Dass es erst zu einem späteren Zeitpunkt zu einem positiven Effekt kommt, liegt wiederum daran, dass es hierfür genügend häufigen Kontakt in der entsprechenden Bevölkerung braucht, bis ein solcher entsteht (Dingemans und van Ingen 2015, 753).

Wenn wir annehmen, dass die Bedingungen der Kontakthypothese auf eine Mehrheit der alltäglichen Begegnungen in der Schweiz zutreffen<sup>21</sup>, und wenn wir weiter konstatieren, dass die Diversifizierung der religiösen Landschaft seit den 1970er-Jahren inklusive dem Auftreten neuer religiöser Gemeinschaften wie den Muslimen insbesondere in den 1990er-Jahren aufgrund der Bosnienkriege schon einige Jahre her ist, könnte die religiöse Vielfalt in der Schweiz dazu führen, dass Konflikte und Vorurteile (unterdessen) eher abgebaut denn geschürt werden, was sich in einem positiven Zusammenhang mit sozialem Vertrauen niederschlagen sollte. Es ist daher davon auszugehen, dass die religiöse Vielfalt auf Kantonsebene in einem positiven Zusammenhang mit sozialem Vertrauen steht.

#### *Säkularisierung und soziales Vertrauen*

Unter Säkularisierung versteht die einschlägige Forschung die Annahme, dass Religion in der Moderne an Bedeutung verliert, da sie in einem Spannungsverhältnis zur Modernisierung steht (Martin 1978, 2005; Dobbelaere 1987, 2002; Bruce 2002; Pollack 2009; Voas 2009; Pollack und Rosta 2015; Stolz und Tanner 2019; Inglehart 2021). Ebenso wie Modernisierung ist auch Säkularisierung als ein komplexer, langfristiger Prozess im Sinne einer Pfadabhängigkeit zu verstehen. Sie verläuft je nach Kultur oder Land unterschiedlich, wobei alle Verläufe einen ähnlichen langfristigen Bedeutungsrückgang von Religion abbilden (Pickel 2011, 174). Der Haupttreiber für diesen Bedeutungsverlust ist die Tatsache, dass Religiosität nicht mehr über Generationen hinweg weitergegeben wird (Crockett und Voas 2006). Mit Blick auf diese Säkularisierungstheorie gibt es vielfältige Einwände, die ihrerseits zu einer Vielzahl an Differenzierungen und Nuancierungen geführt haben (so zum Beispiel Casanova 1994 oder Dobbelaere 2002). Aber trotz aller theoretischen Differenzen und Feinheiten gilt sie mittlerweile für den

---

<sup>21</sup> Die Bedingungen nach Allport sind hoch. Pettigrew und Tropp (2006) kamen aber zum Schluss, dass nicht alle Bedingungen strikt erfüllt sein müssten für das Funktionieren dieses Mechanismus.

Grossteil der religionssoziologischen Forschung, ausgehend von einem Sozialisierungseffekt, als belegt (Stolz 2020a). Auch für die Schweiz konnten Jörg Stolz und Jeremy Senn (2022) eine solche Kohortensäkularisierung empirisch belegen.

Es stellt sich nun die Frage, inwiefern diese Säkularisierung auch einen Einfluss auf die langfristige Entwicklung von Sozialkapital ausübt. Wie dargestellt, geht Putnam (2000) davon aus, dass Religion und Religiosität einen positiven Effekt auf freiwilliges Engagement und soziales Vertrauen haben. Nimmt das Erste ab, sollte auch das Zweite abnehmen. Der soziale Bedeutungsverlust von Religion würde demnach einen Verlust von freiwilligem Engagement und sozialem Vertrauen nach sich ziehen.

Eine konträre Position nehmen diverse Modernisierungstheoretiker ein. Freiwilliges Engagement und soziales Vertrauen sollten aus ihrer Sicht in säkularisierten Kontexten nicht erodieren, sondern im Gegenteil aufblühen (Bruce 2002; Inglehart 1998, 2003; Norris und Inglehart 2004). Begründet wird dies damit, dass säkular-rationale Einstellungen individualistische und emanzipatorische Ideale in den Vordergrund stellen und damit Gemeinsinn und Toleranz und folglich auch soziales Vertrauen und aktives Engagement fördern (Trautmüller 2012, 75 f.).

Gert Pickel und Anja Gladkich (2011, 101) kommen zum Schluss, dass eher das Zweite zutrifft, nämlich dass soziales Vertrauen bei einem höheren Modernisierungsgrad nicht erodiert, sondern ansteigt. Säkularisierung würde dazu führen, dass Abgrenzungstendenzen zwischen religiösen Gruppen abnehmen und damit gesellschaftliche Integration gefördert wird: «Säkularisierung erweist sich durch das Aufbrechen der kulturellen Abschottungstendenzen als ein heterogene Gesellschaften integrierender Prozess, der brückenbildendes strukturelles Sozialkapital nicht beeinträchtigt, aber konflikträchtiges 'bonding'-Sozialkapital abbaut.» (Pickel und Gladkich 2011, 103). Und auch Trautmüller (2012, 202 f.) kann mit seiner Studie die Befürchtungen Putnams für den europäischen Kontext nicht bestätigen: «Vielmehr ist das Gegenteil der Fall – in den säkularisierteren Gesellschaften Europas ist die zivilgesellschaftliche Vernetzung der Bürger in der Regel stärker.» (Trautmüller 2012, 202 f.).

Auf Basis des hier verwendeten Datenmaterials können keine Kausaleffekte direkt geprüft werden. Ein allfälliger Säkularisierungseffekt müsste sich aber zeigen, wenn geprüft wird, in welchem Ausmass freiwilliges Engagement bzw. soziales Vertrauen bei jenen zum Ausdruck kommt, die keiner Religion angehören und ihr keine Bedeutung mehr zumessen. Gemäss Putnam wäre dabei ein negativer Zusammenhang, gemäss den Modernisierungstheoretikern ein positiver zu erwarten.

Zusammenfassend ergeben sich mit dem Blick auf den Forschungsstand hinsichtlich des Zusammenhangs zwischen Religion und Religiosität und sozialem



Vertrauen zwei Hypothesen und unterschiedliche mögliche Kontexteffekte. Mit Blick auf die erste Forschungsfrage «Welchen Einfluss haben Religion und Religiosität auf freiwilliges Engagement in der Schweiz?» lässt sich hinsichtlich Religiosität feststellen, dass dieser mehrheitlich positiv zu sein scheint. Wir können daher davon ausgehen, dass Religiosität positiv korreliert mit freiwilligem Engagement in der Schweiz ( $H_1$ ). Die bisherigen Ergebnisse zum Zusammenhang zwischen Religiosität und sozialem Vertrauen sind diffuser, aber gesamthaft betrachtet kann auch hier vorsichtig vermutet werden, dass Religiosität in einem positiven Zusammenhang mit sozialem Vertrauen steht ( $H_2$ ). Diese Zusammenhänge sind auf mögliche Kontexteinflüsse hin zu kontrollieren, konkret auf mögliche Effekte kollektiver Sozialisierung und Pfadabhängigkeiten durch die historische religiöse Prägung eines Kantons sowie die religiöse Diversität und den Grad der Säkularisierung des kantonalen Kontexts.

Nachdem der Zusammenhang zwischen Religion und Sozialkapital, das heisst freiwilligem Engagement und sozialem Vertrauen, hinsichtlich Forschungsstand diskutiert ist und Hypothesen vorliegen, soll dies nun auch noch hinsichtlich des Zusammenhangs zwischen freiwilligem Engagement und sozialem Vertrauen geschehen.

---

### 3.3 Sind «Vereine» tatsächlich «Schulen des Vertrauens»?<sup>22</sup>

Mit Blick auf die Forschungsfrage, welchen Einfluss das freiwillige Engagement selbst auf die Ausbildung von sozialem Vertrauen in der Schweiz hat, ist zunächst daran zu erinnern, dass theoretisch betrachtet die Erklärungsmechanismen, wie es zu freiwilligem Engagement und zu sozialem Vertrauen kommt, nicht exakt identisch sind. Aus diesem Grund gehe ich folgend separat auf den Forschungsstand zu den Prädiktoren von freiwilligem Engagement (Abschnitt 3.3.1) und sozialem Vertrauen (Abschnitt 3.3.2) ein. Erst anschliessend diskutiere ich den Zusammenhang zwischen freiwilligem Engagement und sozialem Vertrauen an sich und erstelle eine entsprechende Hypothese (Abschnitt 3.3.3).

---

<sup>22</sup> Mit «Vereinen» als «Schule des Vertrauens», bisweilen sogar «Schulen der Demokratie», greife ich eine diesbezügliche Redensart auf (Freitag et al. 2009; Grossrieder 2011). Damit ist für die vorliegende Studie aber keine Engführung dahingehend zu verstehen, dass freiwilliges Engagement per se in Vereinen stattfindet.

### 3.3.1 Forschungsstand zu den Prädiktoren für freiwilliges Engagement

Freiwilliges Engagement ist im Rahmen von Gelegenheitsstrukturen möglich und es sind bestimmte Handlungsressourcen und Handlungsmotive nötig. Diese hängen ihrerseits von Einstellungen und von Faktoren der Demografie und Persönlichkeit ab.

Mögliche Einstellungen und Wertorientierungen lassen sich zunächst auf den religiösen Hintergrund des Einzelnen zurückführen. Die diesbezüglichen Zusammenhänge sind Gegenstand dieser Studie. Wichtig im Zusammenhang mit Motiven ist die Einsicht, dass der Zusammenhang zwischen abstrakten Werten und freiwilligem Engagement nicht reliabel ist, das heisst dieselben Einstellungen und Werte führen nicht immer zum selben freiwilligen Engagement (Wilson 2000, 219). Der Hauptgrund dafür ist, dass Engagement in ganz unterschiedlichen Konstellationen und mit ganz unterschiedlichem Inhalt stattfinden kann und damit auch mit vielfältigen Werten zusammenhängt. Wenn entsprechende Werte und Motive untersucht werden sollen, dürfen diese also nicht zu abstrakt abgegriffen, sondern müssen konkret und auch in einer entsprechenden Bandbreite erfragt werden.

Eine wichtige Rolle im Zusammenhang mit Werten und Motiven spielt aber die Sozialisierung durch das Elternhaus und die Schule (Wilson 2000, 218). Die Eltern, aber auch Peers und andere Bezugspersonen, geben entsprechende Einstellungen und Motive, sich freiwillig zu engagieren, weiter, wobei neben der Weitergabe von Einstellungen insbesondere auch die aktive Beteiligung der Kinder an entsprechenden Aktivitäten wichtig ist (Şaka 2016). Ein wichtiger Prädiktor für freiwilliges Engagement sollten demnach Aktivitäten in der Kindheit sein. Kinder, die Angebote von Vereinen oder Organisationen besucht haben, werden entweder direkt in den Vereinen ihren Weg machen und sich früher oder später auch dafür engagieren oder zumindest bei positiven Erfahrungen in der Kindheit auch später eher an Aktivitäten teilnehmen und sich dann auch eher engagieren.

In diesem Zusammenhang spielt auch die jeweilige Persönlichkeitsstruktur eine Rolle. Im Vergleich haben zwar bisher nur relativ wenig Studien diesen Faktor mitbedacht (Freitag et al. 2016, 221; Reynolds 2019). Auch haben diverse Studien nur einzelne Merkmale herausgegriffen und Persönlichkeitsstrukturen nicht als Gesamtes mituntersucht (Reynolds 2019, 34). Tatsächlich zeigt sich aber, dass insbesondere eine gegen aussen gerichtete, extravertierte Persönlichkeit

(Freitag et al. 2016, 227), aber auch eine offene und gesellige Persönlichkeit positiv und eine emotional instabile Persönlichkeit hingegen negativ mit freiwilligem Engagement zusammenhängt (Reynolds 2019, 136).

Hinsichtlich des Einflusses demografischer Faktoren auf freiwilliges Engagement spielen zunächst das Geschlecht und das Alter eine Rolle. Männer scheinen vordergründig eher freiwillig engagiert zu sein als Frauen (Bühlmann und Freitag 2004), wobei hier insbesondere Sportvereine einen Bias bedingen (Freitag und Ackermann 2016, 66). Je nach Einbezug von Kontrollvariablen muss sich daher auch kein Geschlechtereffekt ergeben. Dass Alter einen Einfluss auf die Aufnahme von freiwilligem Engagement hat, scheint zunächst ebenfalls klar zu sein, da je nach Altersphase eine unterschiedliche Menge an finanziellen und zeitlichen Ressourcen vorhanden ist (Wilson 2000, 226). Dabei sind aber unterschiedliche Effekte möglich, wie kurvilineare Zusammenhänge (Bühlmann und Freitag 2004) oder auch negative (Freitag und Manatschal 2016, 134; Freitag und Ackermann 2016, 66). Es kommt hier wohl stark darauf an, ob nur ein bivariater Zusammenhang untersucht wird, oder ob auf andere Faktoren hin kontrolliert wird.

Ein zentraler Faktor ist der Bildungsgrad: Ein höherer Bildungsgrad geht einher mit häufigerem freiwilligem Engagement (Wilson 2000; Bühlmann und Freitag 2004; Mascherini et al. 2011, 797; Freitag und Manatschal 2016, 134; Lamprecht et al. 2020, 49 f.). Weitere zentrale Faktoren sind der Zivilstand (Wilson 2000, 225 f.) oder auch die Erwerbstätigkeit (Wilson 2000; Lamprecht et al. 2020, 49 f.). So haben Personen, die Vollzeit arbeiten, tendenziell weniger zeitliche Ressourcen, um sich freiwillig zu engagieren, als Personen, die Teilzeit arbeiten, in Ausbildung stehen oder pensioniert sind. In diesem Zusammenhang ist auch die persönliche finanzielle Ressourcenausstattung nicht unerheblich, immerhin ist freiwilliges Engagement der Einsatz von eigenen Ressourcen, ohne monetär etwas dafür zurückzuerhalten. Das Einkommen und die damit verbundene Verfügbarkeit von Ressourcen haben tatsächlich einen positiven Einfluss auf freiwilliges Engagement (Mascherini et al. 2011, 804; Freitag und Ackermann 2016, 69; Lamprecht et al. 2020, 49 f.). Im Umkehrschluss sollten daher sowohl Armut, das heisst materielle Deprivation, als auch relative Deprivation, das heisst das Gefühl, nicht zu erhalten, was einem zustehen würde, aber auch die Selbstverortung zu einer tieferen gesellschaftlichen Schicht einen negativen Effekt auf freiwilliges Engagement haben.

Weiter engagieren sich auch Personen mit Migrationshintergrund eher weniger (Mascherini et al. 2011, 797; Lamprecht et al. 2020, 49). Dieser Negativeffekt ist einerseits auf Sprachbarrieren zurückzuführen: Personen, die sich nicht in derselben Sprache ausdrücken können wie diejenigen, für die sie sich engagieren,

werden entweder gar nicht erst für das entsprechende Engagement angefragt, oder werden sich dies selbst auch weniger zutrauen. Andererseits werden Personen mit Migrationshintergrund je nach Dauer, die sie schon in der Schweiz sind, mehr oder weniger Anschluss an entsprechende Gelegenheitsstrukturen für freiwilliges Engagement finden.

Auch der Ort, wo jemand wohnt, steht in Zusammenhang mit freiwilligem Engagement. Je ländlicher der Wohnort, desto eher ist jemand freiwillig engagiert (Gabriel et al. 2002; Bühlmann und Freitag 2004; Freitag und Ackermann 2016, 66).

#### *Einfluss des Kontexts*

Neben Handlungsressourcen und Handlungsmotiven, die sich aufgrund von Einstellungen, Demografie und Persönlichkeit ergeben, müssen aber auch Gelegenheitsstrukturen für freiwilliges Engagement vorhanden sein, um sich engagieren zu können.

So weiss man mit Blick auf die Schweiz, dass es markante Unterschiede zwischen den Sprachregionen gibt, wobei sich in der Deutschschweiz mehr Personen freiwillig engagieren als in der lateinischen, insbesondere französischen Schweiz (Stadelmann-Steffen 2010, 117 f.; Freitag und Manatschal 2016, 131; Freitag und Ackermann 2016, 47, 66; Lamprecht et al. 2020, 48). Erklärt werden kann dieser sprachregionale Effekt mit der unterschiedlichen Ausformung direktdemokratischer Beteiligungsmöglichkeiten und einer differierenden Rolle der Familie und damit mit der sozialen Organisation (Bühlmann und Freitag 2004, 334). Ganz allgemein sind regionale Kontexteffekte wichtig, wenn es darum geht, Sozialkapital zu erforschen (Ferragina 2012). So hängen beispielsweise mit der Sprachregion auch unterschiedliche länderübergreifende Diskursräume zusammen. Daher orientieren sich Personen in der französischsprachigen Schweiz auch eher an französischen Diskursen, Personen in der deutschsprachigen Schweiz eher an Diskursen in Deutschland und Österreich etc. Auch dies kann zur Erklärung unterschiedlicher Engagementniveaus dienen.

Zentrale Kontextfaktoren könnten zudem auch die kontextuelle Ressourcenausstattung und damit verbunden auch die sozioökonomische Ungleichheit sein (Bühlmann und Freitag 2004, 332). In einem Kontext, in dem genügend Ressourcen vorhanden sind, sollten die materiellen Bedürfnisse der Einzelnen eher gestillt und freiwilliges Engagement sollte eher möglich sein. Diesbezüglich konnten aber Marc Bühlmann und Markus Freitag (2004, 341) keinen Effekt für die Schweiz nachweisen. Demgegenüber konnte Emanuele Ferragina (2010, 2012, 185, 2016, 2017) in umfangreichen Studien sehr wohl belegen, dass regionale

Unterschiede des Engagementniveaus im europäischen Raum eng mit unterschiedlichen Ungleichheitsniveaus in Verbindung stehen (ebenso: Mascherini et al. 2011, 804).

Gemäss der bisherigen Forschung stellen also sowohl die Einstellungen, Handlungsressourcen und Handlungsmotive auf Individualebene als auch Kontextfaktoren relevante Prädiktoren für freiwilliges Engagement dar. Wie sieht dies für das soziale Vertrauen aus?

### **3.3.2 Forschungsstand zu den Voraussetzungen für soziales Vertrauen**

Soziales Vertrauen als Grundvertrauen in Menschen allgemein ist die Überzeugung und die damit verbundene Erwartungshaltung, dass Menschen allgemein vertrauenswürdig sind. Es hängt theoretisch betrachtet von den äusseren Umständen, verfügbaren Ressourcen und den damit verbundenen Risiken ab, den Menschen vertrauen zu können. Soziales Vertrauen entwickelt sich vorerst aber durch Sozialisierung, das heisst durch Verhaltens- und Einstellungsübernahme von Eltern und anderen wichtigen Bezugspersonen.

Eine solche Einstellung sind autoritäre Werthaltungen. Ein autoritärer Erziehungsstil sollte zu autoritären Werthaltungen und gleichzeitig zu niedrigerem sozialem Vertrauen führen, da in der Kindheit erfahrener Hass nicht auf die Eltern, sondern auf Fremde projiziert wird und damit soziales Vertrauen hemmt (Decker et al. 2020, 185; Pickel et al. 2020b, 105). Schon Uslaner (2002, 104) konnte einen Einfluss autoritärer Einstellungen auf soziales Vertrauen nachweisen. Weiter sollte sich ein durch die Eltern sozialisiertes soziales Vertrauen darin zeigen, dass Erfahrungen mit Fremden, zum Beispiel im Rahmen von Gruppenaktivitäten, eher gefördert wurden. Solche Gruppenaktivitäten könnten denn auch als Lernort für soziales Vertrauen dienen, wenn darin wiederholt Vertrauenswürdigkeit erfahren wurde. So konnte James Laurence (2020) neuerdings belegen, dass gerade im Kindesalter die gemäss Kontakthypothese vorausgesagte hemmende Wirkung von Kontakten auf Vorurteile gut funktioniert und nicht nur kurz-, sondern auch mittelfristig Wirkung zeigt.

Ganz generell sollten damit verbunden auch positive Kooperationserfahrungen und positiver Kontakt in einem positiven Zusammenhang mit sozialem Vertrauen stehen (Allport 1954; Sherif 1961; Uslaner 2002, 113). Im Zusammenhang mit Sozialisierung und Lernerfahrungen stehen auch Persönlichkeitsmerkmale. So sollten offene, gesellige und extravertierte Personen eher zugänglich sein für den Kontakt mit Fremden (Tulin et al. 2018; Rapp et al. 2019). Dass dem so ist und

dass auch emotionale Stabilität positiv wirkt, belegten Markus Lamprecht et al. (2018, 45 f.) für die Schweiz.

Positive Kontakte und positive Fremderfahrungen sollten dem sozialen Vertrauen zuträglich sein. Umgekehrt wirken traumatische und negative Erfahrungen hemmend auf soziales Vertrauen (Alesina und La Ferrara 2002, 207). Insbesondere einschneidende Erfahrungen im Nahbereich, zum Beispiel der Tod oder die Trennung von Partner:innen, aber auch traumatische Negativerfahrungen mit Fremden, wie sie im höchstem Masse in kriegerischen Auseinandersetzungen vorkommen, haben einen nachhaltigen Effekt auf die psychische Verfassung (Koch et al. 2006). Ich gehe davon aus, dass solche Erfahrungen auch einen hemmenden Effekt auf soziales Vertrauen haben und dass sie daher in einem negativen Zusammenhang stehen.

Hinsichtlich soziodemografischer Voraussetzungen für soziales Vertrauen lässt sich folgendes sagen: Ob das Geschlecht eine Rolle spielt, ist bestritten und der Forschungsstand ist für die Schweiz uneinheitlich. So wurde einerseits festgestellt, dass Frauen eher soziales Vertrauen aufweisen (Freitag und Bauer 2016, 170). Andererseits gibt es Studien, die keinen Einfluss des Geschlechts feststellten (Lamprecht et al. 2018, 39). Demgegenüber scheint das Alter einen allgemein positiven Effekt auf soziales Vertrauen zu haben (Freitag und Bauer 2016, 170; Lamprecht et al. 2018, 39).

Einen positiven Effekt auf soziales Vertrauen, da mit Ressourcenausstattung verbunden, sollte der Bildungsgrad haben: Ein höherer Bildungsgrad sollte in Zusammenhang stehen mit einem erhöhtem sozialem Vertrauen; für die Schweiz wurde dies bisher stets bestätigt (Freitag und Bauer 2016, 170; Lamprecht et al. 2018, 39). Ebenso wie Bildung wirkt sich auch die ökonomische Ressourcenausstattung positiv auf soziales Vertrauen aus (Alesina und La Ferrara 2002, 207; Freitag und Bauer 2016, 162; Lamprecht et al. 2018, 41).

Negative Erfahrungen im Fremdkontakt, eine verminderte Ressourcenausstattung, aber auch die Zugehörigkeit zu diskriminierten Gruppen (Alesina und La Ferrara 2002, 207) bilden sich in einem negativen Zusammenhang zwischen Personen mit Migrationshintergrund und sozialem Vertrauen ab, wie ihn für die Schweiz Lamprecht et al. (2018, 41) nachwiesen.

Neben individuellen Voraussetzungen für soziales Vertrauen gibt es auch kontextuelle Einflussfaktoren. So wäre ein Einfluss der Sprachregion wie beim freiwilligen Engagement auch beim sozialen Vertrauen denkbar, wie ihn Lamprecht et al. (2018, 41) auch belegen konnten. Ebenso könnten die kontextuelle Ressourcenausstattung und die Ungleichheit auf Kontextebene eine Rolle spielen (Uslaner 2002, 254–255; Ferragina 2010, 2012, 185).

Gemäss Forschungsstand sind demnach insbesondere Sozialisierungs- und Lernerfahrungen, aber auch die Ressourcenausstattung Voraussetzungen für soziales Vertrauen. Was sich hier im Vergleich mit den Voraussetzungen für freiwilliges Engagement zeigt, ist, dass die demografischen und sozioökonomischen Voraussetzungen für soziales Vertrauen und freiwilliges Engagement durchaus Ähnlichkeiten aufweisen.

### 3.3.3 Freiwilliges Engagement und soziales Vertrauen

Es stellt sich nun die Frage, welchen Einfluss freiwilliges Engagement auf die Ausbildung sozialen Vertrauens in der Schweiz hat. Die klassische Sozialkapitaltheorie, wie im Theoriekapitel 2 dargestellt, geht von einem kausalen, positiven Zusammenhang zwischen freiwilligem Engagement und sozialem Vertrauen aus.

Wichtig ist eingangs der Hinweis darauf, dass das Zusammenwirken der unterschiedlichen Mechanismen, die von freiwilligem Engagement zu sozialem Vertrauen führen, sowohl bei Coleman wie auch bei Putnam unklar geblieben sind: Coleman (1988, 101) begründet dies mit der Tatsache, dass funktional betrachtet nicht die Mechanismen zentral seien, sondern die entsprechenden Wirkungen: «By identifying this function of certain aspects of social structure, the concept of social capital constitutes both an aid in accounting for different outcomes at the level of individual actors and an aid toward making the micro-to-macro transitions without elaborating the social structural details through which this occurs» (Unterstreichung A.O.). Und auch Putnam (2000, 137) lässt die exakten Wirkmechanismen offen: «The causal arrows among civic involvement, reciprocity, honesty, and social trust are as tangled as well-tossed spaghetti. Only careful, even experimental, research will be able to sort them apart definitively. For the present purposes, however, we need to recognize that they form a coherent syndrome» (Unterstreichung A.O.).<sup>23</sup> Viel wichtiger scheint ihm die Tatsache zu sein, dass es diesen positiven Effekt des Sozialkapitalmechanismus auf soziales Vertrauen und damit auf Demokratie gibt.<sup>24</sup>

---

<sup>23</sup> Aber gerade auch aus Perspektive der Evolutionsbiologie sind die unterschiedlichen Mechanismen und ihre Überlagerungen ein bis heute offenes Forschungsfeld: «Currently, we are far away from understanding how different mechanisms such as kin selection, mutualism, reciprocity and social manipulation interact in creating the terrific diversity and complexity of cooperation and social structure [...]» (Taborsky et al. 2021, 250).

<sup>24</sup> Dieser allgemeinen Sicht bleibt er treu. Die Frage der exakten Wirkmechanismen wird von Putnam (2020) auch in der Neuauflage von *Bowling Alone* weder im neu geschriebenen Vorwort noch im Nachwort zum Thema. Wenn, dann wird die Verwirrung um die Kausalitäten nur

Das Offenlassen der exakten Wirkmechanismen führt konsequenterweise zu entsprechender Kritik, insbesondere am konkreten Mechanismus selbst. Diese Kritik wird auch mit empirischem Material unterlegt. Insofern vermag nicht zu überraschen, dass die These, dass freiwilliges Engagement zu sozialem Vertrauen führt, mit Blick auf den Forschungsstand bislang empirisch nicht klar und robust belegt ist (Delhey und Newton 2003; Westle und Roßteutscher 2008; Dahl und Abdelzadeh 2017).

Auf Ebene der unterschiedlichen Mikromechanismen wird kritisiert, dass unklar bleibt, wie nun genau soziales Vertrauen entstehen solle. Dabei scheint es weniger umstritten zu sein, dass es im Rahmen von freiwilligem Engagement die erwähnten Wirkmechanismen geben kann und dass konkret beispielsweise auch Nah-Vertrauen ausgebildet wird. Es wird aber in Frage gestellt, ob dann beispielsweise aus diesem Nah-Vertrauen im Sinne eines «Spillovers» auch soziales Vertrauen entwickelt wird (Seubert 2009, 80; Liedhegener und Werkner 2011, 18). Tatsächlich führt die Sezierung der unterschiedlichen sozialpsychologischen Mechanismen, wie im Theoriekapitel 2 vorgeführt, zur Erkenntnis, dass es alleine positive Kooperations- und Kontakterfahrungen sind, die einen solchen Effekt erklären könnten. Alle anderen, insbesondere von Putnam ins Feld geführten Mikromechanismen vermögen diesen Übergang tatsächlich nicht zu erklären.

Sodann wird die Kausalitätsannahme und damit der Sozialkapitalmechanismus an sich, dass freiwilliges Engagement zu sozialem Vertrauen führe, in Frage gestellt. So merken Bettina Westle und Sigrid Roßteutscher (2008, 167) an, dass es offen sei, wie die Kausalzusammenhänge zwischen diesen beiden Konstrukten verlaufen. Insbesondere wurde die unterstellte Kausalrichtung von Dietlind Stolle (2003, 23 ff.) und Uslaner (2002, 40, 93, 128, 2017, 2018) in Frage gestellt (ebenso auch Newton 2001a, 227; Gabriel et al. 2002, 29; Hooghe 2003; Delhey und Newton 2005). Statt der Annahme, dass das freiwillige Engagement selbst einen Effekt auf soziales Vertrauen hat, gehen sie davon aus, dass ähnliche Faktoren zu beidem führen, daher dieselben Selektionsmechanismen zum gleichzeitigen Auftreten von freiwilligem Engagement und sozialem Vertrauen beitragen und es sich daher beim besagten Zusammenhang um einen Selektionseffekt handeln würde (Uslaner 2002, 128). Demgemäss gäbe es tatsächlich gar keinen Zusammenhang. Zu diesem Schluss kommt auch Wolfgang Vorkamp (2008, 238) für Deutschland: «Die blosse Mitgliedschaft in Vereinen

---

noch grösser: «Social Trust is integral to social capital, enabling the norms of reciprocity essential for democracy.» (Putnam und Hahn 2020, 433).



[...] bietet keinen Hinweis auf höhere Integration, bürgerschaftliches Engagement oder ein grösseres Ausmass an generalisiertem Vertrauen im Vergleich zu Nicht-Vereinsmitgliedern.»

Zwar kamen sowohl Dhavan Shah (1998) als auch Brehm und Rahn (1997)<sup>25</sup> in ihren Studien zum Schluss, dass der Effekt *eher* vom Engagement zum Vertrauen als umgekehrt verläuft, ebenso Michele Claibourn und Paul Martin (2000). Aber auch letztere stellten fest: «Ultimately, for such an important theory, [...], we would expect the relationship between trusting and joining to be clear and robust and not unduly reliant on a particular data set or a particular model specification. The results of these analyses indicate the need to move beyond a generalized expectation of the relationship between voluntary associations and interpersonal trust» (Claibourn und Martin 2000, 282).

Auch Freitag (2009, 505) weist darauf hin, dass die Kausalrichtung nicht nur vom freiwilligen Engagement hin zum sozialen Vertrauen, sondern gut begründet auch in die andere Richtung laufen könne. Ebenso formulieren es van Ingen und Bekkers (2015, 290). Das Argument lautet, dass Menschen, die ein höheres soziales Vertrauen besitzen, sich auch eher freiwillig engagieren, weil der Anschluss an ein soziales Netzwerk Vertrauen in andere voraussetze (Uslaner 2002, 40, 93, 128; Stolle 2003, 23 ff.; Westle und Roßteutscher 2008, 168). Und auch Pamela Paxton und Robert Ressler (2018, 162) kamen nach Sichtung des neuesten Forschungsstands zum Schluss: «In sum, empirical evidence on the relationship between associations and trust produces somewhat mixed results.»

Für die Schweiz kamen allerdings Markus Freitag, Nicolas Griesshaber und Richard Traunmüller (2009, 513) zum Schluss, dass freiwilliges Engagement tatsächlich zur Ausbildung von sozialem Vertrauen beiträgt. Zudem konnten sie zeigen, dass dieser Effekt primär ein quantitativer und kein qualitativer ist: Je mehr Engagement, desto mehr soziales Vertrauen, egal in welchem Bereich und ob es isolierte oder verbundene (Paxton 2007) oder brückenbildende oder abgrenzende Vereine (Zmerli 2003) sind. Van Ingen und Bekkers (2015, 291) sowie Patrick Sturgis et al (2017, 85–87) kamen demgegenüber aufgrund der Auswertung von Paneldaten, so auch jenen des Schweizer Haushalt-Panels SHP, zum Schluss, dass es sich bei den vermuteten Kausalzusammenhängen zwischen freiwilligem Engagement und sozialem Vertrauen eher um Selektionseffekte handle. Fragen Sturgis et al. (2017, 16) mit Blick auf zukünftige Forschung allgemein nach möglichen Gründen für Selektionseffekte, so weisen Van Ingen und Bekkers

---

<sup>25</sup> Uslaner (2002, 122) kritisierte das Strukturgleichungsmodell von Brehm und Rahn wiederum insofern, als dass sie zu wenig Kontrollvariablen ins Modell integriert hätten.

(2015) darauf hin, dass bisherige Studien insbesondere Persönlichkeitsmerkmale und pro-soziale Werthaltungen nicht miterfasst und mitkontrolliert hätten.<sup>26</sup> Zudem sollte in zukünftigen Studien insbesondere ein Augenmerk auf die frühen Entwicklungsphasen der Kindheit und Jugend gelegt werden (Uslaner 2002, 93; van Ingen und Bekkers 2015, 292; Sturgis et al. 2017, 17).

Hinsichtlich der Forschungsfrage, welchen Zusammenhang es zwischen freiwilligem Engagement und sozialem Vertrauen in der Schweiz gibt, ist der Forschungsstand also widersprüchlich. Ausgehend von den theoretischen Grundannahmen und aufgrund der Tatsache, dass in der Schweiz der Zusammenhang und die Kausalrichtung mit Verweis auf die einschlägigen Werke von Tocqueville (1840) und Putnam (1993, 2000) zwar häufig angenommen, aber regelmässig nicht belegt wird<sup>27</sup>, soll die klassische Putnamsche These überprüft werden:

→ *Hypothese 3: Es gibt in der Schweiz einen positiven Zusammenhang zwischen freiwilligem Engagement und sozialem Vertrauen.*

Diese Hypothese soll gemeinsam mit den anderen zwei Hypothesen nun empirisch überprüft werden.

---

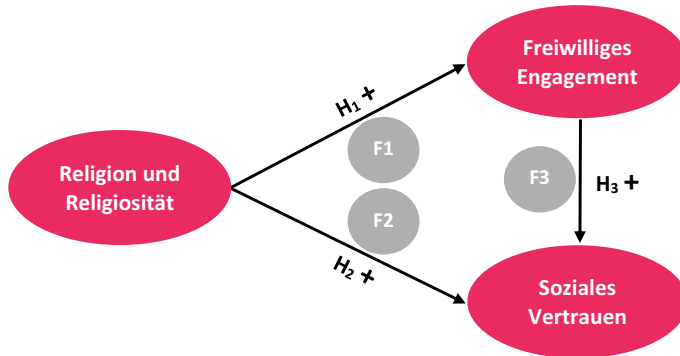
### 3.4 Hypothesen im Überblick

Vor den Hintergrund des theoretischen und empirischen Forschungsstands ergeben sich mit Blick auf die in der Einleitung gestellten Forschungsfragen drei Hypothesen (vgl. Abb. 3.2).

---

<sup>26</sup> Eine relativ frühe Ausnahme hierbei ist die Untersuchung von Paul F. Whiteley (1999).

<sup>27</sup> Putnams Annahme wird zwar oft theoretisch vorausgesetzt, aber es wird sogleich limitierend angemerkt, dass dies nicht belegt werden könne. So Freitag und Bauer (2016), die Problematisierung in Fussnote 9 auf S. 162; Lamprecht et al. 2018, S. 18 die theoretische Voraussetzung und S. 35 die Limitierung; Lamprecht, Fischer und Stamm 2020, S. 119 die Voraussetzung und S. 124 die Limitierung.



**Abbildung 3.2** Forschungsfragen und Hypothesen. (Abbildung: Eigene Darstellung)

Zu den ersten beiden Forschungsfragen nach dem Einfluss von Religion und Religiosität auf freiwilliges Engagement bzw. soziales Vertrauen in der Schweiz lauten die Hypothesen:

- Hypothese 1:* Es gibt einen positiven Zusammenhang zwischen Religiosität und freiwilligem Engagement in der Schweiz.
- Hypothese 2:* Es gibt einen positiven Zusammenhang in der Schweiz zwischen Religiosität und sozialem Vertrauen.

Zur dritten Forschungsfrage nach dem Einfluss freiwilligen Engagements auf die Ausbildung sozialen Vertrauens in der Schweiz ergibt sich folgende Hypothese:

- Hypothese 3:* Es gibt in der Schweiz einen positiven Zusammenhang zwischen freiwilligem Engagement und sozialem Vertrauen.

Diese Hypothesen mögen gerade nach dem Versuch einer differenzierenden Darstellung der verschiedenen Konstrukte und unterschiedlichen Mechanismen etwas überraschen. Es ist aber diese differenzierende Darstellung, die zur Erkenntnis führt, dass insbesondere hinsichtlich Sozialkapitalkonzeption theoretische Unsicherheiten und ambivalente Befunde vorliegen. Um basierend auf dieser Ausgangslage einen Erkenntnisbeitrag leisten zu können, ist es nötig, auf die Ausgangspunkte zurückzukommen und mit grundsätzlichen Hypothesen zu arbeiten. Diese liegen für die drei Forschungsfragen vor und diese gilt es empirisch zu überprüfen.

**Open Access** Dieses Kapitel wird unter der Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>) veröffentlicht, welche die Nutzung, Vervielfältigung, Bearbeitung, Verbreitung und Wiedergabe in jeglichem Medium und Format erlaubt, sofern Sie den/die ursprünglichen Autor(en) und die Quelle ordnungsgemäß nennen, einen Link zur Creative Commons Lizenz beifügen und angeben, ob Änderungen vorgenommen wurden.

Die in diesem Kapitel enthaltenen Bilder und sonstiges Drittmaterial unterliegen ebenfalls der genannten Creative Commons Lizenz, sofern sich aus der Abbildungslegende nichts anderes ergibt. Sofern das betreffende Material nicht unter der genannten Creative Commons Lizenz steht und die betreffende Handlung nicht nach gesetzlichen Vorschriften erlaubt ist, ist für die oben aufgeführten Weiterverwendungen des Materials die Einwilligung des jeweiligen Rechteinhabers einzuholen.



---

**Teil II**  
**Methode**



Die empirischen Daten für die vorliegende Studie stammen aus dem KONID Survey 2019. Dabei handelt es sich um eine repräsentative Befragung für Deutschland und die Schweiz. Sie wurde durchgeführt im Rahmen des von der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) und des Schweizerischen Nationalfonds (SNF) geförderten Projekts «Konfigurationen individueller und kollektiver Identitäten und ihre zivilgesellschaftlichen Potenziale. Repräsentative Befunde für Deutschland und die Schweiz (KONID)» unter der Leitung von Antonius Liedhegener und Gert Pickel. Das Projekt war seinerseits Teil des internationalen Mixed-Method-Forschungsvorhabens «Soziale Gruppen und religiöse Identitäten in ziviler Gesellschaft (RESIC)».

Der Autor dieser Studie war Forschungsmitarbeiter des schweizerischen Teils des KONID-Projekts und massgeblich an der Umsetzung beteiligt, insbesondere an der Erhebung in der Schweiz. Berechnungen und Abbildungen, die im Rahmen der Arbeiten des KONID- bzw. RESIC-Projekts entstanden sind, werden hier als solche deklariert, indem sie entsprechend mit dem Tabellen- beziehungsweise Abbildungshinweis «KONID Team» bzw. «RESIC Team» versehen werden. Zusätzlich wird, wenn immer möglich und vorhanden, auf die entsprechende Projektpublikation hingewiesen. Berechnungen und Abbildungen, die sich explizit im Rahmen dieser Studie ergeben haben, tragen im Gegensatz dazu den Vermerk «eigene Berechnung».

---

**Ergänzende Information** Die elektronische Version dieses Kapitels enthält Zusatzmaterial, auf das über folgenden Link zugegriffen werden kann  
[https://doi.org/10.1007/978-3-658-41147-3\\_4](https://doi.org/10.1007/978-3-658-41147-3_4).

## 4.1 Der KONID Survey 2019 für die Schweiz

Der KONID Survey 2019 ist eine repräsentative Bevölkerungsbefragung für Deutschland und die Schweiz (Liedhegener et al. 2019). Er erfasst die ständige schweizerische Wohnbevölkerung ab 16 Jahren. Zusätzlich enthält er einerseits Überquotierungen für bosnische Muslime und kroatische Katholiken, damit die quantitativen Daten im Rahmen des RESIC-Projekts triangulativ auf die qualitativen Erkenntnisse der beteiligten Teilprojekte bezogen werden können. Ausserdem enthält er Überquotierungen für Jugendliche und junge Erwachsene sowie für Muslim:innen zwecks entsprechender Spezialauswertungen. Diese Überquotierungen führen zu einer bewussten Erhöhung der Fallzahlen im jeweiligen Bevölkerungssegment, damit auch für diese Segmente stichhaltige Ergebnisaussagen möglich werden. Für die vorliegenden Auswertungen über die Gesamtpopulation werden die Überquotierungen mittels Gewichtungen herausgerechnet, sodass keine Verzerrungen auftreten.

Für den KONID Survey 2019 in der Schweiz wurde eine disproportional geschichtete Repräsentativstichprobe auf der Basis des vom Bundesamt für Statistik (BFS) zur Verfügung gestellten Stichprobenrahmens für Personen- und Haushaltserhebungen (SRPH) gezogen. Die Schichtungen erfolgten anhand der Kriterien Alter, Geschlecht und Staatszugehörigkeit. Letzteres ermöglichte die Überquotierungen für die Triangulationsgruppen und für die Muslime.<sup>1</sup> Das BFS zog in einer disproportionalen Zufallsstichprobe gesamthaft  $n = 13'555$  Adressen von Zielpersonen. Die hohe Zahl an gezogenen Adressen waren für die Überquotierungen nötig, da diese Gruppen schwer zu erreichen sind und daher mit tieferen Ausschöpfungsquoten gerechnet werden musste.

Die 13'555 Zielpersonen wurden vom 4. April bis 8. Juli 2019 durch das Befragungsinstitut DemoSCOPE (Adligenswil) schriftlich mit Briefen gebeten, via Online-Umfrage (CAWI) oder mittels Telefoninterview (CATI) teilzunehmen. Die Feldphase wurde damit nicht von der COVID-19-Pandemie beeinflusst. Im späteren Verlauf der Umfrage wurden Personen auch aktiv telefonisch kontaktiert. Um die kontaktierten Zielpersonen zur Teilnahme zu motivieren, wurden Gutscheine im Wert von CHF 10.- jenen zugesagt, die auch an der Erhebung teilnehmen.

Von den 13'555 Zielpersonen resultierten schliesslich 3'019 vollständige Interviews. Das entspricht, nach Abzug von stichprobenneutralen Ausfällen, einer

---

<sup>1</sup> Für die Muslim-Überquotierungen wurden Nationalitäten mit hohem Anteil an Muslimen proportional zur Zusammensetzung der Muslime in der Schweiz gemäss den Daten des BFS geschichtet.

Ausschöpfungsquote von 23 %. Hierbei ist zu beachten, dass die Ausschöpfungsquoten in den letzten Jahren allgemein gesunken sind, was die Umfrageforschung vor entsprechende Herausforderungen stellt (Luiten et al. 2020). Die eher tiefen 23 % des KONID Survey 2019 sind insbesondere im Kontext der erwarteten tiefen Rücklaufquoten bei den Überquotierungen der «hard-to-reach»-Gruppen zu beurteilen. Bei Einbezug solcher Gruppen sinkt die Rücklaufquote generell (Font und Méndez 2013). In diesem Sinne liegt die Rücklaufquote im Rahmen dessen, was gegenwärtig erwartet werden kann, und weist nicht auf weitergehende Probleme hin, die vom Sampling- und Datenerhebungsprozess ausgehen.

Um die Überquotierungen und allfällige systematische Verzerrungen auszugleichen, wurde anhand des Stichprobenplans und bekannter eindeutiger demografischer Merkmale eine entsprechende Gewichtungvariable erstellt und verwendet.

Der KONID Survey 2019 umfasst ein breites Spektrum an Fragen zu Religion und Religiosität, Migration, Identität, Zivilgesellschaft und Politik. Um insbesondere auch Personen mit Migrationshintergrund adäquat befragen zu können, wurde er den Befragten nicht nur in den drei Landessprachen Deutsch, Französisch und Italienisch präsentiert, sondern auch in englischer, albanischer, bosnischer, kroatischer und türkischer Übersetzung angeboten.

---

## 4.2 Erhebungsinstrumente

Die Schlüsselrolle zwischen Forschungsfragen, theoretischen Konzepten, entwickelten Hypothesen und empirisch belastbaren Resultaten bilden in der quantitativen Sozialforschung die Operationalisierung der theoretischen Konzepte und die daraus entstehenden Erhebungsinstrumente. Diese bestehen aus einer oder je nachdem auch mehreren jeweils standardisierten Fragestellungen und entsprechenden Antworten. Die Antworten bilden die Merkmalsausprägungen für die dann vorliegenden einzelnen Variablen. Sie werden als numerische Werte erfasst und dadurch statistisch analysierbar. Alle in dieser Studie verwendeten Variablen inklusive Rekodierungen und darauf basierende Konstrukte und Indizes werden in den Anhängen A1 – A4 im elektronischen Zusatzmaterial beschrieben. Ich stelle im Folgenden die zentralen Erhebungsinstrumente zu Religion und Religiosität sowie zu freiwilligem Engagement und sozialem Vertrauen aus dem KONID Survey 2019 vor und diskutiere sie.



### 4.2.1 Messung von Religion und Religiosität

Im Eingangskapitel habe ich Religion als kulturelles Symbolsystem im Sinne von Geertz (1987 [1983]) verortet, das durch religiöse Vergemeinschaftungen getragen und vermittelt wird und sich beim Individuum als Religiosität im Sinne einer Positionierung zu Religion im weiteren Sinne abbildet. Um Religiosität adäquat beschreiben und die Wirkungen analysieren zu können, habe ich zwischen den vier Dimensionen Zugehörigkeit, Überzeugung, Praxis und Erfahrung unterschieden.

Wichtig bei der Erfassung von Religiosität ist eine religionssensitive Formulierung der Fragen. Diese müssen für Personen mit unterschiedlichem religiösen Hintergrund wo nötig differenziert formuliert sein, um die Validität des Fragekonstrukts zu gewährleisten (Huber 2003, 201–207, 2009, 18; Huber und Huber 2012, 719).

#### *Zugehörigkeitsdimension von Religiosität*

Die Zugehörigkeitsdimension umfasst jegliche Zugehörigkeitsverhältnisse zur sozialen und kulturellen Ebene von Religion. Es gilt, Beziehungen sowohl zu sozialen Vergemeinschaftungen und Traditionen und zu lokalen religiösen Netzwerken als auch zur kulturellen Ebene empirisch zu erfassen.

Die Religionszugehörigkeit wird im KONID Survey 2019 gemessen anhand der Frage (r01): «Welcher Kirche, Religionsgemeinschaft oder Religion gehören Sie an?» und den Antwortmöglichkeiten<sup>2</sup> (1) Römisch-katholisch, (2) Evangelisch-reformiert (protestantisch), (3) Evangelisch-freikirchlich, (4) Christlich-orthodox, (5) Andere christliche Kirche oder Gemeinschaft, (6) Judentum, (7) Islam, (8) Buddhismus, (9) Hinduismus, (10) andere Religionsgemeinschaft oder (11) keiner Religionsgemeinschaft.<sup>3</sup> Damit wird eine objektive Angehörigkeit zu einer Kirche, Religionsgemeinschaft oder Religion erhoben und damit das Wissen der einzelnen Person zur Frage erfasst, zu welcher religiösen Vergemeinschaftung auf sozialer Ebene sie sich als zugehörig betrachtet.

Mit der objektiven, formalen Religionszugehörigkeit wird kognitiv erfragt, ob sich jemand einer religiösen Vergemeinschaftung als zugehörig betrachtet und wenn ja, zu welcher (Liedhegener und Odermatt 2014, 132f, 2017a, 136f, 2018,

---

<sup>2</sup> Die Zahlen in den Klammern bei den jeweiligen Antwortmöglichkeiten entsprechen den numerischen Kodierungen, die für die statistische Auswertung der Daten verwendet wurden.

<sup>3</sup> Bei allen Fragen wurden zusätzlich noch die Antwortmöglichkeiten (98) weiss nicht und (99) keine Antwort angeboten.

17–20). Insbesondere im europäischen und gerade auch im schweizerischen Kontext beschreibt diese objektive Zugehörigkeit eine institutionelle und bisweilen rechtlich relevante Beziehung, die auch in Steuerpflichten münden kann.

Zusätzlich wird die subjektiv gefühlte Religionszugehörigkeit (r09) erfasst. Diese subjektive Zugehörigkeit beschreibt, im Gegensatz zur objektiven, die emotional gefühlte Bindung zu einer bestimmten religiösen Vergemeinschaftung (Liedhegener und Odermatt 2014, 132f, 2017a, 136f, 2018, 17–20). Da aber, wie zu erwarten, ein enger Zusammenhang zwischen der objektiven und der subjektiven Religionszugehörigkeit vorliegt und dies bei der Erstellung von multivariablen Modellen zu Problemen mit Multikollinearität<sup>4</sup> führt, wird die objektive Religionszugehörigkeit verwendet.<sup>5</sup> Dasselbe Problem besteht bei Fragen zur Zugehörigkeit zur lokalen religiösen Vergemeinschaftung (r10 / r12) und bei Fragen zur Verbundenheit (r11 / r13) mit ihr.

Neben der Zugehörigkeit zu Gruppen und Vergemeinschaftungen der sozialen Ebene gilt es auch, die Zugehörigkeit zur kulturellen Ebene mitzudenken. Dabei geht es um das religiöse Selbstverständnis als religiös bzw. spirituell und damit als sich zugehörig beschreibend zu einem religiösen Symbolsystem<sup>6</sup>.

Die entsprechende Frage zur Selbstdeklaration als religiös lautet: «Würden Sie von sich sagen, dass Sie eher religiös oder eher nicht religiös sind? Wo würden Sie Ihre eigenen Ansichten auf dieser Skala von 0–10 einstufen?» Als Antwortmöglichkeiten konnten sich die Personen auf einer Skala von (0) gar nicht religiös bis (10) sehr religiös verorten. Und die Frage zur Selbstdeklaration als spirituell lautet: «Und einmal abgesehen davon, ob Sie sich selbst als religiöse Person bezeichnen oder nicht: Als wie spirituell würden Sie sich selbst bezeichnen? Nutzen Sie bitte wieder die Skala von 0–10.» Die Antwortskala lief wieder von (0) gar nicht spirituell bis (10) sehr spirituell.

---

<sup>4</sup> Vgl. zu Multikollinearitäten, Kapitel 5.

<sup>5</sup> Vgl. dazu die diesbezügliche Multikollinearitätsdiagnostik im Kapitel A7.1 im elektronischen Zusatzmaterial.

<sup>6</sup> Es gibt Personen, die sich selbst nicht als religiös betrachten, da sie mit dem Begriff der Religiosität beispielsweise eine Religiosität in Verbindung bringen, die sich an eine bestimmte Institution, das heisst an eine soziale Gruppe anlehnt. Mit der Selbstbeschreibung als spirituell wird ihnen die Möglichkeit gegeben, sich dennoch entsprechend zu verorten. Der Konnex zu einem bestimmten kulturellen Symbolsystem scheint mir bei der Selbstbeschreibung als religiös gegeben zu sein. Bei der Selbstbeschreibung als spirituell trifft dies wohl meist auch zu, jedoch ist hier der Konnex zu einem bestimmten kulturellen Symbolsystem weniger klar gegeben.

### *Überzeugung als zentraler Bestandteil der Religiosität*

Die *Dimension der Überzeugung* bezieht sich auf die Frage, wie Symbole und entsprechende Vorstellungen einer allgemeinen Seinsordnung in die eigene Sinnggebung und in die damit verbundenen Motivlagen der einzelnen Person übernommen werden.

Diese Dimension umfasst einerseits die Positionierung zu Glaubensinhalten, wie etwa die Zustimmung zur Existenz Gottes oder von etwas Göttlichem. Die entsprechende Frage (r21.1) lautete: «Wie stark glauben Sie daran, dass Gott oder etwas Göttliches existiert?» Als Antwortoptionen standen zur Verfügung (1) gar nicht, (2) wenig, (3) mittel, (4) ziemlich) und (5) sehr.

Andererseits umfasst die Dimension der Überzeugung die religiöse Ausrichtung, die gemäss Allport (1954, 451, 456), aber auch Putnam und Campbell (2010, 468), eine zentrale Rolle spielt für den Effekt von Religiosität auf Sozialkapital. Je nach Ausrichtung der Religiosität sind unterschiedliche Effekte auf Einstellungen und Verhalten festzustellen (Pickel et al. 2020a, 12).

Diesbezüglich stehen zwei Variablen zu Verfügung. Einerseits wurde im KONID Survey 2019 direkt nach der persönlichen Einschätzung gefragt, ob man sich als religiös liberal oder konservativ betrachtet. Die entsprechende Frage (r24) lautete: «Bitte denken Sie jetzt einmal insgesamt an Ihre Religiosität und die Werte, die Sie damit verbinden. Würden Sie sich eher liberal oder konservativ einschätzen?» Die Antwortmöglichkeiten waren (1) sehr liberal, (2) liberal, (3) eher liberal, (4) eher konservativ, (5) konservativ und (6) sehr konservativ. Für die Regressionsmodelle wurde eine invertierte Variante davon verwendet. Aufgrund der hohen Ausfallquote bei dieser Variable von rund 200 Fällen wurden die fehlenden Werte imputiert.<sup>7</sup>

Eine konservativ ausgerichtete Religiosität muss aber nicht gleichbedeutend sein mit dem, was Allport als eine exklusivistisch-fundamentalistische Einstellung beschrieb. Im Rahmen des KONID-Projekts wurde hierfür, basierend auf vier Variablen zu religiösem Fundamentalismus (*Cronbachs Alpha* = .72), mittels Faktorscorebildung eine neue Variable «Exklusivistisch-fundamentalistische Ausrichtung» gebildet (vgl. dazu Tab. A3.1 und A3.2). Die vier Variablen, aus denen das Konstrukt gebildet wurde, waren Aussagen, zu denen die Zielpersonen aufgefordert wurden zu sagen, ob und inwieweit sie zustimmen. Dabei konnten sie jeweils antworten mit (1) stimme überhaupt nicht zu, (2) stimme eher nicht zu, (3) stimme eher zu oder (4) stimme voll und ganz zu. Die erste Variable (r25.2\_14) lautete «Es gibt nur eine wahre Religion.» und erfragte damit

---

<sup>7</sup> Die Imputation wurde durch das KONID Team durchgeführt. Sie erfolgte durch Übernahme der Mittelwerte auf der Grundlage von verschiedenen Religionszugehörigkeiten.

die Zustimmung zu einem Bekenntnisfundamentalismus. Die zweite Variable (r25.2\_1) lautete «[Die Bibel] [Der Koran] [Die heilige Schrift meiner Religion] [Die heiligen Schriften einer Religion] ist/sind wortwörtlich zu verstehen.» und erfragte einen Schriftfundamentalismus. Die dritte (r25.1\_9) und vierte (r25.1\_10) Variable erfragten die Zustimmung zu einem religiös-politischen Fundamentalismus, nämlich «Religion sollte die einzige und letztgültige politische Autorität sein.» sowie «Die Regeln und Werte [meiner] [einer] Religion haben im Konfliktfall Vorrang vor der Schweizer Verfassung.». Dass eine liberale bzw. konservative Ausrichtung nicht dasselbe ist, wie eine exklusivistisch-fundamentalistische Ausrichtung zeigt die entsprechende Korrelationsanalyse.<sup>8</sup> Die beiden Konstrukte hängen zwar mittelstark zusammen ( $r_s = .36$ ), sind aber nicht deckungsgleich.

### Das Praxiselement von Religiosität

Die Praxisdimension umfasst einerseits die Intensität der Partizipation an Ritualen religiöser Vergemeinschaftungen (öffentliche Rituale) sowie andererseits die Durchführung von Ritualen im Kontext der Anrufung religiöser Symbole des kulturellen Symbolsystems, zum Beispiel des Göttlichen, (private Rituale).

Die Frage (r14/r15/r16) zur Teilnahmehäufigkeit an öffentlichen Ritualen lautete: «Wie häufig nehmen Sie an [Christen = Gottesdiensten] [Muslime = Gemeinschaftsgebeten] [alle anderen = spirituellen Ritualen oder religiösen Handlungen] teil?» Die Antwortoptionen waren (1) nie, (2) seltener, (3) mehrmals pro Jahr, (4) ein- bis dreimal im Monat, (5) einmal in der Woche, (6) mehr als einmal in der Woche, sowie bei Muslim:innen und anderen (7) täglich.

Für eine adäquate Erfassung der privaten Praxis wurde einerseits nach der Häufigkeit von Beten (r18/r19), andererseits nach der Häufigkeit von Meditation (r20) gefragt: «Wie häufig beten Sie [Muslime = privat ausserhalb der Moschee] [alle anderen = persönlich]?» Bzw. «Wie häufig meditieren Sie?». Als Antworten standen bei beiden Fragen zur Auswahl (1) nie, (2) seltener als einmal im Jahr, (3) ein paar Mal pro Jahr, (4) etwa einmal pro Monat, (5) einmal pro Woche, (6) mehrmals pro Woche, (7) einmal am Tag, sowie (8) mehrmals am Tag. Die finale Variable zur privaten Praxis erhält den Maximalwert beider Fragen, das heisst für Beten oder Meditation (Huber und Huber 2012, 719).

### Religiöse Erfahrungen

Die Dimension der *religiösen Erfahrung* bezieht sich auf die Tatsache, dass Menschen bestimmte Erlebnisse im Sinne eines religiösen Symbolsystems deuten und

---

<sup>8</sup> Vgl. dazu Tab. 6.4.

als religiös erfahren und dass gleichzeitig kulturelle Symbolsysteme auch entsprechende Stimmungen erzeugen, die emotional wirken. Um religiöse Erfahrungen etwas breiter zu erfassen, wurde für die finale Variable der Maximalwert einer der folgenden beiden Fragen (r25.1\_5/r25.1\_6) verwendet (Huber und Huber 2012, 719): «Inwieweit stimmen Sie folgenden Aussagen zu? Ich habe schon Situationen erlebt, in denen ich das Gefühl hatte, dass Gott oder etwas Göttliches in mein Leben eingreift.» bzw. «Ich habe schon Situationen erlebt, in denen ich das Gefühl hatte, mit allem eins zu sein.». Als Antwortmöglichkeiten wurden (1) stimme überhaupt nicht zu, (2) stimme eher nicht zu, (3) stimme eher zu oder (4) stimme voll und ganz zu angeboten.

### Religion auf Makroebene

Die Einteilung der Kantone als historisch katholisch, reformiert oder gemischt-konfessionell geprägt und als Sonderbundkanton beruht auf konkretem Kartenmaterial (Zanoli und Walter 2021, 101, 155).<sup>9</sup>

Um die religiöse Struktur auf der Kontextebene der Kantone abbilden zu können, wurde auf die kantonalen Daten zur Religionszugehörigkeit des Bundesamts für Statistik (2021d) und damit auf die Daten der Strukturserhebung 2019 zurückgegriffen. Als Indikator für die religiöse Diversität eines Kantons wurde einerseits der Kehrwert des Herfindahl-Hirschmann-Indexes *HHI* verwendet. Der *HHI* ist ein ökonomisches Mass für die Konzentration von Marktakteur:innen, das heisst für ihre Monopolstellung (Wolf 2012, 21; Liedhegener und Odermatt 2018, 10, 39). Der Wert wurde normalisiert, sodass er zwischen 0 und 1 zu liegen kommt (Wolf 2012, 22).<sup>10</sup> Andererseits erfasse ich die kantonale religiöse Diversitätsstruktur im Sinne von Mehrheitsverhältnissen. Im Anschluss an die Arbeiten von Liedhegener und Odermatt (2014, 2017a, 2018) zur Swiss Metadatabase of Religious Affiliation in Europe unterscheide ich zwischen Kantonen, in denen die religiöse Pluralitätsstruktur dominant, pluralisiert oder fragmentiert ist. *Dominant* heisst, dass mehr als 60 % der Bevölkerung in einem Kanton einer (oder keiner) Religion angehören. *Pluralisiert* heisst, dass es zwischen ein und zwei religiöse Traditionen gibt, denen zwischen 35 % und 60 % der Bevölkerung angehören. Und *fragmentiert* bedeutet, dass es keine Religion gibt, die im besagten Kanton mehr als 35 % der Bevölkerung angehören. Diese Einteilung bildet (Macht-)

<sup>9</sup> Vgl. dazu Tabelle A5.4 im elektronischen Zusatzmaterial.

<sup>10</sup> Der Indikator für religiöse Diversität berechnet sich damit als  $D = \frac{1 - \sum_{i=1}^k p_i^2}{(k-1)/k}$ , wobei  $k$  die Anzahl unterschiedener religiöser Gruppen und  $p$  den Bevölkerungsanteil der  $i$ -ten Gruppe abbildet.

Strukturen ab, die durchaus ein Erklärungspotenzial haben können für politische und gesellschaftliche Verhältnisse (Liedhegener und Odermatt 2018, 26).

Um den Grad der Säkularisierung eines Kantons abzubilden, greife ich auf den Anteil an Personen ohne Religionszugehörigkeit gemäss des BFS zurück. Damit wird Säkularisierung zwar etwas verkürzt nur mit der Zugehörigkeitsdimension erfasst; dabei ist aber zu beachten, dass durch den Verlust der sozialen Bedeutung von Religion tendenziell stets weniger Personen einer religiösen Tradition angehören werden. Insofern ist diese Variable geeignet, den Prozess der Säkularisierung, wenn auch grob, dennoch für die Kontrolle auf einen Kontexteffekt hinreichend einzufangen.<sup>11</sup>

Der KONID Survey 2019 ermöglicht es, Religion und Religiosität mit unterschiedlichen Variablen mehrdimensional, das heisst polythetisch, und damit im Einklang mit der Theorie zu erfassen und so für die Analyse fruchtbar zu machen.

## 4.2.2 Messung von Sozialkapital

Sozialkapital hat aus theoretischer Perspektive wie gezeigt zwei Seiten: eine strukturelle Seite, das freiwillige Engagement, und eine kulturelle, das soziale Vertrauen. Beides lässt sich adäquat in entsprechende Messkonzepte übersetzen.<sup>12</sup>

---

<sup>11</sup> Vertreter:innen der Pluralisierungs- und insbesondere der Individualisierungstheorie würden hier einwenden, dass die religiöse Zugehörigkeit nur ein Beleg für einen Prozess der De-Institutionalisierung sei, aber noch kein hinreichender Beleg für den Niedergang des Religiösen allgemein. Dem ist insofern zuzustimmen, als dass sich die religiöse Landschaft in den letzten Jahrzehnten diversifiziert hat und auch neue alternative Formen von Religiosität entstanden sind. Die Diversifizierung ist aber zumindest im Fall der Schweiz nicht auf eine Marktliberalisierung zurückzuführen, wie es die Pluralisierungstheorie besagt, sondern auf die unterschiedlichen Traditionen selbst und vor allem auf die Migration (Stolz und Chavez 2017). Das zentrale Argument, das für Säkularisierung spricht, ist Folgendes: Sowohl das Auftreten neuer Religionen (Pluralisierung) als auch das Aufkommen neuer Formen privater Religiosität (Individualisierung) können den Verlust des Einflusses des Religiösen durch Säkularisierung nicht ausgleichen (Pollack 2009; Pollack und Rosta 2015; Stolz 2020b; Stolz und Senn 2022). Die Verwendung der Angaben von Personen ohne Religionszugehörigkeit dient in diesem Sinne als Proxy-Variablen für Säkularisierung allgemein. Die Ausweitung auf weitere Variablen der Religiosität wie Überzeugung oder Praxis ist wünschenswert, wobei die Herausforderung häufig in der Verfügbarkeit vergleichbarer Längsschnittdaten liegt.

<sup>12</sup> Einen guten Überblick über die verschiedenen Messkonzepte von Sozialkapital allgemein liefern van Deth (2008) sowie Kunz, Westle und Roßteutscher (2008a).

### *Freiwilliges Engagement*

Um freiwilliges Engagement zu messen, ist es einerseits relevant, tatsächlich freiwilliges Engagement zu ermitteln und nicht noch zusätzlich solche Aktivitäten, bei denen Personen nur mitmachen oder teilnehmen. Der KONID Survey 2019 folgt hier in der Operationalisierung dem Deutschen Freiwilligensurvey (Gensicke und Geiss 2010; Simonson et al. 2017; Simonson et al. 2022). Das Gewicht liegt dabei auf freiwilligem Engagement ganz grundsätzlich und weniger auf unterschiedlichen Engagement-Formen oder Settings, in denen freiwilliges Engagement stattfindet (informell vs. formell etc.), wie es beispielsweise der Schweizerische Freiwilligenmonitor tut (Stadelmann-Steffen 2010; Freitag et al. 2016; Lamprecht et al. 2020). Andererseits ist es wichtig, unterschiedliche Aktivitäts- und Engagementbereiche explizit zu adressieren, damit tatsächlich das Wissen um freiwilliges Engagement bei den Zielpersonen abgerufen wird.

Die Einstiegsfrage (c03) ermittelt, ob eine Person irgendwo aktiv mitmacht oder teilnimmt: «Es gibt vielfältige Möglichkeiten, ausserhalb von Beruf und Familie irgendwo mitzumachen oder teilzunehmen, beispielsweise in einem Verein, einer Organisation oder einem Projekt. Untenstehend sind verschiedene Bereiche aufgelistet, die dafür in Frage kommen. Wenn Sie an die letzten 12 Monate denken: In welchen der folgenden Bereiche sind bzw. waren Sie aktiv? (Mehrere Antworten möglich)». Anschliessend erfolgt eine Aufzählung möglicher Bereiche, in denen eine Person möglicherweise mitmacht oder teilnimmt: Im Bereich Sport und Bewegung? (Sportverein, oder -club); im Bereich Kultur und Musik? (Theater- oder Musikgruppe, Chor, Förderverein); im Bereich Freizeit und Geselligkeit? (Familiengartenverein, Spieletreff); im sozialen Bereich? (Wohlfahrt, Hilfsorganisation); im Bereich Schule oder Kindergarten? (Eltern- oder Schülerversammlung, Förderverein); in der ausserschulischen Kinder- und Jugendarbeit?; im Bereich Umwelt, Naturschutz oder Tierschutz?; im Bereich Politik und politische Interessenvertretung? (Partei, Gemeinderat, Parlament); im religiösen Bereich? (Gemeinde, religiöse Organisation); im Unfall- oder Rettungsdienst? (Samariter, freiwillige Feuerwehr); in einem anderen Bereich, nämlich...; Ich bin in keinem dieser Bereiche aktiv. Die Befragten können jeweils mit (1) Ja oder (2) Nein antworten.

Darauf aufbauend folgt die Frage (c05) nach dem Engagement: «Uns interessiert nun, ob Sie in den Bereichen, in denen Sie aktiv sind, auch ehrenamtliche oder freiwillige Tätigkeiten ausüben. Es geht um freiwillig übernommene Aufgaben und Arbeiten, die man unbezahlt oder gegen geringe Aufwandsentschädigung ausübt.» Angezeigt werden dann alle Bereiche, in denen die Zielperson gemäss c03 aktiv ist, zum Beispiel «Sie sagten, Sie sind im Bereich Sport und Bewegung

aktiv. Haben Sie derzeit in diesem Bereich auch Aufgaben oder Arbeiten übernommen, die Sie freiwillig oder ehrenamtlich ausüben?» Wiederum kann mit (1) Ja oder (2) Nein geantwortet werden.

Auf Grundlage dieser Antworten wird eine dichotome Variable erstellt, die abbildet, wer engagiert ist (=1, daher bei c05 bei einem Bereich Ja gesagt hat) und wer nicht (=0).

Freiwilliges Engagement wird damit in seiner gesamten Breite gemessen, aber klar abgegrenzt hinsichtlich der Vergütung (*ausserhalb Beruf, unbezahlt*), der sozialen Reichweite (*ausserhalb der Familie*), der Freiwilligkeit (*ehrenamtlich oder freiwillig*) und dem Aktivitätsgrad (*aktiv mitmachen*). Damit wird das erfragt, was im theoretischen Teil als freiwilliges Engagement definiert wurde.

### Soziales Vertrauen

Soziales Vertrauen wird im KONID Survey 2019 mit der klassischen von Morris Rosenberg (1956) entwickelten Frage zum sozialen Vertrauen gemessen. Sie lautet (p08.1): «Manche Leute sagen, dass man den meisten Menschen trauen kann. Andere sagen, dass man nicht vorsichtig genug sein kann im Umgang mit anderen Menschen. Was ist Ihre Meinung dazu?» (1) Alles in allem gesehen, kann man den meisten Menschen vertrauen; (2) Man kann nicht vorsichtig genug sein.

Diese Operationalisierung und die dahinterstehende Frage, wie soziales Vertrauen in der quantitativen Forschung gemessen werden kann, ist Gegenstand eines kontroversen Diskurses.<sup>13</sup> Zunächst ist hinsichtlich der Operationalisierung zu unterscheiden, ob (1) Nah-Vertrauen zu einzelnen Personen und Gruppen, zu denen man eine direkte Beziehung hat, (2) identitätsbasiertes Vertrauen zu Personen, zu denen man zwar keine direkte Beziehung hat, mit denen man aber soziale Merkmale und Eigenschaften teilt, (3) institutionelles oder politisches in politische Institutionen und Prozesse oder eben (4) soziales Vertrauen als ein Grundvertrauen in Menschen generell gemessen werden soll. Letzteres kann auch als Fremd-Vertrauen betrachtet werden, das heisst Vertrauen in Personen und Gruppen, zu denen man keine direkte Beziehung hat und mit denen man auch keine Merkmale oder Eigenschaften direkt teilt. Hier soll letzteres gemessen werden. Dies geschieht mit einer einzelnen, dichotom ausgerichteten Frage mit zwei inhaltlich besetzten Polen («man kann den meisten Menschen vertrauen» vs. «man kann nicht vorsichtig genug sein»). Hierzu stellen sich drei Fragen: Kann soziales Vertrauen mit einer einzigen Frage hinreichend gemessen werden? Kann es mit einer dichotomen Frage gemessen werden? Kann es mit diesen zwei inhaltlich besetzten Polen valide gemessen werden? Alle drei Fragen werden in

---

<sup>13</sup> Einen guten Überblick über diese Debatte liefern Bauer und Freitag (2018).



der Forschung unterschiedlich beantwortet und es herrscht Uneinigkeit, was die beste Lösung sei (Bauer und Freitag 2018, 18).

Zur ersten Frage: Kann soziales Vertrauen mit einer einzigen Frage gemessen werden oder braucht es dazu mehrere Variablen? Hierzu gibt es unterschiedliche Meinungen. Für eine Messung mit mehreren Variablen spricht, dass damit Messfehler ausgeglichen werden können und die Konstruktvalidität steigt (Bauer und Freitag 2018, 21). Soziales Vertrauen wird dann als ein latentes Konstrukt betrachtet und so beispielsweise in Strukturgleichungsmodellen verwendet (Davidov 2009; Freitag und Bauer 2013). Bedingung dafür ist aber, und das ist die Kritik daran, dass die verschiedenen Einzelitems dann auch tatsächlich dasselbe Konstrukt messen müssen (Uslaner 2012, 75). So wäre es plausibel, mit mehreren Items beispielsweise Fremdvertrauen in verschiedene Fremd-Gruppen oder im Rahmen von verschiedenen Alltagssituationen abzufragen (Bauer und Freitag 2018, 23ff). Die Herausforderung besteht hier dann aber in der konkreten Definition dessen, was als Fremd-Gruppe gelten soll und was nicht. Gegen eine Erfragung mit mehreren Items spricht sodann auch die Tatsache, dass mehrere Items im Rahmen von gross angelegten Umfragen schlicht mehr Interviewzeit und damit mehr Ressourcen benötigen. So fanden denn auch in der Vergangenheit Fragebatterien mit mehreren Items aufgrund ihrer Länge häufig keinen Eingang in die Forschung (Bauer und Freitag 2018, 18). Das ist denn auch wohl der Grund dafür, dass die Einzelfrage, wie hier verwendet, die am weitesten verbreitete Fragestellung für die Messung sozialen Vertrauens ist (Bauer und Freitag 2018, 17).

Zur zweiten Frage: Kann soziales Vertrauen mit einer dichotomen Frage gemessen werden? Hierzu ist zunächst die Feststellung wichtig, dass in letzter Zeit vermehrt Operationalisierungen eingesetzt wurden, die soziales Vertrauen nicht dichotom, also mit zwei Ausprägungen, sondern ordinal oder metrisch messen, also mit mehr als zwei, aufeinander aufbauenden, Ausprägungen (Bauer und Freitag 2018, 22). Sebastian Lundmark et al. (2016) kamen zum Schluss, dass insbesondere Fragestellungen mit einer 7er-Skala oder einer 11er-Skala Vorteile brächten: Damit würde insbesondere der Schwierigkeitsgrad der Frage herabgesetzt, da die Zielpersonen mit einer solchen Antwortskala intuitiv besser zurechtkämen, als wenn sie sich zwischen zwei Ausprägungen entscheiden müssten. Nicht zu unterschätzen ist, dass eine metrisch operationalisierte Variable statistisch betrachtet vielfältigere Rechenmethoden zulässt, da mit dem metrischen Skalenniveau der Informationsgehalt der Variable potentiell steigt.<sup>14</sup> Ob

---

<sup>14</sup> So ist ein metrisches Skalenniveau eine zentrale Voraussetzung für abhängige Variablen im allgemeinen linearen Modell und damit beispielsweise auch für die lineare Regression.

dieser Informationsgehalt aber tatsächlich und nicht nur mathematisch steigt, ist zu hinterfragen: Denn mit dem metrischen Skalenniveau ergibt sich die Herausforderung der Interpretation, das heisst die Frage, was eine Verschiebung eines Skalenpunkts konkret bedeutet. Bei zwei Ausprägungen, die klar umschrieben sind, besteht dieses Problem weniger.

Zur dritten Frage: Kann soziales Vertrauen mit zwei inhaltlich besetzten Polen valide gemessen werden? Diese Frage entstammt der Kritik, dass nicht klar sei, was der Ausdruck «den meisten Menschen» bedeute beziehungsweise welche Menschen noch darunter fallen und welche nicht, sowie dass dies im Ländervergleich auch unterschiedlich sein könne (Delhey et al. 2011, 789). Oscar Gabriel et al. (2002, 57) kritisieren zudem, dass die beiden Pole Unterschiedliches messen würden, einmal «Vertrauen» und einmal «Vorsicht». Im Rahmen eines Umfrage-Experiments in einem Pilotsurvey für die American National Election Study (ANES) hat Uslaner (2002, 72–74) im Anschluss an die dichotome Standardfrage in einer offenen Frage danach gefragt, was die Befragten mit der vorangegangenen Vertrauensfrage assoziieren würden. Tatsächlich, so das Ergebnis, verbinden die meisten Menschen mit dieser Frage nicht konkrete persönliche Erfahrungen oder ähnliches, sondern eine diesbezügliche allgemeine Einstellung. Damit bezieht sich die Reichweite der Frage klar auf Menschen allgemein. Das deckt sich mit der Definition von sozialem Vertrauen, nämlich als Überzeugung und der damit verbundenen Erwartungshaltung, dass *Menschen allgemein* vertrauenswürdig sind. Und mit der Negativausprägung «Man kann nicht vorsichtig genug sein» wird die Vertrauenswürdigkeit der anderen Menschen angesprochen, die sich in der Vorsicht des Einzelnen widerspiegelt. Es wird mit der dichotomen Standardfrage, die auch im KONID Survey 2019 verwendet wurde, also das erfragt, was hier theoretisch definiert wurde.<sup>15</sup>

### 4.2.3 Kontrollvariablen für Alternativerklärungen

Als Kontrollvariablen dienen auf Individualebene jene Faktoren, die gemäss dem Forschungsstand Einfluss entweder auf freiwilliges Engagement oder auf soziales Vertrauen haben. Das sind zunächst das Geschlecht (d01), das Alter (d02), der

---

<sup>15</sup> In Anbetracht der Tatsache, dass in der Forschung ein Dissens besteht in der Frage, was die beste Operationalisierung für soziales Vertrauen sei, scheint weitere Forschung dazu sinnvoll (Bauer und Freitag 2018, 23ff; Robbins 2021). Zentral dabei scheint mir der Konnex zur Theorie zu sein: Nur wenn klar definiert ist, was unter sozialem Vertrauen verstanden wird, ist auch dessen valide Messung möglich.

Bildungsgrad (d10), der Zivilstand (d03), die Erwerbstätigkeit (d11), die finanzielle Ressourcenausstattung, bzw. hier umgekehrt erfragt Armutsbetroffenheit, das heisst materielle Deprivation (d14), relative Deprivation (i17), Schichtzuordnung (i03), Migrationshintergrund (d05, d06, d07), Grund für Migration (m02), Urbanisierungsgrad des Wohnorts (d09), Autoritarismus (i10\_5), Häufigkeit von Fremdkontakt (c01) und Qualität von Fremdkontakterfahrungen (c02) (vgl. zu den einzelnen Variablenausformulierungen Anhang A1 im elektronischen Zusatzmaterial).

Wie im Forschungsstand erläutert, sollte gemäss van Ingen und Bekkers (2015, 292) und Sturgis et al (2017, 17) einerseits ein Augenmerk auf die frühen Entwicklungsphasen der Kindheit und Jugend gelegt werden und andererseits auf Persönlichkeitsmerkmale.

Die Sozialisierung durch das Elternhaus und die Schule sollten einen Effekt auf die Ausübung von freiwilligem Engagement (Şaka 2016) und die Ausbildung von sozialem Vertrauen haben. Dies geschieht einerseits durch direkte Sozialisierung, das heisst Wertweitergabe, andererseits aber auch durch die bewusste entsprechende Förderung der Kinder und Jugendlichen. Ein zentraler Indikator sind Aktivitäten in der Kindheit ausserhalb der Primärsozialisierungsorte wie Familie und Schule. Die diesbezügliche Fragestellung (c13), die hierfür im Rahmen des KONID-Projekts neu entwickelt wurde, lautet: «Wenn Sie zurückdenken an Ihre Kindheit: Haben Sie vom Angebot eines Vereins oder einer Organisation, irgendwo mitzumachen oder teilzunehmen, Gebrauch gemacht bzw. waren Sie entsprechend tätig? (mehrere Antworten möglich)» (1) Ja, im Sport, (2) Ja, im kirchlich-religiösen Bereich, (3) Ja, in einem Kinder- und Jugendverband, (4) Ja, in einem anderen Bereich, (5) Nein.

Persönlichkeitsmerkmale spielen hinsichtlich der Übernahme eines freiwilligen Engagements, aber auch hinsichtlich der Ausbildung sozialen Vertrauens, eine Rolle. Um auf diese Merkmale hin kontrollieren zu können, wurde im Rahmen des KONID Surveys 2019 das Big Five Inventory (BFI) anhand von 10 Items (daher BFI-10) erfasst. Der Big Five Ansatz entstammt der Persönlichkeitspsychologie (Lang und Lüdtke 2005; Rammstedt und John 2007; Müller 2011; Specht et al. 2011; Rammstedt et al. 2014). Dabei lassen sich Unterschiede zwischen Individuen anhand folgender fünf Persönlichkeitsdimensionen beschreiben: Extraversion, Verträglichkeit, Gewissenhaftigkeit, Neurotizismus und Offenheit für Erfahrungen.<sup>16</sup> Jede Dimension wird mit zwei Items erfasst, einem positiv

---

<sup>16</sup> Persönlichkeit ist hier nicht zu verwechseln mit Identität, die allgemeiner zu fassen ist. Persönlichkeitsmerkmale bilden nur einen Teil von Identität und beziehen sich explizit auf die personale Identität (Müller 2011; Odermatt 2019).

und einem negativ gerichteten. Um die finalen Messwerte für die individuelle Ausprägung der Befragungsperson auf den fünf Persönlichkeitsdimensionen zu ermitteln, werden pro Dimension die Antworten der beiden zugehörigen Items gemittelt (Rammstedt et al. 2014). Anhand einer konfirmatorischen Faktorenanalyse konnten die fünf Faktoren im KONID Survey 2019 zwar nachgewiesen werden, es zeigten sich aber problematische Querladungen zwischen den Dimensionen Neurotizismus und Verträglichkeit sowie zwischen Verträglichkeit und Gewissenhaftigkeit (vgl. dazu Tabelle A4.2 im elektronischen Zusatzmaterial). Da das BFI-10 bezweckt, mit möglichst wenig Variablen relativ umfassende Persönlichkeitseigenschaften zu messen, sind solche Probleme bisweilen erwartbar und dürfen nicht überinterpretiert werden. Ein weiteres Problem mit den Items des BFI-10 könnte sein, dass die Verträglichkeitsdimension dasselbe misst wie soziales Vertrauen. Einzelne Forschende verstehen soziales Vertrauen tatsächlich als ein Persönlichkeitsmerkmal<sup>17</sup>. Es ist daher hier zu kontrollieren, ob es zu problematischen Effekten kommt und ob die Verträglichkeitsdimension so stark mit sozialem Vertrauen zusammenhängt, dass andere Effekte überlagert würden.<sup>18</sup>

Als Kontrollvariablen auf Kontextebene dienen die sprachregionale Zugehörigkeit, die kantonale Ressourcenausstattung anhand des Bruttoinlandprodukts pro Einwohner gemäss BFS (2020) sowie die kantonale Ungleichverteilung der Vermögen anhand des *GINI* Koeffizienten gemäss den Daten der Eidgenössischen Steuerverwaltung von 2015 (Peters 2019, 7).

Zusammengefasst beinhaltet der KONID Survey 2019 die für die Prüfung der Hypothesen dieser Studie notwendigen Erhebungsinstrumente zu Religiosität, freiwilligem Engagement, sozialem Vertrauen, aber auch solche zur Kontrolle auf mögliche Alternativerklärungen. Um auf Kontexteffekte hin kontrollieren zu können, greife ich zusätzlich auf historisches Kartenmaterial und Daten des BFS zurück.

---

<sup>17</sup> Vgl. dazu Abschn. 2.2.5, Absatz «Entstehung von sozialem Vertrauen».

<sup>18</sup> Vgl. dazu die Diskussion am Ende von Abschnitt 8.4.

**Open Access** Dieses Kapitel wird unter der Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>) veröffentlicht, welche die Nutzung, Vervielfältigung, Bearbeitung, Verbreitung und Wiedergabe in jeglichem Medium und Format erlaubt, sofern Sie den/die ursprünglichen Autor(en) und die Quelle ordnungsgemäß nennen, einen Link zur Creative Commons Lizenz beifügen und angeben, ob Änderungen vorgenommen wurden.

Die in diesem Kapitel enthaltenen Bilder und sonstiges Drittmaterial unterliegen ebenfalls der genannten Creative Commons Lizenz, sofern sich aus der Abbildungslegende nichts anderes ergibt. Sofern das betreffende Material nicht unter der genannten Creative Commons Lizenz steht und die betreffende Handlung nicht nach gesetzlichen Vorschriften erlaubt ist, ist für die oben aufgeführten Weiterverwendungen des Materials die Einwilligung des jeweiligen Rechteinhabers einzuholen.





Die Forschungsfragen werden mittels Analyse quantitativ erhobener Daten beantwortet. Dies geschieht mit dem Softwarepaket IBM SPSS 28. Analog zu den Schritten der Datenbearbeitung werde ich nach einem kurzen, aber wichtigen Hinweis auf den Unterschied zwischen Korrelation und Kausalität einige Anmerkungen zur uni- und bivariaten Datenanalyse machen und dann die logistische Regression inklusive Mehrebenenmodellierungen vorstellen. Dabei beschränke ich mich nicht auf den Verweis auf die einschlägige Literatur (Guo und Zhao 2010; Heck et al. 2012; Hosmer et al. 2013; Tabachnick und Fidell 2013), sondern stelle zwecks Nachvollziehbarkeit die zentralen Schritte und auch eigene Überlegungen dazu vor. So gibt es unterschiedliche Herangehensweisen, wie logistische Regressionsmodelle (wie auch andere statistische Methoden) ganz konkret angewandt werden. Insbesondere die Interpretation von unterschiedlichen Kennwerten und Indikatoren und die damit einhergehenden Handlungsentscheide, ob etwas getan wird oder nicht, sind vielfältig und häufig auch nur auf Ebene von Handlungswissen und damit verbundenen Faustregeln zu finden. Dieses Wissen findet sich meist nicht in den einschlägigen Beschreibungen der Methoden, sondern ist in Fussnoten, auf persönlichen Websites von Statistiker:innen oder in Onlinevideos und -tutorials zu finden. Zwecks Nachvollziehbarkeit der Analysen will ich mein Vorgehen und die verwendeten Kriterien deklarieren. Die daraus entstandenen Resultate können dadurch besser verstanden und eingeordnet werden.

---

**Ergänzende Information** Die elektronische Version dieses Kapitels enthält Zusatzmaterial, auf das über folgenden Link zugegriffen werden kann  
[https://doi.org/10.1007/978-3-658-41147-3\\_5](https://doi.org/10.1007/978-3-658-41147-3_5).

### *Korrelation versus Kausalität*

Diese Unterscheidung ist bekanntlich wichtig. Wenn zwischen einem Einflussfaktor und einem Effekt auf einen abhängigen Faktor ein Zusammenhang besteht, heisst das noch nicht, dass es sich dabei auch um Kausalität handelt.<sup>1</sup> Kausalität meint, dass der Einflussfaktor tatsächlich der Grund bzw. der Auslöser für den Effekt ist und dass die Wirkung auf den abhängigen Faktor von ihm ausgeht (Kühnel und Dingelstedt 2014, 1018). Um adäquat von kausalen Effekten sprechen zu können, müssen drei Kriterien erfüllt sein: (1) die Einflussfaktoren müssen zeitlich einem Effekt vorausgehen; (2) die Einflussfaktoren müssen mit dem Effekt logisch zusammenhängen; (3) alternative Erklärungen für die Effekte können ausgeschlossen werden (Shadish et al. 2002, 6; Kühnel und Dingelstedt 2014; Opp 2010, 11).

Um kausale Zusammenhänge tatsächlich untersuchen zu können, bedarf es zwecks zeitlicher Abfolge von Wirkmechanismen Paneldaten oder Experimente mit entsprechendem Versuchsaufbau, das heisst Interventions- und Kontrollgruppen (Kühnel und Dingelstedt 2014, 1026). Die vorliegende Studie basiert aber auf Querschnittsdaten, das heisst auf Daten, die zu einem bestimmten Zeitpunkt *quer* durch die Bevölkerung erfasst wurden. Darum kann das erste Kriterium (1), die zeitliche Vorlagerung, nicht erfüllt werden. Eine Annäherung bieten zwar die Fragen, die einen vergangenen Zustand betreffen (zum Beispiel Aktivität in der Kindheit), oder Fragen, die auf Konzepte zurückgreifen, von denen theoretisch angenommen wird, dass sie zeitlich stabil sind (zum Beispiel Persönlichkeitsstrukturen). Es bleibt aber bei einer Annäherung. Das zweite Kriterium (2) wird erfüllt, indem ich Zusammenhänge basierend auf entsprechender Theorie und aufgrund des Forschungsstandes herleite und dann auch reflektiere. Dem dritten Kriterium (3) werde ich gerecht, indem ich die Zusammenhänge im Rahmen von multivariaten Modellierungen auf mögliche alternative Erklärungen hin kontrolliere.

Bei den Auswertungen dieser Studie handelt es sich um Korrelationsauswertungen, da das Kriterium der zeitlichen Vorlagerung nicht erfüllt wird. Tatsächliche Kausalitäten können daher nicht direkt von den Daten abgeleitet und durch sie belegt werden. Entsprechend werden auch die Thesen formuliert. Sie bestehen darin, Zusammenhänge zu prüfen. Das heisst: Ich prüfe Kausalitätsannahmen, die ich deduktiv aus der Theorie ableite. Die entsprechenden angenommenen und beschriebenen Wirkmechanismen sind und bleiben in einem

---

<sup>1</sup> Umgekehrt bedingt aber eine Kausalität eine Korrelation (Sedlmeier und Renkewitz 2018, 232).

solchen Untersuchungsaufbau theoretischer Natur. Die vorgefundenen empirischen Zusammenhänge sind damit keine strikten Beweise für Kausalität. Sie lassen aber sehr wohl erkennen, ob eine dahinterliegende Theorie die im Datenbestand abgebildeten Verhältnisse plausibel macht oder ob sich die Theorie empirisch nicht halten lässt.

---

## 5.1 Uni- und bivariate Datenanalyse

Die univariate Beschreibung der verwendeten Variablen stellt den Ausgangspunkt der Datenanalyse dar. Diese univariate Analyse und Beschreibung ist insofern wichtig, als dadurch ersichtlich wird, um welche Daten es sich handelt und wie sie in die statistischen Modelle eingeflossen sind. Damit wird ersichtlich und nachvollziehbar, auf welchem Skalenniveau sich die einzelnen Variablen befinden, welche Ausprägungen sie besitzen und vor allem wie sie je nachdem rekodiert oder reskaliert wurden.

Mithilfe bivariater Methoden untersuche ich, vorbereitend für die multivariaten Modelle, die direkten Zusammenhänge zwischen den unabhängigen (hier Religiosität, Religion und Kontrollvariablen) und abhängigen Variablen (in diesem Fall freiwilliges Engagement und soziales Vertrauen) einerseits und zwischen den unabhängigen Variablen bzw. den Kontrollvariablen untereinander andererseits.

Diese bivariaten Analysen sind wichtig, um zu erkennen, welche unabhängigen Variablen potenziell einen Einfluss auf die abhängige Variable haben und welche nicht. Ziel dabei ist, insbesondere jene unabhängigen Variablen zu identifizieren, die einen möglichst starken Zusammenhang mit der abhängigen Variable haben. Unabhängige Variablen, die schon bivariat keinen Einfluss auf die abhängige Variable haben, können in den multivariaten Analysen tendenziell ausgeschlossen werden, wobei allerdings das Risiko hinsichtlich Suppressionseffekten beachtet werden muss.<sup>2</sup> Um versehentliches Nichtaufdecken von Suppression zu

---

<sup>2</sup> Eine Suppression liegt vor, wenn ein bivariater Zusammenhang zwischen zwei Variablen X und Y verdeckt wird durch eine Drittvariable Z (Diaz-Bone 2019, 121–24). Diese Drittvariable steht mit den anderen beiden Variablen X und Y in einem solchen Zusammenhang, dass jener zwischen X und Y ohne Kontrolle auf Z nicht ersichtlich wird.



verhindern, erstelle ich im Rahmen der Modellbildung für die zentralen unabhängigen Variablen (hier den Religiositätsvariablen) Zwischenmodelle, die solche Effekte aufdecken würden.<sup>3</sup>

Bivariate Analysen sind ausserdem wichtig, um Multikollinearitäten aufzudecken, die es bei multivariaten Analyseverfahren zu verhindern gilt. Dabei handelt es sich um stark ausgeprägte Zusammenhänge zwischen den einzelnen unabhängigen Variablen bzw. den Kontrollvariablen untereinander. Tauchen hier starke Zusammenhänge auf, so ist dies ein Grund, einzelne unabhängige Variablen bzw. Kontrollvariablen von der weiteren Analyse auszuschliessen.

Die bivariaten Analysen erfolgen mittels Kontingenz- und Korrelationsanalysen sowie bei metrischen Variablen mittels *t*-Tests. Dabei wird untersucht, ob sich die Verteilung einer Variable zwischen verschiedenen Gruppen (beispielsweise engagiert / nicht engagiert) signifikant unterscheidet. Zusätzlich erfolgen die bivariaten Analysen mit Blick auf die multivariablen binären logistischen Regressionen mittels univariabler logistischer Regressionen (Hosmer et al. 2013, 90). Univariable logistische Regressionen ermöglichen die Interpretation der bivariaten Ergebnisse mit denselben Effektstärken, wie dann anschliessend auch die multivariaten Analysen bewertet werden.

Neben der Signifikanz eines Zusammenhangs bewerte ich jeweils auch das Ausmass eines Effekts. Die Bewertung erfolgt, wenn möglich, nach den Kriterien von Jacob Cohen (1988, 1992, 157). Dazu die wichtigsten Kennwerte:

Für die Bewertung des Effekts in Kontingenzanalysen wird Cramers *V* (*CV*) verwendet. Da es sich bei den unabhängigen Variablen um dichotome Variablen handelt, gilt in diesem<sup>4</sup>:  $CV \geq 0.1$ : kleiner Effekt;  $CV \geq 0.3$ : mittlerer Effekt;  $CV \geq 0.5$ : grosser Effekt (Cohen 1988, 222). Des weiteren nutze ich für die Interpretation der Kontingenzanalysen die standardisierten Residuen (*rsd*) der einzelnen Ausprägungen. Als Faustregel gilt, dass ein standardisiertes Residuum  $\geq |2|$  auf einen inhaltlich relevanten Effekt hinweist (Field 2018, 857).

<sup>3</sup> Bei den Kontrollvariablen sind solche Zwischenmodelle nicht nötig, da die Kontrollvariablen dazu dienen, allfällige Alternativerklärungen ausschliessen zu können. Das Primärinteresse ihres Einbezugs besteht nicht in der Untersuchung ihres Effekts, den sie auf die abhängige Variable haben. Zweck der Kontrollvariablen ist vielmehr die Kontrolle der Zusammenhänge zwischen den unabhängigen und abhängigen Variablen, die von Interesse sind, auf jene Effekte hin, die sich aus Alternativerklärungen ergeben.

<sup>4</sup> Bei grösseren Kontingenztabellen gelten andere Bewertungskriterien, abhängig von der jeweils kleineren Spalten- bzw. Zeilenanzahl *r* der zugehörigen Tabelle (Cohen 1988, 222). Konkret kommen die Cut-off-Kriterien für kleine, mittlere und grosse Effekte bei *r* = 3 bei .071 / .212 / .354, bei *r* = 4 bei .058 / .173 / .289, bei *r* = 5 bei .050 / .150 / .250 sowie bei *r* = 6 bei .045 / .134 / .224 zu liegen.

Diese Residuen-Analyse hilft, die Referenzkategorien für die weiterführenden logistischen Regressionen zu bestimmen.

Für die Bewertung des Zusammenhangs bei ordinalen Variablen in Korrelationsanalysen wird Spearman's Regressionskoeffizient  $r_s$  verwendet. Für die Bewertung der Stärke des Zusammenhangs gilt:  $|r_s| \geq 0.1$ : kleiner Effekt;  $|r_s| \geq 0.3$ : mittlerer Effekt;  $|r_s| \geq 0.5$ : grosser Effekt (Cohen 1988, 82).

Für die Bewertung des Zusammenhangs zwischen nominalen und metrischen Variablen verwende ich  $\eta$  (eta). Für die Bewertung der Stärke dieser Zusammenhänge gilt:  $\eta \geq 0.1$ : kleiner Effekt;  $\eta \geq 0.24$ : mittlerer Effekt;  $\eta \geq 0.37$ : grosser Effekt (Cohen 1988, 283, 1992, 157). Für Bewertung von Mittelwertsunterschieden bei  $t$ -Tests verwende ich Cohen's  $d$  (Cohen 1988, 20). Für die Bewertung von Cohen's  $d$  gilt:  $|d| \geq 0.1$ : kleiner Effekt;  $|d| \geq 0.3$ : mittlerer Effekt;  $|d| \geq 0.5$ : grosser Effekt (Cohen 1988, 40).<sup>5</sup>

Für die Bewertung des Zusammenhangs in univariablen logistischen Regressionen werden Odds Ratios ( $OR$ ) verwendet. Für die Interpretation der  $OR$  gilt:  $OR \leq 0.66 / \geq 1.5$ : kleiner Effekt;  $OR \leq 0.40 / \geq 2.5$ : mittlerer Effekt;  $OR \leq 0.25 / \geq 4.0$ : grosser Effekt.<sup>6</sup>

---

## 5.2 Multivariate Datenanalyse mittels logistischer Regression

Aufbauend auf den uni- und bivariaten Analysen erstelle ich multivariable binäre logistische Regressionsmodelle. Die logistische Regression wird am intensivsten im Medizinalbereich angewandt und wurde in diesem Fachbereich auch am stärksten weiterentwickelt (Tabachnick und Fidell 2013, 483). Sie kommt dann zur Anwendung, wenn die zu untersuchende abhängige Variable dichotom ausgeprägt ist. Dies ist hier der Fall. Die abhängigen Variablen sind dichotome Dummy-Variablen (0 = nicht engagiert / 1 = engagiert bzw. 0 = kein soziales Vertrauen / 1 = soziales Vertrauen). Dabei wird der Zusammenhang zwischen den unabhängigen Variablen und der Wahrscheinlichkeit abgeschätzt, dass die abhängige Variable den Wert 1 annimmt. Mittels eines Maximum-Likelihood-Schätzalgorithmus wird in mehreren Iterationen jene logistische Funktion

---

<sup>5</sup> Cohen's  $d$  und auch Spearman's Regressionskoeffizient können auch negativ sein, die Bewertung gilt für die Absolutwerte.

<sup>6</sup> Vgl. dazu die Herleitung und Diskussion weiter hinten in diesem Kapitel unter «Güte der einzelnen Regressionskoeffizienten». Da die Skala der Odds Ratios für Werte kleiner als eins von 0–1 und für Werte grösser als eins von 1– $\infty$  geht, sind jeweils zwei Abgrenzungen nötig. Dies im Gegensatz zu den Bewertungen von Cramers  $V$ , Spearman's  $r$  und Cohen's  $d$ .

geschätzt, welche die vorhandenen Daten am besten abbildet.<sup>7</sup> Dabei werden so viele Iterationen vollzogen, bis die besten Schätzer gefunden, beziehungsweise bis sich das Modell nicht mehr verbessert und damit den vorhandenen Daten bestmöglich angepasst hat, das heisst mit ihnen konvergiert.

### Voraussetzungen für binäre logistische Regressionsmodelle<sup>8</sup>

Für die erfolgreiche Anwendung logistischer Regressionsmodelle sind folgende Voraussetzungen zu beachten:

- (1) Die abhängige Variable besitzt nominales Skalenniveau und muss entsprechend kodiert sein (daher 0/1).
- (2) Die abhängige Variable besitzt keine zu extreme Verteilung wie zum Beispiel 5 % zu 95 % (Diaz-Bone 2019, 236).
- (3) Die unabhängigen Variablen sind entweder metrisch oder ebenfalls binär als Dummy-Variable kodiert.<sup>9</sup>
- (4) Für jede Gruppe, die bivariat durch Dummy-Variablen gebildet wird, ist eine minimale Zellbesetzung<sup>10</sup> von  $\geq 25$  notwendig (Diaz-Bone 2019, 236).

---

<sup>7</sup> Die logistische Regressionsfunktion  $P(y = 1) = \frac{1}{1+e^{-z}}$  schätzt die Wahrscheinlichkeit  $P$ , dass die abhängige Variable  $y$  die Ausprägung 1 annimmt auf Basis der eulerschen Zahl  $e$  als natürlichem Logarithmus und dem entsprechenden Logit  $z$ . Dieser Logit  $z$  besteht aus der linearen Regressionsgleichung  $z = \beta_0 + \beta_i \times x_i + \varepsilon$  und damit aus der zu schätzenden Konstante  $\beta_0$ , den unabhängigen Variablen  $x_i$  mit ihren dazugehörigen zu schätzenden Regressionskoeffizienten  $\beta_i$  und dem dann noch übrigbleibenden Fehlerterm  $\varepsilon$  (Tabachnick und Fidell 2013, 484). Die Maximum-Likelihood-Schätzung schätzt nun die Konstante und die Regressionskoeffizienten so, dass möglichst hohe Wahrscheinlichkeiten  $P$  für  $y = 1$  und möglichst tiefe Wahrscheinlichkeiten für  $y = 0$  entstehen und dass die sich dadurch ergebene S-Kurve möglichst den Daten anpasst, die ihrerseits nur die Ausprägungen  $y = 0$  und  $y = 1$  besitzen können.

<sup>8</sup> Es gibt auch multinominale logistische Regressionsmodelle, wobei dann zusätzliche Voraussetzungen zu beachten sind. Ich verwende ein binäres logistisches Regressionsmodell und beschränke mich auf diese Voraussetzungen.

<sup>9</sup> Um die OR miteinander vergleichen zu können, standardisiere ich die metrischen Variablen. Dies ist keine zwingende Bedingung für eine logistische Regression. Damit erhalten aber alle metrischen Variablen dieselbe Skalierung, nämlich Abweichungen der Standardabweichungen (=1) vom Mittelpunkt (=0). Diese Standardisierungen der metrischen Variablen haben keinen Einfluss auf die Ausprägungen der Effekte der anderen unabhängigen Variablen. Was damit gefördert wird, ist aber eine zumindest ansatzweise Vergleichbarkeit der Odds Ratios.

<sup>10</sup> Die abhängige Variable freiwilliges Engagement besitzt die Ausprägungen 0 und 1. Jede Gruppe von Befragten wird nun aufgeteilt in jene, die nicht engagiert sind (Ausprägung 0),

- (5) Multikollinearität ist auszuschliessen (Pallant 2020, 176): Die unabhängigen Variablen dürfen miteinander nicht stark korrelieren. Tritt ein starker Zusammenhang auf, deutet das darauf hin, dass diese Variablen dasselbe Konstrukt oder zumindest etwas Ähnliches messen. Dadurch entstehen im Rahmen multivariater Analysen Schwierigkeiten hinsichtlich der Frage, welcher Faktor nun einen eigenständigen Effekt hat und welcher nicht. Um Multikollinearität auszuschliessen, erfolgt die Berechnung von Toleranz-Werten (Diaz-Bone 2019, 206).<sup>11</sup> Als Faustregel gilt, dass der Toleranzwert  $T$  nicht kleiner als 0.1 sein darf. Ein kleinerer Wert würde bedeuten, dass die Variation einer unabhängigen Variable von den anderen Unabhängigen um mehr als zu 90 % erklärt werden kann. Sozialwissenschaftlich betrachtet handelt es sich dann aber im Prinzip um dasselbe Konstrukt. Schon Werte kleiner als 0.2 betrachte ich als problematisch, da sie erfahrungsgemäss zu Problemen in der Interpretation der Ergebnisse führen, weil nicht klar auszumachen ist, wovon nun ein Effekt ausgeht und wovon nicht.
- (6) Ausreisser, die einen starken Einfluss auf das Modell haben, müssen für die finalen Berechnungen ausgeschlossen werden. Um Ausreisser zu identifizieren, werden die fallweisen standardisierten Residuen und die Distanzen nach Cook analysiert.

Hinsichtlich der Frage, ab wann ein Fall als Ausreisser gilt, gibt es unterschiedliche Meinungen. So definieren Dieter Urban und Jochen Mayerl (2018a, 176) als Ausreisser jene Fälle, deren Residuen ausserhalb von 2 Standardfehlern zu liegen kommen, was bei standardisierten Residuen dem Wertebereich von  $\pm 2$  entspricht.<sup>12</sup> Julie Pallant (2020, 186) verwendet das Kriterium von  $\pm 2.5$  mit der Begründung, dass damit 99 % aller Fälle innerhalb dieser Bandbreite zu liegen kommen.<sup>13</sup> Und Barbara Tabachnick und Linda Fidell (2013, 107) verwenden den Wert von  $\pm 3.29$  mit der Begründung, dass 99.9 % der Fälle innerhalb von 3 Standardfehlern, das heisst

---

und jene, die engagiert sind (Ausprägung 1). Die sich daraus ergebenden Gruppen besetzen nun in einer Tabelle jeweils eine Zelle, wobei die Grösse einer solchen Gruppe nicht kleiner als 25 sein soll. Vergleiche dazu die Tabellen zur bivariaten Analyse ab A6.1 im elektronischen Zusatzmaterial.

<sup>11</sup> Dabei werden die unabhängigen Variablen (UV) untereinander jeweils linear regressiert, das heisst UV1 wird zur abhängigen Variablen (AV) und alle anderen bleiben UV. Dies wird mit allen Variablen durchgerechnet.

<sup>12</sup> Der Wert 2 entstammt der Tatsache, dass in einer standardisierten Normalverteilung 95 % der Fälle innerhalb des Wertebereichs von  $\pm 2$  Standardfehlern, genauer  $\pm 1.96$ , liegen.

<sup>13</sup> In einer standardisierten Normalverteilung kommen 99 % der Fälle innerhalb von  $\pm 2.5$  Standardfehlern beziehungsweise exakter zwischen  $\pm 2.58$  zu liegen.

$\pm 3.29$  zu liegen kommen. David Hosmer, Stanley Lemeshow und Rodney Sturdivant (2013, 197) schlagen vor, sich insbesondere auch entsprechende Punktdiagramme anzuschauen. Zwar gäbe es, so Hosmer und Kollegen weiter, objektive Kriterien für die Definition, was als Ausreisser gilt und was nicht (wie die soeben beschriebenen), aber je nach Modell und insbesondere auch je nach Anzahl Fälle, könnten andere Fälle als Ausreisser relevant werden, die mit rein objektiven Kriterien nicht erfasst würden. Ich schliesse mich hier einerseits dem Kriterium von Tabachnick und Fidell (daher  $\pm 3.29$ ) an, da gerade bei grossen Stichproben sonst schnell viele Fälle als Ausreisser gelten würden und sich bei Ausschluss zu vieler Fälle das Modell grundsätzlich verändern würde. Einzelne Ausreisser-Gruppen, die inhaltlich relevant sein könnten, würden mit einem zu hartem Kriterium potenziell ausgeschlossen. Andererseits erachte ich den Hinweis von Hosmer, Lemeshow und Sturdivant (2013, 197) als relevant und erstelle Punktdiagramme der standardisierten Residuen zwecks visueller Analyse.

Hinsichtlich der Cook Distanz schlagen Dennis Cook und Sanford Weisberg (1982) vor, Fälle auszuschliessen, bei denen der Wert grösser als 1 ist. Hosmer et al. (2013, 197) bestätigen dieses Kriterium, weisen aber wiederum auf die Wichtigkeit visueller Analysen hin. Ich werde daher die Cook Distanzen sowohl numerisch als auch mittels Punktdiagrammen visuell untersuchen.

Für eine erfolgreiche Anwendung der logistischen Regression sind folglich die Kodierungen und Skalenniveaus der abhängigen und unabhängigen Variablen, die Zellbesetzungen und der Ausschluss von Multikollinearitäten und Ausreissern wichtig.

### Modellbildung

Ziel eines multivariablen Regressionsmodells ist die Überprüfung der postulierten Zusammenhänge unter möglichst kontrollierten Bedingungen zwecks Ausschlusses von Alternativerklärungen.

Auf der einen Seite sind aufgrund der Grösse der vorhandenen Stichprobe des KONID Survey 2019 umfassende Modelle möglich. Zudem umfasst der KONID Survey 2019 viele unterschiedliche Variablen. Mit jeder, insbesondere metrischen Variable<sup>14</sup>, die in ein logistisches Regressionsmodell integriert wird, vervielfältigen sich aber die Kombinationsmöglichkeiten der unabhängigen Variablen

---

<sup>14</sup> Mit metrischen Variablen werden nicht nur ein paar Ausprägungen ins Modell integriert, sondern im Extremfall so viele Ausprägungen wie es Fälle gibt.

untereinander (*covariate patterns*). Dies kann, muss aber nicht einen negativen Einfluss auf die Modellgüte haben (Hosmer et al. 2013, 154).

Grundsätzlich ist ein Modell dann gut, wenn es die realen, im Datensatz vorhandenen Messpunkte der abhängigen Variable adäquat vorherzusagen vermag. Zweck und auch Inhalt eines Modells ist, mittels mathematischer Gleichungen eine bestimmte abhängige Variable basierend auf unabhängigen Variablen bestmöglich zu schätzen und entsprechend vorauszusagen. Ziel ist, eine möglichst hohe Voraussagekraft bei gleichzeitig möglichst wenig unabhängigen Variablen zu generieren (Hosmer et al. 2013, 40, 89ff). Ein sparsames Modell, das gleichzeitig eine möglichst hohe Voraussagekraft hat, ist auch ein robustes Modell. Es bildet mit wenigen Variablen den zu untersuchenden Zusammenhang möglichst kontrolliert ab.

Die Modellbildung selbst geschieht in fünf Schritten:

- (1) In einem ersten Schritt gilt es, die relevanten unabhängigen Variablen, die von Interesse sind, hier Religiositätsvariablen, zu identifizieren. Dies beginnt damit, dass bivariat untersucht wird, welche Variablen einen Einfluss auf die abhängigen Variablen haben. Gleichzeitig wird überprüft, ob die Zellbesetzungen unproblematisch sind sowie ob keine augenfälligen Multikollinearitäten vorliegen.
- (2) Um Suppressionseffekte ausschliessen zu können, wird ein multivariates Erstmodell bestehend aus allen unabhängigen Variablen, hier Religiositätsvariablen, gebildet.
- (3) Basierend auf Schritt 1 und 2 und der Interpretation der Einflussstärken der einzelnen Variablen wird ein Zwischenmodell erstellt. Diesbezüglich ist der Vergleich der Einflussstärken einzelner Variablen über mehrere Modelle hinweg relevant, was nicht unproblematisch ist. Denn eine gewisse Abweichung der Einflusskoeffizienten wird sich allein aufgrund der Tatsache ergeben, dass es sich um unterschiedliche Modelle, das heisst um unterschiedliche Schätzungen handelt. Als Faustregel gilt, dass Abweichungen der Punktschätzungen der Effektkoeffizienten von mehr als 20 % darauf hindeuten, dass die ausgeschlossenen Variablen gewirkt hätten (Hosmer et al. 2013). Ist dies der Fall, muss untersucht werden, welche Variablen wieder hinzugenommen werden müssen.
- (4) In einem nächsten Schritt werden diesem Zwischenmodell die Kontrollvariablen hinzugefügt. Dabei wird iterativ überprüft, ob einzelne Kontrollvariablen ohne Relevanz ausgeschlossen werden können, oder ob dies umgekehrt zu

- markanten Abweichungen der Punktschätzungen der anderen Effektkoeffizienten führt und ob die Variablen nicht dennoch im Modell verbleiben müssen.
- (5) Spätestens von diesem Schritt an, der bisweilen aber auch parallel zu allen bisherigen Schritten mitläuft, wird die Gesamtgüte des Modells bewertet, um zu entscheiden, ob das beste Modell auf Basis der Daten und Variablen vorliegt oder ob einzelne Variablen hinzugenommen oder ausgeschlossen werden müssen.
  - (6) In einem letzten Schritt werden, basierend auf dem letzten Modell, die Ausreisser definiert und ausgeschlossen, um das finale Modell bzw. je nachdem auch die Vorläufermodelle nochmals zu schätzen (Tabachnick und Fidell 2013, 489; Pallant 2020, 176, 178). Die Güte eines Modells, dazu gleich mehr, wird mit dem Ausschluss relevanter Ausreisser tendenziell nochmals besser.

### Bewertung und Interpretation logistischer Regressionsmodelle

Bevor mit der Bewertung und Interpretation begonnen werden kann, muss jeweils kurz geprüft werden, ob das Modell konvergiert oder nicht, das heisst, ob ein Modell aufgrund der Schätziterationen erfolgreich geschätzt werden konnte oder nicht. Kam keine stabile Schätzung zustande, passt das Modell bzw. die verwendete (hier logarithmischen) mathematischen Funktion nicht zu den Daten. Dann sind andere Methoden bzw. Funktionen einzusetzen, um die Daten adäquat in einem Modell abbilden zu können.

Es ist zu unterscheiden zwischen der Bewertung der Güte des Gesamtmodells und der Bewertung und Interpretation der einzelnen Zusammenhänge zwischen unabhängigen und abhängigen Variablen, das heisst der Güte der einzelnen Regressionskoeffizienten.

### Güte des Gesamtmodells

Die Güte des Gesamtmodells wird mit mehreren Kennwerten umschrieben und bewertet. Ziel dieser Kennwerte ist eine Aussage darüber, wie gut die modellierten zu den vorhandenen Daten passen. Ich stelle im Folgenden die Kennwerte vor, die ich für die Güte eines Gesamtmodells bzw. für den Vergleich zwischen Modellen verwende.

*Log-Likelihood Kennwert:* Der Log-Likelihood (*LL*) Kennwert berechnet sich auf Grundlage der fallspezifischen Differenzen zwischen der realen Ausprägung eines Falls und der vom Modell vorausgesagten Wahrscheinlichkeit, dass ein Fall die Ausprägung 0 oder 1 hat (Tabachnick und Fidell 2013, 492f). Je kleiner der

*LL*-Kennwert ist, desto besser, da weniger Differenz vorliegt. Der *LL*-Kennwert allein ist kein Kriterium für die Güte eines Modells. Erst im Modellvergleich ergibt sich eine Interpretationsleistung: Werden einem Modell zusätzliche Variablen hinzugefügt und der *LL*-Kennwert bleibt gleich oder sinkt, dann steigt die Aussagekraft des Modells, da die Differenzen bzw. die Residuen in der Summe kleiner werden. So wird zur Erstbewertung eines Gesamtmodells meist schlicht ein Chi-Quadrat-Test gemacht, der den *LL*-Kennwert eines erstellten Modells mit demjenigen eines Null-Modells vergleicht, das nur die unabhängige Variable und eine Konstante enthält (Tabachnick und Fidell 2013, 504). Ist der Test signifikant, heisst das aber nur, dass das erstellte Modell besser ist als gar keines. Das Problem dabei ist, dass mit genügend Variablen mindestens eine kleine Verbesserung sehr wahrscheinlich ist und der Test entsprechend nicht sehr sensitiv ist.

*Hosmer-Lemeshow-Test*: Dieser Test wurde von den Biostatistikern David Hosmer und Stanley Lemeshow entwickelt, weil sie die direkte Anwendung des Chi-Quadrat-Tests basierend auf dem Vergleich zwischen Null-Modell und gebildetem Modell als ungenügend betrachteten (Hosmer et al. 2013, 157ff). Der Test prüft, wie *schlecht* die Daten zum Modell passen. Signifikant heisst also schlechte Anpassung. Der Test soll daher möglichst nicht signifikant werden.<sup>15</sup>

*AUC*: *AUC* steht für *Area under curve* und die Kurve bildet die *Receiver Operating Characteristic (ROC)* ab.<sup>16</sup> Der Kennwert basiert auf der Idee vom Prognoseerfolg und kombiniert Sensitivität und Spezifität der Voraussage, das heisst wie gut das Auftreten der Ausprägung 1 (Sensitivität) und zugleich das

---

<sup>15</sup> Ein Problem könnte hier die Grösse der Stichprobe sein. Kennwerte zur Gesamtanpassung funktionieren bei grossen Stichproben tendenziell schlecht (Hosmer et al. 2013, 168): Bei einer grossen Stichprobe mit vielen Fällen gibt es entsprechend mehr Ausprägungskombinationen, die ein Modell möglichst gut darstellen soll. Dieses Problem wird sich umso mehr verschärfen, je mehr Kontrollvariablen implementiert werden. Bei weniger tatsächlichen Ausprägungskombinationen ist ein Modell eher fähig, die unterschiedlichen Muster abzubilden (der Hosmer-Lemeshow Test funktioniert dann gut). Nur schon dasselbe Modell mit grösserer Fallzahl und damit grösserer Anzahl tatsächlicher Ausprägungskombinationen wird eher fallieren, da eine grössere Anpassungsleistung verlangt wird. Die Kennwerte können daher bei grossen Stichproben mit einem negativen Bias behaftet sein. Ergo sollten in dieser Studie die Kennwerte zwar sehr wohl beachtet und interpretiert werden, etwas schlechtere Kennwerte dürfen aber nicht abschrecken, insbesondere bei grösseren Modellen mit Kontrollvariablen, da diese aufgrund der Stichprobengrösse und der Anzahl Variablen erwartbar und erklärbar sind.

<sup>16</sup> Der Name deutet darauf hin: Diese Prognosetechnik kommt aus der Signalentdeckungstheorie innerhalb der Psychologie (Hosmer et al. 2013, 173). Die Frage ist dort, ab wann ein Signal als solches bzw. ein Reiz als solcher trotz Umgebungsrauschen wahrgenommen wird (Sensitivität) und wann nicht, bzw. wann er fälschlicherweise wahrgenommen (Spezifität) wird (Nett und Frings 2020).



Nichtauftreten, das heisst die Ausprägung 0 (Spezifizität) vom Modell, vorausgesetzt wird (Hosmer et al. 2013, 170f). Dieses Verhältnis kann als Graph mit zwei Achsen dargestellt werden. Die Fläche, die sich unter der dabei entstehenden *ROC*-Kurve ergibt, dient als Kennwert für den Prognoseerfolg des Modells. *ROC*-Werte können zwischen 0.5 und 1 zu liegen kommen, wobei ein Wert von 0.5 besagt, dass das Modell schlecht ist beziehungsweise «ebenso eine Münze geworfen werden könnte» (Hosmer et al. 2013, 177). *ROC*-Werte ab 0.5 beschreiben demnach einen schlechte, ab 0.7 eine akzeptable, ab 0.8 eine exzellente und ab 0.9 eine ausserordentliche Modellleistung.

*Pseudo-R<sup>2</sup>*: Dabei handelt es sich um den Versuch, *R<sup>2</sup>*-Werte, wie sie aus der linearen Regression bekannt sind, für die logistische Regression fruchtbar zu machen. Als bestes Pseudo-Mass für logistische Regressionen hat sich dabei Nagelkerkes *R<sup>2</sup>* herausgestellt (Diaz-Bone 2019, 249).<sup>17</sup> Je grösser dieser Wert ist, desto besser ist die Anpassungsgüte. Die Interpretation ist aber nicht identisch mit jener aus der linearen Regression. Die Werte dürfen nicht analog zu Pearsons *R<sup>2</sup>* als Wert für die Varianzaufklärung interpretiert werden (Hox 2018, 124). *R<sup>2</sup>*-Werte basieren auf der Idee von Mittelwerten. Bei binären Variablen macht eine Mittelwert-Berechnung an sich keinen Sinn. Sie wird im Rahmen logistischer Regressionen dennoch gemacht, da die modellierten Schätzwerte faktisch die Wahrscheinlichkeiten  $P(y = 1)$  darstellen und damit aus Modellsicht als metrisch (aber eben nicht linear) betrachtet werden können. Die Werte der Pseudo-*R<sup>2</sup>*-Masse sind bei logistischen Regressionen tendenziell tiefer und sind daher in ihrer Interpretation schwierig (Hosmer et al. 2013, 185; Hox 2018, 124). Sie bilden aber eine Behelfsbrücke zu den Effektstärken nach Cohen (1988). Aus diesem Grund verwende ich die Masse trotz ihren Schwierigkeiten und berechne basierend darauf die entsprechenden *f<sup>2</sup>*-Werte nach Cohen (1988, 410).<sup>18</sup> Ein *f<sup>2</sup>*-Wert ab .02 entspricht demnach einem kleinen Effekt, ab .15 einem mittleren und ab .35 einem grossen Effekt (Cohen 1988, 413 f.). Da die Pseudo-Masse eher tief zu liegen kommen, ist die Einschätzung des Gesamteffekts dann eher konservativ, was aber einem Robustheitsanspruch zugutekommt.

### Güte der einzelnen Regressionskoeffizienten

Ebenso wie es mehrere Kennwerte zur Bestimmung der Modellgüte als Gesamtes gibt, existieren mehrere Kennwerte zur Bestimmung der Güte der einzelnen

<sup>17</sup> Dieses standardisiert das früher von Cox und Snell entwickelte *Pseudo-R<sup>2</sup>* so, dass die Werte zwischen 0 und 1 zu liegen kommen und damit (vermeintlich) vergleichbar werden mit dem *R<sup>2</sup>* nach Pearson.

<sup>18</sup>  $Cohens f^2 = \frac{R^2}{1-R^2}$

Regressionskoeffizienten, das heisst der Masszahlen für die Stärke des Zusammenhangs zwischen einer unabhängigen Variablen und der abhängigen.

Ausgangspunkt für die Interpretation dieser Zusammenhänge sind die jeweiligen Regressionskoeffizienten der einzelnen unabhängigen Variablen. Diese sind im Rahmen der logistischen Regression aber nur sehr schlecht direkt interpretierbar. Intuitiv interpretiert werden kann nur das Vorzeichen. Ein positives Vorzeichen eines Regressionskoeffizienten bedeutet einen positiven Zusammenhang, ein negatives einen negativen. Basierend auf dem Regressionskoeffizienten und dem dazugehörigen Standardfehler gibt der Wald-Test an, ob der Zusammenhang signifikant ist oder nicht (Hosmer et al. 2013, 14, 40; Tabachnick und Fidell 2013, 505). Basierend auf dem Regressionskoeffizienten und dem Wald-Test kann bestimmt werden, ob eine Variable in einem signifikant positiven oder negativen Zusammenhang mit der abhängigen Variablen steht.

Um die Regressionskoeffizienten inhaltlich interpretieren zu können, werden davon abgeleitete Odds Ratios (*OR*) verwendet. *OR* geben die verhältnismässige Veränderung der Odds an. Odds ihrerseits stellen das Chancenverhältnis dar, dass ein Fall mit einer bestimmten Ausprägung der unabhängigen Variable  $x$ , in der Kategorie  $y = 1$  und nicht  $y = 0$  ist (Tabachnick und Fidell 2013, 509). *OR* bilden also ein «Verhältnis von Verhältnissen» ab (Diaz-Bone 2019, 78) und sind entsprechend Verhältnisangaben, weswegen sie auch als Prozentwerte umgerechnet und entsprechend interpretiert werden können. Die prozentuale Steigerung bzw. Senkung des Odds, das heisst der Chance für  $y = 1$  statt  $x = 0$ , ergibt sich aus  $p = OR - 1$ .

Zur Interpretation der Odds Ratios kann gesagt werden: *OR* kleiner als 1 weisen auf einen negativen Effekt der entsprechenden unabhängigen Variablen hin, grösser als 1 auf einen positiven. Um diesbezüglich die Signifikanz bewerten zu können, sind die Konfidenzintervalle für die Odds Ratios nötig und müssen mitberichtet werden (Ferguson 2009, 536). Schneidet das Intervall den Wert 1, so kann nicht genügend Sicherheit angegeben werden, in welche Richtung die unabhängige Variable auf die abhängige wirkt und der Zusammenhang ist nicht signifikant – analog sichtbar im Wald-Test (Diaz-Bone 2019, 257). Häufig stoppt hier die Interpretationsleistung logistischer Regressionen, da angenommen wird, dass eine darüberhinausgehende Interpretation nicht möglich ist (Wolf und Best 2010, 832). Dann bleibt die Interpretation aber auf dem Niveau eines Vorzeichentests.

Die *OR* müssen als Effektgrössen aber auch hinsichtlich ihrer Ausprägungsstärke interpretiert werden (Ferguson 2009, 532). Dabei ergeben sich drei Herausforderungen: *Erstens* reagieren die Koeffizienten in einem logistischen Regressionsmodell sensitiv auf Veränderungen im Modell. Damit sind sie nur

mit Vorsicht über mehrere Modelle hinweg vergleichbar (Behnke 2015, 87; Buis 2017, 13; Field 2018, 910).<sup>19</sup> *Zweitens* führen unterschiedliche Skalen bei unabhängigen metrischen Variablen zu unterschiedlichen *OR* und lassen sich damit nicht direkt vergleichen. Dieses Problem lässt sich aber zumindest im Ansatz lösen, indem die metrischen Variablen standardisiert werden (Heck et al. 2014, 21; Urban und Mayerl 2018b, 397–399; van den Berg 2021).<sup>20</sup> Und *drittens* beziehen sich die *OR* kleiner als 1 auf eine andere Skalierung (0, 1) als diejenigen grösser als 1 (1,  $\infty$ ) (Urban und Mayerl 2018b, 403). Die Berechnung von Kehrwerten (falls gewünscht) löst dieses Problem. Alternativ kann, wie hier getan, bei der grafischen Darstellung der *OR* die x-Achse logarithmiert werden, sodass die unterschiedlichen Skalenbreiten nicht zu stark ins Gewicht fallen. Was unter Beachtung von Standardisierung und unterschiedlicher Skalierung auf alle Fälle legitim ist, ist der Vergleich untereinander: Ein *OR* von 3 ist hinsichtlich seines Effekts doppelt so gross wie ein *OR* von 1.5. Und diejenige Variable mit dem grössten *OR* hat den grössten Effekt (Mood 2010, 72). Dies löst aber nicht das Problem bzgl. der Interpretation der *OR* im Sinne von Effektgrössen.

Hinsichtlich der Frage, welche *OR* auf einen starken Effekt hindeuten und welche faktisch keinen oder nur einen Hintergrundeffekt darstellen, schlägt Christopher Ferguson (2009, 533) für die Sozialwissenschaften vor, von einem praktischen, im Alltag relevanten, aber kleinen Effekt ab *OR* = 2, von einem mittleren Effekt ab *OR* = 3 und von einem starken Effekt ab *OR* = 4 zu sprechen.<sup>21</sup>

---

<sup>19</sup> Grund hierfür ist, dass unbeobachtete Heterogenität in der logistischen Regression im Gegensatz zur linearen eine Rolle spielt und einen direkten Einfluss auf die Werte der Regressionskoeffizienten hat (Mood 2010, 67; Behnke 2015, 88).

<sup>20</sup> Zur diesbezüglichen Kritik und Problematisierung: Heck et al. (2014, 21f). Menard (1995) und Pampel (2021) schlagen vor, alle Variablen mittels ihrer Standardabweichungen im Voraus zu standardisieren und das Modell semi-standardisiert zu berechnen. Bezüglich dichotomer Variablen ist aber einzuwenden, dass eine Standardisierung solcher Variablen mittels ihrer Standardabweichung insofern problematisch ist, als dass die Standardabweichung auf dem Mittelwert basiert und damit bei einer dichotomen Variable eine Funktion der Verteilung der Ausprägung ist (King 1986, 680; Urban 2022, 29). Noch problematischer wird es bei ordinalen Variablen, die für die Modellerstellung dichotomisiert wurden: Allein die Tatsache, dass sich bei mehreren Antwortmöglichkeiten die Fälle tendenziell aufteilen und damit in einer dichotomisierten Fassung schiefere Verteilungen vorliegen, führt zu kleineren Standardabweichungen und damit beim Vorgehen mit einer semi-Standardisierung zu kleineren Odds-Ratios bei den entsprechenden Variablen. Wenn durchwegs alle Variablen mit ihrer Standardabweichung standardisiert werden, führt dies nicht zur gewünschten Vergleichbarkeit, sondern zu einer ungleichen Gewichtung der Effekte abhängig vom Skalenniveau der jeweiligen Variable. Eine Standardisierung mittels der Standardabweichung macht nur Sinn bei (quasi-)metrischen Variablen.

<sup>21</sup> Für *OR* < 1 gilt für diese Art der Effektinterpretation jeweils der Kehrwert.

Henian Chen, Patricia Cohen und Sophie Chen (2010, 862) greifen diesbezüglich auf Cohen's  $d$  zurück und schlagen vor, die Grenzwerte abhängig von der Wahrscheinlichkeit  $y = 1$  in der jeweiligen Referenzkategorie zu setzen. Liegt diese in der Referenzkategorie bei 1 %, kommen die Grenzwerte für kleine, mittlere und grosse Effekte bei 1.68, 3.47 und 6.71 zu liegen; bei 5 % liegen die Grenzwerte bei 1.52, 2.74 und 4.72 und bei 10 % liegen sie bei 1.46, 2.49 und 4.13. Dabei weisen sie berechtigterweise auf die Tatsache hin, dass schon Cohen (1988) diese Grenzwerte jeweils als «rules of thumb», das heisst als Faustregeln betrachtete (Chen et al. 2010, 864). Bei keinen der hier verwendeten Variablen tritt eine Wahrscheinlichkeit  $y = 1$  in der jeweiligen Referenzkategorie kleiner als 10 % auf.  $OR$  können auch in andere Effektstärken umgerechnet werden. So entspricht ein  $OR$  von 1.437 einem Cohen's  $d$  von 0.2, ein  $OR$  von 2.477 einem  $d$  von 0.5 und ein  $OR$  von 4.268 einem  $d$  von 0.8 (Sánchez-Meca et al. 2003; Borenstein et al. 2009; Lenhard und Lenhard 2016). Basierend darauf und auf dem Vorschlag von Ferguson leite ich als Faustregel für die Interpretation der  $OR$  davon ab: kleine Effekte ab  $OR = 1.5$ ; mittlere Effekte ab  $OR = 2.5$  und grosse Effekte ab  $OR = 4$ . Ich werde für die Bewertung der einzelnen Regressionskoeffizienten in der Folge die  $OR$  inklusive der entsprechenden 95 %-Konfidenzintervalle berichten und gemäss erstellter Faustregel bewerten. Die Berichterstattung erfolgt einerseits im Rahmen entsprechender Tabellen für die jeweiligen Modelle, abgelegt im Anhang, das heisst im elektronischen Zusatzmaterial (ESM). Sodann werde ich basierend darauf grafische Darstellungen der  $OR$  inklusive ihrer Konfidenzintervalle erstellen. Daraus ergibt sich der Vorteil, dass die erstellten Grenzwerte für die Effektbewertung ebenso eingezeichnet werden können und die Beurteilung der unterschiedlichen Effekte vereinfacht wird.

Ganz unabhängig von der Bewertung der  $OR$  ist es zentral, einschlägige Zusammenhänge grafisch und explorativ zu interpretieren. Ich tue dies vorliegend mittels grafischer Darstellung der proximalen Wahrscheinlichkeiten bei den zentralen Zusammenhängen. Damit wird der Tatsache entsprochen, dass es sich um eine logistische und daher nicht-lineare Regression handelt und dies auch Eingang in die Interpretation finden sollte. Insbesondere werden damit die Effektstärken greifbar hinsichtlich ihrer Auswirkungen auf die vorausgesagten Wahrscheinlichkeiten. Effekte müssen im Spiegel der in den Daten vorgefundenen Unterschiede und der davon abgeleiteten praktischen Relevanz interpretiert werden.

### Probleme bei logistischer Regression mit Gewichtungen und Missings

Im Rahmen der Analyse von Umfragedaten ist die Verwendung von Gewichtungen, aber auch das Auftreten von Missings der Normalfall. Der Einsatz von Gewichtungen und das Auftreten zu vieler Missings können insbesondere in

Kombination zu Problemen bei der logistischen Regression führen. Wenn viele Missings auftreten, kann dies die beabsichtigte Gewichtung verzerren, da einzelne Fälle fehlen (Hosmer et al. 2013, 235). Ich gehe aber davon aus, dass die Ausfälle nicht systematisch mit den Gewichtungen zusammenhängen, es sich also um zufällige Ausfälle handelt. Unter dieser Annahme stellt die mögliche Verzerrung durch Gewichtung kein Problem mehr dar.

Logistische Regressionen können nur mit jenen Fällen gerechnet werden, von denen Werte zu allen Variablen vorliegen. Das ist insofern problematisch, als dass insbesondere bei klassischen Surveys, schon fast zwangsläufig entsprechend viele Missings entstehen, sobald man grössere Modelle entwickelt. Daher ist bei grossen Ausfallquoten zu untersuchen, welche Variablen vor allem zu den Ausfällen führen, um dann variablen-spezifisch nach Lösungen zu suchen. Hosmer, Lemeshow und Sturdivant (2013, 395ff) und Ronald Heck und Scott Tabata (2014, 24) schlagen in diesem Fall eine multiple Imputation vor.

---

### 5.3 Logistische Mehrebenenmodelle

Die bisherigen Ausführungen beziehen sich auf logistische Regressionsmodelle mit nur einer Ebene – hier der Individualebene. Zusätzlich soll aber auch auf Kontexteffekte hin kontrolliert werden. Dafür ist die Erstellung von Mehrebenenmodellen notwendig. Der Unterschied zwischen einem Einebenenmodell und einem Mehrebenenmodell besteht darin, dass Kontexteffekte korrekt geschätzt werden. Das heisst, dass bei direkten Einflüssen der Kontexteffekte auf die abhängige Variable zusätzlich ein Fehlerterm für die Kontextebene mitmodelliert und damit auf die Kontextvarianz und auf unterschiedliche Kontextgegebenheiten hin kontrolliert wird. Um diese Kontexteffekte im Rahmen eines logistische Mehrebenenmodells mitzuschätzen, rechne ich generalisierte lineare Modelle mit *logit link* (Snijders und Bosker 2012, 289ff; Hox 2018, 103ff).

#### Voraussetzungen und Herausforderungen

Zusätzlich zu den Voraussetzungen für oben beschriebene logistische Modelle muss bei Mehrebenenmodellen die Anzahl der Gruppen auf Kontextebene und die Stichprobengrösse innerhalb der einzelnen Gruppen mitbedacht werden. Grundsätzlich gilt: Je mehr Fälle, desto stabiler die Modelle ganz allgemein (Tabachnick und Fidell 2013, 844; Hox 2018). Tendenziell gilt zudem: Besser mehr Gruppen auf Kontextebene, dafür kleine, als wenige Gruppen, dafür grosse (Tabachnick und Fidell 2013, 845; Hox 2018, 214). Hinsichtlich der Voraussetzung, wie

viele Fälle der Individualebene es im Schnitt innerhalb von wie vielen Gruppen der Kontextebene mindestens braucht, gehen die Meinungen auseinander: von 30/30, über 50/20 bis hin zu 100/10 wird vieles beschrieben (Hox 2018, 215f). Rein theoretisch sind gleichzeitig sogar Gruppengrößen von bis zu eins möglich, solange andere Gruppen grösser sind und dies dann wieder ausgleichen (Tabachnick und Fidell 2013, 844).<sup>22</sup>

Hinsichtlich der Bewertung von Regressionskoeffizienten und Modellgüte unterscheidet sich ein Mehrebenenmodell nicht von einem Einebenenmodell. Demgegenüber akzentuiert sich aber das Problem der Gewichtung, und zwar in zweierlei Hinsicht: Erstens beziehen sich die Individualgewichte nur auf die Individualebene. Innerhalb unterschiedlicher Gruppen auf Kontextebene wirken dann die Gewichte unterschiedlich. Allfällige Resultate würden verzerrt. Es gibt gegenwärtig noch kein allgemein anerkanntes Prozedere, wie mit Gewichtungen in logistischen Mehrebenenmodellen umgegangen wird (Heck et al. 2012, 33). Dieses Problem ist aber unproblematisch, solange keine zufälligen (*random*) Effekte innerhalb unterschiedlicher Gruppen vertieft untersucht werden. Das wird hier nicht getan. Ein zweites Problem bezieht sich auf die Routine für das generalisierte lineare Modell innerhalb von IBM SPSS. Dieses erlaubt zwar die Verwendung von einfachen Gewichtungen, rundet diese aber auf die nächste ganze Zahl. Dies ist insofern problematisch, als dass aufgrund des Stichprobendesigns Überquotierungen vorliegen, welche mit entsprechenden Gewichtungen heruntergewichtet werden.<sup>23</sup> Diese Fälle werden aufgrund des Rundungsprozederes wegfallen, da ihre Gewichtung auf 0 gerundet wird.

Ich werde daher wie folgt vorgehen: Ich verwende für die Effekte auf Individualebene die normale logistische Regression, da so die Fälle und damit verbundenen Informationen komplett in die Schätzungen einfließen. Für die Mehrebenenmodelle und die entsprechenden Kontexteffekte teile ich die Resultate der generalisierten linearen Modelle mit. Um allfällige Effekte der Kontextvariablen auf die Individualeffekte auszuschliessen, kontrolliere ich die diesbezüglichen Differenzen zwischen den Einebenen- und Zweiebenenmodellen.

---

<sup>22</sup> Es liegen hier circa 3000 Fälle in 26 Gruppen vor, was einem Grössenverhältnis von  $\cong 115/26$  entspricht. Auch bei Modellen mit vielen Ausfällen und nur noch 2000 Fällen ergäbe das ein akzeptables Grössenverhältnis von  $\cong 75/26$ .

<sup>23</sup> Damit handelt es sich eigentlich um einen Fall für den Befehl `COMPLEX SAMPLES`, jedoch gibt es im Rahmen dieser Routine bisher keine Möglichkeit, Mehrebenenmodelle zu rechnen.

### Modellbildung

Bevor mit der Bildung eines Mehrebenenmodells begonnen werden kann, muss mit der Erstellung eines Nullmodells überprüft werden, ob dies überhaupt sinnvoll bzw. Ertrag versprechend ist. Wie gesagt, besteht der Unterschied zwischen einem Individual- und einem Mehrebenenmodell darin, dass zusätzlich ein Fehlerterm für die Kontextebene mitmodelliert und damit auf die Kontextvarianz und somit auf unterschiedliche Kontextgegebenheiten hin kontrolliert wird. Ist keine solche Kontextvarianz vorhanden, macht es keinen Sinn, sie im Rahmen eines Mehrebenenmodells auf diese hin zu prüfen, da dann die Kontextvariable ebenso als Kontrollvariable auf Individualebene mitgeschätzt werden kann.

Ein Null-Modell besteht nur aus der abhängigen Variablen und einem Intercept, das auf Individualebene konstant ist, aber auf Kontextebene variiert. Die sich damit ergebende Varianz der Kontextebene kann dann ins Verhältnis zur Individualebene gesetzt und eine Intra Class Correlation *ICC* berechnet werden (Heck et al. 2012, 157).<sup>24</sup> Basierend auf dem *ICC* und der mittleren Gruppengröße auf Kontextebene kann ein Richtwert<sup>25</sup> berechnet werden, der, wenn er grösser als zwei ist, darauf hinweist, dass eine Mehrebenenmodellierung sinnvoll ist, da entsprechend Varianz auf Kontextebene gegeben ist, bei der es sich lohnt, daraufhin zu kontrollieren. Auch diesbezüglich knappe Resultate könnten auf einen Mehrwert hindeuten, da die Kontextvarianz bei weniger als 30 Gruppentendenziell unterschätzt wird (Hox 2018, 215).

Macht ein Mehrebenenmodell Sinn, wird zuerst ein Modell nur mit Individualvariablen erstellt. Dabei handelt es sich um das jeweils finale Modell auf Individualebene. Der diesbezügliche Abgleich weist einerseits auf den Effekt der unterschiedlichen Verwendung der Gewichtung hin, andererseits auf den Einfluss der Kontextebene. In einem letzten Schritt werden dann die Kontexteffekte der zweiten Ebene, hier des kantonalen Kontexts, einzeln hinzugefügt, um diese hinsichtlich ihres Effekts auf die abhängige Variable zu untersuchen. Aufbauend auf diese «fixed-effects-random-intercept»-Modelle sind dann weitere Modelle möglich, welche einerseits je nach Kontext unterschiedliche Individualeffekte oder die Interaktion zwischen Kontext- und Individualeffekten untersuchen.

Zusammengefasst wird es mit der Verwendung von Mehrebenenmodellen im Rahmen dieser Studie möglich, Kontexteffekte der kantonalen Ebene auf ihre Wirksamkeit in Bezug auf freiwilliges Engagement bzw. auf soziales Vertrauen hin zu untersuchen.

---

<sup>24</sup> Die Inter Class Correlation berechnet sich bei logistischen Mehrebenenmodellen als  $\rho = \frac{\sigma_{Between}^2}{\sigma_{Between}^2 + 3.29 \sigma_{Within}^2}$  (Guo und Zhao 2010, 14; Heck et al. 2012, 157).

<sup>25</sup> Formel für Richtwert für Sinnhaftigkeit einer Mehrebenenmodellierung:  $1 + (\emptyset \text{Gruppengrösse} - 1) \times ICC$  (Urban 2022, 7).

**Open Access** Dieses Kapitel wird unter der Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>) veröffentlicht, welche die Nutzung, Vervielfältigung, Bearbeitung, Verbreitung und Wiedergabe in jeglichem Medium und Format erlaubt, sofern Sie den/die ursprünglichen Autor(en) und die Quelle ordnungsgemäß nennen, einen Link zur Creative Commons Lizenz beifügen und angeben, ob Änderungen vorgenommen wurden.

Die in diesem Kapitel enthaltenen Bilder und sonstiges Drittmaterial unterliegen ebenfalls der genannten Creative Commons Lizenz, sofern sich aus der Abbildungslegende nichts anderes ergibt. Sofern das betreffende Material nicht unter der genannten Creative Commons Lizenz steht und die betreffende Handlung nicht nach gesetzlichen Vorschriften erlaubt ist, ist für die oben aufgeführten Weiterverwendungen des Materials die Einwilligung des jeweiligen Rechteinhabers einzuholen.





---

# Teil III

## Ergebnisse



# Religion und Religiosität in der Schweiz

# 6

Dieses Kapitel bereitet inhaltlich und statistisch auf die Folgekapitel 7 und 8 vor, in denen dann die Forschungsfragen bearbeitet werden. Wie eingangs erwähnt, eignet sich die Schweiz und ihre Bevölkerung für diese Studie so gut, weil sie in ihrer religiösen Ausgestaltung sowohl auf Individual-, als auch auf Kontextebene äusserst vielfältig und facettenreich ist. Doch was heisst das? Im Folgenden gehe ich zuerst auf diese kontextuellen Faktoren und im Rahmen eines kurzen religionshistorischen Abrisses auf ihre Entstehungsbedingungen ein. Anschliessend wende ich mich der Individualebene zu. Dabei werde ich neben der univariaten Darstellung und Charakterisierung der einschlägigen Variablen auch einen Blick auf die unkontrollierten, bivariaten Zusammenhänge mit Sozialkapital, das heisst mit freiwilligem Engagement und sozialem Vertrauen, werfen.<sup>1</sup> Dies bereitet die Ergebnisse der multivariaten Modelle vor.

---

<sup>1</sup> Eine vollständige deskriptive Statistik aller in den Modellen verwendeten Religions- und Religiositätsvariablen findet sich in den Tabellen A5.1 und A5.2 im elektronischen Zusatzmaterial. Ebenso finden sich in den Tabellen A6.1–A6.4 die entsprechenden bivariaten Analysen.

---

**Ergänzende Information** Die elektronische Version dieses Kapitels enthält Zusatzmaterial, auf das über folgenden Link zugegriffen werden kann  
[https://doi.org/10.1007/978-3-658-41147-3\\_6](https://doi.org/10.1007/978-3-658-41147-3_6).

## 6.1 Religiöse Landschaften und Eigenheiten: der lange Schatten der Geschichte

Die Gründe für die Vielfalt und den Facettenreichtum der Schweiz und ihrer Kantone sind geografischer, kultureller und politischer Natur. In geografischer Hinsicht liegt der Kleinstaat Schweiz inmitten Europas, im Alpenraum rund um den Gotthard. Berge und Gewässer zerklüfteten ihr Gebiet, umgrenzen oder beleben Talschaften und Kleinregionen, die bis heute Räume für mannigfaltige Entwicklungen und Eigenständigkeiten bieten, so auch in religiösen Fragen. In kultureller Hinsicht wird dieses Gewebe dadurch herausgefordert, dass hier der deutsche, französische, italienische und rätoromanische Kulturraum aufeinander treffen. Das zeigt sich vordergründig in der Vielsprachigkeit, spiegelt sich aber auch in unterschiedlichen kulturellen Nuancierungen.

In politischer Hinsicht entwickelten sich in diesem kleinräumigen Geflecht volksnahe, föderale Institutionen, in denen unterschiedliche Formen von Selbstverwaltung und direkter Demokratie zum Tragen kommen (Linder 2012, 172 ff; Lang 2020, 74–88). Staatlichkeit besteht heute auf kantonaler und nationaler Ebene: Der Bundesstaat umfasst 26 Gliedstaaten. Es ist gemäss Bundesverfassung § 72 Abs. 1 die kantonale Ebene, die zuständig ist für die Regelung des Verhältnisses zwischen Staat und Religionsgemeinschaften: «Für die Regelung des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat sind die Kantone zuständig.» Diese Tatsache führt dazu, dass die Kantone ihr Verhältnis zu Religionsgemeinschaften durchaus unterschiedlich regeln (Liedhegener 2022b). Politik und Religion ist in der Schweiz bis heute ein komplexes Gefüge komplexer Grössen (Liedhegener 2022c).

### *Religiöse Vielfalt in der Schweiz*

Mit Blick auf die religiöse Zugehörigkeit ihrer Bevölkerung ist die Schweiz gegenwärtig stark pluralisiert (Baumann und Stolz 2007; Liedhegener und Odermatt 2018, 34). Dabei können zunächst drei Grossgruppen unterschieden werden: einerseits die beiden historisch verankerten christlichen Kirchen römisch-katholischer sowie evangelisch-reformierter Tradition; andererseits die Bevölkerung, die sich selbst als keiner religiösen Vergemeinschaftung angehörig betrachtet.

Juden lebten schon in römischer Zeit auf dem Gebiet der heutigen Schweiz und bildeten im Mittelalter städtische Gemeinschaften (Picard 2007, 184). Diese wurden in der frühen Neuzeit auf einzelne Siedlungen zurückgedrängt und bis tief ins 19. Jahrhundert hinein lebten sie fast ausschliesslich in den beiden Gemeinden Endigen und Lengnau im aargauischen Surbtal (Dellsperger et al. 1994,

252; Picard 2007, 185; Picard und Bhend 2020, 12; SIG / FSCI 2022). Erst 1866, beziehungsweise mit der Totalrevision der Bundesverfassung 1874 erhielten sie die Niederlassungsfreiheit und volle Ausübung der Bürgerrechte (Dellsperger et al. 1994, 251; Picard 2007, 186; Lang 2020, 62–65). 1872 entstand die altkatholische (heute christkatholische) Kirche durch Abspaltung von der römisch-katholischen (Conzemius 1969; Krüggeler und Weibel 2007, 111). Aufgrund protestantischer Abspaltungs- und Differenzierungsprozessen entstanden diverse evangelikale Gruppierungen (Favre und Stolz 2007) und im 19. Jahrhundert wanderten verschiedene christliche Sondergruppen, wie Endzeitgemeinden oder Apostolengemeinden ein (Weibel 2007). Das Aufkommen weiterer religiöser Traditionen rundet das Bild der religiös pluralen Schweiz ab. So entwickelte sich der Islam in den vergangenen 40 Jahren kontinuierlich zur zahlenmässig stärksten nichtchristlichen Religionsgemeinschaft in der Schweiz (Behloul und Lathion 2007; Allenbach und Sökefeld 2010). Und seit dem 19. Jahrhundert prägen auch buddhistische Gruppen (Sindemann 2007) und insbesondere aufgrund Fluchtbewegungen in den 1980er und 1990er Jahren hinduistische Gemeinschaften die religiöse Vielfalt in der Schweiz (Baumann 2007).

Diese heutige pluralisierte Situation der religiösen Landschaft lässt sich durch drei Faktoren erklären: Die zwei christlichen Grosskirchen entwickelten sich aufgrund der historischen Vorgänge rund um Reformation, Sonderbund und konfessionelle Milieubildung. Die auch in der Schweiz wirkende Säkularisierung bedeutet, dass heute ein Drittel der Bevölkerung keiner Religion angehört. Und das Auftreten neuerer Religionen geht zurück auf Arbeitsmigration, auf globale Mobilität und für die Schweiz insbesondere auf die Kriegsmigration infolge der Balkankriege in den 1990er-Jahren.

### **6.1.1 Historische Pfadabhängigkeiten: Reformation, Kulturkampf, Milieubildung**

Die Schweiz ist gegenwärtig ein religiös pluralisiertes, historisch betrachtet aber vor allem ein bi-konfessionell gemischtes Land. So standen sich im 19. Jahrhundert und bis weit in die Mitte des 20. Jahrhunderts eine reformierte Mehrheit von rund 60 % und eine katholische Minderheit von circa 40 % gegenüber (Seitz 2014, 41).<sup>2</sup> Diese Zweiteilung ist nicht nur numerischer, sondern auch stark räumlicher Natur. Dies erklärt sich historisch.

---

<sup>2</sup> Vgl. dazu auch Abb. 6.4.

### *Reformation und Religionskonflikte*

Entscheidend für die religiöse Zweiteilung der Schweiz war die Reformationsgeschichte des 16. Jahrhunderts. Aufgrund des Wirkens des Zürcher Reformators Ulrich Zwingli begannen sich ab den 1520er-Jahren katholisch, reformiert und gemischt geprägte «Orte», bzw. spätere Kantone, zu bilden (hier und folgend: Maissen 2010, 82–103).<sup>3</sup> Damit öffnete sich ein Graben zwischen zwei Lebens- und Denkwelten: zwischen sogenannten «altgläubigen», eher dezentralen und konservativeren Land-Orten und «neugläubigen», eher zentralistischen und progressiveren Stadt-Orten.

Die Grabenbildung erfolgte kriegerisch und blutig. Der Erste Kappelerkrieg zwischen den «altgläubigen» und «neugläubigen» Orten im Jahr 1529 endete aufgrund Vermittlung der neutralen Orte noch kampflos mit dem ersten Kappeler Landfrieden. Es wurde vereinbart: Jeder Ort und in den «gemeinen Herrschaften», das heisst gemeinsamen Untertanengebieten, jede Gemeinde sollten durch Mehrheitsbeschluss den alten oder neuen Glauben annehmen können.<sup>4</sup> Diese Abmachung hielt aber nicht lange. Der Konflikt entbrannte zwei Jahre später erneut. Im Zweiten Kappelerkrieg erlitten die «Neugläubigen» am 11. Oktober 1531 eine Niederlage. Ulrich Zwingli fiel. Dreizehn Tage später wurde der Krieg in der grausamen Schlacht am Gubel zugunsten der «altgläubigen» Orte entschieden.<sup>5</sup> Die Friedensverhandlungen führten zum Zweiten Kappeler Landfrieden. Die katholischen Orte konnten darin, neben Territorialgewinnen, auch eine politische Vormachtstellung innerhalb der Eidgenossenschaft erwirken. Dieser zweite Landfrieden ermöglichte, dass fortan jeder Stand selbst über die Konfession auf seinem Territorium entscheiden konnte. Es wurde jenes «cuius regio – eius religio»-Prinzip («*wessen Herrschaft, dessen Religion*») angewandt, das dann durch den Augsburger Religionsfrieden von 1555 bekannt werden sollte. Aber der Konflikt zwischen den katholischen und reformierten Orten der Eidgenossenschaft schwelte weiter und führte zu den beiden Villmergerkriegen. Der erste fand 1656 statt, endete mit dem Dritten Landfrieden und sicherte noch einmal die politische Hegemonie der Katholiken (Maissen 2010, 119). Der Zweite

---

<sup>3</sup> Vgl. die Einteilung in Tabelle A5.4 im elektronischen Zusatzmaterial.

<sup>4</sup> Die friedvolle Beilegung des Konflikts wurde mit einem Versöhnungssessen, der Kappeler Milchsuppe, besiegelt. Bis heute wird bei erfolgreichen binnenstaatlichen Konfliktlösungen punktuell eine solche Milchsuppe serviert, zuletzt im Rahmen der Beilegung des Kulturgüterstreits zwischen den Kantonen St. Gallen und Zürich (Eidgenössisches Departement des Innern 2006).

<sup>5</sup> Die Schlacht am Gubel war ein grausames Massaker durch einige hundert Männer, welche das reformierte Heer in der Nacht überfielen. In der lokalen Erinnerungskultur wurde dieses Massaker positiv umgedeutet und heroisiert (Briner 2013).

Villmergerkrieg 1712 führte zum Vierten Landfrieden. Er beendete schliesslich die Vormachtstellung der katholischen Orte (Pfister 1974, 3; Maissen 2010, 130–133).

### *Kulturkampf und Sonderbund*

Zu einer schwierigen Herausforderung kam es im 19. Jahrhundert, wie auch in anderen europäischen Nationen, in der Frage der Bildung und Ausgestaltung eines liberalen Bundesstaates. Dabei überlagerten sich die konfessionellen Grenzziehungen mit politischen Abgrenzungen und luden sich gegenseitig auf (Seitz 2014, 33; Lang und Meier 2016, 5–14). Die liberale, grösstenteils reformierte, Mehrheit stritt mit der konservativen, mehrheitlich katholischen Minderheit. Setzte sich die liberale Mehrheit für eine demokratische, liberale Gesellschaftsordnung ein, verteidigte die konservative Minderheit die alte Ständeordnung (Stolz et al. 2014, 47 ff; Seitz 2014, 33). Ideologisch unterfüttert wurde die konservativ katholische Minderheit insbesondere durch den sich ausbreitenden kämpferischen Ultramontanismus, der sich gegen jegliches Liberale sperrte. In den lokalen Lebensrealitäten gab es aber auch liberale Katholik:innen, die sich für einen liberalen Bundesstaat einsetzten, und umgekehrt konservative Reformierte, die dagegen waren (Stolz et al. 2014, 48; Lang und Meier 2016, 11f).

Der Konflikt um den liberalen Bundesstaat war zur Mitte des 19. Jahrhunderts konfessionell so stark aufgeladen, dass sich die Stände Luzern, Uri, Schwyz, Unterwalden, Zug, Freiburg und Wallis zu einem Sonderbund zusammenschlossen, der im Sonderbundskrieg von 1847 eine Niederlage erlitt.<sup>6</sup> Dieser Sieg der liberalen, meist reformierten Kantone, ebnete den Weg für die entsprechend ausgestaltete Bundesverfassung von 1848 und die Schaffung der modernen Schweiz als liberale Demokratie. Innerhalb des sich entwickelnden politischen Systems entstanden die Parteien entlang konfessioneller Grenzen (Lipset und Rokkan 1967, 37). Die Konflikte wurden nun nicht mehr kriegerisch entschieden, sondern im Rahmen demokratisch-politischer Prozesse ausgetragen.

Dies zeigt sich exemplarisch in der Teilrevision der Bundesverfassung von 1874, die in die aufgewühlte Zeit nach dem ersten Vatikanischen Konzil von 1869/1870 und der damit verbundenen Unfehlbarkeitserklärung des Papstes unter Papst Pius IX fiel (zu letzterem: Wolf 2020). So enthielt die revidierte Bundesverfassung diverse Bestimmungen, die bewusst gegen den Ultramontanismus

---

<sup>6</sup> Der Sonderbund war aus Sicht der katholisch-konservativen Kantone eine «Schutzvereinigung» (Pfister 1974, 167). Die sieben katholisch-konservativen Kantone wollten sich damit vor weiteren Freischarenzügen, das heisst kämpferischen Vorstössen, von liberal-radikaler Seite schützen, die es zuvor im Dezember 1844 und März 1845 gab.

ausformuliert waren, beispielsweise den Bistumsartikel §72 Abs. 3 BV, der es den Katholiken verbot, weitere Bistümer zu gründen (Linder 2012, 42).<sup>7</sup>

### *Konfessionelle Milieus*

Die räumliche Trennung zwischen mehrheitlich katholischen und mehrheitlich reformierten Kantonen begünstigte nach der Gründung des Bundesstaats soziale Abschliessung und Distanzierung entlang der Konfessionen. Innerhalb der geografisch abgegrenzten «Stammlande», aber auch in den reformierten Städten Zürich und Basel, in denen nun aufgrund von Industrialisierung und Binnenmigration Katholik:innen lebten, verdichtete sich das katholische Milieu (Altermatt 1989, 1995, 2009; Conzemius 2001; Altermatt und Metzger 2007; Lang und Meier 2016). Dasselbe geschah ansatzweise umgekehrt im reformierten Milieu (Hofmann 2013), besonders in Grenzregionen, in denen Reformierte aufgrund der Industrialisierung in katholischen Gebieten lebten (Johner 2019). Die Verselbstständigung der reformierten und katholischen Gesellschaft führte zu unterschiedlichen Lebensrealitäten, die sich stark an die jeweiligen Glaubens- und Moralvorstellungen anlehnten und nach aussen hin mit starken sozialen Abgrenzungen einhergingen (Altermatt 1989, 2009). Diese Abgrenzungen zeigten sich beispielsweise im Familiären in Heiratsverboten über Konfessionsgrenzen hinweg oder im Gesellschaftlichen in der Gründung konfessionell bestimmter Musik-Turn- und Jugendvereine.<sup>8</sup> Das katholische Milieu, geprägt von Ideen des Ultramontanismus, führte zu einer Kultivierung des Religiösen und damit zu dessen Stabilisierung trotz Säkularisierungsdruck. Die Konflikte rund um die konfessionellen Unterschiede brannten sich tief in die religiöse Erinnerungskultur der Schweiz ein.

---

<sup>7</sup> Vgl. allgemein zu den kulturkämpferisch aufgeladenen Verfassungsartikeln Linder (2012, 42) und Seitz (2014, 46–53). Der Bistumsartikel wurde erst durch die Volksabstimmung vom 10. Juni 2001 abgeschafft. An exakt derselben Stelle in §72 Abs. 3 BV steht seit 2009 das durch Volksinitiative durchgesetzte Verbot von Minaretten («Der Bau von Minaretten ist verboten») und damit erneut ein Ausnahmeartikel, welcher der politische Ausdruck einer religiös aufgeladenen Konfliktsituation in der Öffentlichkeit der Gegenwart ist.

<sup>8</sup> Der im Rahmen der politischen Konflikte im 19. Jahrhundert gegründete Schweizerische Arbeiter-, Turn- und Sportverband (SATUS) gliederte sich 2017 dem Schweizerischen Turnverband (STV) an (SATUS 2022). Der STV ist seinerseits die Nachfolgeorganisation des reformiert liberalen Eidgenössischen Turnvereins (ETV). Die Nachfolgeorganisation des Schweizerischen Katholischen Turnverbandes (SKTV), die Sport Union Schweiz, ist bis heute nicht Partner des STV, die Delegierten entschieden sich 2016 gegen diese Partnerschaft (Sport Union Schweiz 2022).

*Der lange Schatten der Geschichte*

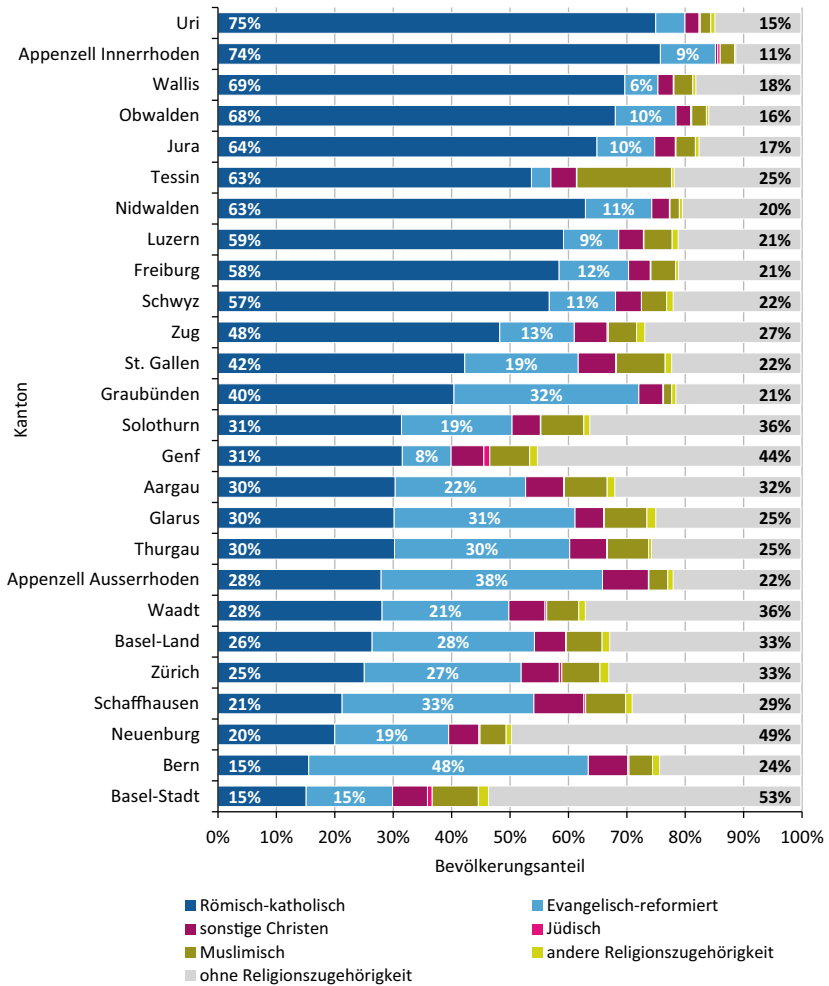
Der lange Schatten der Geschichte zeigt sich heutzutage darin, dass die historisch pfadabhängige Grenzziehung zwischen reformierten und katholischen Gebieten auch in der gegenwärtigen religiösen Zusammensetzung der Kantone noch sichtbar ist (vgl. Abb. 6.1). Die historisch katholisch geprägten Kantone Uri, Appenzell Innerrhoden, Wallis, Ob- und Nidwalden, Jura, Tessin, Luzern, Freiburg, Schwyz und Zug sind bis heute diejenigen Kantone, in denen sich eine klare Mehrheit der Bevölkerung als katholisch zugehörig deklariert. Im historisch katholisch geprägten Kanton Solothurn bezeichnet sich heute die Mehrheit der Bevölkerung als zu keiner Religion zugehörig, gefolgt von den Katholiken. Eine reformierte Mehrheit besteht heute noch in den historisch reformiert geprägten Kantonen Bern, Schaffhausen, Appenzell Ausserrhoden, Thurgau und Glarus. In den historisch reformiert geprägten Kantonen Basel-Stadt, Neuenburg, Zürich, Waadt und Glarus bezeichnet sich die Mehrheit der Bevölkerung als zu keiner Religion zugehörig, gefolgt jeweils von den Reformierten. Die historisch betrachtet gemischt-konfessionell geprägten Kantone Aargau, Basel-Land, Graubünden und St. Gallen sind auch heute noch im Mittelfeld und sind betreffend ihrer religiösen Diversitätsstruktur entweder pluralisiert oder fragmentiert (vgl. Tab. A6.4 im elektronischen Zusatzmaterial).

Doch wirkt die historisch konfessionelle Prägung auch in der Intensität des freiwilligen Engagements und in der Stärke des sozialen Vertrauens? Aufgrund von Theorie und Forschungsstand steht die Vermutung im Raum, dass historisch reformiert geprägte Kantone in einem positiven Zusammenhang mit freiwilligem Engagement und sozialem Vertrauen stehen.<sup>9</sup> In den historisch reformiert geprägten Kantonen ist die Engagementquote mit 51 % tatsächlich höher als in den katholisch geprägten Kantonen mit 44 % (vgl. Abb. 6.2 sowie Tab. A6.8).

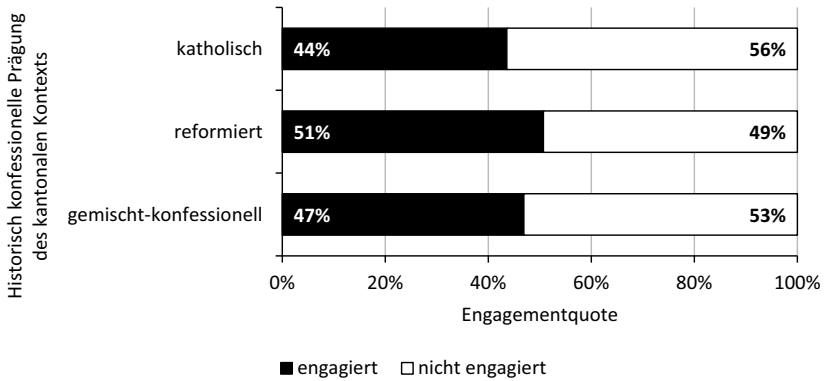
---

<sup>9</sup> Vgl. dazu Abschn. 3.2.3.





**Abbildung 6.1** Religionszugehörigkeit im kantonalen Vergleich. (Anmerkung: Reihenfolge von oben nach unten nach Anteil Römisch-katholisch. Quelle: Bundesamt für Statistik 2021d / Abbildung: Eigene Darstellung)



**Abbildung 6.2** Historisch konfessionelle Prägung der Kantone und freiwilliges Engagement. (Quelle: KONID Survey CH 2019 / Abbildung: Eigene Darstellung)

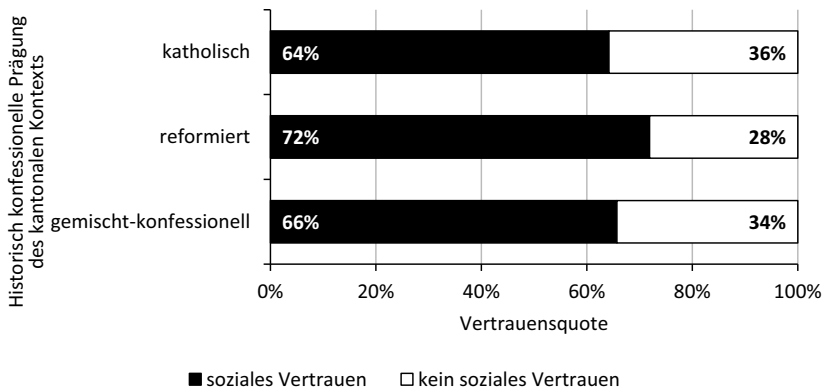
Die konfessionelle Prägung gesamthaft und das freiwillige Engagement stehen bivariat betrachtet in einem Zusammenhang<sup>10</sup>, von dem aber gemäss Kontingenzanalyse kein nennenswerter Effekt ausgeht ( $CV = .06$ ). Im Rahmen einer univariablen logistischen Regression zeigt sich ebenfalls kein Effekt von gemischt-konfessionell geprägten Kantonen im Vergleich zu katholisch geprägten, aber doch ein Hintergrundeffekt ausgehend von historisch reformiert geprägten Kantonen ( $OR = 1.34$ )<sup>11</sup>. In Bezug auf die historische Zugehörigkeit eines Kantons zum Sonderbund besteht kein Zusammenhang<sup>12</sup> mit freiwilligem Engagement. Von der historischen Prägung eines Kantons als reformiert geht also bivariat betrachtet ein potenzieller Zusammenhang mit freiwilligem Engagement aus, der aber höchstens als Hintergrundeffekt zu verstehen wäre. Kein Zusammenhang ist aufgrund der historischen Sonderbundmitgliedschaft feststellbar.

<sup>10</sup> Die Kontingenzanalyse weist einen Zusammenhang aus: Chi-Quadrat (2) = 11.347,  $p = .003$ ,  $n = 3018$ .

<sup>11</sup> Das Odds Ratio berechnet sich in diesem Fall als Verhältnis zwischen der Chance, in einem historisch katholisch geprägten kantonalen Kontext engagiert zu sein ( $Odd = \frac{0.44}{0.56} = 0.77$ ) und der Chance, in einem freiwilliges Engagement scheint historisch reformiert geprägten kantonalen Kontext engagiert zu sein ( $Odd = \frac{0.51}{0.49} = 1.03$ ):  $OddsRatio = \frac{1.03}{0.77} = 1.34$ .

<sup>12</sup> Die Kontingenzanalyse weist keinen Zusammenhang aus: Chi-Quadrat (2) = 3.751,  $p = .053$ ,  $n = 3018$ . Auch im Direktvergleich im Rahmen einer univariablen logistischen Regression ist kein Effekt feststellbar.

Hinsichtlich des sozialen Vertrauens zeigt sich ein ähnliches Bild (vgl. Abb. 6.3). In den traditionell reformiert geprägten Kantonen sagen 72 % der Befragten, dass man den meisten Menschen vertrauen kann, in den katholisch geprägten Kantonen sind es 64 % (vgl. detaillierter auch Tab. A6.10).



**Abbildung 6.3** Historisch konfessionelle Prägung der Kantone und soziales Vertrauen. (Quelle: KONID Survey CH 2019 / Abbildung: Eigene Darstellung)

Die historisch konfessionelle Prägung und das soziale Vertrauen stehen in einem Zusammenhang<sup>13</sup>, von dem aber gesamthaft wiederum kein nennenswerter Effekt ausgeht ( $CV = .076$ ). Genauer betrachtet zeigt sich aber auch hier ein im Vergleich zu katholisch geprägten Kantonen ausgehender Hintergrundeffekt von reformiert geprägten Kantonen ( $OR = 1.43$ ). Und im Fall des sozialen Vertrauens ist auch ein, wenn auch äusserst kleiner Effekt, ausgehend von der historischen Zugehörigkeit des Kantons zum Sonderbund, feststellbar ( $OR = 0.81$ ). Mit der Prägung eines Kantons als reformiert bzw. als Sonderbundmitglied besteht also bivariat betrachtet ein Zusammenhang mit sozialem Vertrauen.

Es ist zu prüfen, ob diese von der konfessionellen Prägung der Kantone ausgehenden Zusammenhänge auf unterschiedliche Ausprägungen auf Individualebene zurückgeführt werden können oder auch multivariat Bestand haben.

<sup>13</sup> Die Kontingenzanalyse weist einen Zusammenhang aus: Chi-Quadrat (2) = 16.070,  $p = .000$ ,  $n = 2770$ .

Ersteres würde bedeuten, dass die historische Prägung spätestens in der Gegenwart vollends in individuelle Differenzen aufgegangen ist.<sup>14</sup> Zeigt sich trotz Kontrolle auf Individualfaktoren aber weiterhin ein Effekt, würde dies darauf hindeuten, dass die konfessionelle Prägung des Kontexts ausgehend von Reformation und Kulturkampf bis heute zumindest im Hintergrund mitschwingt und gewisse Wirkung zeigt.

### 6.1.2 Säkularisierung und religiöse Vielfalt

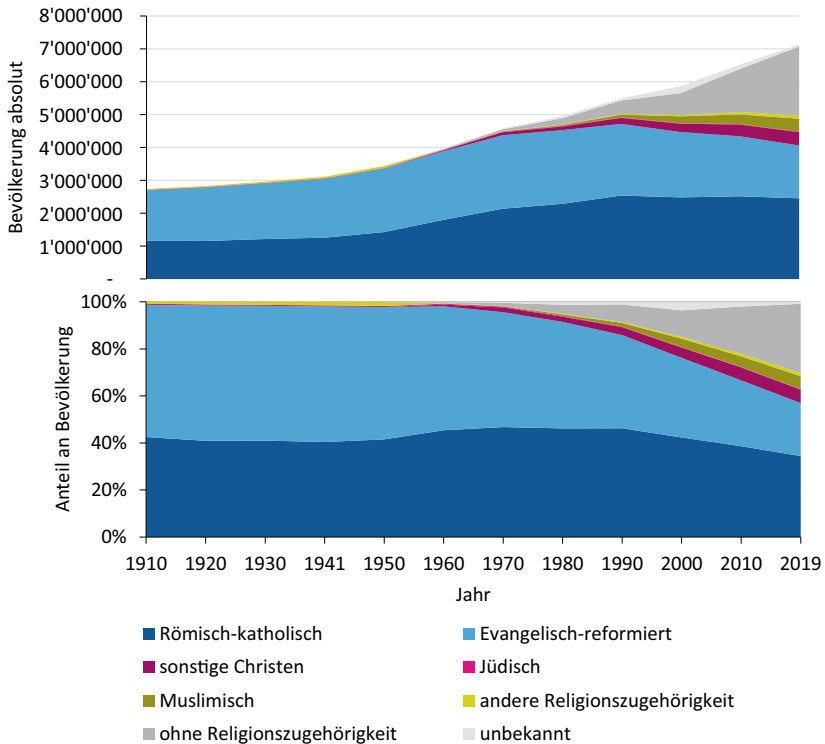
Die heutige pluralisierte Situation der religiösen Landschaft in der Schweiz lässt sich aber nicht nur historisch erklären. Sie erklärt sich insbesondere auch durch Entwicklungen der Säkularisierung und durch das Auftreten neuer religiöser Gemeinschaften.

Bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts stand der reformierten Mehrheit von circa 60 % eine katholische Minderheit von circa 40 % gegenüber. Die geschilderte milieuhafte Ausgestaltung dieser beiden Bevölkerungsgruppen inklusive der damit einhergehenden sozialen Abgrenzungen begann sich seit der Mitte des letzten Jahrhunderts aufzulösen (Altermatt 1993; Krüggeler 2004, 2016; Hofmann 2013). In den 1950er-Jahren setzten vielschichtige Modernisierungs- und Säkularisierungsprozesse ausgehend von Wirtschaftsboom und Wertewandel die weg von einer industriellen Gesellschaft in eine Ich-Gesellschaft führten (Stolz et al. 2014, 55). In der Folge wächst die Gruppe der Personen ohne Religionszugehörigkeit seit den 1960er-Jahren kontinuierlich an (vgl. Abb. 6.4).

Gehörte bis 1970 die klare Mehrheit der Bevölkerung einer der beiden christlichen Kirchen an, pluralisierte sich die religiöse Landschaft seither. Der Anteil an Personen ohne Religionszugehörigkeit wuchs stetig an, wobei seit dem Beginn des neuen Jahrtausends eine zusätzliche Beschleunigung dieses Prozesses sichtbar wird, was besonders in der Entwicklung der absoluten Zahlen erkennbar ist. Bei den beiden christlichen Traditionen fällt zudem auf, dass der Schwund an Mitgliedern bei den Reformierten zahlenmässig deutlicher ausfällt als bei den Katholiken.

---

<sup>14</sup> Ob dies schon früher so war oder nicht, lässt sich mit den vorliegenden Daten nicht untersuchen.



**Abbildung 6.4** Religiöse Zugehörigkeit in der Schweiz im Zeitverlauf seit 1910. (Anmerkungen: Ständige Wohnbevölkerung ab 15 Jahren. Die Daten von 1910 bis 1960 wurden diesbezüglich zusätzlich zur Harmonisierung des BfS an die Strukturhebung 2010 und folgende geglättet. Die Volkszählung 1940 wurde aufgrund der Mobilmachung der Armee wegen des Zweiten Weltkriegs ins Jahr 1941 verschoben. Quelle: Bundesamt für Statistik 2021e / Abbildung: Eigene Darstellung)

Dies ist auf die Tatsache zurückzuführen, dass der Kohortenverlust im katholischen Bereich durch die Immigration von Katholik:innen aus anderen Ländern ausgeglichen wird (Winter-Pfändler 2021). Insbesondere die Immigration aus Italien, Portugal und Spanien führt dazu, dass die absolute Zahl der katholischen Bevölkerung in der Schweiz nicht abnimmt, sondern konstant bleibt. Dies zeigt sich auch in der vielfältigeren Zusammensetzung der katholischen Bevölkerung nach Nationalität im Vergleich zu den Reformierten (vgl. Tab. 6.1).

**Tabelle 6.1** Zusammensetzung der Katholiken und Reformierten nach Nationalität

<i>Nationalität</i>	<i>Römisch-katholisch</i>	<i>Evangelisch-reformiert</i>
Schweiz	79.7 %	93.6 %
Italien	6.9 %	0.0 %
Portugal	3.6 %	0.0 %
Deutschland	2.2 %	4.2 %
Spanien	1.2 %	0.0 %
Frankreich	1.1 %	0.4 %
Österreich	1.0 %	0.3 %
Kroatien	0.9 %	0.0 %
Andere	3.4 %	1.5 %

*Quelle: KONID Survey CH 2019 / Tabelle: Eigene Tabelle.*

Bei der Säkularisierung in der Schweiz handelt es sich wie in anderen Ländern auch hauptsächlich um eine Säkularisierung via Kohorteneffekten (Crockett und Voas 2006; Stolz und Tanner 2019, 8 ff; Stolz 2020b, 288; für die Schweiz: Stolz und Senn 2022). Demnach ersetzen jüngere, weniger religiöse Generationen ältere, religiösere. Treiber für die schwächere Ausprägung der Religiosität der jeweiligen Folgegenerationen sind ein stetig höherer Grad an Sicherheit, Bildung und damit einhergehende individuelle Freiheiten (Inglehart 2021), eine stärkere religiöse Pluralisierung und damit einhergehende schwindende Plausibilitätsstrukturen sowie eine erhöhte Konkurrenz säkularer Angebote (Stolz 2020b, 299). Damit stehen mehrere gesellschaftliche Faktoren, welche die Religiosität der jeweiligen Generation im Vergleich zur vorausgehenden hemmen, den religiösen Vorstellungen der Eltern als den wichtigsten Pushfaktor für die Weitergabe von Religiosität gegenüber. Diese geben ihre Religiosität unter solchen Bedingungen vor allem dann weiter, wenn ihnen ihre eigene Religiosität besonders wichtig bzw. wenn sie die Weitergabe von Religiosität an ihre Kinder an sich wichtig finden. Das Umfeld oder das Milieu übernimmt oder unterstützt diese Aufgabe nicht mehr so wie in der Vergangenheit.

Unterschiedlich wird bewertet, was die Folgen der Säkularisierung auf freiwilliges Engagement und soziales Vertrauen sind. Gemäss Putnam sollte sich die Säkularisierung negativ auf das Sozialkapital auswirken, gemäss den Modernisierungstheoretiker:innen eher positiv. Ein allfälliger Säkularisierungseffekt müsste sich im Verhältnis zwischen dem Bevölkerungsanteil jener, die keiner Religion angehören, da für sie Religion keine Bedeutung mehr hat, und dem freiwilligen

Engagement bzw. dem sozialen Vertrauen zeigen. Die Kantone in der Schweiz scheinen sich in unterschiedlichen Stadien der Säkularisierung zu befinden. So gehörten im Kanton Appenzell Innerrhoden auch 2019 noch 89 % der Bevölkerung einer Religionsgemeinschaft an, im Kanton Basel-Stadt waren es noch 47 % (vgl. Tab. 6.1). Die entsprechenden bivariaten Analysen weisen aber auf Folgendes hin: Im Vergleich zur Bevölkerung ohne Religionszugehörigkeit gibt es sowohl hinsichtlich des freiwilligen Engagements als auch des sozialen Vertrauens bezüglich Säkularisierungsgrad keine Unterschiede (vgl. Tab. A6.2). Bestätigt sich dieser Befund in den multivariaten Analysen, so ist das zumindest für die Schweiz als Indiz dafür zu bewerten, dass die Säkularisierungstendenzen keine direkten Effekte auf freiwilliges Engagement und soziales Vertrauen haben.

### *Zunehmende religiöse Vielfalt*

Im historischen Zeitverlauf zeigt sich neben der Auflösung der Milieus und dem Einsetzen der Säkularisierung auch eine Diversifizierung der religiösen Zugehörigkeitslandschaft. Der Grund liegt einerseits in der Zunahme der Bevölkerung ohne Religionszugehörigkeit, andererseits im Aufkommen und Auftreten neuer Religionen durch globale Mobilität und Migration. Insbesondere der Anteil an Personen mit muslimischem Hintergrund ist aufgrund der Kriegsmigration angestiegen, die durch die Balkankriege in den 1990er-Jahren ausgelöst wurde. Die religiöse Vielfalt ist aber in den verschiedenen Kantonen unterschiedlich. Die Kantone unterscheiden sich hinsichtlich ihres Diversitätsgrads markant (vgl. Tab. 6.2).

**Tabelle 6.2** Religiöse Zugehörigkeit und Vielfalt im kantonalen Vergleich

<i>Religiöse Diversitätsstruktur</i>	<i>Kantone (D)</i>
Dominant ( $D = .47 - .64$ )	Appenzell Innerrhoden (.47), Uri (.48), Wallis (.56), Obwalden (.58), Jura (.62), Tessin (.62), Nidwalden (.64)
Pluralisiert ( $D = .69 - .85$ )	Luzern (.69), Freiburg (.70), Schwyz (.72), Basel-Stadt (.77), Neuenburg (.78), Bern (.79), Genf (.79), Zug (.79), Graubünden (.80), Appenzell Ausserrhoden (.84), St. Gallen (.84), Solothurn (.85), Waadt (.85)
Fragmentiert ( $D = .86 - .88$ )	Basel-Land (.86), Aargau (.87), Glarus (.87), Thurgau (.87), Zürich (.87), Schaffhausen (.88)

Anmerkung:  $D =$  Diversität, vgl. dazu Tabelle A6.4.

Quelle: Bundesamt für Statistik 2021d, eigene Berechnungen / Tabelle: Eigene Tabelle.

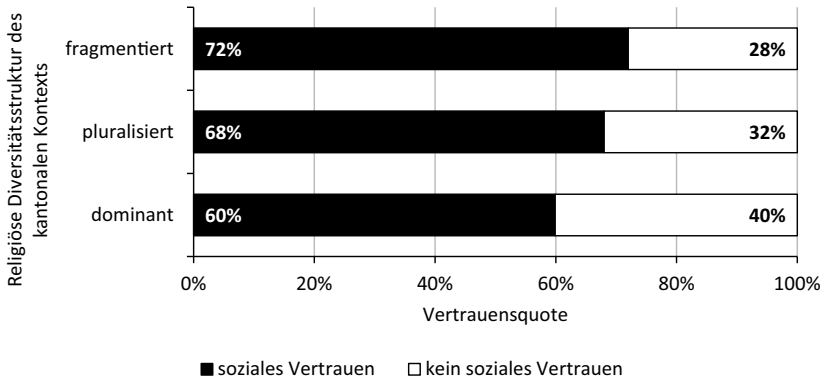
Einerseits dürfen diese Unterschiede nicht überschätzt werden. Denn die religiösen Grenzziehungen überlagern sich nicht mehr eins zu eins mit anderen Merkmalen wie der Sprache oder der politischen und anderen Einstellungen. Die Verwobenheit unterschiedlicher Zugehörigkeiten mit der zunehmenden Binnenmigration und einer föderalen Ordnung mit ganz unterschiedlichen Kantonen und Gemeinden, inklusive den jeweiligen direktdemokratischen Instrumenten, tragen dazu bei, dass Differenzen und Vielfalt hier von unterschiedlichen Gemeinsamkeiten und dort von ebensolcher Vielfalt überlagert werden (Hermann 2016). Andererseits dürfen die Unterschiede auch nicht unterschätzt werden. Der Unterschied zwischen religiös fragmentierten und dominanten Kantonen ist vergleichbar mit dem Unterschied zwischen einem religiös fragmentierten Deutschland und einem religiös dominanten Polen oder Spanien (Liedhegener und Odermatt 2022).

Aufgrund der Kontakthypothese und aufgrund der Tatsache, dass religiöse Vielfalt in der Schweiz kein neues Phänomen ist und seit den 1970er-Jahren zunimmt, gehe ich davon aus, dass religiöse Vielfalt auf der Kantonsebene in einem positiven Zusammenhang mit sozialem Vertrauen steht. Wie der diesbezügliche Zusammenhang mit freiwilligem Engagement aussieht, ist eine offene Frage. Bivariat betrachtet gibt es zumindest keinen Zusammenhang zwischen religiöser Vielfalt auf Kontextebene und freiwilligem Engagement.<sup>15</sup> Anders verhält es sich hinsichtlich des sozialen Vertrauens (vgl. Abb. 6.5 und Tab. A6.10).

---

<sup>15</sup> Die Kontingenzanalyse zwischen der religiösen Diversitätsstruktur und freiwilligem Engagement weist keinen Zusammenhang aus: Chi-Quadrat (2) = 4.354,  $p = .113$ ,  $n = 3016$ . Der T-Test für freiwilliges Engagement und religiöse Diversität weist zwar auf einen Unterschied hin: Nicht-Engagierte ( $M = .79$ ,  $SD = .10$ ,  $n = 1573$ ) unterscheiden sich von Engagierten ( $M = .80$ ,  $SD = .09$ ,  $n = 1445$ ) hinsichtlich des religiösen Diversitätsgrads ihres Kontexts ( $t(3016) = -1.886$ ,  $p = .030$ ). Es geht aber kein Effekt davon aus (Cohen's  $d = -.069$ ). Auch die univariablen logistischen Regressionen weisen keinen Effekt auf (vgl. Tab. A6.4).





**Abbildung 6.5** Religiöse Diversitätsstruktur der Kantone und soziales Vertrauen. (Quelle: KONID Survey CH 2019 / Abbildung: Eigene Darstellung)

In religiös dominanten Kantonen sagen 60 %, dass man den meisten Menschen vertrauen könne. In religiös pluralisierten Kantonen weisen 68 % soziales Vertrauen aus. Und in religiös fragmentierten Kantonen, welche die höchste Diversität ausweisen, sagen 72 %, dass man den meisten Menschen vertrauen kann. Die religiöse Diversitätsstruktur und soziales Vertrauen stehen in einem Zusammenhang<sup>16</sup>, von dem aber gesamthaft kein nennenswerter Effekt auszugehen scheint ( $CV = .08$ ). Genauer betrachtet zeigt sich aber ein kleiner Effekt im Vergleich von dominanten zu fragmentierten Kantonen ( $OR = 1.72$ ).<sup>17</sup>

Es wird auch hier zu prüfen sein, ob dieser Zusammenhang zwischen religiöser Vielfalt und sozialem Vertrauen standhält, wenn er auf Individualvariablen hin kontrolliert wird. Tut er dies, scheint die religiöse Vielfalt in der Schweiz weniger ein Problem für gegenseitiges Vertrauen zu sein, sondern vielmehr eine Chance für mehr soziales Vertrauen.

<sup>16</sup> Die Kontingenzanalyse weist einen Zusammenhang aus: Chi-Quadrat (2) = 16.070,  $p = .000$ ,  $n = 2770$ .

<sup>17</sup> Ebenso sieht man indizienhaft Unterschiede zwischen Personen mit sozialem Vertrauen und solchen ohne soziales Vertrauen hinsichtlich des (metrisch verfassten) Diversitätsgrades des Kontexts im Rahmen eines T-Tests: Personen ohne soziales Vertrauen ( $M = .78$ ,  $SD = .10$ ,  $n = 877$ ) unterscheiden sich von solchen mit sozialem Vertrauen ( $M = .80$ ,  $SD = .09$ ,  $n = 1894$ ) hinsichtlich des religiösen Diversitätsgrades ihres Kontexts ( $t(2769) = -3.188$ ,  $p = .000$ ). Es geht aber kein Effekt davon aus (Cohen's  $d = .130$ ). Die univariable logistische Regression weist aber auf einen potenziellen Effekt religiöser Diversität hin (vgl. Tab. A6.4).

Zusammengefasst haben die Schweiz und ihre Kantone eine äusserst facettenreiche religiöse Zugehörigkeitslandschaft, die auch historisch geprägt ist. Im bivariaten Vergleich ergeben sich schwache Zusammenhänge zwischen der religiös konfessionellen Prägung und freiwilligem Engagement und sozialem Vertrauen sowie zwischen der religiösen Diversität und sozialem Vertrauen. Der Säkularisierungsgrad hingegen weist keinen Zusammenhang mit freiwilligem Engagement und sozialem Vertrauen auf.

---

## **6.2 Religiosität in der Schweiz und ihr Einfluss auf freiwilliges Engagement und soziales Vertrauen im Direktvergleich**

Im Folgenden geht es nun um die Religiosität auf Individualebene. Um sie adäquat erfassen zu können, unterscheide ich zwischen den vier Dimensionen Zugehörigkeit, Überzeugung, Praxis und Erfahrung. Ich werde die Dimensionen mit jenen Variablen beschreiben, die im Rahmen der weiteren Untersuchung verwendet werden.<sup>18</sup> Die vollständige uni- und bivariate Statistik aller verwendeten Variablen ist im Kapitel A6 im elektronischen Zusatzmaterial einsehbar.<sup>19</sup>

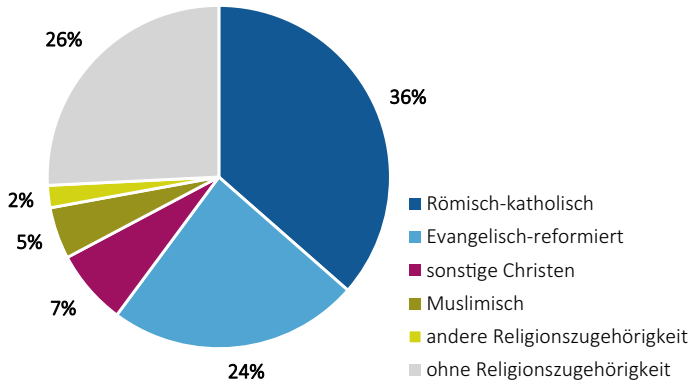
### **6.2.1 Zugehörigkeit zu religiöser Tradition und Symbolsystem**

Gemäss den Daten des KONID Survey 2019 betrachten sich 37 % der ständigen Wohnbevölkerung über 16 Jahren in der Schweiz als römisch-katholisch, 24 % als evangelisch-reformiert und 26 % als keiner Religion zugehörig (vgl. Abb. 6.6).

---

<sup>18</sup> Multikollinearitätsprobleme führten zum Ausschluss der subjektiven Religiosität und der Gemeindeorientierung (vgl. Tabelle A7.1).

<sup>19</sup> Die deskriptiven Statistiken befinden sich in den Tabellen A5.1–A5.6. Einen Überblick über die bivariaten Zusammenhänge geben die Tabellen A6.1–A6.6.



**Abbildung 6.6** Religionszugehörigkeit in der Schweiz im KONID Survey 2019. (Quelle: KONID Survey CH 2019 / Abbildung: Eigene Darstellung)

Mehr als 7 % gehören einer sonstigen christlichen Glaubensgemeinschaft an: 2.5 % betrachten sich als evangelisch-freikirchlich, 2.6 % als christlich-orthodox und 2 % als zugehörig zu einer anderen christlichen Gruppierung.<sup>20</sup> Als muslimisch verstehen sich 5 % der befragten Personen, wovon sich der grösste Teil zur sunnitischen (4 %) oder zu keiner muslimischen Glaubensrichtung (0.6 %) zählt (Liedhegener et al. 2019, 9). Etwas mehr als 2 % gehören einer anderen Religionsgemeinschaft an. So sehen sich 0.6 % einer buddhistischen Tradition, 0.4 % dem Judentum und 0.3 % einer hinduistischen Tradition zugehörig (Liedhegener et al. 2019, 8). Weitere 0.8 % gehören einer anderen Religionsgemeinschaft an. Das religiöse Feld in der Schweiz ist also geprägt durch die beiden christlichen

<sup>20</sup> Die Zusammenführung sowohl weiterer christlicher Gruppen in eine Kategorie «sonstige Christen» als auch der weiteren Religionsgemeinschaften in eine Sammelkategorie «andere Religionsgemeinschaft» ist der Tatsache geschuldet, dass für logistische Regressionen, wie sie in der Folge gerechnet werden, Mindestzellbesetzungen nötig sind, wobei als Kriterium 25 Fälle je Zelle gelten (vgl. dazu Abschnitt 5.2). Sowohl bei den Freikirchen als auch bei den Personen anderer Religionszugehörigkeit wird dieses Kriterium nicht erfüllt (vgl. dazu Tab. A6.1), wobei sich das Problem aufgrund des Ausschlusses von Ausreissern in den logistischen Regressionen noch zusätzlich akzentuiert. Spätestens bei der Hinzunahme von Drittvariablen, dann auch in explorativen Analysen, entsteht das Problem, dass bei diesen kleinen Gruppen die Konfidenzintervalle so gross werden, dass stichhaltige Aussagen nicht mehr möglich sind. So sind auch Aussagen für Muslime in den Auswertungen in der gebotenen Tiefe auch nur dadurch möglich, dass im Rahmen des KONID Survey 2019 eine eigene Muslimstichprobe gezogen wurde, welche den entsprechenden Aussagen die nötige Sicherheit verleihen, da diese Gruppe auch gewichtet genügend gross ist.

Mehrheiten, durch einen weiteren grossen Teil an Personen ohne Religionszugehörigkeit sowie durch eine Reihe religiöser Minderheiten. Wie im vorherigen Kapitel beschrieben, werden aber die Erfahrungen religiöser Vielfalt je nach kantonalem Kontext, in denen sich die einzelnen Personen befinden, unterschiedlich sein.

Hinsichtlich des Zusammenhangs der religiösen Zugehörigkeit mit freiwilligem Engagement und sozialem Vertrauen ist zu erwarten, dass die Religionszugehörigkeit insbesondere als Zugangsressource zu Gelegenheitsstrukturen für freiwilliges Engagement bzw. für Sozialisierungs- und Lernerfahrungen für soziales Vertrauen wirkt. Im direkten Vergleich sollten daher Zusammenhänge sichtbar sein, was auch der Fall ist (vgl. Abb. 6.7).

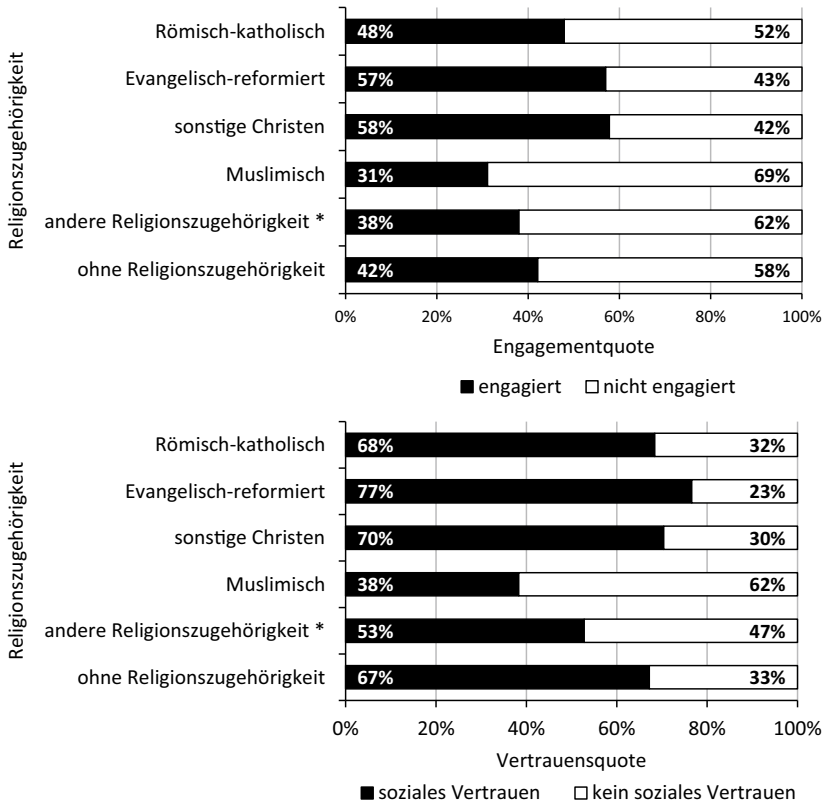
Religionszugehörigkeit und freiwilliges Engagement stehen in einem Zusammenhang und es besteht mit Cramer's  $V = .16$  ein kleiner Effekt.<sup>21</sup> Insbesondere eine evangelisch-reformierte ( $OR = 1.82$ ) und eine andere christliche Zugehörigkeit ( $OR = 1.88$ ) stehen in einem positiven Zusammenhang mit freiwilligem Engagement (vgl. Tab. A6.7). Letzteres ist vermutlich auf das starke freiwillige Engagement unter Personen mit evangelisch-freikirchlichem Hintergrund zurückzuführen. Eine muslimische Zugehörigkeit ( $OR = 0.62$ ) weist demgegenüber bivariat betrachtet einen negativen Zusammenhang zu freiwilligem Engagement auf.

Soziales Vertrauen steht bivariat betrachtet ebenfalls im Zusammenhang mit der Religionszugehörigkeit, wobei hier der Effekt mit  $CV = .17$  etwas grösser ist als beim freiwilligen Engagement.<sup>22</sup> Auffällig beim sozialen Vertrauen ist wiederum der positive Zusammenhang bei Personen mit einer evangelisch-reformierten Zugehörigkeit ( $OR = 1.60$ ) und der negative Zusammenhang bei denjenigen mit einer muslimischen Zugehörigkeit ( $OR = 0.30$ ).

---

<sup>21</sup> Ergebnis Kontingenzanalyse: Chi-Quadrat (5) = 59.106,  $p = .000$ ,  $n = 2938$ .

<sup>22</sup> Ergebnis Kontingenzanalyse: Chi-Quadrat (5) = 80.898,  $p = .000$ ,  $n = 2712$ .



**Abbildung 6.7** Religionszugehörigkeit und freiwilliges Engagement sowie soziales Vertrauen. (Anmerkungen: \* Die Ausprägung bei Personen anderer Religionszugehörigkeit basiert auf 19/12 (Engagement) bzw. auf 13/14 (soziales Vertrauen) Beobachtungen und sind daher mit grösster Vorsicht zu geniessen: Das 95 %-Konfidenzintervall reicht dann hier von 23 % bis 56 % (Engagement) bzw. 34 % bis 70 % (soziales Vertrauen) und besagt, dass basierend auf den Daten des KONID Survey 2019 faktisch nichts über die Personen mit anderer Religionszugehörigkeit ausgesagt werden kann. Quelle: KONID Survey CH 2019 / Abbildung: Eigene Darstellung)

Diese Erstergebnisse unterstützten zunächst die Vermutung, dass Zugehörigkeiten eine Rolle spielen hinsichtlich freiwilligem Engagement und sozialem

Vertrauen. Ob diese Zusammenhänge aber auch unter kontrollierten Bedingungen Bestand haben werden oder im Verbund mit weiteren Kontrollvariablen verschwinden, wird sich zeigen.

### *Selbstverständnis als religiös oder spirituell*

Neben der nominalen Zugehörigkeit zu religiösen Vergemeinschaftungen der sozialen Ebene gilt es, das religiöse Selbstverständnis als religiös bzw. als spirituell zu betrachten. Gesamthaft fühlen sich die Befragten eher spirituell denn religiös: der Mittelwert auf einer 11er-Skala von 0 (gar nicht religiös/spirituell) bis 10 (sehr religiös/spirituell) liegt bei 3.8 für religiös und bei 4.4 für spirituell. Sowohl die Selbstdeklaration als religiös als auch jene als spirituell weisen zwar einen signifikanten Zusammenhang mit freiwilligem Engagement auf, dieser ist aber in seiner Stärke zu gering, als dass er aussagekräftig wäre.<sup>23</sup> Hinsichtlich des sozialen Vertrauens ist kein Zusammenhang feststellbar.<sup>24</sup> Das Eigenverständnis als religiös bzw. als spirituell scheint also keinen Einfluss zu haben auf die Ausübung eines freiwilligen Engagements oder auf die Ausprägung des sozialen Vertrauens.

## **6.2.2 Überzeugung als zentraler Bestandteil der Religiosität**

Mit der Dimension der Überzeugung wird die Übernahme von religiösen Symbolen in die eigene Sinnggebung erfasst und damit verbunden auch auf entsprechende Motivlagen. Sie beinhaltet einerseits Positionierungen zu Glaubensinhalten – hier die Zustimmung zur Existenz Gottes oder von etwas Göttlichem – und andererseits die Ausrichtungen der eigenen Religiosität als liberal oder exklusivistisch-fundamentalistisch.

### *Glaube an Gott oder etwas Göttliches*

Der Glaube an Gott oder etwas Göttliches ist in der Schweiz relativ weit verbreitet. Rund die Hälfte der Bevölkerung (51 %) sagt von sich, dass sie ziemlich oder sehr daran glaubt, dass Gott oder etwas Göttliches existiert. 16 % sind sich in dieser Frage etwas unsicher und beanspruchen eine Mittelposition, ebenfalls 16 %

<sup>23</sup> Die univariablen logistischen Regressionen ergeben bei der Selbstdeklaration als religiös ein  $OR = 1.05$  [1.02, 1.08] und bei der Selbstdeklaration als spirituell ein  $OR = 1.04$  [1.02, 1.07].

<sup>24</sup> Die univariablen logistischen Regressionen ergeben bei der Selbstdeklaration als religiös ein  $OR = 1.00$  [0.97, 1.03] und bei der Selbstdeklaration als spirituell ein  $OR = 1.02$  [0.99, 1.05].

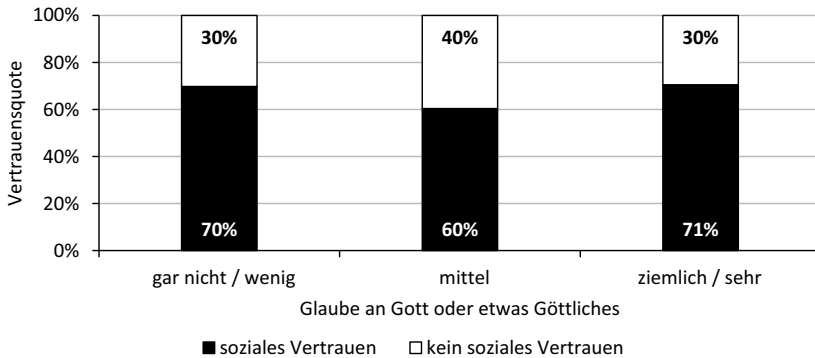
glauben wenig an die Existenz von Gott oder von etwas Göttlichem. 17 % der Befragten gaben an, dass sie gar nicht daran glauben, dass Gott oder etwas Göttliches existiert. Diese hohe Zustimmung mag zunächst überraschen, gleichzeitig bestätigen Umfragen regelmässig, dass die Schweizer Bevölkerung im europäischen Vergleich in dieser Frage stets hohe Werte ausweist (Bertelsmann Stiftung 2009, 772; Pew Research Center 2018, 99).

Aufgrund der bisherigen Forschungen und mit Blick auf einen möglichen Beobachtermechanismus steht die Erwartung im Raum, dass die religiöse Überzeugung in einem positiven Zusammenhang mit freiwilligem Engagement steht. Religiöse Überzeugung sollte eine positive Wirkung auf freiwilliges Engagement haben, da Glaube ein potenziell starkes Motiv für Engagement ist. Im Direktvergleich lässt sich zwar ein Zusammenhang feststellen, dieser hat aber gesamthaft mit  $CV = .07$  keine praktische Bedeutung.<sup>25</sup> Insbesondere ein stark ausgeprägter Glaube an Gott oder an etwas Göttliches scheint aber gleichwohl in einem, wenn auch nur kleinen, dennoch positiven Zusammenhang mit freiwilligem Engagement zu stehen ( $OR = 1.49$ ). Ob es sich hierbei aber um einen eigenständigen, robusten Effekt, der auch unter kontrollierten Bedingung standhält, wird sich zeigen.

Gemäss dem dargestellten Beobachtermechanismus sollte es auch einen positiven Zusammenhang zwischen dem Glauben an Gott oder an etwas Göttlichem und sozialem Vertrauen geben. Dies kann vorderhand im Direktvergleich nicht bestätigt werden. Beim Zusammenhang von religiöser Überzeugung und sozialem Vertrauen handelt es sich bivariat betrachtet um einen leicht u-förmigen Zusammenhang (vgl. Abb. 6.8).

---

<sup>25</sup> Ergebnis Kontingenzanalyse: Chi-Quadrat (5) = 14.333,  $p = .006$ ,  $n = 2854$ .



**Abbildung 6.8** Glaube an Gott oder etwas Göttliches und soziales Vertrauen. (Quelle: KONID Survey CH 2019 / Abbildung: Eigene Darstellung)

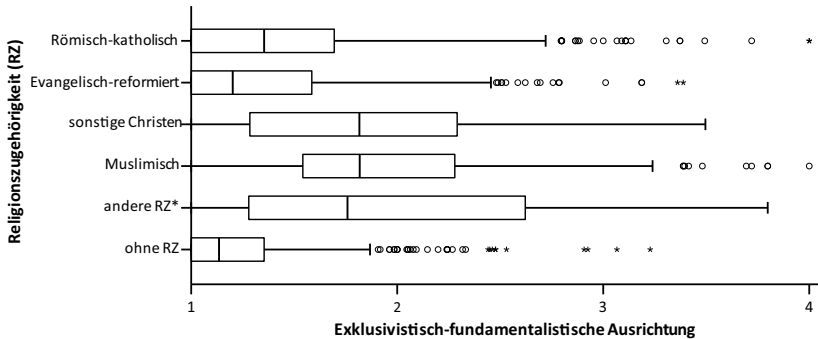
Personen, welche die Mittelposition hinsichtlich der Frage nach Gott oder etwas Göttlichem eingenommen haben, weisen mit 60 % ein tieferes soziales Vertrauen aus als solche, die gar nicht oder wenig (70 %,  $OR = 1.52$ ) oder umgekehrt ziemlich oder sehr (71 %,  $OR = 1.57$ ) an Gott oder etwas Göttliches glauben.<sup>26</sup> Dies ist ein kontraintuitiver Befund. Mögliche Erklärungen könnten Überlagerungen von unterschiedlichen Mechanismen sein. Auf diese Frage ist zurückzukommen, wenn sich in den Folgekapiteln herausstellen sollte, dass dieser Zusammenhang auch unter kontrollierten Bedingungen Bestand hält.

*Religiös liberale Ausrichtung und exklusivistisch-fundamentalistische Ausrichtung*  
Neben dem Glauben an Gott oder etwas Göttliches ist die Frage der individuellen Ausrichtung der Religiosität relevant. Rund 51 % der Bevölkerung sehen sich gemäss der Daten des KONID Surveys 2019 als liberal oder sehr liberal, was ihre religiöse Einstellung angeht. 31 % gaben an, eher liberal zu sein, 14 % eher konservativ. 5 % bezeichnen sich selbst als konservativ oder sehr konservativ. Es handelt sich hier also, wie bei der exklusivistisch-fundamentalistischen Ausrichtung der Religiosität, um eine höchst rechtsschiefe Verteilung – und dies bei allen religiösen Traditionen (vgl. Abb. 6.9). Eine exklusivistisch-fundamentalistische Ausrichtung der Religiosität ist zunächst nur bei einer kleinen Minderheit der Bevölkerung zu finden. Die Mehrheit der Befragten platziert sich auf der Skala der exklusivistisch-fundamentalistischen Ausrichtung im unteren Bereich ( $M =$

<sup>26</sup> Ergebnis Kontingenzanalyse: Chi-Quadrat (2) = 16.513,  $p = .000$ ,  $n = 2684$ ,  $CV = .08$ .



1.44,  $SD = 0.50$ ). Bei diesen Personen kann nicht von einer exklusivistisch-fundamentalistischen Ausrichtung die Rede sein, sondern eher im Sinn Allports (1954) von einer universalistischen Ausrichtung ihrer Religiosität.



**Abbildung 6.9** Exklusivistisch-fundamentalistische Ausrichtung und Religionszugehörigkeit. (Anmerkungen: \* Die Ausrichtungen bei Personen anderer Religionszugehörigkeit basieren auf weniger als 50 Beobachtungen und sind daher mit grösster Vorsicht zu geniessen. Quelle: KONID Survey CH 2019 / Abbildung: Eigene Darstellung)

Sodann gibt es exklusivistisch-fundamentalistisch ausgerichtete Personen über alle religiösen Traditionen hinweg, wobei bei Personen mit einer Zugehörigkeit zu einer Religion in einer Minderheitenposition der diesbezügliche Anteil leicht erhöht ist. Eine exklusivistisch-fundamentalistische Ausrichtung ist aber kein Alleinstellungsmerkmal einer einzelnen Tradition. Wie sieht der diesbezügliche Zusammenhang mit freiwilligem Engagement und sozialem Vertrauen aus?

Die aufgrund der Theorie und des Forschungsstands geäusserte Erwartung ist, dass eine liberale Ausrichtung positiv mit freiwilligem Engagement und sozialem Vertrauen zusammenhängt, eine exklusivistisch-fundamentalistische Ausrichtung hingegen negativ. Bivariat betrachtet besteht aber kein solcher Zusammenhang sowohl zwischen einer liberalen ( $OR = 0.98 [0.91, 1.05]^{27}$ ) als auch zwischen einer exklusivistisch-fundamentalistischen Ausrichtung ( $OR = 1.01 [0.87, 1.17]$ ) und freiwilligem Engagement. Freiwilliges Engagement findet also ganz unabhängig von der religiösen Ausrichtung beziehungsweise bei Personen mit jeglicher

<sup>27</sup> Im Fall von Odds Ratios, bei denen das 95 %-Konfidenzintervall den Wert 1 beinhaltet und damit nicht signifikant sind, notiere ich jeweils die Werte des unteren und oberen 95 %-Konfidenzintervalls in eckigen Klammern.

religiöser Interpretationsrichtung in gleichen Massen statt (Liedhegener et al. 2019, 28).

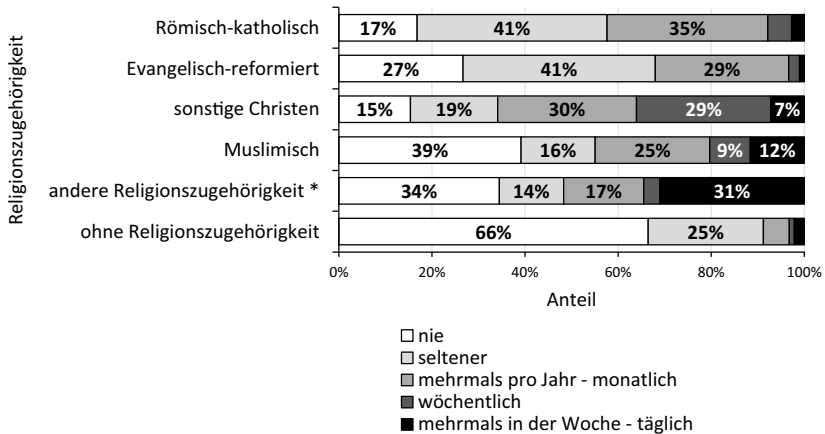
Anders steht es um den Zusammenhang zwischen der religiösen Ausrichtung und sozialem Vertrauen. Die Erwartung ist, dass es hier zu ambivalenten Effekten, wie von Allport (1954) beschrieben, kommt. Eine universale und liberale religiöse Ausrichtung sollte in einem positiven Zusammenhang mit sozialem Vertrauen stehen, eine exklusivistisch-fundamentalistische und konservative Einstellung in einem negativen. Beides wird im Direktvergleich bestätigt. Eine religiös liberale Ausrichtung steht in einem positiven Zusammenhang mit sozialem Vertrauen ( $OR = 1.30$ ), eine exklusivistisch-fundamentalistische Ausrichtung der Religiosität in einem negativen Zusammenhang ( $OR = 0.56$ ). Sollten sich diese Zusammenhänge als robust erweisen, wäre dies ein wichtiges, da neues, Resultat hinsichtlich des Zusammenhangs von Religion und sozialem Vertrauen – dieser wäre nämlich nicht wie bisher angenommen eher positiv, sondern ganz im Sinne Allports ambivalent.

### 6.2.3 Praxisdimension von Religiosität

Die Praxisdimension umfasst die Intensität der Teilnahme an religiösen Ritualen (öffentliche Praxis) einerseits und die Durchführung von Ritualen im Privaten (private Praxis) andererseits.

#### Öffentliche Praxis

Die öffentliche Praxis bezieht sich je nach Religionszugehörigkeit auf den Besuch von Gottesdiensten (Christen), Gemeinschaftsgebeten (Muslimen) oder spirituellen Ritualen und religiösen Handlungen (alle anderen). Rund ein Drittel der Bevölkerung (33 %) besucht nie ein öffentliches religiöses Ritual, ein weiteres Drittel nur selten (33 %). Ein Viertel (25 %) besucht mehrmals pro Jahr oder monatlich einen Gottesdienst, ein Gemeinschaftsgebet oder ein anderes religiöses Ritual. Nur 5 % der Bevölkerung besuchen wöchentlich ein religiöses Ritual, 3 % mehrmals wöchentlich oder sogar täglich. Der Besuch öffentlicher religiöser Rituale gehört also für die Mehrheit der Befragten nicht zum Alltag. Die Häufigkeit des Besuchs öffentlicher religiöser Rituale unterscheidet sich über die verschiedenen religiösen Traditionen hinweg (vgl. Abb. 6.10).



**Abbildung 6.10** Religionszugehörigkeit und öffentliche religiöse Praxis. (Anmerkungen: \* Die Ausprägungen bei Personen anderer Religionszugehörigkeit basieren auf weniger als 50 Beobachtungen und sind daher mit grösster Vorsicht zu geniessen. Quelle: KONID Survey CH 2019 / Abbildung: Eigene Darstellung)

Von den Personen ohne Religionszugehörigkeit besuchen nur 3 % wöchentlich oder häufiger ein spirituelles Ritual oder eine religiöse Handlung. Das ist vergleichbar mit den Reformierten; hier besuchen nur 3 % einen Gottesdienst wöchentlich oder häufiger. Bei den Katholiken sind es 8 %. Im Unterschied zu den Personen ohne Religionszugehörigkeit besuchen aber bei den Reformierten 29 % und bei den Katholiken 35 % mehrmals pro Jahr oder monatlich einen Gottesdienst. Von den sonstigen Christen besuchen 36 % einen Gottesdienst wöchentlich oder häufiger, was unter anderem mit der Intensität unter den Personen mit evangelisch-freikirchlichem Hintergrund erklärbar ist. 30 % besuchen bei den sonstigen Christen einen Gottesdienst mehrmals jährlich oder monatlich, ein Viertel (24 %) unter ihnen besucht nie oder seltener einen Gottesdienst.

Bei den Muslimen besuchen rund 21 % wöchentlich oder häufiger ein Gemeinschaftsgebet. 25 % besuchen ein solches mehrmals pro Jahr oder monatlich. Mehr als die Hälfte der befragten Muslim:innen (55 %) besuchen seltener oder nie ein Gemeinschaftsgebet. Aufgrund unterschiedlicher geschlechtsspezifischer Rollenerwartungen gibt es hier klare Unterschiede (Ohlig 2000, 154 ff; Ruthven 2000, 141 ff). So besuchen rund 27 % der männlichen Muslime wöchentlich oder häufiger ein Gemeinschaftsgebet, bei den weiblichen Muslima tun dies 14 %.

Umgekehrt besuchen 68 % der weiblichen Muslima und 42 % der männlichen Muslime selten oder nie ein Gemeinschaftsgebet.

Öffentliche religiöse Praxis, so die Erwartung, hängt aufgrund des damit verbundenen Zugangs zu Gelegenheitsstrukturen positiv zusammen mit freiwilligem Engagement. Auch für die Schweiz wird in der bisherigen Forschung von einem positiven Zusammenhang ausgegangen.

Öffentliche religiöse Praxis und freiwilliges Engagement hängen tatsächlich zusammen. Es besteht mit  $CV = .18$  ein kleiner, aber klarer Effekt (vgl. Tab. 6.3).

**Tabelle 6.3** Öffentliche religiöse Praxis und freiwilliges Engagement

Variablenausprägung	Engagementquote in Prozent [KI]	$n_0 / n_1$	Std. Resid	OR [KI]
nie	38.7 [35.7, 41.9]	589/373	- 4.5	Referenz
seltener	48.6 [45.6, 51.8]	502/475	- 0.2	1.497 [1.250, 1.793]
mehrmals pro Jahr - monatlich	56.7 [53.1, 60.3]	312/408	+3.0	2.068 [1.699, 2.516]
einmal in der Woche	73.4 [65.5, 79.4]	41/113	+4.3	4.326 [2.963, 6.317]
mehrmals in der Woche - täglich	56.7 [47.1, 66.0]	45/59	+1.1	2.061 [1.369, 3.104]

Anmerkungen: Es besteht ein Zusammenhang zwischen öffentlicher religiöser Praxis und freiwilligem Engagement: Chi-Quadrat (4) = 96.359,  $p = .000$ ,  $n = 2917$ . KI = 95 %-Konfidenzintervalle.

Quelle: KONID CH 2019 / Tabelle: Eigene Tabelle.

Liegt die Engagementquote bei jenem Drittel der Befragten, die nie ein öffentliches religiöses Ritual besuchen, bei rund 39 %, so steigt diese Quote beim weiteren Drittel, das seltener ein solches Ritual besucht, auf 49 % und beim Viertel der Bevölkerung, das mehrmals jährlich oder monatlich einen Gottesdienst oder ein Gemeinschaftsgebet besucht auf 57 %. Beim kleinen Teil der Bevölkerung (5 %), der wöchentlich ein öffentliches religiöses Ritual besucht, steigt die Engagementquote sogar auf 73 % an. Wichtig ist zu sehen, dass diese bei der Kleinstgruppe (3 %), die mehrmals wöchentlich oder täglich einen Gottesdienst oder ein Gemeinschaftsgebet besucht, nicht noch weiter ansteigt, sondern auf 57 % zurückgeht. Diese Kurve bildet sich auch in den Standardresiduen der Kontingenzanalyse (-4.5 / -0.2 / +3.0 / +4.3 / +1.1) und den OR der univariablen logistischen Regression (1.5, 2.1, 4.3, 2.1) ab. Aus bivariater Sicht kann die Praxisthese also gestützt werden. Dabei handelt es sich nahezu um einen linearen Zusammenhang. Nur Personen, die mehrmals in der

Woche bzw. täglich ein öffentliches religiöses Ritual besuchen, sind nicht so engagiert wie solche, die monatlich oder wöchentlich praktizieren. Sollte sich dieser Zusammenhang inklusive seiner Nicht-Linearität im oberen Skalenbereich unter kontrollierten Bedingungen als robust erweisen, ist vertieft darauf einzugehen. Kontrolliert werden muss hier insbesondere auf mögliche Alterseffekte oder Effekte der religiösen Ausrichtung. Sollte die Nicht-Linearität trotz solcher Kontrollen bestehen bleiben, könnte sie, und das sei vorweggenommen, plausibel mit den zur Verfügung stehenden Ressourcen erklärt werden: Werden die individuellen Zeitressourcen primär für religiöse Praxis eingesetzt (und das ist bei jenen, die mehrmals wöchentlich oder täglich einen Gottesdienst oder ein Gemeinschaftsgebet besuchen, der Fall), fehlen diese Ressourcen für freiwilliges Engagement andernorts.

Öffentliche religiöse Praxis sollte gemäss Theorie und Forschungsstand auch mit sozialem Vertrauen in einem positiven Zusammenhang stehen. Wer öffentlich häufig religiöse Rituale besucht, ist dicht in religiöse Netzwerkstrukturen verhängt und sollte aufgrund der dabei stattfindenden brückenbildenden Kontakte entsprechendes soziales Vertrauen aufbauen. Die bisherigen Forschungsergebnisse sind aber, was diesen Zusammenhang angeht, divergent. Im bivariaten Direktvergleich ist auch in dieser Studie kein Zusammenhang feststellbar.<sup>28</sup>

### *Private Praxis*

Über die private Praxis, das heisst beten oder meditieren, kann zunächst berichtet werden, dass rund ein Drittel der Bevölkerung (32 %) nie oder nur sehr selten betet oder meditiert. 18 % praktizieren ein paar Mal pro Jahr im Privaten, 8 % etwa einmal pro Monat und 9 % wöchentlich. 11 % beten oder meditieren mehrmals pro Woche und knapp ein Viertel (23 %) tut dies täglich oder mehrmals am Tag. Im Direktvergleich ist ein kleiner Zusammenhang ( $CV = .11$ ) sowohl mit freiwilligem Engagement<sup>29</sup>, als auch mit sozialem Vertrauen ( $CV = .10$ ) feststellbar.<sup>30</sup> Relevant ist hier auch die Frage, ob diese Zusammenhänge einer Kontrolle mit anderen religiösen Variablen, insbesondere der öffentlichen religiösen Praxis, standhalten oder nicht.

<sup>28</sup> Ergebnis Kontingenzanalyse: Chi-Quadrat (4) = 8.342,  $p = .080$ ,  $n = 2729$ .

<sup>29</sup> Ergebnis Kontingenzanalyse: Chi-Quadrat (7) = 37.517,  $p = .000$ ,  $n = 2901$ .

<sup>30</sup> Ergebnis Kontingenzanalyse: Chi-Quadrat (7) = 27.921,  $p = .000$ ,  $n = 2714$ .

### 6.2.4 Religiöse Erfahrungen

Die Dimension der religiösen Erfahrung bezieht sich auf Erfahrungen, die Individuen im Sinne eines religiösen Symbolsystems deuten und als religiös erleben, als Reaktion auf entsprechende Stimmungen, erzeugt durch kulturelle Symbolsysteme, die emotional wirken. Dabei geht es um das Gefühl, dass Gott oder etwas Göttliches in das Leben eingreift oder um das Gefühl, mit allem eins zu sein. Ein Drittel der Bevölkerung (35 %) sagt von sich, dass es keine solche Erfahrungen gemacht hat oder macht. Zwei Fünftel (41 %) der Bevölkerung beschreiben, dass solche religiösen Erfahrungen tendenziell («eher») vorhanden sind. Ein Viertel (24 %) der Befragten bestätigt solche religiösen Erfahrungen.

Hinsichtlich des Zusammenhangs mit freiwilligem Engagement ist, basierend auf der Tatsache, dass religiöse Motive für freiwilliges Engagement potenziell auch mit religiösen Erfahrungen zusammenhängen, eine positive Korrelation anzunehmen. Bivariat kann zwar ein solcher Zusammenhang festgestellt werden, es geht davon aber gesamthaft kein relevanter Effekt aus ( $CV = .09$ ).<sup>31</sup> Interessant ist nun zu sehen, dass bei genauerer Betrachtung bei jenem Viertel der Befragten, die eine religiöse Erfahrung bestätigen, ein kleiner, aber dennoch relevanter bivariater Zusammenhang zu freiwilligem Engagement besteht ( $OR = 1.72$ ).

Gemäss dem Effervescenz-Mechanismus könnte ein positiver Zusammenhang der religiösen Erfahrung insbesondere gemeinsam mit der religiösen Praxis auftreten. Eine erste bivariate Sichtung dieses Zusammenhangs ergibt zwar einen solchen; von ihm geht tatsächlich ein kleiner Effekt aus ( $CV = .10$ ).<sup>32</sup> Bei genauerer Betrachtung der Effekte der Einzelausprägungen ist insbesondere wiederum bei jenem Viertel der Bevölkerung, das religiöse Erfahrungen eindeutig bestätigt, ein relevanter bivariater Zusammenhang mit sozialem Vertrauen feststellbar ( $OR = 1.92$ ).

Zusammengefasst ergibt die Sichtung der bivariaten Zusammenhänge zwischen Religiosität und Sozialkapital, das heisst freiwilligem Engagement und sozialem Vertrauen, folgenden ersten Eindruck: Freiwilliges Engagement hängt potenziell positiv zusammen mit einer evangelisch-reformierten Religionszugehörigkeit, der öffentlichen, aber auch privaten religiösen Praxis sowie mit der religiösen Erfahrung. Einen negativen Zusammenhang weist eine muslimische Religionszugehörigkeit aus. Keine Zusammenhänge konnten zwischen freiwilligem Engagement und der Selbsteinschätzung als religiös bzw. als spirituell und

---

<sup>31</sup> Ergebnis Kontingenzanalyse: Chi-Quadrat (3) = 23.370,  $p = .000$ ,  $n = 2744$ .

<sup>32</sup> Ergebnis Kontingenzanalyse: Chi-Quadrat (3) = 25.694,  $p = .000$ ,  $n = 2601$ .

der religiösen Überzeugung (weder Gottesglaube noch Ausrichtung) festgestellt werden. Soziales Vertrauen weist positive Zusammenhänge mit einer evangelisch-reformierten Religionszugehörigkeit, mit der religiösen Ausrichtung als liberal bzw. negativ mit einer exklusivistisch-fundamentalistisch Ausrichtung, positiv mit der religiösen privaten Praxis und der religiösen Erfahrung auf. Keine Zusammenhänge konnten hinsichtlich des Gottesglaubens und auch hinsichtlich der öffentlichen religiösen Praxis festgestellt werden.

### 6.2.5 Wechselwirkungen von Dimensionen von Religiosität

Bevor wir im nächsten Kapitel auf die Ergebnisse der logistischen Regressionsanalysen eingehen, sind mögliche Wechselbeziehungen der verschiedenen Dimensionen von Religiosität untereinander zu untersuchen. Zusätzlich wird im Rahmen der Regressionsanalysen nochmals auf Multikollinearität hin geprüft. Dabei geht es um die Frage, ob einzelne unabhängige Variablen so stark durch die anderen erklärt werden, dass sie faktisch durch diese substituiert werden. In diesem Fall müssen einzelne Variablen ausgeschlossen werden. Aufgrund dieser Analysen war dies der Fall für die subjektive Religionszugehörigkeit und die Gemeindeorientierung, da erstere durch die objektive Religionszugehörigkeit und die Gemeindeorientierung wie auch durch die Zugehörigkeit und zusätzlich durch die Praxisdimension erklärt wurde.<sup>33</sup>

Eine Korrelationsanalyse unter den verschiedenen Dimensionen und Variablen der Religiosität lässt zunächst die Feststellung zu, dass mit Ausnahme der Selbstdeklaration als spirituell und einer religiös liberalen Ausrichtung alle anderen Variablen zumindest im Rahmen eines kleinen Effekts zusammenhängen (vgl. Tab. 6.4). Dies ist insofern erwartbar, da alle Variablen einen bestimmten Aspekt desselben Konstrukts, nämlich der individuellen Religiosität eines Individuums, erfassen. Insofern bestätigt die Verwobenheit der verschiedenen Dimensionen, dass eine einzelne Variable nicht etwas völlig anderes erfasst. Zugleich ist aber auch erkennbar, dass keine der Variablen in einem so starken Zusammenhang mit einer anderen Variablen steht, dass es sich dabei um dasselbe handeln würde. Der

---

<sup>33</sup> Vgl. dazu Tabelle A6.7 und A7.1 im elektronischen Zusatzmaterial. Der starke Zusammenhang zwischen den beiden Zugehörigkeitsvariablen zeigt sich einerseits bivariat in A6.7, andererseits für Muslime in der starken Steigerung der Toleranzwerte *T* für die Ausprägungen der objektiven Religionszugehörigkeit zwischen Modell TR1 und TR2 in A7.1. Der Einfluss der öffentlichen Praxis auf die Gemeindeorientierung zeigt sich ebenfalls bivariat in A6.7 und in der klaren Zunahme der *T*-Werte für die Ausprägungen der öffentlichen Praxis in Modell TR2 gegenüber Modell TR1 in A7.1.

stärkste Zusammenhang besteht zwischen der Selbstdeklaration als religiös und dem Glauben an Gott oder etwas Göttliches ( $r_s = .73$ ). Dies erscheint plausibel, wenn man sich vor Augen führt, dass die Selbstdeklaration als religiös eine Zugehörigkeit zum religiösen Symbolsystem ausdrückt und die Dimension der Überzeugung auf die Übernahme von religiösen Symbolen in die eigene Sinnggebung und die damit verbundenen Motivlagen verweist. Es weist aber auch darauf hin, dass in der Schweiz wohnhafte Personen die Selbstbezeichnung als religiös stark mit einem Glauben an Gott oder etwas Göttlichem verbinden.

Die Religionszugehörigkeit steht in starkem Zusammenhang mit der Selbstbeschreibung als religiös, mit dem Glauben an Gott oder etwas Göttliches sowie mit der öffentlichen und privaten Praxis.<sup>34</sup> Eine nominale Zugehörigkeit steht also in einem starken Zusammenhang mit religiöser Überzeugung und Praxis, was durchaus als ein Muster traditioneller Religiosität betrachtet werden kann. Die religiöse Erfahrung weist nur einen mittleren Zusammenhang mit religiöser Zugehörigkeit auf. Einen starken Zusammenhang weist sie hingegen mit der Selbstbeschreibung als spirituell auf ( $r_s = .52$ ). Diese Selbstzuschreibung steht ihrerseits auch nur in einem mittleren Zusammenhang mit der Religionszugehörigkeit. Dieses Muster indiziert seinerseits auf das Vorhandensein alternativer Formen von Religiosität in der Bevölkerung, die sich durch weniger Zugehörigkeit, weniger öffentliche Praxis und dennoch mehr religiöser Erfahrung auszeichnen.

---

<sup>34</sup> Auch eine exklusivistisch-fundamentalistische Ausprägung der Religiosität steht in einem starken Zusammenhang mit der Religionszugehörigkeit. Das ist plausibel, denn für eine Erhöhung und Verabsolutierung der eigenen religiösen Position gegenüber anderen ist eine eigene religiöse Zugehörigkeit gerade auch als Abgrenzungsmerkmal zu anderen wichtig. Es ist aber zu betonen, dass umgekehrt nicht alle Personen, die eine Religionszugehörigkeit aufweisen, auch exklusivistisch-fundamentalistische Ausprägungen besitzen (vgl. dazu Abb. 6.9 oben).



**Tabelle 6.4** Zusammenhänge bei Religionsvariablen

Variable	1	2	3	4	5	6	7	8	9
<i>Zugehörigkeit</i>									
1 Religionszugehörigkeit	–								
2 Religiosität	.26 CV 6 (.000)	–							
3 Spiritualität	.17 CV 6 (.000)	.56 (.000)	–						
<i>Überzeugung</i>									
4 Glaube an Gott	.24 CV 5 (.000)	.73 (.000)	.56 (.000)	–					
5 Religiös liberal	.28 CV 6 (.000)	–.23 (.000)	–.07 (.002)	–.18 (.000)	–				
6 Religiös exkl.-fund.	.40 <sup>1)</sup> (.000)	.50 (.000)	.27 (.000)	.42 (.000)	–.35 (.000)	–			
<i>Praxis</i>									
7 Öffentliche Praxis	.27 CV 6 (.000)	.62 (.000)	.43 (.000)	.54 (.000)	–.21 (.000)	.42 (.000)	–		
8 Private Praxis	.20 CV 6 (.000)	.62 (.000)	.57 (.000)	0.64 (.000)	–.15 (.000)	.37 (.000)	.55 (.000)	–	
<i>Erfahrung</i>									
9 Religiöse Erfahrung	.18 CV 4 (.000)	.47 (.000)	.52 (.000)	0.56 (.000)	–.10 (.000)	.31 (.000)	.37 (.000)	.52 (.000)	–

Anmerkungen: Bei den Variablen 2 und 3 handelt es sich um die jeweiligen Selbstdeklarationen. Alle Zusammenhänge als Spearman Korrelation  $r$  mit Ausnahme der Zusammenhänge zur Zugehörigkeit (1), die mit Cramer's  $V$  und dem Zusammenhang zwischen der Zugehörigkeit (1) und der religiös exklusivistisch-fundamentalistischen Ausrichtung (6), die mit  $\eta$  beschrieben wurden (jeweils auch hochgestellt markiert). Die Zahl hinter der hochgestellten Markierung CV gibt die jeweils kleinere Spalten- bzw. Zeilenanzahl  $r$  der zugehörigen Kontingenztafel zwecks korrekter Interpretation der Werte von Cramer's  $V$  an. In Klammern  $p$ -Werte.

Quelle: KONID Survey CH 2019 / Tabelle: Eigene Tabelle.

Der Glaube an Gott oder etwas Göttliches steht in einem starken Zusammenhang mit religiöser Praxis und religiöser Erfahrung. Auch die private Praxis steht mit der öffentlichen Praxis sowie mit der religiösen Erfahrung in einer starken Relation. Nicht in einem starken Zusammenhang stehen aber etwas überraschend die öffentliche religiöse Praxis und die religiöse Erfahrung ( $r_s = .37$ ). Der häufige Besuch von Gottesdiensten, Gemeinschaftsgebeten oder anderen spirituellen oder religiösen Feiern weist zwar relativ stark auf einen Glauben an Gott oder etwas Göttliches hin, aber nur mittelmässig auf religiöse Erfahrungen. Religiöse Erfahrungen weisen also auf eine zusätzliche, nochmals anders gelagerte Qualität individueller Religiosität hin. Gerade im Spiegel des skizzierten Effervescenz-Mechanismus ist dies relevant, da sich dort religiöses Ritual und religiöse Erfahrung gegenseitig bedingen.

Eine religiös liberale Ausrichtung hängt nicht stark mit den anderen Dimensionen zusammen und steht mit allen anderen Variablen in einem negativen Zusammenhang. Das bedeutet, dass Personen, die sich als religiös konservativ betrachten, etwas ausgeprägter glauben, praktizieren und auch entsprechende Erfahrungen machen als jene, die sich als religiös liberal betrachten. Die Zusammenhänge sind hier fast überall nur klein. Der stärkste negative Zusammenhang besteht mit einer religiös exklusivistisch-fundamentalistischen Ausrichtung. Auch das erscheint plausibel, da die Einstellungen, die für eine exklusivistisch-fundamentalistische Religiosität stehen,<sup>35</sup> nur schwer mit einem allgemein liberalen Verständnis in Einklang zu bringen sind. Hinsichtlich dieses Zusammenhangs ist es nun wichtig zu sehen, dass es sich nicht um dasselbe Konstrukt handelt. Ein Zusammenhang ist zwar klar vorhanden ( $r_s = .35$ ), aber dieser weist nicht darauf hin, dass es sich dabei um dasselbe Messkonstrukt handeln würde.

Es bestehen gesamthaft betrachtet Wechselwirkungen zwischen den verschiedenen Dimensionen von Religiosität, die in ihren Nuancen und Mustern Unterschiedlichkeiten hervorzubringen vermögen. Dies bestätigt die theoretische Verortung und Dimensionierung von Religiosität insofern, als dass die Messungen plausibel sind und solche Nuancierungen auch sichtbar machen.

---

<sup>35</sup> Das sind: «Es gibt nur eine wahre Religion», «Die Bibel / der Koran / Die Heilige Schrift meiner bzw. einer Religion ist wortwörtlich zu verstehen», «Religion ist die einzige und letztgültige politische Autorität», sowie «Die Regeln und Werte meiner/einer Religion haben im Konfliktfall Vorrang vor der Schweizer Verfassung», vgl. dazu Kapitel A3.1 des elektronischen Zusatzmaterials.

### 6.2.6 Zusammenfassung

Dieses Kapitel verfolgte das Ziel, Religion und Religiosität in der Schweiz sowohl in ihren kantonalen Kontexten als auch auf individueller Ebene empirisch zu erfassen und zu verorten. Hierfür bin ich zunächst auf die Faktoren der kantonalen Kontextebene eingegangen. Bei der Schweiz und ihren Kantonen handelt es sich um eine äusserst facettenreiche religiöse Zugehörigkeitslandschaft, die geprägt ist von der Geschichte der letzten Jahrhunderte, von Säkularisierungsprozessen seit der Mitte des letzten Jahrhunderts und von Migration vor allem seit den 1990er-Jahren. Die historische religiös konfessionelle Prägung weist bivariat betrachtet einen Zusammenhang mit freiwilligem Engagement und sozialem Vertrauen auf. Mit letzterem, dem sozialen Vertrauen, steht bivariat auch religiöse Diversität in einem Zusammenhang. Der Säkularisierungsgrad seinerseits weist keinen Zusammenhang auf, weder mit freiwilligem Engagement noch mit sozialem Vertrauen.

In einem zweiten Teil habe ich Religiosität in der Schweiz auf der Individualebene verortet. Die Schweizer Bevölkerung weist auch hier markante Unterschiede auf. Die Anteile an Personen, die keiner Religion angehören (26 %), weder privat (32 %) noch öffentlich (33 %) religiös praktizieren und auch von keinen religiösen Erfahrungen berichten (35 %), sind markant. Es sind keine kleinen Minderheiten. Gleichzeitig sagt rund die Hälfte der Bevölkerung (51 %), dass sie an Gott oder etwas Göttliches glaubt. Die Spannweite, ob und wie sich Religiosität auf individueller Ebene ereignet bzw. vorhanden ist, ist gross. Umso relevanter ist daher die Frage, wie Religiosität mit freiwilligem Engagement und sozialem Vertrauen genau zusammenhängt.

Eine erste bivariate Sichtung möglicher Zusammenhänge ergab, dass freiwilliges Engagement positiv korreliert mit einer evangelisch-reformierten Religionszugehörigkeit, mit der öffentlichen und privaten Praxis sowie mit der religiösen Erfahrung. Eine negative Beziehung weist eine muslimische Religionszugehörigkeit aus. Keine Zusammenhänge konnten zwischen freiwilligem Engagement und der Selbsteinschätzung als religiös bzw. als spirituell und der religiösen Überzeugung festgestellt werden. Auch soziales Vertrauen weist einen positiven Zusammenhang mit einer evangelisch-reformierten Religionszugehörigkeit, mit der religiösen privaten Praxis, mit der religiösen Erfahrung und mit einer religiösen Ausrichtung als liberal auf. Eine negative Korrelation besteht mit einer exklusivistisch-fundamentalistischen Ausrichtung der Religiosität. Keine Zusammenhänge konnten hinsichtlich des Gottesglaubens und der öffentlichen religiösen Praxis festgestellt werden.

**Open Access** Dieses Kapitel wird unter der Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>) veröffentlicht, welche die Nutzung, Vervielfältigung, Bearbeitung, Verbreitung und Wiedergabe in jeglichem Medium und Format erlaubt, sofern Sie den/die ursprünglichen Autor(en) und die Quelle ordnungsgemäß nennen, einen Link zur Creative Commons Lizenz beifügen und angeben, ob Änderungen vorgenommen wurden.

Die in diesem Kapitel enthaltenen Bilder und sonstiges Drittmaterial unterliegen ebenfalls der genannten Creative Commons Lizenz, sofern sich aus der Abbildungslegende nichts anderes ergibt. Sofern das betreffende Material nicht unter der genannten Creative Commons Lizenz steht und die betreffende Handlung nicht nach gesetzlichen Vorschriften erlaubt ist, ist für die oben aufgeführten Weiterverwendungen des Materials die Einwilligung des jeweiligen Rechteinhabers einzuholen.





# Freiwilliges Engagement durch Religion und Religiosität?

# 7

Von grundlegender Bedeutung für moderne liberale Gesellschaften ist eine zivilgesellschaftliche Ordnung, die massgeblich auf freiwilligem Engagement beruht (Klein et al. 2004). Im ersten Unterkapitel 7.1. beschreibe ich in der gebotenen Kürze, wie sich freiwilliges Engagement in der Schweiz entwickelt hat und in welchen Formen es ausgeübt wird. Dann wende ich mich der Beantwortung der ersten Forschungsfrage zu: Welchen Einfluss üben Religiosität (Abschnitt 7.2) und Religion (Abschnitt 7.3) auf freiwilliges Engagement in der Schweiz aus?

## 7.1 Freiwilliges Engagement in der Schweiz

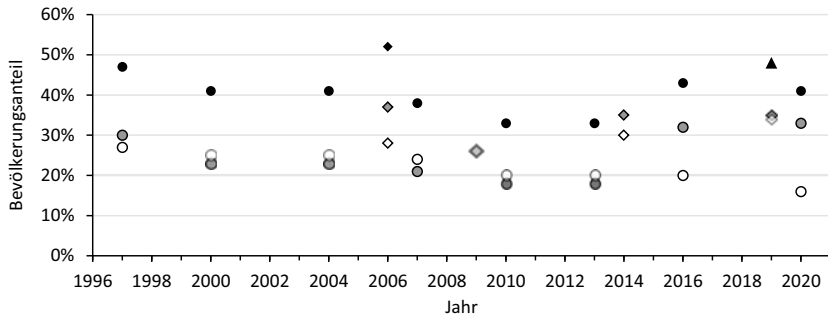
Freiwilliges Engagement bezeichnet Tätigkeiten, bei denen Menschen freiwillig und ohne nennenswerte finanzielle Gegenleistung Zeit aufwenden und Ressourcen erzeugen, die anderen zu Nutzen kommen. Es ist in der Schweiz weit verbreitet und mit Blick auf die vergangenen Jahrzehnte ist, zumindest gesamthaft und langfristig betrachtet, kein Rückgang feststellbar (Freitag und Manatschal 2016, 123; Lamprecht et al. 2020, 33) (vgl. Abb. 7.1).<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Ein negativer Trend ist beim formellen freiwilligen Engagement anhand der SAKE-Daten erkennbar. Dieser bildet sich aber in den Daten des Schweizer Freiwilligenmonitors nicht ab. Hier ist weitere Forschung angebracht.

---

**Ergänzende Information** Die elektronische Version dieses Kapitels enthält Zusatzmaterial, auf das über folgenden Link zugegriffen werden kann  
[https://doi.org/10.1007/978-3-658-41147-3\\_7](https://doi.org/10.1007/978-3-658-41147-3_7).



**Abbildung 7.1** Freiwilliges Engagement in der Schweiz 1997–2020. (Anmerkungen: Graue Markierungen = informelle Freiwilligenarbeit; Weisse Markierungen = formelle Freiwilligenarbeit; schwarze Markierungen = formelle und informelle Freiwilligenarbeit. Runde Markierungen = Schweizer Arbeitskräfteerhebung (SAKE); Raute-Markierungen = Schweizer Freiwilligen-Monitor (FM); Dreieckige Markierung = KONID 2019. Datenpunkt informelle Freiwilligenarbeit 2006 FM: Die 37 % beziehen sich auf informelle Freiwilligenarbeit im weiten Sinne, das heisst inklusive unbezahlter Care-Arbeit für verwandte Personen ausserhalb des Haushalts – im Gegensatz zu den weiteren Daten, die sich auf informelle Freiwilligenarbeit im eigentlichen Sinne, das heisst ohne unbezahlte Care-Arbeit für Verwandte ausserhalb des Haushalts beziehen (Lamprecht et al. 2020, 24, 32). Datenpunkt formelle und informelle Freiwilligenarbeit 2009 FM: gleiche Werte. Quellen: Bundesamt für Statistik 2015, 2021a, 2021b, 2021c, Lamprecht et al. 2020, 32–34, KONID Survey CH 2019 / Abbildung: Eigene Darstellung)

2019 engagierte sich knapp die Hälfte (48 %) der Bevölkerung in der Schweiz über 15 Jahre gemäss des KONID Survey 2019 freiwillig. Von den 52 % nicht Engagierten gab wiederum die Hälfte an, früher einmal engagiert gewesen zu sein. Drei Viertel der Bevölkerung haben sich also einmal freiwillig engagiert oder tun das auch gegenwärtig. Dieses Engagement findet in unterschiedlichen Bereichen statt (vgl. Tab. 7.1).

**Tabelle 7.1** Freiwilliges Engagement

<i>Engagementquote (formelle und informelle Freiwilligenarbeit)</i>	48 %
Bereich Sport und Bewegung	18 %
Bereich Freizeit und Geselligkeit	10 %
Bereich Kultur und Musik	10 %
Religiöser Bereich	8 %
Bereich ausserschulische Kinder- und Jugendarbeit	7 %
Sozialer Bereich	5 %
Bereich Schule oder Kindergarten	5 %
Bereich Umwelt, Naturschutz oder Tierschutz	5 %
Bereich Politik und politische Interessenvertretung	4 %
Bereich Unfall- oder Rettungsdienst	2 %
anderer Bereich	4 %

*Anmerkungen: Das Engagement wurde im KONID Survey 2019 mit dem Erhebungsinstrument des deutschen Freiwilligensurveys erfasst. Dabei wird nicht hinsichtlich der organisatorischen Anbindung unterschieden und informelles und formelles Engagement werden gemeinsam erfasst, Mehrfachantworten sind möglich.*

*Quelle: KONID Survey CH 2019 / Tabelle: KONID Team.*

Jeder Fünfte (18 %) geht einem freiwilligen Engagement im Bereich Sport und Bewegung nach, wobei der Fussball (4 %) die am häufigsten genannte Sportart ist, gefolgt von Turnen (4 %) und Skifahren (2 %). 10 % der Bevölkerung engagieren sich in den Bereichen Freizeit und Geselligkeit sowie Kultur und Musik. 8 % gehen einem freiwilligen Engagement im religiösen Bereich nach und 7 % im Bereich der ausserschulischen Kinder- und Jugendarbeit. Je 5 % gehen einem freiwilligen Engagement im sozialen Bereich, in der Volksschule oder im Bereich Umwelt, Naturschutz oder Tierschutz nach. In der Politik engagieren sich rund 4 % der Bevölkerung.

Fokussieren wir kurz das freiwillige Engagement innerhalb des religiösen Bereichs. Auch hier sind unterschiedliche Betätigungsfelder vorhanden, in denen sich Freiwillige engagieren (vgl. Tab. 7.2).

**Tabelle 7.2**

Aufgabenbereiche von  
freiwillig Engagierten im  
religiösen Bereich

<i>Betätigungsfeld im religiösen Bereich</i>	<i>Anteil</i>
Kinder- und Jugendarbeit	25 %
Unterstützung und Organisation religiöser Feiern	21 %
Bildung, Glaubens- und Traditionsvermittlung	19 %
Frauen- und Männerarbeit	15 %
Leitung	14 %
Betreuung und Seelsorge	13 %
Sozialarbeit und entsprechende Seelsorge	13 %
Gesang & Musik	12 %
Interreligiöser Bereich	11 %
Seniorenarbeit und -betreuung	11 %
Mission & Entwicklungshilfe	10 %
Öffentlichkeitsarbeit	9 %
Leitung religiöser Feiern	9 %
Gesellschaftsbezogene Bildung	4 %

*Anmerkungen: Nennung des Aufgabenbereichs unter jenen, die sich im religiösen Bereich freiwillig engagieren. Mehrfachnennungen waren möglich.*

*Quelle: KONID Survey CH 2019 / Tabelle: Eigene Tabelle.*

Rund ein Zehntel (9 %) der im religiösen Bereich engagierten Personen leitet religiöse Feiern und ein Fünftel (21 %) wirkt diesbezüglich unterstützend. Ein weiteres Zehntel (12 %) engagiert sich im musischen Bereich.

Ein grosser Teil der im religiösen Bereich Engagierten ist aber in einem im weitesten Sinne sozialen Bereich tätig. Je 13 % sind in der Betreuung und der Seelsorge bzw. Sozialarbeit an sich tätig, 25 % in der Kinder- und Jugendarbeit, 15 % in der Frauen- und Männerarbeit und 11 % in der Seniorenarbeit. 10 % sind in der Mission tätig, knapp 20 % in der Bildung und der Glaubens- und Traditionsvermittlung, 4 % in gesellschaftsbezogener Bildung und 11 % im interreligiösen Bereich. 14 % der im religiösen Bereich Engagierten sind in einer Leitungsfunktion und 9 % um Öffentlichkeitsarbeit bemüht.

Freiwilliges Engagement ist also auch in religiösen Gelegenheitsstrukturen vielfältig. Es reicht von Leitung und Arbeit im Hintergrund, über Begleitung und Unterstützung anderer bis hin zu Bildung und Weitergabe von Ideen, Werten und Inhalten.



Zurück zu freiwilligem Engagement im Gesamten: Der Zeitaufwand, den die Freiwilligen in der Schweiz für ihr Engagement betreiben, ist beachtenswert: 18 % der Engagierten gaben im KONID Survey 2019 an, bis zu einer halben Stunde pro Woche dafür einzusetzen. Bei 37 % beträgt der wöchentliche Zeitaufwand bis zu zwei Stunden und bei weiteren 27 % drei bis fünf Stunden. 13 % wenden wöchentlich bis zu zehn Stunden für das freiwillige Engagement auf und bei den restlichen 5 % sind es noch mehr.

Freiwilliges Engagement, wie es im «Vereinsland Schweiz» betrieben wird, kann also zeitintensiv sein. Welche Faktoren führen nun dazu, dass sich jemand freiwillig engagiert und ohne finanzielle Gegenleistung Zeit aufwendet und Ressourcen erzeugt, die anderen zu Nutze kommen, und welche Rolle spielt dabei die Religiosität?

---

## 7.2 Fördert Religiosität freiwilliges Engagement?

Um die Frage nach dem Einfluss von Religion und Religiosität auf freiwilliges Engagement beantworten zu können, ist zunächst nach dem Effekt von Religiosität auf *Individualebene* zu fragen.

### 7.2.1 Religiosität und freiwilliges Engagement auf Individualebene

Die bivariate Sichtung der Zusammenhänge zwischen Religiosität und freiwilligem Engagement ergab, dass das Engagement positiv mit einer evangelisch-reformierten Religionszugehörigkeit, mit der öffentlichen und privaten Praxis sowie mit der religiösen Erfahrung zusammenhängt. Ein negativer Zusammenhang zeigt sich bei einer muslimischen Religionszugehörigkeit. Keine Zusammenhänge konnten zwischen freiwilligem Engagement und der Selbsteinschätzung als religiös bzw. als spirituell sowie zwischen freiwilligem Engagement und der religiösen Überzeugung festgestellt werden.

#### Modellentwicklung

Um die eingangs gestellte Frage adäquat beantworten zu können, wurde ein logistisches Regressionsmodell erstellt, das in mehreren Schritten entstand: In ein erstes logistisches Regressionsmodell flossen alle Religiositätsvariablen ein (vgl. Tab. A7.3). Dieses Startmodell zeigt auf, dass unter gegenseitiger Kontrolle weiterhin insbesondere eine evangelisch-reformierte Religionszugehörigkeit

( $OR = 1.69$ ), ganz besonders aber eine wöchentliche öffentliche religiöse Praxis ( $OR = 5.93$ ), einen positiven Zusammenhang mit freiwilligem Engagement aufweist. Der Effekt des Zusammenhangs zwischen der wöchentlichen öffentlichen Praxis und freiwilligem Engagement nimmt nun im Vergleich zur bivariaten Analyse nicht ab-, sondern sogar zu ( $OR_{\text{bivariat}} = 4.33$ ). Erst unter Kontrolle der anderen Religiositätsvariablen zeigt sich also die Stärke dieses Zusammenhangs. Wie schon bivariat weist die Selbsteinschätzung als religiös bzw. als spirituell auch in diesem Rumpfmodell keine Zusammenhänge auf. Auch die private Praxis, die im Bivariaten noch einen schwachen, aber immerhin kleinen Zusammenhang aufwies, stellt sich nun als bedeutungslos heraus. Die öffentliche religiöse Praxis ist, was den Zusammenhang mit dem freiwilligen Engagement angeht, bedeutungsvoller.

Für den weiteren Verlauf der Modellentwicklung habe ich die SelbstdeklARATIONEN als religiös bzw. als spirituell und die private Praxis ausgeschlossen, da sie bezüglich des freiwilligen Engagements unter gegenseitiger Kontrolle der religiösen Variablen keinen Einfluss haben und da dieser Ausschluss nicht zu Veränderungen der Zusammenhänge bei den anderen Religiositätsvariablen führt (vgl. Tab. A7.5).<sup>2</sup> Das daraus resultierende Kurzmodell (vgl. A7.4) ist die Grundlage für die finale Modellierung, bei der auch die weiteren Kontrollvariablen hinzugefügt werden.<sup>3</sup> Diese Kontrollvariablen wurden theoretisch hergeleitet, für den KONID Survey 2019 operationalisiert und uni- und bivariat gesichtet (vgl. Tab. A6.6 sowie A6.11).<sup>4</sup>

<sup>2</sup> Auch der Glaube an Gott oder etwas Göttliches weist hier keinen Zusammenhang auf, jedoch habe ich ihn zwecks Vergleichbarkeit mit den Modellen zur Erklärung des sozialen Vertrauens in den Modellen belassen.

<sup>3</sup> Beide Modelle mit nur Religiositätsvariablen haben eine geringe Güte ( $ROC = .618 / .621$ , Nagelkerkes  $R^2$  ( $f^2$ ):  $.081$  ( $.09$ ) /  $.078$  ( $.08$ )). Das heisst: Die Religiositätsvariablen allein haben lediglich einen kleinen Einfluss auf freiwilliges Engagement, wobei dieser Einfluss faktisch nur aus der öffentlichen Praxis stammt.

<sup>4</sup> Bivariat bestätigen sich die aus Theorie und Forschung abgeleiteten Erwartungen insofern, als dass die Aktivität in der Kindheit ( $OR = 2.53$ ) sowie extravertierte Persönlichkeitsstrukturen ( $OR = 1.33$ ) bivariat positiv mit freiwilligem Engagement zusammenhängen. Demgegenüber steht wie erwartet ein Migrationshintergrund in einem negativen Zusammenhang mit freiwilligem Engagement (1. Migrationsgeneration  $OR = .46$ , 1.5. Migrationsgeneration  $OR = 0.56$ ). Der Bildungsgrad steht wie erwartet in einem positiven, aber erstaunlich schwachen Zusammenhang mit freiwilligem Engagement ( $OR = 1.07$ ). Ebenfalls wie erwartet, aber auch nur schwach, erweist sich schon bivariat die Urbanität des Wohnorts ( $OR = 1.15$ ). Demgegenüber zeigen sich bei der Erwerbstätigkeit die erwarteten Muster: Personen, die in Teilzeit arbeiten ( $OR = 1.52$ ) oder in Ausbildung stehen ( $OR = 1.58$ ), weisen im Vergleich zu Personen, die in Vollzeit arbeiten, mehr freiwilliges Engagement auf. Und schwach, aber dennoch im Rahmen der erwarteten Richtung, verlaufen die Zusammenhänge bei der

Im Rahmen der finalen Modellierung wurde sodann auch ein Modell zur Ausreisseridentifikation erstellt (vgl. Tab. A7.7). Die Ausreisser wurden anhand der Cook Distanzen und der standardisierten Residuen identifiziert und für das finale Modell herausgefiltert (vgl. Abb. A7.1 und A7.2).<sup>5</sup>

Das finale Modell zur Erklärung von freiwilligem Engagement ist, was die Anzahl der unabhängigen Variablen angeht, umfassend. Bei dieser grossen Anzahl besteht das Risiko von Multikollinearitäten. Ein solches Problem war unter den vielfältigen Religiositätsvariablen selbst zu Beginn tatsächlich vorhanden und führte zum Ausschluss der subjektiven Religiosität und der Gemeindeorientierung aus den Analysen (vgl. Tab. 7.1). Für das finale Gesamtmodell wies die Multikollinearitätsanalyse dann aber auf keine weiteren Probleme hin (vgl. Tab. A7.2).

#### *Modell mit Individualfaktoren zur Erklärung freiwilligen Engagements*

Das finale Modell (vgl. Abb. 7.2 sowie Tab. A7.6) besitzt eine akzeptable Anpassung an die Daten (Hosmer-Lemeshow-Test:  $\chi^2(8) = 9.397 (.310)$ , ROC (p): .713 (.000)) mit einem mittleren Gesamteffekt ( $f^2 = .26$ ). Es leistet also eine ansprechende Erklärung. Ich gehe zuerst auf die einzelnen Religiositätsvariablen und dann noch auf die allgemeinen Prädiktoren für freiwilliges Engagement auf Individualebene ein, das heisst auf die Kontrollvariablen.

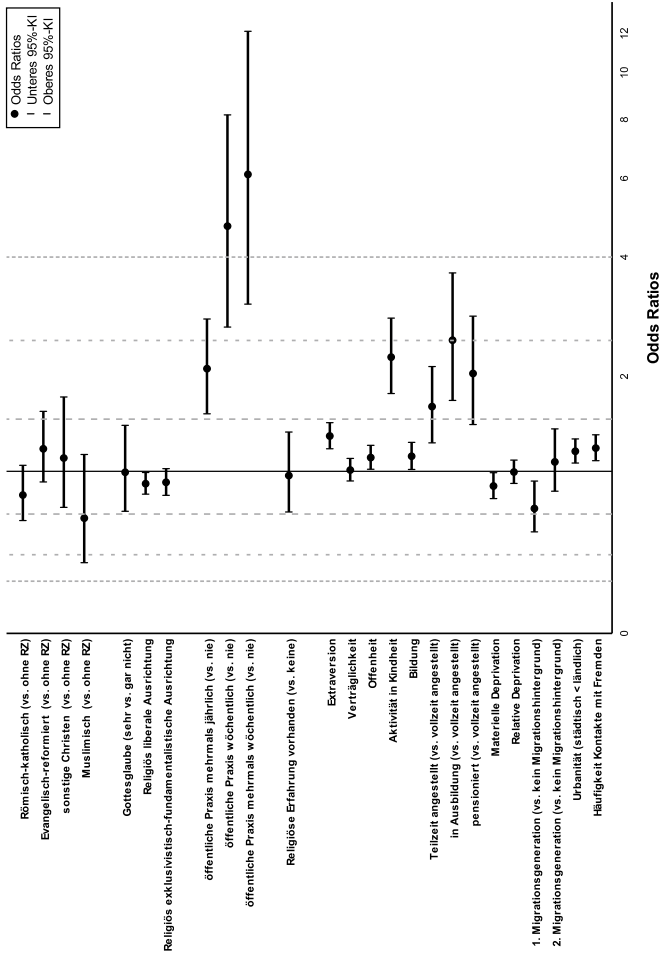
#### *Religiöse Zugehörigkeit und freiwilliges Engagement*

Bei der religiösen Zugehörigkeit zeigen sich unter Kontrolle der verschiedenen Dimensionen der Religiosität und weiterer zentraler demografischer Merkmale keine Effekte (vgl. Abb. 7.2). Weder eine reformierte noch eine muslimische Religionszugehörigkeit steht unter kontrollierten Bedingungen in einem Zusammenhang mit freiwilligem Engagement. Der bisherige Effekt einer evangelisch-reformierten Religionszugehörigkeit stellt sich unter kontrollierten Bedingungen als nicht robust heraus. Das widerlegt die Annahme für die Schweiz, dass eine reformierte Religionszugehörigkeit zu mehr freiwilligem Engagement führe, und bestätigt die Resultate von Liedhegener (2016a, 156), der unter kontrollierten Bedingungen, insbesondere aufgrund der Drittvariablenkontrolle mit Staatszugehörigkeit, keinen solchen Effekt feststellte. Dass sich die Reformierten und die

---

materiellen und relativen Deprivation. Die Kontrollvariablen weisen also bivariat die erwarteten Zusammenhänge auf und erfüllen damit ihren Zweck als Kontrollvariablen, nämlich die Kontrolle auf mögliche alternative Erklärungen hin.

<sup>5</sup> Die Ausreisser wurden global für die Individual- als auch für die Kontextmodelle identifiziert und ausgeschlossen. Aus diesem Grund habe ich im Ausreisser-Modell die Sprachregionen inkludiert, zwecks adäquater Abbildung des Kontexteinflusses.



**Abbildung 7.2** Individualeffekte zur Erklärung freiwilligen Engagements. (Anmerkungen: Grafische Darstellung der Odds Ratios mit 95 %-Konfidenzintervallen basierend auf logistischem Regressionsmodell mit gewichteten Daten und ausgeschlossenen Ausreißern;  $n = 2109$ ,  $-2 \text{ Log-Likelihood} = 2801.683$ , Hosmer-Lemeshow-Test:  $\chi^2 (8) = 9.397 (.310)$ , ROC ( $p$ ):  $.713 (.000)$ , Nagelkerkes  $R^2 (f^2)$ :  $.205 (.26)$ ; Vgl. dazu Tabelle A7.6 im elektronischen Zusatzmaterial. Locker gestrichelte vertikale Linie bei  $.66/1.5$ : kleiner Effekt; dichter gestrichelte Linie bei  $.4/2.5$ : mittlerer Effekt; dicht gestrichelte Linie bei  $.25/4$ : starker Effekt. Alle nicht dichotomen Variablen standardisiert. Nicht dargestellt, da kein Effekt vorhanden: Alter, Geschlecht, Persönlichkeitsfaktoren Gewissenhaftigkeit und Neurotizismus, Autoritarismus, Zivilstand, Schichtzuordnung sowie Kontaktqualität. Quelle: KONID Survey CH 2019 / Abbildung: Eigene Darstellung)

Katholiken in der Schweiz hinsichtlich der Zusammensetzung nach Staatszugehörigkeit unterscheiden, haben wir schon oben feststellen können. Aber auch eine muslimische Zugehörigkeit an sich hat nicht den im Bivariaten gefundenen negativen Effekt. Auch dieser Effekt ist also auf die demografische Zusammensetzung dieser Gruppe zurückzuführen und auf die daraus resultierenden negativen Zusammenhänge mit freiwilligem Engagement.<sup>6</sup>

Religiöse Zugehörigkeit wirkt in der Schweiz also nicht als Zugangsressource für freiwilliges Engagement. Weder eine katholische und reformierte Zugehörigkeit noch eine muslimische Zugehörigkeit, und damit zu einer Religion in einer Minderheitenposition, weisen einen positiven oder einen negativen Zusammenhang mit freiwilligem Engagement auf. Ob ein solcher Zusammenhang früher einmal vorhanden war, kann hier nicht beantwortet werden und ist offen zu lassen. Auf alle Fälle besteht gegenwärtig kein solcher Zusammenhang mit der Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft. Der Zugang zu religiösen Gelegenheitsstrukturen eröffnet sich nicht mit der Zugehörigkeit allein.

### Religiöse Überzeugung und freiwilliges Engagement

Hinsichtlich der religiösen Überzeugung ist zu unterscheiden zwischen Ausprägung und Ausrichtung. Zunächst zur Ausprägung, das heisst zur Frage, wie stark jemand diese Überzeugung verinnerlicht hat. Gemäss dem berechneten Modell gibt es keinen Zusammenhang zwischen dem religiösen Glauben an Gott oder an etwas Göttliches und freiwilligem Engagement. Ein solcher Effekt hätte gemäss dem Beobachtermechanismus aufscheinen sollen. Dies ist nicht der Fall und ein Beobachtereffekt kann damit hier nicht belegt werden.

In Bezug zur religiösen inhaltlichen Ausrichtung hat eine liberale Ausrichtung einen äusserst kleinen Hintergrundeffekt ( $OR = .90$ ).<sup>7</sup> Ebenfalls keine Rolle spielt eine exklusivistisch-fundamentalistische Einstellung. Daraus folgt, dass es nicht auf die religiöse Ausrichtung ankommt, ob sich jemand mehr oder weniger engagiert. So ist es plausibel, dass sich Personen mit ganz unterschiedlichen (religiösen) Motiven freiwillig engagieren. Welche unterschiedlichen Motive dies sind, kann hier nicht beantwortet werden und weitere Forschung ist nötig (Liedhegener 2022a).<sup>8</sup>

---

<sup>6</sup> Vgl. hierzu die Fussnote weiter hinten bei Abb. 7.4.

<sup>7</sup> Ich nehme vorweg: Dieser löst sich spätestens dann auf, wenn wir auf Kontextfaktoren hin kontrollieren (vgl. Tab. A7.9).

<sup>8</sup> Unterschiedliche Motive für freiwilliges Engagement wurden im KONID Survey 2019 nicht erfasst.

### *Religiöse Erfahrung und freiwilliges Engagement*

Im Rahmen der bivariaten Analyse haben wir gesehen, dass bei jenem Viertel der Befragten, die auch von religiösen Erfahrungen berichten, ein kleiner, aber relevanter bivariater Zusammenhang mit freiwilligem Engagement besteht ( $OR = 1.72$ ). Dieser Zusammenhang ist unter kontrollierten Umständen nicht mehr vorhanden ( $OR = 0.96 [0.68, 1.37]$ ). Es besteht also kein robuster Zusammenhang zwischen religiöser Erfahrung und freiwilligem Engagement.

### *Religiöse Praxis und freiwilliges Engagement*

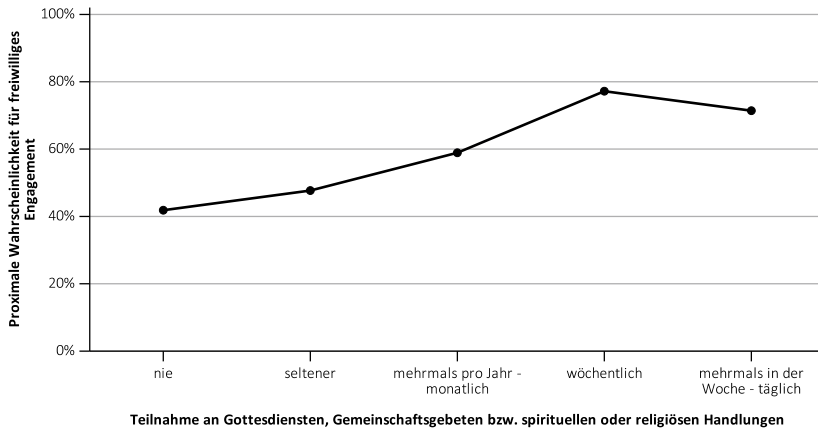
Den einzigen klaren, in diesem Fall sogar mittleren bis starken, Zusammenhang unter den Dimensionen der Religiosität, zeigt sich bei der öffentlichen Praxis. Schon eine mehrmals jährliche Teilhabe an öffentlichen religiösen Ritualen weist einen kleinen Effekt auf ( $OR = 2.10$ ). Eine wöchentliche ( $OR = 4.70$ ) oder mehrmalige Teilnahme an solchen Ritualen pro Woche ( $OR = 6.12$ ) weist einen starken Effekt aus. Der Grund für die grossen Konfidenzintervalle bei den letzteren beiden Gruppen liegt in ihren Gruppengrössen ( $n = 142$  bzw.  $n = 93$ ) in Kombination mit der Kontrolle auf andere Variablen. Die Spannweite dieser Effekte ist zwar gross, aber wichtig ist hier zu sehen, dass auch die Grenzen der unteren Konfidenzintervalle auf einen mindestens mittleren Effekt hinweisen. Ein positiver Zusammenhang ist also gegeben. Hier zeigt sich eindrücklich die theoretisch prognostizierte Stärke des Effekts von religiösen Gelegenheitsstrukturen auf freiwilliges Engagement.

Doch was heisst das konkret, bezogen auf die Wahrscheinlichkeit, sich zu engagieren, und zwar kontrolliert auf die weiteren Variablen? Um diese Frage zu veranschaulichen, stelle ich im Folgenden proximale, mit dem Regressionsmodell berechnete Wahrscheinlichkeiten dar und untersuche diese explorativ<sup>9</sup>.

So liegt die Chance, sich zu engagieren bei Personen, die nie einen Gottesdienst oder ein Gemeinschaftsgebet besuchen, bei etwas mehr als 41 % (vgl. Abb. 7.3). Diese Wahrscheinlichkeit steigt nun zunehmend mit der Intensität der öffentlichen religiösen Praxis. Wer mehrmals pro Jahr bis monatlich an Gottesdiensten oder Gemeinschaftsgebeten teilnimmt, hat eine proximale Wahrscheinlichkeit von 59 %, sich zu engagieren. Diese Chance erhöht sich dann nochmals bei jenen, die wöchentlich einen Gottesdienst oder ein Gemeinschaftsgebet besuchen auf 77 %. Anschliessend sinkt dann die proximale Wahrscheinlichkeit wieder auf 71 %.

---

<sup>9</sup> Vgl. hierzu auch die methodischen Hinweise in Abschnitt 5.2.



**Abbildung 7.3** Religiöse Praxis und freiwilliges Engagement. (Anmerkungen: Proximale Wahrscheinlichkeit für freiwilliges Engagement basierend auf logistischem Regressionsmodell mit Individualfaktoren in Tab. A7.6. Quelle: KONID Survey CH 2019 / Abbildung: Eigene Darstellung)

Ausgehend von diesem Befund eröffnen sich zwei Fragen: (1) Besteht dieser positive Zusammenhang über alle Religionszugehörigkeiten hinweg oder gibt es hier Divergenzen? Und (2), kommt dieser allgemeine positive Effekt der religiösen Praxis daher, dass sich stark praktizierende Personen überproportional im religiösen Bereich engagieren – und in der Folge dann dafür weniger im nicht-religiösen Bereich, dass es also einen Ersetzungseffekt gibt?

Zur ersten Frage. Vorab ist festzustellen, dass sich der Rückgang am oberen Ende der Skala nicht auf den Faktor der religiösen Praxis selbst zurückführen lässt. Wie im Regressionsmodell, abgebildet in [Abbildung 7.2](#), ersichtlich, wird der Zusammenhang mit zunehmender Praxis nicht schwächer, sondern stärker. Der Grund für dieses Absinken muss daher in anderen Faktoren gesucht werden. Wenn wir die proximalen Wahrscheinlichkeiten nun nach religiöser Zugehörigkeit differenzieren, ist festzustellen, dass dieser Rückgang des Zusammenhangs am oberen Ende der Skala nur bei reformierten Personen bzw. bei Personen mit sonstigem christlichen Hintergrund (also auch auf Personen mit evangelisch-freikirchlichem Hintergrund) festzustellen ist (vgl. [Abb. 7.4](#)). Bei diesen beiden Gruppen gibt es also Faktoren, die dazu führen, dass die proximale Wahrscheinlichkeit für freiwilliges Engagement bei mehrmals wöchentlicher bis täglicher religiöser Praxis nicht nochmals steigt, sondern sinkt. Eine inhaltlich mögliche

Erklärung für dieses Absinken bestünde in den zur Verfügung stehenden Zeitressourcen bei diesen Personen. Werden die individuellen Zeitressourcen primär für religiöse Praxis eingesetzt, fehlen diese für freiwilliges Engagement andernorts. Diese Erklärung ist aber insofern nicht allzu plausibel, als dass dann derselbe Effekt auch bei Personen mit einer römisch-katholischen oder muslimischen Zugehörigkeit auftreten müsste. Die Vermutung ist daher, dass es sich hierbei um einen Effekt ausgehend von der demografischen und sozioökonomischen Zusammensetzung der intensiv praktizierenden Reformierten handelt. Hier wäre weitere Forschung und eine vertiefte Analyse mit Fokus auf diese Gruppen nötig.<sup>10</sup>

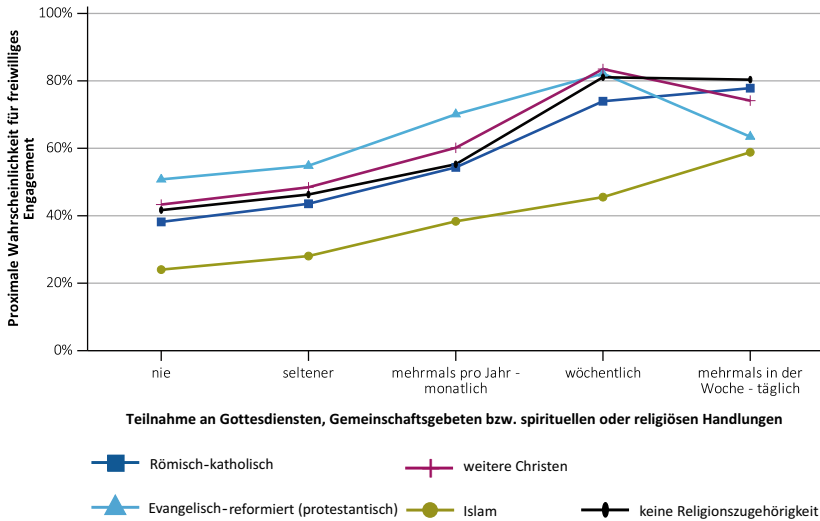
Weiter ist aufgrund der Differenzierung zwischen verschiedenen religiösen Zugehörigkeiten zu erkennen, dass der Effekt, den die religiöse Praxis auf freiwilliges Engagement ausübt, unabhängig von der religiösen Tradition erfolgt. Es ist also die öffentliche religiöse Praxis, die unabhängig von der religiösen Tradition einen Zugang zu Gelegenheitsstrukturen für freiwilliges Engagement schafft. Dies ist auch bei Personen mit einer muslimischen Zugehörigkeit der Fall. Die hier sichtbar tiefere proximale Wahrscheinlichkeit, sich als Muslim:in freiwillig zu engagieren, zieht sich durch und es besteht auch hier ein positiver Zusammenhang zwischen öffentlicher Praxis und freiwilligem Engagement. Die Gründe, warum bei der Gruppe der Muslime ein allgemein tieferes Engagementniveau vorhanden ist, liegen nicht in ihrer Religiosität oder in der Zugehörigkeit zum Islam, sondern in der demografischen und sozioökonomischen Zusammensetzung dieser Gruppe.<sup>11</sup>

---

<sup>10</sup> Aufgrund der hier tiefen Fallzahlen für diese Gruppe erübrigt sich eine weitere Analyse.

<sup>11</sup> So zeichnen sich Personen, die eine muslimische Religionszugehörigkeit besitzen, gemäss den Daten des KONID Survey 2019 im Vergleich zugleich u. a. durch folgende Faktoren aus: eher Migrationshintergrund (v. a. 1. Migrationsgeneration), eher Vollzeit angestellt, stärkere materielle Deprivation, weniger Aktivität in Vereinen etc. in Kindheit sowie tieferer Bildungsgrad (zu einer ähnlichen sozio-demographischen Verortung kommen Gianni et al. 2015, 33, 38 41). Das sind alles Faktoren, die gemäss den hier gefundenen Determinanten für freiwilliges Engagement (vgl. Abb. 7.7) nachweislich freiwilliges Engagement hemmen. Und dies bildet sich hier in den proximalen Wahrscheinlichkeiten ab.





**Abbildung 7.4** Religiöse Praxis und freiwilliges Engagement nach Religionszugehörigkeit. (Anmerkung: Proximale Wahrscheinlichkeit für freiwilliges Engagement basierend auf logistischem Regressionsmodell mit Individualfaktoren (vgl. Tab. A7.6). Quelle: KONID Survey CH 2019 / Abbildung: Eigene Darstellung)

Im Rahmen eines Gottesdienstes, eines Gemeinschaftsgebets oder einer anderen religiösen Handlung treffen sich unterschiedliche Leute und feiern gemeinsam. Offensichtlich ist es allein dieses Feiern im Rahmen eines religiösen Rituals, das einen positiven Effekt aufweist, unabhängig von Zugehörigkeit, Überzeugung und Erfahrung (so auch Putnam und Campbell 2010, 472). Denn sowohl Zugehörigkeit als auch religiöse Überzeugung und Erfahrung stehen gemäss Regressionsmodell in keinem Zusammenhang mit freiwilligem Engagement. Der Effekt ergibt sich also weniger aus dem qualitativen, konkreten Inhalt der religiösen öffentlichen Praxis, das heisst der religiösen Überzeugung, sondern vielmehr aus dem Ritual an sich. Was wir sehen, ist ein quantitativer Effekt der Praxis an sich. Je mehr religiöse öffentliche Praxis, desto mehr freiwilliges Engagement.

Eine plausible Erklärung für diesen starken Effekt religiöser Praxis ergibt sich aus dem Rahmen solcher Feiern und Rituale. Zu diesem Setting gehört einerseits das Ritual an sich, zu dessen Zweck Personen zusammenkommen. Dabei entsteht gemäss dem Efferveszenz-Mechanismus eine soziale Gruppe, die sich

aufgrund des gemeinsamen Rituals als solche sieht und sich gegenseitig solidarisch zeigt.<sup>12</sup> Unter der Annahme, dass sich diese Gruppe nach einem solchen Ritual, zumindest wenn es physisch stattgefunden hat, nicht sofort auflöst, entsteht ein informeller Gelegenheitsraum für den gegenseitigen Austausch, der gekennzeichnet ist von einem Mindestmass an Gruppensolidarität, emotionaler Energie des Einzelnen und geteilten Normen. Das Informelle dieses Raums ergibt sich insbesondere durch die Abgrenzung zum zuvor stattgefundenen formellen Raum des religiösen Rituals und durch die geteilte Gruppensolidarität. Es besteht die Vermutung, dass ein solcher Gelegenheitsraum, der qualitativ vertiefter untersucht werden müsste, die nötige Niederschwelligkeit, Offenheit und Stimmung bietet, andere Personen konkret für freiwilliges Engagement anzufragen und zu bestärken. Umso stärker die Erfahrung des Rituals, desto mehr müssten diese Faktoren dann akut ausgeprägt sein und umso eher könnte ein solcher Gelegenheitsraum auch zu freiwilligem Engagement führen (Corcoran 2020). Ob dies etwas genuin Religiöses ist, ist hier offen zu lassen. So ist es aber denkbar, dass quasi-religiöse Feiern oder andere Interaktionsrituale einen ähnlichen *Communitaseffekt* (Turner 2005 [1969]) haben. Wir sehen hier aber bestätigt, dass die Teilnahme an religiösen Ritualen einen starken Effekt auf die Wahrscheinlichkeit ausübt, sich freiwillig zu engagieren, unabhängig von religiöser Zugehörigkeit, Überzeugung und religiöser Erfahrung.

Daran schliesst sich folgende Frage an: Findet dieses durch religiöse Rituale ermöglichte Engagement primär kanalisiert im religiösen Bereich und in den damit verbundenen Gelegenheitsstrukturen statt und kommt es dadurch zu einem allfälligen Ersetzungseffekt mit freiwilligem Engagement im nicht-religiösen Bereich oder geht dieser Effekt über den religiösen Bereich hinaus?

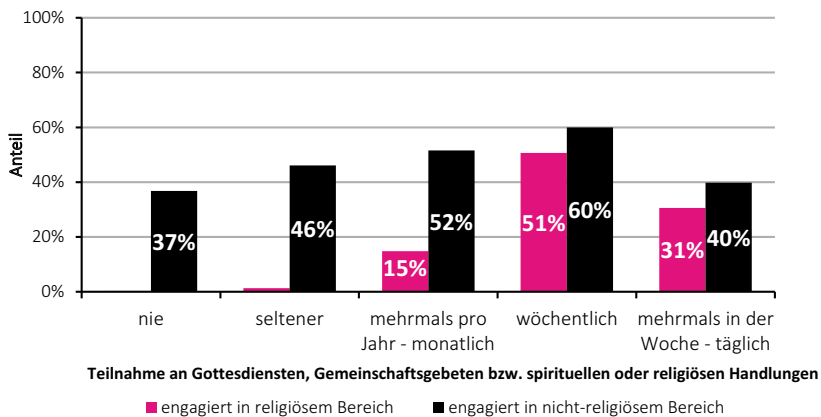
### Religiöse Praxis und Ort des freiwilligen Engagements

Wie wir soeben gesehen haben, besteht ein von der Religionszugehörigkeit unabhängiger positiver Zusammenhang zwischen religiöser öffentlicher Praxis und freiwilligem Engagement. Insbesondere bei jenen, die wöchentlich oder öfter einen Gottesdienst oder ein Gemeinschaftsgebet besuchen, tritt dieser Effekt besonders deutlich hervor. Es könnte nun vermutet werden, dass sich diese Personen zwar sehr wohl häufiger freiwillig engagieren, dass dies aber kanalisiert lediglich im religiösen Bereich geschieht und dass sich die Anfragen für freiwilliges Engagement entsprechend auf diesen Bereich beschränken. Weiter könnte vermutet werden, dass sich diese Personen dann im Gegenzug umso weniger im nicht-religiösen Bereich engagieren. Wenn dem so wäre, würde es sich um einen

---

<sup>12</sup> Vgl. dazu Abschn. 3.1.2.

Ersetzungseffekt handeln: Freiwilliges Engagement würde im religiösen Bereich jenes in anderen Bereichen ersetzen<sup>13</sup>. Umgekehrt bedeutet kein Ersetzungseffekt, dass der Zusammenhang, ausgehend von der religiösen Praxis, über den religiösen Bereich hinaus besteht und in diesem Sinne eine breitere gesellschaftliche Wirkung entfalten würde. Letzteres ist der Fall: Zwar hängt öffentliche religiöse Praxis erwartungsgemäss stark mit freiwilligem Engagement im religiösen Bereich zusammen ( $CV = .47^{14}$ ) und mit zunehmender Intensität der religiösen Praxis nimmt der Anteil an Personen, die sich im religiösen Bereich engagieren, entsprechend markant zu (vgl. Abb. 7.5).



**Abbildung 7.5** Religiöse Praxis und freiwilliges Engagement im (nicht-)religiösen Bereich. (Anmerkungen: Engagementbereich bivariat; Proximale Wahrscheinlichkeit für freiwilliges Engagement basierend auf logistischem Regressionsmodell mit Individualfaktoren (vgl. Tab. A7.6). Quelle: KONID Survey CH 2019 / Abbildung: Eigene Darstellung)

Aber gleichzeitig besteht auch ein kleiner, aber klarer Zusammenhang mit Engagement im nicht-religiösen Bereich ( $CV = .14^{15}$ ). Auch hier nimmt die

<sup>13</sup> Für den amerikanischen Fall konnten Putnam und Campbell (2010, 445 f.) belegen, dass kein *crowding out* stattfindet und religiöse Praxis auch zu mehr Engagement ausserhalb des religiösen Bereichs führt. International kamen Ruiter und Graff (2006) zum selben Ergebnis.

<sup>14</sup> Die Kontingenzanalyse weist einen Zusammenhang aus: Chi-Quadrat (4) = 626.073,  $p = .000$ ,  $n = 2891$ , vgl. Tab. A6.8.

<sup>15</sup> Die Kontingenzanalyse weist einen Zusammenhang aus: Chi-Quadrat (4) = 54.736,  $p = .000$ ,  $n = 2917$ , vgl. Tab. A6.9.

Engagementquote mit zunehmender Intensität der öffentlichen religiösen Praxis zu. Engagieren sich unter den Personen, die nie einen Gottesdienst oder ein Gemeinschaftsgebet besuchen, fast niemand (0.3 %) im religiösen Bereich und 37 % in einem nicht-religiösen Bereich, so sind es unter jenen, die wöchentlich praktizieren, 51 % im religiösen Bereich, aber gleichzeitig auch 60 % im nicht-religiösen Bereich. Die Quoten nehmen dann wieder bei den äusserst intensiv Praktizierenden ab.

Damit liegt kein Ersetzungseffekt vor. Es ist vielmehr so, dass Personen, die häufig religiös praktizieren, sich im religiösen Bereich und zugleich auch im nicht-religiösen Bereich engagieren und sich daher mehrfach engagieren ( $CV = .13^{16}$ ). Personen, die häufig religiöse Feiern besuchen, erhalten mehr Gelegenheiten für freiwilliges Engagement, und zwar innerhalb und ausserhalb des religiösen Bereichs.<sup>17</sup>

Religiosität hat also einen positiven Effekt auf freiwilliges Engagement, wobei dieser Zusammenhang auf die öffentliche religiöse Praxis zurückzuführen ist. Personen, die monatlich oder häufiger öffentliche Rituale wie Gottesdienste oder Gemeinschaftsgebete besuchen, engagieren sich häufiger, und zwar innerhalb und ausserhalb des religiösen Bereichs. Religiöse Feiern eröffnen Gelegenheitsräume für die gesellschaftliche Koordination von freiwilligem Engagement – innerhalb und ausserhalb des Religiösen. Auf einen darüberhinausgehenden, sozialisierenden Effekt der religiösen Zugehörigkeit, Überzeugung, Ausrichtung oder Erfahrung gibt es keine Hinweise.

### 7.2.2 Allgemeine Prädiktoren für freiwilliges Engagement auf Individualebene

Die Effekte zentraler Kontrollvariablen zeigen sich im Bereich des Erwarteten. Einerseits spielen dabei Persönlichkeitsstrukturen eine Rolle, wobei diese Effekte nur im Hintergrund erscheinen. Insbesondere gegen aussen gerichtete, extravertierte Persönlichkeiten ( $OR = 1.33$ ) weisen auch unter kontrollierten Bedingungen eine höhere Wahrscheinlichkeit auf, sich zu engagieren. Keinen

---

<sup>16</sup> Die Kontingenzanalyse weist einen Zusammenhang aus: Chi-Quadrat (4) = 205.891,  $p = .000$ ,  $n = 2916$ ., vgl. Tab. A.6.16.

<sup>17</sup> Ob dieser Effekt, insbesondere jener der Mehrfachengagements, namentlich bei *religiösen* Feiern auftritt oder ob ein solcher Effekt auch bei anderen ähnlichen, nicht-religiösen Feiern und Ritualen auftreten kann und ob es sich dann um einen allgemeinen Communitaseffekt handelt, kann hier nicht beantwortet werden und verlangt nach weiterer Forschung.

Zusammenhang gibt es mit der Verträglichkeitsdimension ( $OR = 1.01$  [0.92, 0.11]).

Wie erwartet gibt es auch einen positiven Zusammenhang zwischen der Aktivität in der Kindheit und gegenwärtigem freiwilligem Engagement nicht nur bivariat, sondern auch unter kontrollierten Bedingungen ( $OR = 2.26$ ). Kinder, die Angebote von Vereinen oder Organisationen besucht haben, werden entweder direkt in den Vereinen ihren entsprechenden Weg gehen und sich früher oder später auch dafür engagieren. Oder bei positiven Erfahrungen in der Kindheit werden sie auch später eher an Aktivitäten teilnehmen und sich dann auch eher engagieren. Dieser kleine, aber in seiner Ausprägung dennoch klare Effekt bestätigt die Wichtigkeit der Sozialisierung im Kindesalter (Wilson 2000, 218). Denn gerade im Kindesalter sind es insbesondere die Eltern und das direkte Umfeld, die eine solche Aktivität anregen, dazu motivieren und diese auch mittragen, unter der Bedingung, dass entsprechende Aktivitätsstrukturen vorhanden sind (Şaka 2016).

Ein höherer Bildungsgrad geht auch unter kontrollierten Bedingungen einher mit intensiverem freiwilligem Engagement ( $OR = 1.13$ ), wobei es sich um einen Hintergrundeffekt handelt, der nicht sonderlich relevant ist. Ebenso wie die Bildung ist auch die finanzielle Ressourcenausstattung kein ausschlaggebender Faktor: Zwar weist, wie erwartet, materielle Deprivation, also Armutsbetroffenheit, einen negativen Zusammenhang mit freiwilligem Engagement auf, dies aber auch wiederum nur im Hintergrund ( $OR = 0.88$ ). Viel wichtiger sind offensichtlich die zur Verfügung stehenden zeitlichen Ressourcen, so hat Erwerbstätigkeit einen Einfluss auf freiwilliges Engagement. Personen, die Vollzeit arbeiten, haben weniger zeitliche Ressourcen, um sich freiwillig zu engagieren, als Personen, die Teilzeit arbeiten ( $OR = 1.64$ ), in Ausbildung stehen ( $OR = 2.50$ ) oder pensioniert sind ( $OR = 2.04$ ).

Weiter engagieren sich Personen mit Migrationshintergrund eher weniger (1. MG,  $OR = 0.71$ ), was im Einklang steht mit bisherigen Forschungsergebnissen (Mascherini et al. 2011, 797; Lamprecht et al. 2020, 49). Dieser Negativeffekt ist einerseits auf Sprachbarrieren zurückzuführen: Personen, die sich nicht in derselben Sprache ausdrücken können wie diejenigen, für die sie sich engagieren, werden entweder gar nicht erst für das entsprechende freiwillige Engagement angefragt oder werden sich dies selbst auch aufgrund der damit verbundenen Erwartungshaltung weniger zutrauen. Andererseits werden Personen mit Migrationshintergrund, je nach der Dauer, während der sie schon in der Schweiz sind, mehr oder weniger Anschluss an Gelegenheitsstrukturen für freiwilliges Engagement gefunden haben. Dass dem so ist, bestätigt die Tatsache, dass Personen der zweiten Migrationsgeneration weder einen positiven noch einen negativen

Zusammenhang aufweisen im Vergleich zu Personen ohne Migrationshintergrund und daher hinsichtlich freiwilligem Engagement gleichauf sind.

Schliesslich spielt auch der Ort, an dem jemand wohnt, auch unter kontrollierten Bedingungen eine marginale Rolle: Je ländlicher der Wohnort, desto eher ist jemand freiwillig engagiert ( $OR = 1.18$ ). Das bestätigt ebenfalls die bisherigen Forschungsergebnisse (Gabriel et al. 2002; Bühlmann und Freitag 2004; Freitag und Ackermann 2016, 66). Es ist hier aber auch anzumerken, dass es sich dabei ebenfalls nur um einen Hintergrundeffekt handelt. Der Stadt-Land-Unterschied darf hinsichtlich freiwilligen Engagements nicht zu stark bewertet werden.

Keine Rolle für das freiwillige Engagement spielen das Alter, das Geschlecht oder auch die relative Deprivation. Hinsichtlich ökonomischer Deprivation sind also die real zur Verfügung stehenden finanziellen Ressourcen ausschlaggebend (und nicht die relative Deprivation). Auch weder hemmend noch fördernd sind verträgliche oder gewissenhafte Persönlichkeitsstrukturen sowie autoritäre Einstellungen.

In dieser Hinsicht kann zusammenfassend festgestellt werden: Die Ausübung von freiwilligem Engagement ist insofern voraussetzungsreich, als dass die entsprechenden insbesondere zeitlichen Ressourcen, aber auch Gelegenheit und Zugang zu freiwilligem Engagement vorhanden sein müssen. Personen, die schon in ihrer Kindheit an entsprechenden Aktivitäten teilnehmen konnten, haben eher einen solchen Zugang.

---

### 7.3 Freiwilliges Engagement und kantonale Kontextbedingungen

Nachdem geklärt ist, welche Zusammenhänge zwischen Religiosität und freiwilligem Engagement auf *Individualebene* bestehen, wird nun untersucht, welche kantonalen Kontextbedingungen und insbesondere welche religiösen Rahmenbedingungen mit freiwilligem Engagement in einem Zusammenhang stehen. Um diese Kontextvariablen adäquat kontrollieren zu können, wurden Mehrebenenmodelle erstellt.

#### Mehrebenenmodelle zur Erklärung freiwilligen Engagements

Voraussetzung für ein Mehrebenenmodell ist, dass die Kontextvariablen Erklärungspotenzial besitzen. Hierfür wird die Inter Class Correlation (*ICC*) berechnet. Ein entsprechendes Null-Modell (vgl. dazu Tabelle A7.8) ergibt für freiwilliges

Engagement als abhängige Variable einen *ICC* von 0.025 und einen Richtwert von 3.79.<sup>18</sup> Das deutet einerseits darauf hin, dass ein Mehrebenenmodell Sinn macht, dass andererseits aber gleichzeitig auch eine nicht allzu grosse Erklärungsleistung zu erwarten ist.

Das Mehrebenenmodell mit nur Individualfaktoren zur Erklärung von freiwilligem Engagement (vgl. Tab. A7.9) weist im Vergleich zum einfachen Regressionsmodell leicht differierende *OR*-Schätzungen aus (vgl. Tab. A7.10). Dies ist erklärbar mit der unterschiedlichen Behandlung der Gewichtungen innerhalb der Routinen für das einfache logistische Regressionsmodell und für das verallgemeinerte Modell innerhalb von SPSS.<sup>19</sup> Die markantesten Differenzen finden sich entsprechend bei jenen Faktoren, deren Ausprägung vor allem auch auf Zielpersonen der Überquotierungen innerhalb des Samplings des KONID Survey 2019 zurückzuführen ist.<sup>20</sup> Die Veränderungen sind aber insofern unproblematisch, als dass hier die *OR* hinsichtlich ihrer Aussagekraft robust bewertet werden. Ein Hintergrundeffekt bleibt ein Hintergrundeffekt und wird aufgrund einer veränderten Modellierung nicht plötzlich zu einem starken Effekt oder umgekehrt. Zudem rücken mit den Mehrebenenmodellen die Kontextfaktoren in den Vorder- und die Individualfaktoren in den Hintergrund.

### Ergebnisse der Mehrebenenmodelle

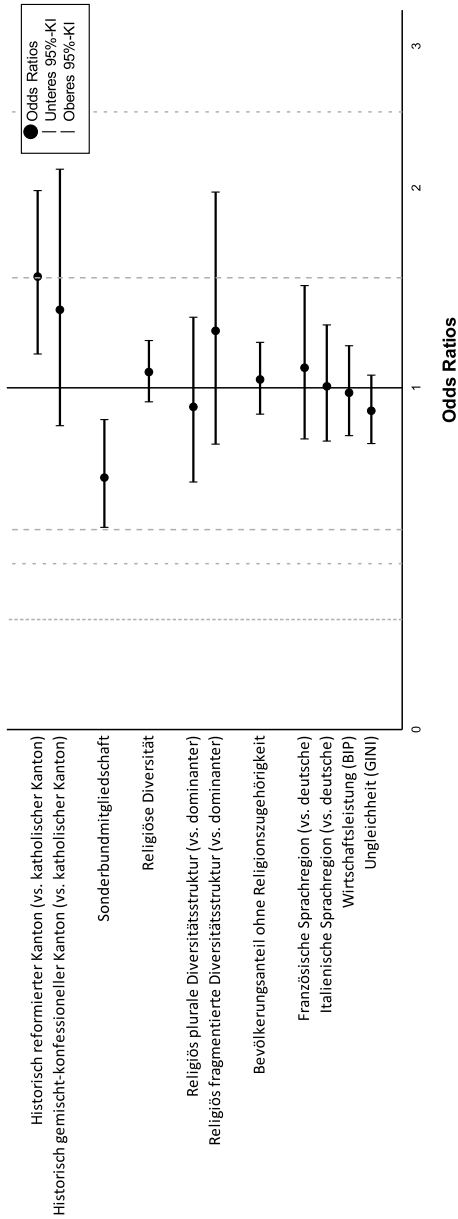
Mit Blick auf diese Kontextfaktoren wurden im Anschluss an das Mehrebenenmodell mit nur Individualfaktoren sechs Mehrebenenmodelle mit Individual- und Kontextfaktoren gerechnet, wobei pro Modell ein bestimmter Kontextfaktor bzw. ein einzelnes Set an Faktoren hinzugenommen wurde (vgl. Abb. 7.6).

---

<sup>18</sup>  $\rho = \frac{\sigma_{Between}^2}{\sigma_{Between}^2 + 3.29 \sigma_{Within}^2} = .025$ , wobei  $\sigma_{Between}^2 = .084$  (vgl. dazu Abschn. 5.3). Der entsprechende Richtwert basierend auf einem *ICC* von .025 und einer mittlerer Gruppengrösse von  $\frac{2948}{26} = 116$  beträgt  $1 + (116 - 1) \times .025 = 3.79$ , was grösser als der Faustregelwert von 2 ist. Gleichzeitig spricht der *Z*-Test mit einem  $p = .055$  gegen eine entsprechende Variation auf Kontextebene, was zu einer eher skeptischeren Beurteilung der Ausgangssituation führt.

<sup>19</sup> Vgl. dazu die Ausführungen in Abschnitt 5.3, S 116 ff.

<sup>20</sup> So zum Beispiel die Veränderungen beim Faktor muslimische Religionszugehörigkeit (Überquotierung von Muslimen) oder auch die Veränderungen von Ledigen und Alleinerziehenden im Vergleich zu Singles (Überquotierungen von Jugendlichen und jungen Erwachsenen). Vgl. zu den Überquotierungen, Abschn. 4.1. Aufgrund der Überquotierung erhalten diese Personen im Rahmen der Gewichtung für die Gesamtstichprobe ein kleines Gewicht, was zu Ausfällen im Rahmen des verallgemeinerten Modells führt.



**Abbildung 7.6** Kontexteffekte zur Erklärung freiwilligen Engagements. (Anmerkungen: Grafische Darstellung der Odds Ratios mit 95 %-Konfidenzintervallen basierend auf sechs logistischen Mehrebenenregressionsmodellen mit gewichteten Daten und ausgeschlossenen Ausreißern; Vgl. dazu Tab. A7.11 und A7.12 im elektronischen Zusatzmaterial. Locker gestrichelte vertikale Linie bei .66/1.5; kleiner Effekt; dichter gestrichelte Linie bei .4/2.5; mittlerer Effekt; dicht gestrichelte Linie bei .25/4; starker Effekt. Alle nicht dichotomen Variablen standardisiert. Alle Variablen der Individualebene sind nicht dargestellt. Quelle: KONID Survey CH 2019 / Abbildung: Eigene Darstellung)



Zunächst ist feststellbar, dass die religiöse Diversität bzw. die Diversitätsstruktur auch unter kontrollierten Bedingungen keinen Einfluss auf freiwilliges Engagement hat. Ebenfalls keinen Einfluss hat der kontextuelle Säkularisierungsgrad (gemessen anhand des Bevölkerungsanteils ohne Religionshintergrund). Es kann für die Schweiz also weder ein negativer Effekt (wie von Putnam beschrieben) noch ein positiver Effekt (wie es ihn gemäss Modernisierungstheoretiker:innen geben müsste) bestätigt werden.

Auch die Sprachregion sowie die ökonomische Leistung und Ungleichheit auf Kantonsebene weist keinen Zusammenhang mit freiwilligem Engagement auf. Einzig die historische konfessionelle Prägung des Kontexts und die damit verbundene Sonderbundmitgliedschaft weisen einen Zusammenhang auf.

In historisch reformiert geprägten Kantonen ist freiwilliges Engagement ausgeprägter vorhanden als in katholisch geprägten Kantonen ( $OR = 1.41$ ). Denselben Effekt sehen wir bei Kantonen, die zum Sonderbund gehörten ( $OR = .67$ ): In diesen (katholischen) Kantonen ist freiwilliges Engagement weniger ausgeprägt. Dieser Effekt lässt sich nicht mit der historischen Zugehörigkeit zum Sonderbund erklären, sondern vielmehr mit der Differenz zwischen katholisch und reformiert geprägten Kantonen an sich. Konkret beträgt die proximale Wahrscheinlichkeit, kontrolliert auf alle Individualfaktoren, sich freiwillig zu engagieren, in Kantonen, die nach Abschluss der Reformation katholisch geprägt waren, 44 %. Sie ist damit tiefer als in historisch reformiert geprägten Kantonen, in denen diese Quote 54 % beträgt. In gemischt-konfessionell geprägten Kantonen beträgt die proximale Wahrscheinlichkeit, sich freiwillig zu engagieren, 52 %.

Wichtig ist nun einerseits zu sehen, dass dieser Zusammenhang, ausgehend von der historischen Pfadabhängigkeit, auch unter Kontrolle auf sprachregionale Unterschiede robust bleibt (vgl. Modell 1b in Tab. A7.11). Andererseits ist die Feststellung zentral, dass sich auch unter Kontrolle dieser Kontextbedingungen, insbesondere der historisch konfessionellen Prägung, die Zusammenhänge auf Individualebene nicht verändern. So ändern sich auch unter Kontrolle auf die historische Pfadabhängigkeit die Effektstärken, ausgehend von der religiösen Zugehörigkeit auf der Individualebene, nicht. Dieser Kontextfaktor steht für sich und hat keinen Einfluss auf den Effekt von Religionszugehörigkeit auf Individual-ebene. Es ist die historisch konfessionelle Prägung eines Gebiets als reformiert und nicht die reformierte Zugehörigkeit an sich, die einen Zusammenhang mit freiwilligem Engagement aufweist.

Es ist also weder eine reformiert geprägte individuelle Beziehung zu Gott, die negativ auf freiwilliges Engagement einwirkt (wie von Coleman 1990, 321 argumentiert), noch eine mit dem protestantischen Individualismus einhergehende

Selbstverantwortung, die positiv wirkt (wie Putnam, 2000 aber auch Traunmüller 2012, 59 ff., 209 und andere argumentieren). Entscheidend ist vielmehr ein Strukturmerkmal, das auf historischen Pfadabhängigkeiten gründet. Eine mögliche Erklärung hierfür ist die historische, sehr wohl auch ideologische Abwertung hierarchisch-klerikaler Strukturen<sup>21</sup> bei gleichzeitiger Aufwertung der Laienarbeit in den lokalen reformierten Kirchgemeinden (Liedhegener 2016a, 131). Die Aufwertung der Laienarbeit könnte dazu geführt haben, dass sich grössere Bevölkerungsgruppen in unterschiedlichen freiwilligen Engagements betätigen konnten und sich davon auch angesprochen fühlten. Dies bildete sich dann in entsprechenden vielfältigeren und weiter reichenden Gelegenheitsstrukturen für freiwilliges Engagement ab, die potenziell bis heute wirken. Ob aber eine solche Kausalität besteht, kann hier nicht abschliessend beantwortet werden. Denn alternativ könnte es auch sein, dass es nicht die antiklerikale reformierte Haltung an sich war, die zur Aufwertung der Laienarbeit, zu vermehrtem freiwilligen Engagement und zu entsprechenden Strukturen führte. Ebenso könnte es an der Tatsache liegen, dass jene Regionen, die mehrheitlich reformiert waren, auch liberaler eingestellt waren, was sich in der Kulturkampfzeit des 19. Jahrhunderts im Rahmen der Gründung des modernen liberalen Nationalstaats ganz besonders zeigte (Lang und Meier 2016).

Mit Blick auf Kontexteffekte ist zusammenfassend festzustellen, dass die historisch konfessionelle Prägung in einem Zusammenhang mit der Verbreitung von freiwilligem Engagement in der Gegenwart steht. Keine Effekte gehen vom kontextuellen Diversitäts- oder Säkularisierungsgrad und von der Sprachregion aus.

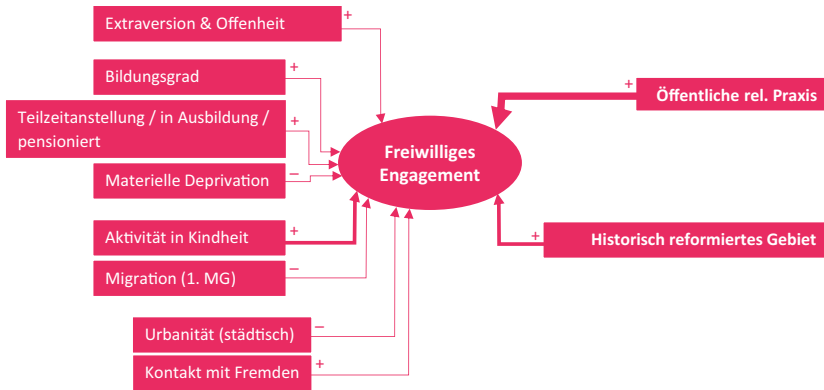
---

## 7.4 Fazit zu Religion, Religiosität und freiwilligem Engagement

Als Zwischenfazit lassen sich basierend auf den gefundenen Effekten drei Punkte festhalten, welche die erste Forschungsfrage «Welchen Einfluss haben Religion und Religiosität auf freiwilliges Engagement?» beantworten (vgl. Abb. 7.7).

---

<sup>21</sup> Das heisst nicht, dass die reformierte Vereinswelt nicht auch hierarchisch durchorganisiert war – sie ist es aber nicht in klerikalem Sinne. Vielmehr ist hier mit Roßteutscher (2009) die Vermutung, dass gerade hierarchisch strikt geführte, und professionelle Strukturen Laienarbeit ganz besonders fördern konnten.



**Abbildung 7.7** Determinanten für freiwilliges Engagement im Überblick. (Anmerkungen: Grafische Darstellung der Determinanten für freiwilliges Engagement basierend auf Tab. A9.1. Dargestellt sind nur vorhandene Effekte. Dünne Linien: Hintergrundeffekte; mitteldicke Linien: kleine Effekte; dicke Linien: mittlere und grosse Effekte. Linke Seite: Kontrollvariablen, rechte Seite: Variablen Religion und Religiosität. Abbildung: Eigene Darstellung)

(1) Öffentliche religiöse Praxis hängt positiv mit freiwilligem Engagement zusammen

Religiosität hängt positiv mit freiwilligem Engagement zusammen, wobei dieser Effekt allein auf die religiöse öffentliche Praxis, das heisst auf den Besuch von Gottesdiensten, Gemeinschaftsgebeten oder anderen religiösen Feiern zurückzuführen ist. Personen, die monatlich oder häufiger öffentliche Rituale besuchen, sind auch deutlich häufiger freiwillig engagiert. Religionen bieten also Gelegenheitsstrukturen für freiwilliges Engagement selbst, aber insbesondere wohl auch für die gesellschaftliche Koordination solcher Engagements. Ein darüberhinausgehender, sozialisierender Effekt der religiösen Zugehörigkeit, Überzeugung, Ausrichtung oder Erfahrung ist nicht belegbar.

(2) Historisch konfessionelle Prägung als Pfadabhängigkeit

Auf Kontextebene lässt sich ein Zusammenhang zwischen der historisch konfessionellen Prägung und freiwilligem Engagement belegen. Eine historisch konfessionelle reformierte Prägung des Kontexts hängt im Vergleich zu einer historisch konfessionellen katholischen Prägung positiv mit freiwilligem Engagement zusammen.

*(3) Die Ausübung von freiwilligem Engagement ist voraussetzungsreich und selektiv*

Die Ausübung von freiwilligem Engagement ist voraussetzungsreich und selektiv. Dabei spielen die Persönlichkeit, die zur Verfügung stehenden Ressourcen und insbesondere die persönliche Biografie eine Rolle.

So hängt eine extravertierte und offene Persönlichkeit positiv mit freiwilligem Engagement zusammen. Der Bildungsgrad als eine persönliche Ressource korreliert sodann ebenfalls positiv mit Engagement. Eher freiwillig engagieren sich ebenso Personen, die nur Teilzeit angestellt, in Ausbildung oder pensioniert sind und mehr zeitliche Ressourcen zur Verfügung haben, im Gegensatz zu Personen, die Vollzeit angestellt und entsprechend absorbiert sind. Negativ mit freiwilligem Engagement hängt eine materielle Deprivation zusammen, wenn ungenügende finanzielle Ressourcen zur Verfügung stehen. Biografisch hängt die Nutzung von Vereinsangeboten und entsprechende Aktivität in der Kindheit verhältnismässig stark positiv und eine direkte Migrationserfahrung (erste Migrationsgeneration) negativ mit freiwilligem Engagement zusammen.

Nachdem die erste Forschungsfrage beantwortet ist, wenden wir uns der zweiten und dritten Forschungsfrage im folgenden Kapitel 8 zu.

**Open Access** Dieses Kapitel wird unter der Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>) veröffentlicht, welche die Nutzung, Vervielfältigung, Bearbeitung, Verbreitung und Wiedergabe in jeglichem Medium und Format erlaubt, sofern Sie den/die ursprünglichen Autor(en) und die Quelle ordnungsgemäß nennen, einen Link zur Creative Commons Lizenz beifügen und angeben, ob Änderungen vorgenommen wurden.

Die in diesem Kapitel enthaltenen Bilder und sonstiges Drittmaterial unterliegen ebenfalls der genannten Creative Commons Lizenz, sofern sich aus der Abbildungslegende nichts anderes ergibt. Sofern das betreffende Material nicht unter der genannten Creative Commons Lizenz steht und die betreffende Handlung nicht nach gesetzlichen Vorschriften erlaubt ist, ist für die oben aufgeführten Weiterverwendungen des Materials die Einwilligung des jeweiligen Rechteinhabers einzuholen.





# Soziales Vertrauen und seine Voraussetzungen

# 8

Neben freiwilligem Engagement gilt insbesondere das soziale Vertrauen, die kulturelle Dimension von Sozialkapital, als wichtiger Indikator für den Zustand gesellschaftlichen Zusammenhalts und für eine kooperative Kultur (Freitag 2016, 149). In diesem dritten und letzten Ergebniskapitel will ich nun die zwei weiteren Forschungsfragen beantworten, die das soziale Vertrauen betreffen: Welchen Einfluss haben Religion und Religiosität auf soziales Vertrauen in der Schweiz (vgl. Abschnitte 8.1 und 8.2)? Und welchen Einfluss hat freiwilliges Engagement auf soziales Vertrauen (vgl. Abschnitt 8.3)? Vorab aber noch allgemein zum sozialen Vertrauen in der Schweiz.

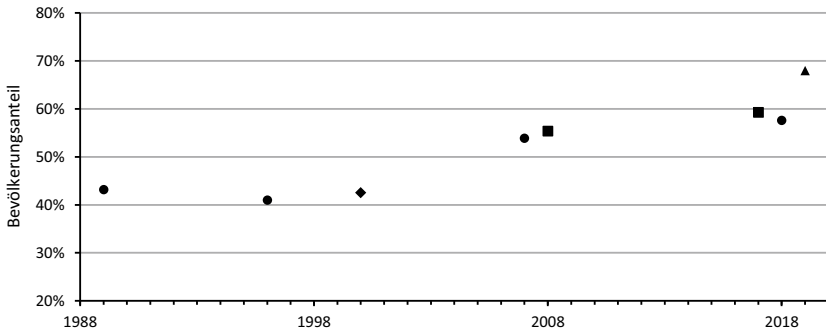
## 8.1 Soziales Vertrauen in der Schweiz

Soziales Vertrauen als Grundvertrauen in Menschen allgemein ist die Überzeugung und die damit verbundene Erwartungshaltung, dass Menschen allgemein vertrauenswürdig sind. Der schweizerische Bevölkerungsteil, der ein solches Grundvertrauen aufweist, ist in den vergangenen Jahrzehnten gewachsen.

Gemäss des KONID Survey 2019 weisen in der Schweiz rund 68 % der Bevölkerung ein solches Grundvertrauen aus (vgl. Abb. 8.1).

---

**Ergänzende Information** Die elektronische Version dieses Kapitels enthält Zusatzmaterial, auf das über folgenden Link zugegriffen werden kann  
[https://doi.org/10.1007/978-3-658-41147-3\\_8](https://doi.org/10.1007/978-3-658-41147-3_8).



**Abbildung 8.1** Soziales Vertrauen in der Schweiz 1989–2019. (Anmerkungen: Runde Markierungen = World Values Survey; Quadratische Markierungen = European Values Study; Rauten Markierung = Euromodule; Dreieckige Markierung = KONID Survey 2019. Beachte die Skalierung der Y-Achse von 20 % bis 80 %. Quellen: Haerpfer et al. 2021; EVS European Values Study 2021; Zapf et al. 2004; KONID Survey CH 2019 / Abbildung: Eigene Darstellung)

Waren es 1989 gemäss World Values Survey (WVS) rund 44 %, so stieg dieser Wert gemäss KONID Survey 2019 auf rund 68 % an (vgl. Abb. 9.1). Immer mehr Menschen in der Schweiz haben also in den vergangenen Jahrzehnten die Erwartungshaltung eingenommen, dass Menschen allgemein vertrauenswürdig sind.

## 8.2 Soziales Vertrauen durch Religiosität

Um die Frage nach dem Einfluss von Religion und Religiosität auf soziales Vertrauen zu beantworten, werden zuerst die Effekte dargestellt, die von Religiosität auf der Individualebene ausgehen.

### 8.2.1 Religiosität und soziales Vertrauen

Die bivariaten Analysen zwischen Religiosität und sozialem Vertrauen zeigen, dass hinsichtlich des sozialen Vertrauens mehrere Effekte auftreten könnten. So konnte ein bivariat positiver Zusammenhang zwischen sozialem Vertrauen und

einer evangelisch-reformierten Zugehörigkeit und ein negativer bei einer muslimischen Zugehörigkeit festgestellt werden. Von der religiösen Ausrichtung gingen ambivalente Bezüge aus, wie sie Allport (1954) beschrieben hat: Eine religiös liberale Ausrichtung steht in einem positiven Verhältnis zu sozialem Vertrauen, eine exklusivistisch-fundamentalistische Ausrichtung der Religiosität in einem negativen Verhältnis. Bei der religiösen Überzeugung wurde ein eher kontraintuitiver Zusammenhang entdeckt: Personen, die eine Mittelposition hinsichtlich der Frage nach Gott oder etwas Göttlichem einnehmen, weisen ein etwas tieferes soziales Vertrauen aus als solche, die *gar nicht* oder *wenig* und umgekehrt *ziemlich* oder *sehr* an Gott oder etwas Göttliches glauben. Hinsichtlich der religiösen Praxis wurde eine schwache Korrelation bei der privaten Praxis, das heisst beim Beten oder Meditieren, gefunden. Kein Zusammenhang ging von der öffentlichen religiösen Praxis aus. Und die religiöse Erfahrung stand bivariat betrachtet in einem kleinen Verhältnis mit sozialem Vertrauen. Inwiefern bestätigen sich diese Resultate nun unter kontrollierten Bedingungen?

Modellentwicklung: Suppressionseffekt bei der religiösen Praxis

Das Startmodell, das aus allen Religiositätsvariablen besteht, zeigt auf: Die Religionszugehörigkeit, die religiöse Überzeugung, die Ausrichtung der Religiosität als liberal oder konservativ bzw. als exklusivistisch-fundamentalistisch sowie die religiöse Erfahrung weisen auch unter gegenseitiger Kontrolle einen Zusammenhang mit freiwilligem Engagement auf (vgl. Tab. A8.1).

Ausgehend von der öffentlichen Praxis wird in diesem kontrollierten Modell, im Gegensatz zur bivariaten Analyse, ein starker Zusammenhang sichtbar. Der Grund hierfür besteht darin, dass dieser Effekt öffentlicher religiöser Praxis erst dann zutage tritt, wenn auf die religiöse Ausrichtung hin kontrolliert wird. Ist dem nicht so, weist die öffentliche Praxis keinen Effekt auf. Damit haben wir es hier mit einem Suppressionseffekt zu tun (vgl. Tab. 8.1 das Startmodell und das Suppressionsmodell). Dieser kommt dadurch zustande, dass eine konservative und exklusivistisch-fundamentalistische Ausrichtung der Religiosität einen positiven Zusammenhang mit der religiösen öffentlichen Praxis hat ( $r_s = .21 / .42$ )<sup>1</sup> und zugleich einen negativen mit sozialem Vertrauen ausweist ( $OR = .77 / .56$ )<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Vgl. Tabelle 6.4 Zusammenhänge bei Religionsvariablen in Abschnitt 6.2.5.

<sup>2</sup> Vgl. dazu Tabelle 6.4 in Abschnitt 6.2.5 sowie Tabelle A6.3 im elektronischen Zusatzmaterial. Um den negativen Zusammenhang der konservativen Ausrichtung zu verdeutlichen, habe ich den Kehrwert  $\frac{1}{1.30} = 0.77$  der Effekte einer liberalen Ausrichtung ( $OR = 1.30$ ) verwendet.

**Tabelle 8.1** Vergleich von drei logistischen Regressionsmodellen zur Erklärung sozialen Vertrauens mit Religiositätsvariablen

<i>Variable</i>	<i>Suppressionsmodell</i>	<i>Startmodell</i>	<i>Kurzmodell</i>
<i>Religionszugehörigkeit</i> <sup>Ref. ohne RZ</sup>			
Römisch-katholisch	1.085 [0.831, 1.417]	1.167 [0.886, 1.538]	1.167 [0.899, 1.516]
Evangelisch-reformiert	1.521 [1.147, 2.016]	1.624 [1.214, 2.172]	1.683 [1.273, 2.226]
sonstige Christen	1.142 [0.730, 1.787]	1.627 [1.018, 2.600]	1.535 [0.996, 2.367]
Muslimisch	0.291 [0.180, 0.472]	0.380 [0.230, 0.626]	0.343 [0.216, 0.544]
andere Religionszugehörigkeit	0.604 [0.239, 1.531]	0.862 [0.323, 2.304]	0.901 [0.346, 2.346]
Selbstdeklaration Religiosität	0.914 [0.778, 1.072]	1.100 [0.928, 1.305]	X
Selbstdeklaration Spiritualität	0.987 [0.869, 1.120]	0.929 [0.815, 1.059]	X
<i>Gottesglaube</i> <sup>Ref. mittel</sup>			
gar nicht / wenig	1.873 [1.386, 2.532]	1.752 [1.286, 2.385]	1.570 [1.179, 2.090]
ziemlich / sehr	1.869 [1.389, 2.514]	1.760 [1.299, 2.385]	1.673 [1.278, 2.189]
Libérale Ausrichtung	X	1.382 [1.253, 1.525]	1.327 [1.208, 1.458]
Exklusivistisch-fund. Ausr.	X	0.667 [0.593, 0.750]	0.664 [0.596, 0.740]
<i>Öffentliche Praxis</i> <sup>Ref. nie</sup>			
seltener	1.061 [0.824, 1.366]	1.108 [0.854, 1.439]	1.148 [0.901, 1.463]
mehrmals pro Jahr - monatlich	1.274 [0.929, 1.749]	1.584 [1.138, 2.206]	1.603 [1.190, 2.160]
wöchentlich	1.457 [0.851, 2.494]	2.550 [1.437, 4.524]	2.223 [1.340, 3.688]
mehrmals in der Woche - täglich	1.557 [0.843, 2.875]	2.295 [1.174, 4.486]	2.270 [1.238, 4.163]
<i>Private Praxis</i> <sup>Ref. nie</sup>			
seltener als einmal im Jahr	1.202 [0.818, 1.766]	1.272 [0.856, 1.889]	X
ein paar Mal pro Jahr	1.075 [0.780, 1.481]	1.033 [0.745, 1.434]	X
etwa einmal pro Monat	1.380 [0.910, 2.093]	1.323 [0.864, 2.027]	X
einmal pro Woche	1.288 [0.847, 1.959]	1.251 [0.813, 1.926]	X
mehrmals pro Woche	1.106 [0.736, 1.661]	1.111 [0.732, 1.688]	X
einmal am Tag	1.070 [0.700, 1.636]	1.035 [0.669, 1.602]	X
mehrmals am Tag	0.726 [0.442, 1.193]	0.872 [0.519, 1.467]	X
<i>Religiöse Erfahrung</i> <sup>Ref. keine</sup>			
eher keine	1.511 [1.095, 2.087]	1.645 [1.183, 2.287]	1.722 [1.269, 2.337]
eher vorhanden	1.418 [1.049, 1.916]	1.547 [1.137, 2.106]	1.656 [1.253, 2.188]
vorhanden	1.996 [1.384, 2.877]	2.414 [1.648, 3.535]	2.513 [1.783, 3.541]
Konstante	0.785	0.641	0.673
<i>N</i>	2'149	2'149	2'356
-2 Log-Likelihood	2657.223	2547.018	2785.143
Hosmer-Lemeshow-Test	$\chi^2(8) = 5.929 (.655)$	$\chi^2(8) = 11.412 (.179)$	$\chi^2(8) = 9.081 (.336)$
ROC ( <i>p</i> )	.631 (.000)	.673 (.000)	.674 (.000)
Nagelkerkes $R^2 / f^2$ nach Cohen	.067 / .07	.131 / .15	.124 / .14

Anmerkungen: Dargestellt sind Odds Ratios und die 95 %-Konfidenzintervalle. Alle nicht dichotomisierten Variablen sind standardisiert zwecks Vergleichbarkeit der Effektstärken. Referenzkategorien bei binär kodierten Variablenausprägungen jeweils hochgestellt direkt nach Variablenname. Vgl. die gesamten Modelle in A8.1, A8.2 sowie A8.3.

Quelle: KONID Survey CH 2019 / Tabelle: Eigene Tabelle.



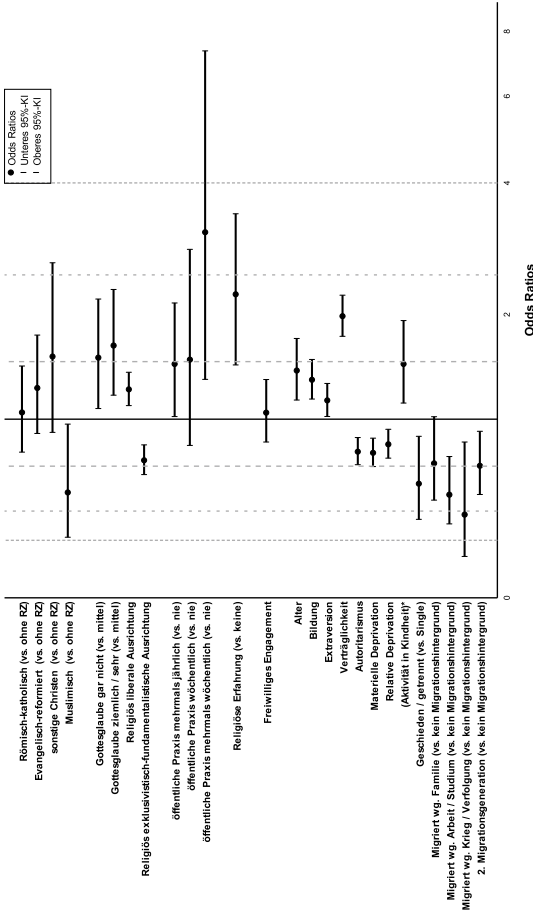
Hinsichtlich der Untersuchung der Beziehung zwischen Religiosität und sozialem Vertrauen ist es allein schon wegen dieses Suppressionseffekts relevant, die religiöse Ausrichtung miteinzubeziehen. Noch relevanter wird dieser Einbezug in Anbetracht der Erklärungsleistung, welche die religiöse Ausrichtung mit sich bringt. Unter Kontrolle der religiösen Ausrichtung steigt die Erklärungskraft an und der *ROC*-Wert steigt von .63 beim Suppressionsmodell auf .67 beim Startmodell bzw. Nagelkerkes  $R^2$  von .07 auf .13. Das Modell, lediglich bestehend aus den Religiositätsvariablen als unabhängige Variablen, hat dann aufgrund der Interpretation von Cohens  $f^2$  nicht mehr nur eine *kleine* Erklärungskraft ( $f^2 = .07$ ), sondern eine *mittlere* ( $f^2 = .15$ ). Sowohl die zusätzliche Erklärungsleistung der religiösen Ausrichtung als auch die Gesamterklärungskraft der Religiosität an sich sind bemerkenswert.

Für die weitere Modellbildung wurde ein Kurzmodell erstellt. Die private Praxis und die Selbstdeklaration bezüglich Religiosität und Spiritualität hatten schon bivariat keinen oder nur einen äusserst geringen Einfluss auf soziales Vertrauen. Unter kontrollierten Bedingungen ist hierbei kein Zusammenhang mehr feststellbar. Bei den verbleibenden Religiositätsvariablen führt der Ausschluss dieser Variablen nicht zu problematischen Veränderungen der Effektstärken, was einen solchen rechtfertigt (vgl. Tab. A8.4). Die Güte dieses Kurzmodells ( $ROC = .67$ ,  $R^2$  ( $f^2$ ): .124 (.14)) ist insbesondere, was die Anpassung angeht, noch nicht im akzeptablen Bereich. Die dennoch verhältnismässig gute Voraussagekraft stammt vor allem aus der Ausrichtung der Religiosität und der öffentlichen Praxis.

Eine Verbesserung der Voraussagekraft sollte durch die folgende Hinzunahme der Kontrollvariablen eintreten. Diese wurden theoretisch hergeleitet und uni- und bivariat gesichtet (vgl. Tab. A6.6 und A6.12).<sup>3</sup> Wiederum wurde im Rahmen

---

<sup>3</sup> Bivariat bestätigen sich die aus Theorie und Forschung abgeleiteten Erwartungen grösstenteils. So weist freiwilliges Engagement bivariat tatsächlich einen positiven Zusammenhang mit sozialem Vertrauen aus ( $OR = 1.70$ ). Ebenfalls positive Zusammenhänge zeigen sich im bivariaten bei der Aktivität in der Kindheit ( $OR = 2.12$ ), bei einer verträglichen Persönlichkeitsstruktur ( $OR = 1.78$ ), beim Alter ( $OR = 1.02$ ) und bei der Schichtzuordnung ( $OR = 1.66$ ). Negative Zusammenhänge mit sozialem Vertrauen weisen bivariat wie erwartet autoritäre Einstellung ( $OR = .62$ ), keine Erwerbstätigkeit ( $OR = .59$ ), die materielle ( $OR = .62$ ) und noch mehr aber die relative Deprivation ( $OR = .53$ ) auf. Und auch der Migrationshintergrund steht in einem negativen Zusammenhang mit sozialem Vertrauen, wobei hier insbesondere traumatische Erlebnisse wie kriegerische Auseinandersetzungen ( $OR = .27$ ) wirksam sind. Da es beim Migrationshintergrund hinsichtlich der Migrationsgründe offensichtlich Unterschiede gibt, wurde für die weiteren Modellierungen diese etwas feingliedrigere Variable inklusive Migrationsgründe verwendet. Etwas erstaunlich ist, dass auch bivariat insbesondere die Kontaktqualität keinen Zusammenhang mit sozialem Vertrauen aufweist. Unter dem Strich weisen aber die Kontrollvariablen auch beim sozialen Vertrauen



**Abbildung 8.2** Individualeffekte zur Erklärung sozialen Vertrauens. (Anmerkungen: Grafische Darstellung der Odds Ratios mit 95 %-Konfidenzintervallen basierend auf logistischem Regressionsmodell mit gewichteten Daten und ausgeschlossenen Ausreißern:  $n = 1993$ ,  $-2 \text{ Log-Likelihood} = 2149.096$ , Hosmer-Lemeshow-Test:  $\chi^2 (8) = 18.488 (0.18)$ ,  $ROC (p) = .778 (.000)$ , Nagelkerkes  $R^2 (f^2) = .256 (.34)$ ; Vgl. dazu Tabelle A8.5 im elektronischen Zusatzmaterial. Locker gestrichelte vertikale Linie bei .66/1.5: kleiner Effekt; dicht gestrichelte Linie bei .4/2.5: mittlerer Effekt; dicht gestrichelte Linie bei .25/4: starker Effekt. Alle nicht dichotomen Variablen standardisiert. \* Aktivität in Kindheit weist auf Individualebene einen Zusammenhang auf, unter Kontrolle von Kontextbedingungen verschwindet dieser (vgl. Abschnitt 8.2.2.). Nicht dargestellt, da kein Effekt vorhanden: andere Religionszugehörigkeit, Geschlecht, Persönlichkeitsfaktoren Gewissenhaftigkeit, Neurotizismus und Offenheit, weitere Ausprägungen Zivilstand, Erwerbstätigkeit, Schichtzuordnung, Kontakthäufigkeit und Qualität. Quelle: KONID Survey CH 2019 / Abbildung: Eigene Darstellung)

der finalen Modellierung ein Modell zwecks Ausreisseridentifikation erstellt – und anhand der Cook Distanzen und der standardisierten Residuen wurden die Ausreisser identifiziert und für die finalen Modelle herausgefiltert (vgl. Tab. A8.6 sowie Abb. A8.1 und A8.2).

Hinsichtlich der Kontrolle auf Multikollinearitäten ist auf das beim freiwilligen Engagement Gesagte zu verweisen, da es sich faktisch um dieselben unabhängigen Variablen handelt.<sup>4</sup> Die Multikollinearitätsanalyse weist auf keine Probleme für das Gesamtmodell hin (vgl. Modell V in Tab. A7.2).

#### Modell mit Individualfaktoren zur Erklärung sozialen Vertrauens

Das finale Modell (vgl. Abb. 8.2 sowie Tabelle A8.5) besitzt eine für sozialwissenschaftliche Verhältnisse ziemlich gute Anpassung an die Daten (Hosmer-Lemeshow-Test:  $\chi^2(8) = 33.989 (.000)$ , ROC ( $p$ ): .776 (.000), Nagelkerkes  $R^2 (f^2)$ : .328 (.49)). Der Hosmer-Lemeshow-Test ist signifikant, was auf Anpassungsprobleme hindeutet. Aber in Anbetracht der Stichprobengrösse und der Anzahl Modellvariablen und insbesondere aufgrund der Tatsache, dass auch noch andere Kenngrössen zur Bewertung des Modells verwendet wurden, die auf eine gute Anpassung hindeuten, ist dies unproblematisch. Das Modell besitzt also gesamthaft betrachtet eine gute Erklärungsleistung. Ich gehe im Folgenden zunächst auf die einzelnen Religiositätsvariablen und anschliessend auf die allgemeinen Voraussetzungen für soziales Vertrauen auf Individualebene ein.

#### Soziales Vertrauen im Spiegel religiöser Zugehörigkeiten

Hinsichtlich der religiösen Zugehörigkeit kann zunächst festgestellt werden, dass hier unter kontrollierten Bedingungen kein Zusammenhang vorliegt. Die religiöse Zugehörigkeit alleine fungiert also zumindest in der Schweiz nicht als Zugangressource zu Gelegenheitsstrukturen für Sozialisierungs- und Lernerfahrungen von sozialem Vertrauen.

Insbesondere gibt es keinen positiven Zusammenhang zwischen einer evangelisch-reformierten Zugehörigkeit und sozialem Vertrauen, der bivariat noch vorhanden war. Dies steht im Einklang mit bisherigen Erkenntnissen für die

---

grösstenteils die erwarteten Zusammenhänge auf und erfüllen damit ihren Zweck als Kontrollinstanzen für mögliche alternative Erklärungen.

<sup>4</sup> Vgl. Abschnitt 7.2.1. Die in den beiden Modellen in A7.2 (im elektronischen Zusatzmaterial) vorhandenen kleinen Differenzen bei den einzelnen unabhängigen Variablen ergeben sich aus der unterschiedlichen Zusammensetzung der Fälle für die jeweiligen Modelle. Dies wiederum kommt daher, dass die Item-Non-Responsequote bei den beiden abhängigen Variablen unterschiedlich gross ist.

Schweiz (Freitag und Bauer 2016, 171, Fussnote 15), die im Gegensatz zu Ergebnissen aus anderen Ländern (Delhey und Newton 2005; Traunmüller 2011, 356), auch einen solchen fehlenden Zusammenhang aufzeigten.

Demgegenüber liegt trotz breiter Kontrolle auch hinsichtlich Migrationshintergrund, Alter und Deprivation ein negativer Zusammenhang zwischen einer muslimischen Zugehörigkeit und sozialem Vertrauen vor ( $OR = 0.51$ ). Eine plausible Erklärung hierfür liefert der Mechanismus teurer Signale – aber in negativer Art und Weise: Muslim:innen nehmen aufgrund ihrer Zugehörigkeit zum Islam und damit zu einer religiösen Minderheit ein Misstrauen vonseiten der Bevölkerungsmehrheit wahr, das sich auch in konkreten Diskriminierungserfahrungen zeigt (Gianni et al. 2015, 53; Chuah et al. 2016; Liedhegener et al. 2019, 21). Dieses Misstrauen stammt weniger von konkreten negativen Kontakterfahrungen, sondern ist vielmehr Resultat medialer und gesellschaftlicher Diskurse und daraus entstehender Stereotypisierungen und Vorurteile (Behloul 2010, 2011; Gianni 2013; Gianni et al. 2015, 15, 28; Baumann und Tunger-Zanetti 2017; Pickel et al. 2020a; Tunger-Zanetti 2021). Dieses den Muslim:innen entgegengebrachte Misstrauen führt dazu, dass ihre durchschnittliche Erwartungshaltung, dass Menschen allgemein vertrauenswürdig sind, niedriger und damit das soziale Vertrauen tiefer ist. Die religiöse Zugehörigkeit wirkt in diesem Zusammenhang als Marker für gesellschaftliche Stereotype und Vorurteile, in denen damit zusammenhängende Vertrauensverhältnisse spiegelbildlich sichtbar werden.

### *Religiöse Überzeugung: von Puzzles und Ambivalenzen*

Auch unter kontrollierten Bedingungen ist hinsichtlich der religiösen Überzeugung weiterhin ein u-förmiger Zusammenhang feststellbar. Sowohl ein nicht vorhandener ( $OR = 1.54$ ) als auch ein ausgeprägter ( $OR = 1.66$ ) Glaube an Gott oder an etwas Göttliches hängen im Vergleich zu einem mittleren und damit indifferentem Gottesglauben positiv mit sozialem Vertrauen zusammen. Es spielt also weniger der Glaube an sich eine Rolle, sondern eine diesbezüglich klare Positionierung an einem der beiden Pole. Dies widerspricht einem Beobachtereffekt, wie er von Meißelbach (2019, 392) beschrieben und in anderem Zusammenhang auch schon belegt wurde (Shariff und Norenzayan 2007; Piazza et al. 2011; Gervais und Norenzayan 2012).<sup>5</sup> Ein solcher kann vorliegend für soziales Vertrauen nicht bestätigt werden.

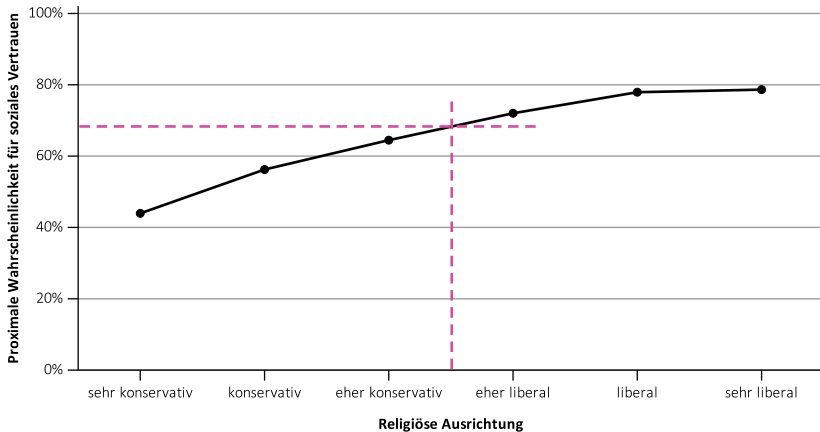
Eine unmittelbare Erklärung für diesen u-förmigen Effekt gibt es vorderhand nicht und weitere Forschung drängt sich auf. Eine mögliche Hypothese wäre, dass

---

<sup>5</sup> Ein Beobachtereffekt liesse sich nur durch die Annahme aufrechterhalten, dass es einen zweiten, anderen Mechanismus gibt, der den Beobachtermechanismus partiell überlagert.

ein solcher non-linearer Zusammenhang weniger mit der religiösen Überzeugung an sich zu tun hat, sondern mit anderen, hier nicht mitkontrollierten Faktoren, die sich in dieser Mittelpositionierung ausdrücken. Wer eine solche Mittelpositionierung einnimmt, weist keine klare Haltung hinsichtlich der Frage religiöser Überzeugung auf. Diese unklare Haltung und die ihr zu Grunde liegenden Faktoren könnten Auslöser für die niedrigere Vertrauensquote sein. Um dieses Puzzle zu lösen, ist weitere Forschung nötig.

Gerade mit Blick auf das soziale Vertrauen ist neben der Ausprägung der religiösen Überzeugung die religiöse Ausrichtung zentral. So vermutete schon Allport (1954), dass Religion ambivalent und damit sowohl bindend als auch trennend wirken könne. Eine universale und liberale religiöse Ausrichtung sollte, aufgrund ihrer Vorurteile hemmenden Wirkung, einen eher positiven Effekt auf soziales Vertrauen aufweisen, eine exklusivistisch-fundamentalistische und konservative Einstellung hingegen eine eher negative Wirkung. Was sich bivariat schon zeigte, kann unter kontrollierten Bedingungen bestätigt werden: eine liberal ausgerichtete Religiosität hängt positiv ( $OR = 1.25$ ), eine exklusivistisch-fundamentalistische Religiosität und damit verbundene Einstellungen negativ ( $OR = 0.71$ ) mit sozialem Vertrauen zusammen. Beide Effekte weisen statistisch betrachtet eher einen Hintergrundcharakter auf. Das heisst nicht, dass explorativ betrachtet keine Effekte sichtbar wären, ganz im Gegenteil (vgl. Abb. 8.3). Es bedeutet aber, dass die nachgewiesenen Effekte zu einem gewissen Grad zwar von der religiösen Ausrichtung selbst ausgehen, aber auch durch andere Faktoren mitbestimmt werden, wie beispielsweise religiös exklusivistisch-fundamentalistische, autoritäre Werteinstellungen oder Eigenarten der Persönlichkeit.



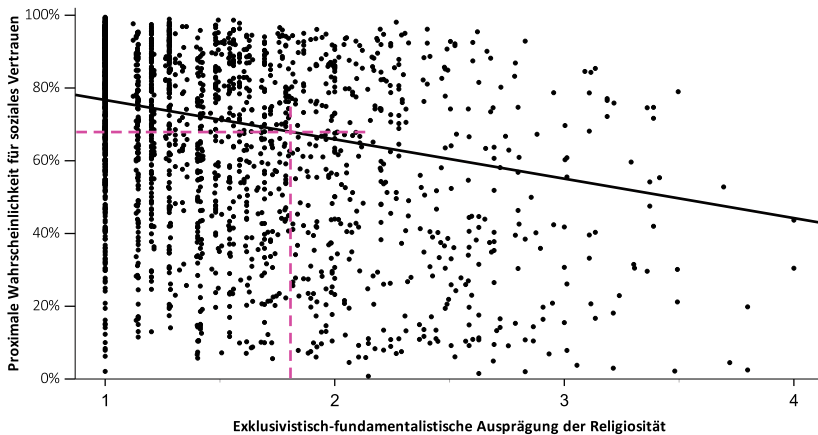
**Abbildung 8.3** Religiöse Ausrichtung und soziales Vertrauen. (Anmerkungen: Proximale Wahrscheinlichkeit für soziales Vertrauen basierend auf einem logistischem Regressionsmodell mit Individualfaktoren (vgl. Tab. A8.5). Gestrichelte Linien: Horizontale Linie bei  $y = 68\%$  und vertikale Linie im Mittelpunkt der x-Achse. Quelle: KONID Survey CH 2019 / Abbildung: Eigene Darstellung)

Konkret beträgt die proximale Wahrscheinlichkeit für soziales Vertrauen bei Personen, die ihre Religiosität als sehr konservativ einschätzen, rund 44 %. Sie steigt kontinuierlich an bis hin zu jenen Personen, die ihre Religiosität als liberal oder sehr liberal einschätzen. Bei diesen beträgt die proximale Wahrscheinlichkeit für soziales Vertrauen rund 78 %. Wichtig ist zu sehen: Im Wissen darum, dass die Vertrauensquote gesamthaft betrachtet bei rund 68 % liegt (horizontale, gestrichelte Linie in Abb. 8.2), wirkt die religiöse Ausrichtung konsistent ambivalent: Ausgehend von der Skalenmitte (vertikale, gestrichelte Linie in Abb. 8.2) steht eine konservative Ausrichtung in einem negativen und eine positive Ausrichtung in einem positiven Zusammenhang mit sozialem Vertrauen.

Dies zeigt sich auch bei der exklusivistisch-fundamentalistischen Ausrichtung der Religiosität (vgl. Abb. 8.4). Hier besteht gesamthaft betrachtet ein negativer Zusammenhang: Je ausgeprägter eine exklusivistisch-fundamentalistische Ausrichtung der Religiosität ist, desto tiefer das soziale Vertrauen.<sup>6</sup> Wichtig ist auch hier wiederum zu sehen, dass eine exklusivistisch-fundamentalistische religiöse Ausrichtung ambivalent wirkt. Die Mehrheit der Befragten platziert sich auf der

<sup>6</sup> Die Richtung des Zusammenhangs kann mathematisch betrachtet jederzeit invertiert werden. Wichtig ist die inhaltliche Interpretation des Zusammenhangs.

Skala der exklusivistisch-fundamentalistischen Ausrichtung im unteren Bereich ( $M = 1.44$ ,  $SD = 0.50$ ). Bei dieser Mehrheit der Personen kann nicht von einer exklusivistisch-fundamentalistischen Ausrichtung die Rede sein, sondern eher im Sinn Allports (1954) von einer universalistischen Ausrichtung ihrer Religiosität. Eine solche wirkt nun eher positiv, soziales Vertrauen fördernd. Demgegenüber wirkt eine exklusivistisch-fundamentalistische Ausrichtung negativ, soziales Vertrauen hemmend.



**Abbildung 8.4** Religiös exklusivistisch-fundamentalistische Ausrichtung und soziales Vertrauen. (Anmerkungen: Proximale Wahrscheinlichkeit für soziales Vertrauen basierend auf einem logistischem Regressionsmodell mit Individualfaktoren (vgl. Tab. A9.5). Anpassungslinie:  $y = 0.88 - 0.11x$ ,  $R^2 = .063$ . Gestrichelte Linien: Horizontale Linie bei  $y = 68\%$ , vertikale Linie von Schnittpunkt abgeleitet. Quelle: KONID Survey CH 2019 / Abbildung: Eigene Darstellung)

Diese ambivalente Wirkung der religiösen Ausrichtung steht im Einklang mit Allports (1954) Überlegungen zu Vorurteilen und bestätigt bisherige Forschungen (Smidt 1999; Putnam und Campbell 2010, 469; Dingemans und van Ingen 2015, 752; Hsiung und Djupe 2019). Je nach Ausrichtung hemmt oder befördert die religiöse Ausrichtung Stereotypisierungen und Vorurteile gegenüber anderen Menschen und damit die Einschätzung darüber, ob Menschen allgemein vertrauenswürdig sind oder nicht.

### *Religiöse Praxis und soziales Vertrauen*

Die öffentliche religiöse Praxis steht, ähnlich wie mit dem freiwilligen Engagement, auch mit dem sozialen Vertrauen in einem positiven Zusammenhang. Dieser wird aber im Gesamtmodell erst unter kontrollierten Bedingungen, insbesondere unter Kontrolle auf die religiöse Ausrichtung hin, sichtbar. Betrachten wir diesen Effekt etwas genauer, so stellen wir fest: Er tritt, im Gegensatz zum Effekt beim freiwilligen Engagement, bei dem er über die gesamte Bandbreite hinweg wirkt, beim sozialen Vertrauen erst bei äusserst intensiver religiöser Praxis ein. Eine mehrmals jährliche oder monatliche religiöse Praxis weist im Vergleich zu keiner Praxis nur einen knapp kleinen Zusammenhang auf ( $OR = 1.48$ ), ein wöchentlicher Besuch gar keinen. Erst bei mehrmals wöchentlichem oder gar täglichem Besuch eines religiösen Rituals wächst dann dieser Effekt. Dieser Befund bestätigt bisherige Resultate von Smidt (1999) und Traunmüller (2011, 356). Wichtig hierfür scheint die Kontrolle auf die religiöse Ausrichtung zu sein.

Der Unterschied zum freiwilligen Engagement lässt sich wie folgt erklären: Einerseits besteht ein qualitativer Unterschied zwischen freiwilligem Engagement und sozialem Vertrauen als struktureller versus kultureller Seite von Sozialkapital. Andererseits sind damit verschiedene erklärende Mechanismen verbunden. Das gilt auch für das Auftreten des Effekts bei äusserst intensiver Praxis.

Beim freiwilligen Engagement handelt es sich um strukturelles Sozialkapital und um konkrete Handlungen. Handlungsressourcen und Handlungsmotive führen dazu, dass sich jemand freiwillig engagiert. Öffentliche Rituale erzeugen vermutlich, wie dargestellt, jene efferveszente Stimmung, die dazu führt, dass im Kontext religiöser Rituale einfacher und niederschwelliger als andernorts für freiwilliges Engagement angefragt und motiviert werden kann. Die konkrete Situation des religiösen Rituals eröffnet Zugang (Handlungsressource) und Motivation (Handlungsmotiv). Der Effekt auf freiwilliges Engagement erfolgt dann zeitlich betrachtet direkt im Anschluss an das religiöse Ritual. Eine darüberhin-  
ausgehende Stimmungs- und Einstellungsänderung beim Einzelnen ist für das Funktionieren dieses Mechanismus nicht nötig. Das würde auch erklären, warum sich der positive Effekt religiöser Rituale auf das freiwillige Engagement schon auf tiefem Niveau zu zeigen beginnt, im Gegensatz zum Effekt beim sozialen Vertrauen.

Soziales Vertrauen entsteht nicht aufgrund einzelner, spezifischer Handlungssituationen, sondern vielmehr durch Sozialisierung, Lernerfahrungen und genügend Ressourcen. Eine Einstellungsänderung im sozialen Vertrauen ergibt sich nicht aufgrund einer einzelnen Handlungssituation, sondern, wenn überhaupt, aufgrund häufiger, sich wiederholender Erfahrungen. Erst dann kann sich ein Sozialisierungs- oder Lerneffekt einstellen. Dass sich also das soziale Vertrauen



aufgrund einzelner Besuche religiöser Rituale nicht ändert, ist plausibel. Vielmehr scheint ein solcher einstellungsverändernder Effekt von religiösen Ritualen erst bei genügend starker Intensität und Häufigkeit auszugehen. Die Erklärung, dass unter diesen Bedingungen soziales Vertrauen entsteht, liefert der Efferveszenz-Mechanismus: Durch das Setting religiöser Rituale können kollektive Stimmungen entstehen und sich aufschaukeln, die in kollektive Efferveszenz münden. Diese aufgeladene Stimmung erzeugt ihrerseits unter anderem emotionale Energie für den Einzelnen und festigt Moralstandards und Normen wie auch soziales Vertrauen. Wichtig für diesen Effekt ist, dass, wie theoretisch beschrieben, die Abgrenzung zu Aussenstehenden nicht in eine negative Abwertung mündet. Wird auf diese Abgrenzung nicht kontrolliert, sollte sich gemäss dem beschriebenen Mechanismus kein Effekt auf soziales Vertrauen einstellen. Genau dies haben wir mit der Kontrolle auf die religiöse Ausrichtung getan. Insofern ist das Auftreten eines solchen Suppressionseffekts auch theoretisch erklärbar.

Gemäss dem beschriebenen Efferveszenz-Mechanismus sollte eine Einstellungsänderung zudem mit einer gesteigerten religiösen Erfahrung einhergehen. Diese sollte sich ergeben, wenn religiöse Rituale bei den Teilnehmenden eine Wirkung erzielen und nicht inhaltsleer und wirkungslos sind. Dass dies beim freiwilligen Engagement nicht der Fall sein muss, ist plausibel: Der Mechanismus, der zu einem vermehrten freiwilligen Engagement führt, ist zeitlich begrenzt auf das religiöse Ritual und kurz danach. Wie steht es also um den Zusammenhang zwischen religiöser Erfahrung und sozialem Vertrauen?

### Religiöse Erfahrung

Religiöse Erfahrung steht in einem durchwegs positiven Zusammenhang mit sozialem Vertrauen. Personen, die von sich sagen, dass «eher keine [religiösen Erfahrungen] vorhanden» sind, weisen bereits ein höheres soziales Vertrauen auf, als Personen, die von gar keinen solchen Erfahrungen berichten ( $OR = 1.81$ ). Auch bei Personen, die tendenziell von solchen Erfahrungen berichten («eher vorhanden»), ist ein erhöhtes soziales Vertrauen feststellbar ( $OR = 1.55$ ). Ebenso bei Personen, die klar von solchen religiösen Erfahrungen berichten ( $OR = 2.25$ ). Die Erklärung hierfür schliesst an bisher Gesagtes an. Gerade in Kombination mit dem gefundenen Zusammenhang bei der religiösen Praxis ist dieser Effekt, ausgehend von der religiösen Erfahrung, gut erklärbar durch die Eigenart religiöser Rituale als Interaktionsrituale und durch die Möglichkeit, dass dabei kollektive Efferveszenz entsteht.

Für die Frage nach dem Zusammenhang zwischen Religiosität und sozialem Vertrauen ergibt sich also eine ambivalente Antwort. Einerseits hängen

religiöse öffentliche Praxis und religiöse Erfahrung aufgrund des Efferveszenz-Mechanismus und eine liberal ausgerichtete Religiosität aufgrund weniger Vorurteilsbildung positiv mit sozialem Vertrauen zusammen. Andererseits steht eine exklusivistisch-fundamentalistisch ausgerichtete Religiosität aufgrund vermehrter Vorurteilsbildung in einem negativen Zusammenhang mit sozialem Vertrauen. Religiosität steht also mit sozialem Vertrauen in einem Zusammenhang und zwar auf ambivalente Art und Weise.

### 8.2.2 Allgemeine Voraussetzungen für soziales Vertrauen auf Individualebene

Die Effekte zentraler Kontrollvariablen zeigen sich grossmehrheitlich, wie gemäss Forschungsstand und bivariater Erstanalyse erwartet.<sup>7</sup> Die grosse Ausnahme bildet der fehlende Zusammenhang zwischen freiwilligem Engagement und sozialem Vertrauen (vgl. dazu folgendes Abschnitt 9.3).

Soziales Vertrauen hängt einerseits ab von den äusseren Umständen, von verfügbaren Ressourcen und den damit verbundenen Risiken, Menschen zu vertrauen. Andererseits entwickelt es sich durch Sozialisierung, das heisst durch Verhaltens- und Einstellungsübernahme von Eltern, Peers und weiteren Bezugspersonen sowie durch situationsbedingte Lernerfahrungen (Kontakthypothese).

Zunächst steht soziales Vertrauen wie erwartet auch unter kontrollierten Bedingungen in Zusammenhang mit einer verträglichen Persönlichkeitsstruktur ( $OR = 1.98$ ) und hintergründig auch mit Extraversion ( $OR = 1.15$ ). Keine Zusammenhänge ergeben sich unter kontrollierten Bedingungen mit Gewissenhaftigkeit, Neurotizismus und Offenheit. Hinsichtlich sozialisierter Einstellungen ist ein negativer Zusammenhang mit einer autoritären Einstellung belegbar ( $OR = 0.76$ ).

Wie erwartet steht weiter das Alter in einem positiven Zusammenhang mit dem sozialen Vertrauen ( $OR = 1.41$ ). Biografisch haben sodann einschneidende negative Erfahrungen durch das Nah-Umfeld eine negativ sozialisierende Wirkung auf soziales Vertrauen. Personen, die geschieden oder getrennt leben, weisen ein tieferes soziales Vertrauen aus als jene, die allein leben ( $OR = 0.56$ ). Und auch ein Migrationshintergrund wirkt, wie schon bivariat festgestellt, nachteilig auf soziales Vertrauen. Auch unter kontrollierten Bedingungen geht ein mittelstarker Effekt von traumatischen Erlebnissen wie kriegerischen Auseinandersetzungen aus ( $OR = 0.38$ ).

---

<sup>7</sup> Vgl. dazu Abschnitt 3.3.2 zum Forschungsstand sowie Fussnote 3 in diesem Kapitel.

In einem positiven Zusammenhang, allerdings nur im Individualebenenmodell, stehen Aktivitäten in der Kindheit ( $OR = 1.48$ ). Auch dieser Effekt konnte erwartet werden. Solche Gruppenaktivitäten können als Sozialisierungs- und Lernorte für soziales Vertrauen verstanden werden. Laurence (2020) konnte belegen, dass gerade im Kindesalter die gemäss Kontakthypothese vorausgesagte hemmende Wirkung von Fremdkontakten auf Vorurteile gut funktioniert und nicht nur kurz-, sondern zumindest auch mittelfristige Wirkung zeigt. Etwas überraschend verschwindet dieser Effekt dann unter Kontrolle auf Kontextbedingungen (vgl. dazu Tab. A8.10). Unter Kontrolle des kantonalen Kontexts ist der Effekt nicht mehr signifikant ( $OR = 1.27 [0.95, 1.72]$ ). Für die Ermittlung der genauen Gründe bedarf es weiterer Forschung.<sup>8</sup>

Hinsichtlich der Ressourcenausstattung spielt einerseits der Bildungsgrad eine Rolle. Dieser steht in einem positiven Zusammenhang mit sozialem Vertrauen ( $OR = 1.33$ ). Negativ wirken wie erwartet eine materielle ( $OR = 0.76$ ) und eine relative Deprivation ( $OR = 0.81$ ). Diese Ressourceneffekte zeigen sich einzeln eher im Hintergrund und ihre Relevanz wird klar überlagert von jenen der Persönlichkeit und der Biografie.

Keine Zusammenhänge können andererseits festgestellt werden mit dem Geschlecht, der Erwerbstätigkeit, der Schichtzuordnung und mit dem Urbanisierungsgrad sowie mit der Kontakthäufigkeit und der Kontaktqualität.<sup>9</sup>

Zusammengefasst bildet sich in den Kontrollvariablen ab, dass soziales Vertrauen unter kontrollierten Bedingungen von Persönlichkeit, von biografischen Sozialisierungs- und Lernerfahrungen sowie von Ressourcen (Bildung und Finanzen) abhängt.

---

<sup>8</sup> Zwei Thesen wären hierbei zu verfolgen: Einerseits vermute ich einen Kontexteffekt aufgrund unterschiedlicher regional ausgeprägter Betreuungs- und Sozialisierungskulturen, die sich sowohl in Familienmodellen, aber auch in Betreuungs- und Vereinsstrukturen abbilden (Bühlmann und Freitag 2004, 334). Daher verschwindet der Effekt aufgrund noch nicht mit- einbezogener Kontextvariablen. Andererseits könnte das Verschwinden des Effekts an einer Suppression liegen: Wie wir soeben festgestellt haben, wirkt ein Migrationshintergrund, insbesondere die direkte Migrationserfahrung, negativ auf soziales Vertrauen. Gleichzeitig führt der Anteil an Personen mit Migrationshintergrund vermutlich zu einer erhöhten, auch religiösen, Diversität. Und diese hat wiederum einen positiven Einfluss auf soziales Vertrauen, wie wir im nächsten Kapitel feststellen werden. Daher verschwindet der Effekt aufgrund einer Suppression, ausgelöst durch Interaktionen auf Kontextebene.

<sup>9</sup> Dies ist zunächst etwas überraschend. Jedoch ist anzumerken, dass die durch die Kontakthypothese erwarteten direkten Kontakteffekte hier im Modell aufgefangen werden durch die Vielfalt an anderen Variablen, bei denen plausiblerweise derselbe Effekt mitschwingt: religiöse Praxis, Persönlichkeitsmerkmale, Aktivität in der Kindheit und Migration.

### 8.3 Soziales Vertrauen im Kontext

Wir wissen nun, welche Zusammenhänge zwischen Religiosität und sozialem Vertrauen auf Individualebene unter kontrollierten Bedingungen bestehen. Nun ist die Frage zu klären, ob kantonale Kontextbedingungen einen Einfluss haben und wenn ja, welche. Um diese Kontextvariablen adäquat kontrollieren zu können, wurden wiederum Mehrebenenmodelle erstellt.

#### *Mehrebenenmodelle zur Erklärung sozialen Vertrauens*

Zunächst zur Frage, ob ein Mehrebenenmodell rechnerisch betrachtet überhaupt Sinn macht: Die Varianz auf Kantonebene bzw. die Inter Class Correlation (ICC) ist genügend gross. Das Null-Modell für soziales Vertrauen als abhängige Variable ergibt einen ICC von 0.042. Daher liegen 4.2 % der Varianz auf der Kontextebene der Kantone (vgl. Tab. A8.9).<sup>10</sup> Das Mehrebenenmodell sollte eine zusätzliche Erklärungsleistung gegenüber dem Individualmodell erbringen.<sup>11</sup>

Das Mehrebenenmodell mit nur Individualfaktoren zur Erklärung von sozialem Vertrauen (vgl. Tab. A8.10) weist im Vergleich zum Individualebenenmodell, wie schon in den Modellen zum freiwilligen Engagement beobachtet, leicht differierende Schätzungen der Regressionskoeffizienten aus (vgl. Tab. A8.11).<sup>12</sup> Die damit einhergehenden Veränderungen sind aber unproblematisch und modifizieren die Effekte nicht grundsätzlich. Die Veränderung des Effekts bei Aktivitäten in der Kindheit ist nicht auf die unterschiedliche Berechnung zurückzuführen, sondern auf den Einfluss von Kontextfaktoren.

#### *Ergebnisse der Mehrebenenmodelle zur Erklärung sozialen Vertrauens*

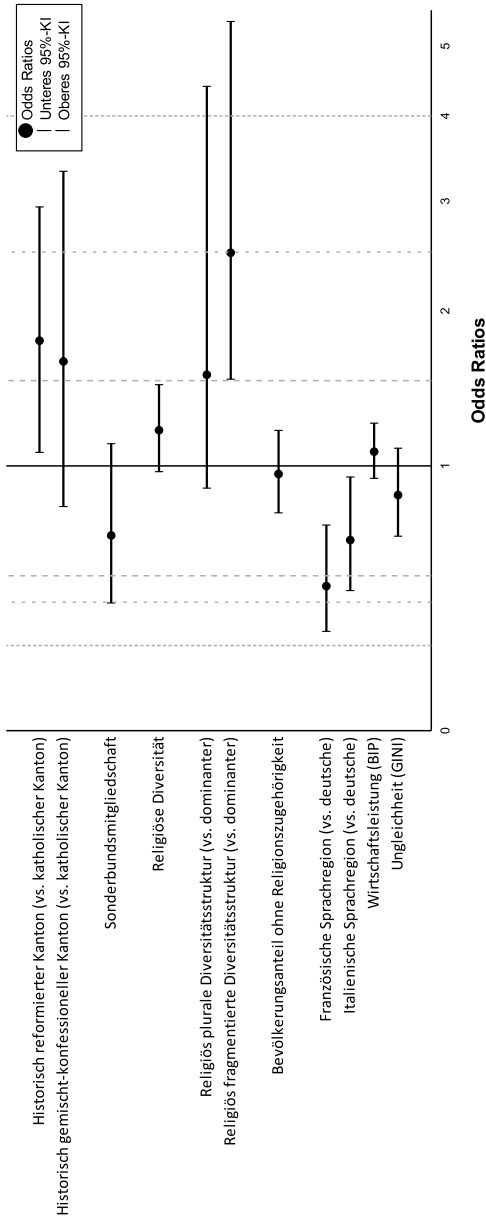
Im Anschluss an das Mehrebenenmodell mit nur Individualfaktoren wurden zur Frage, welche Kontextfaktoren einen Einfluss auf das soziale Vertrauen haben, sechs Mehrebenenmodelle mit Individual- und Kontextfaktoren gerechnet. Pro Modell wurde ein bestimmter Kontextfaktor bzw. ein einzelnes Set an Faktoren hinzugenommen (vgl. Abb. 8.5).

---

<sup>10</sup>  $\rho = \frac{\sigma_{Between}^2}{\sigma_{Between}^2 + 3.29\sigma_{Within}^2} = .042$ , wobei  $\sigma_{Between}^2 = .146$ .

<sup>11</sup> Der entsprechende Richtwert basierend auf einem ICC von .042 und einer mittlerer Gruppengrösse von  $\frac{2699}{26} = 104$  ist  $1 + (104 - 1) \times .042 = 5.33$ , was grösser als 2 ist.

<sup>12</sup> Dies ist zu erklären mit der unterschiedlichen Behandlung der Gewichtungen innerhalb der Routinen für das einfache logistische Regressionsmodell und des verallgemeinerten Modells innerhalb von SPSS, vgl. Abschnitt 5.3.



**Abbildung 8.5** Kontexteffekte zur Erklärung sozialen Vertrauens. (Anmerkungen: Grafische Darstellung der Odds Ratios mit 95 %-Konfidenzintervallen basierend auf sechs logistischen Mehrebenenmodellen mit gewichteten Daten und ausgeschlossenen Ausreißern (vgl. dazu Tab. A8.12 und A8.13 im elektronischen Zusatzmaterial). Locker gestrichelte vertikale Linie bei ,66/1.5; kleiner Effekt; dichter gestrichelte Linie bei ,4/2.5; mittlerer Effekt; dicht gestrichelte Linie bei ,25/4; starker Effekt. Alle nicht dichotomen sind Variablen standardisiert. Alle Variablen der Individualebene sind nicht dargestellt. Quelle: KONID Survey CH 2019 /Abbildung: Eigene Darstellung)

*Historische Prägung des religiösen Kontexts: Wirksame Pfadabhängigkeiten*

Die These einer kollektiven Sozialisierung durch eine historisch bedingte reformierte Prägung des Kontexts lässt sich bestätigen. Eine historisch reformierte Prägung des Kontexts steht unter kontrollierten Bedingungen in einem positiven Zusammenhang mit sozialem Vertrauen ( $OR = 1.78$ ). Konkret beträgt die proximale Wahrscheinlichkeit für soziales Vertrauen in den nach Abschluss der Reformation katholisch geprägten Kantonen unter Kontrolle aller Individualfaktoren 66 %. Sie ist damit tiefer als in historisch reformiert geprägten Kantonen, in denen diese Quote bei 76 % liegt. In gemischt-konfessionell geprägten Kantonen beträgt die proximale Wahrscheinlichkeit für soziales Vertrauen 73 %.

Dieser bemerkenswerte Zusammenhang spricht für einen kollektiven Sozialisierungsmechanismus, auch in der Schweiz. Er bestätigt die bisherigen Forschungen aus anderen Ländern (Inglehart und Baker 2000; Delhey und Newton 2005; Bjornskov 2006; Traunmüller 2011, 353). Im Gegensatz dazu liegt bei der historischen Prägung aufgrund der Sonderbundmitgliedschaft kein Zusammenhang vor. Auf die Sonderbundmitgliedschaft und auf die damit einhergehende Niederlage der katholischen Kantone 1847 lässt sich also kein Effekt zurückführen.

Wichtig ist nun wiederum zu sehen, dass dieser Zusammenhang aufgrund der historischen Pfadabhängigkeit auch unter Kontrolle auf sprachregionale Unterschiede robust bleibt (vgl. Modell 1b in Tab. A8.12). Das ist erstens umso bemerkenswerter, als dass es im Gegensatz zum freiwilligen Engagement beim sozialen Vertrauen tatsächlich sprachregionale Effekte gibt. Und zweitens ist die Feststellung zentral, dass sich auch unter Kontrolle dieser Kontextbedingungen die Zusammenhänge auf Individualebene nicht verändern, auch nicht diejenigen der religiösen Zugehörigkeit. Die historisch konfessionelle Prägung des Kontexts steht also auch beim sozialen Vertrauen für sich alleine und hat keinen Einfluss auf den Effekt von Religionszugehörigkeit auf Individualebene. Es ist die historisch konfessionelle Prägung eines Gebiets als reformiert und nicht die gegenwärtige reformierte Zugehörigkeit, die einen Zusammenhang mit sozialem Vertrauen begründet.

Eine mögliche Erklärung für diesen Zusammenhang könnte wiederum darin liegen, dass historisch betrachtet in lokalen reformierten Kirchgemeinden hierarchisch-klerikale Strukturen ideologisch eher abgewertet wurden und Laienarbeit gleichzeitig eher eine höhere Bedeutung erfuhr (Liedhegener 2016a, 131). Von Putnam (1993, 173), aber auch von Kriesi (2007, 36), wissen wir, dass Hierarchien, die mit Macht verbunden sind und bei denen sich diese Macht in vertikalen Sanktionsmechanismen zeigt, zwar auch zu gelingender Kooperation führen können, sie aber soziales Vertrauen und Vertrauenswürdigkeit untergraben, weil sie mit Zwang verbunden sind. Hier zeigt sich auf plausible Weise eine

historische Pfadabhängigkeit aufgrund einer hierarchisch-klerikalen Struktur und entsprechender gesellschaftlicher Organisation in historisch katholisch geprägten Kantonen im Vergleich zu einer Gesellschaft, die in reformiert geprägten Kantonen weniger hierarchisch-klerikal organisiert und beeinflusst ist.<sup>13</sup> Diese Prägung gesellschaftlicher Strukturen bildete sich dann in entsprechenden Kulturen sozialen Vertrauens ab, die durch stetige Sozialisierung weitergegeben wurden und bis heute Spuren hinterlassen. Wichtig ist, abschliessend zu betonen, dass wir hier einen statistischen Zusammenhang erkennen und interpretieren. Ob aber eine solche Kausalität tatsächlich besteht, kann hier nicht abschliessend beantwortet werden. Auch diese Frage bedarf weiterer historischer Forschung.

*Religiöse Vielfalt und soziales Vertrauen: der Effekt alltäglichen Kontakts*

Die religiöse Vielfalt auf Kantonsebene wurde zweifach vermessen: einerseits metrisch mittels eines Diversitätsindex, andererseits ordinal mittels eines Mases für die Diversitätsstruktur. Der metrische Indikator religiöser Diversität verweist immerhin mit einem Vertrauensniveau von 90 % für die Konfidenzintervalle auf einen positiven Zusammenhang mit sozialem Vertrauen hin. Der ordinale Index bestätigt dies für die Diversitätsstruktur der Kantone. Eine fragmentierte und damit diverse Religionsstruktur auf Kantonsebene steht in einem positiven Zusammenhang mit sozialem Vertrauen ( $OR = 2.49$ ). Die proximale Wahrscheinlichkeit für soziales Vertrauen unter kontrollierten Bedingungen beträgt in einem religiös dominant geprägten Kanton 62 %, in einem pluralisierten Kanton 72 % und in einem fragmentierten Kanton gar 78 %.<sup>14</sup>

Wichtig ist zu sehen, dass dieser Zusammenhang auch unter Kontrolle auf sprachregionale Unterschiede relativ robust bleibt (vgl. Modell 4b in Tab. A8.13).<sup>15</sup> Auch dieser Kontexteffekt verändert die Zusammenhänge auf Individualebene nicht und steht damit für sich alleine.

Die religiöse Vielfalt in der Schweiz als Makrophänomen scheint also gesamt-haft betrachtet nicht zu mehr Konflikten und Vorurteilen zu führen. Sie trägt vielmehr zu deren Verminderung bei, was sich im positiven Zusammenhang mit

<sup>13</sup> Das heisst im Umkehrschluss nicht, dass reformierte Kirchgemeinden, gerade auch historisch, nicht auch teilweise klerikal-hierarchisch durchstrukturiert waren und dass *alle* katholischen Kirchgemeinden völlig klerikal-hierarchisch durchstrukturiert wären. Ein pfadabhängiger Einfluss auf gesellschaftliche Strukturen und Institutionen ist aber durchaus plausibel.

<sup>14</sup> Zur Erinnerung: Dominant heisst, dass 60 % der Bevölkerung in einem Kanton einer (oder keiner) Religion angehören. Pluralisiert heisst, dass es zwischen einer und zwei Religionen gibt, denen zwischen 35 % und 60 % der Bevölkerung angehören und fragmentiert heisst, dass es keine Religion gibt, der in einem Kanton mehr als 35 % der Bevölkerung angehören.

<sup>15</sup> Relativ, da der Effekt lediglich auf 90 %-Konfidenzniveau belegt werden kann.

sozialem Vertrauen zeigt. Eine Erklärung hierfür liefert die Kontakthypothese, die in der Annahme besteht, dass eine Mehrheit der konkreten, alltäglichen, transreligiösen Begegnungen in der Schweiz geprägt ist von einer gleichberechtigten und flachen, das heisst nicht-hierarchischen Beziehung. Zudem ist seit den 1970-Jahren ein Wandel im Gang. Die religiöse Landschaft diversifiziert sich, es treten neue religiöse Gemeinschaften auf und der Anteil an Personen ohne Religionszugehörigkeit wächst. Ein allfälliger negativer Kurzfristeffekt, wenn es denn diesen gegeben hätte, wäre einem längerfristigen positiven Effekt gewichen. Dieser Befund steht im Einklang mit ähnlichen Ergebnissen von Dingemans und van Ingen (2015, 753), basierend auf den Daten der European Values Study (EVS) und Mehrebenenmodellen mit 44 Ländern.

Dieses Resultat steht auf den ersten Blick im Widerspruch zum Ergebnis auf Individualebene, nämlich dass eine muslimische Religionszugehörigkeit negativ mit sozialem Vertrauen zusammenhängt. Dies wird, wie auch hier, mit Vorurteilen und entsprechendem Misstrauen erklärt. Hier sind aber zwei Gesichtspunkte zu beachten: Einerseits entsteht dieses Misstrauen nicht aufgrund konkreter, alltäglicher Kontaktsituationen (um die es in der Kontakthypothese geht), sondern aufgrund von medialen und gesellschaftlichen Diskursen, die davon mehr oder minder abgekoppelt sind. Andererseits ist hierzu nach den Ursachen der zunehmenden religiösen Diversifizierung in der Schweiz zu fragen. Sie liegen zwar auch im Auftreten neuer religiöser Traditionen, vor allem aber im Rückgang bei den zwei grossen christlichen Religionsgemeinschaften und in der Zunahme an Personen ohne Religionszugehörigkeit.

#### Säkularisierungsthese: Nein – aber!

Der Anteil an Personen ohne Religionszugehörigkeit steht aber, wiederum für sich selbst betrachtet, in keinem Zusammenhang mit sozialem Vertrauen. Eine in diesem Zusammenhang formulierte Erwartung, dass nämlich der Anteil an Personen ohne Religionszugehörigkeit in einem negativen Zusammenhang mit sozialem Vertrauen steht, kann nicht bestätigt werden. Das ist dahingehend interessant, dass gerade dieser Zuwachs, der zu einer höheren religiösen Diversität führt, wiederum einen positiven Effekt auf soziales Vertrauen hat. Gleichzeitig lässt sich kein Zusammenhang allein von der Tatsache ableiten, dass die Anzahl an Personen ohne Religionszugehörigkeit in den verschiedenen Kantonen unterschiedlich gross ist. Das ist aber kein Widerspruch: So kamen beispielsweise Pickel und Gladkich (2011, 101) zum Schluss, dass soziales Vertrauen bei einem höheren Modernisierungsgrad nicht erodieren (wie von Putnam vorausgesagt), sondern eher ansteigen würde. Säkularisierung im Schweizer Kontext bedeutet in der Gegenwart in den meisten Kantonen insbesondere auch eine



Diversifizierung der religiösen Landschaft.<sup>16</sup> Und genau dies führt dazu, dass Abgrenzungstendenzen zwischen religiösen Gruppen abnehmen und damit gesellschaftliche Integration allgemein gefördert wird (Pickel und Gladkich 2011, 103). Die Abgrenzungstendenzen werden also nicht minimiert, weil der Anteil an Personen ohne Religionszugehörigkeit wächst, sondern weil damit eine Vielfalt entsteht.

### *Sprachregionale Unterschiede*

Wie wir bisher gesehen haben, liegen diverse Kontexteffekte im religiösen Bereich vor. Der einschlägigste Kontexteffekt ist der sprachregionale. Die französischsprachige Schweiz weist ein tieferes Vertrauensniveau auf als die deutschsprachige Schweiz. Dieser Effekt bleibt auch robust, wenn auf Wirtschaftsleistung und Ungleichheit hin kontrolliert wird. Personen aus dem französischen ( $OR = 0.46$ ) und dem italienischen Sprachgebiet ( $OR = 0.65$ ) weisen unter kontrollierten Bedingungen ein tieferes soziales Vertrauen aus als solche aus dem deutschen Sprachgebiet.<sup>17</sup> Keinen Einfluss hat die kontextuelle Wirtschaftsleistung und die ökonomische Ungleichheit auf Kontextebene, was bemerkenswert ist. Mit Blick auf den bisherigen Forschungsstand hätte ein solcher sprachregionaler Effekt vor allem beim freiwilligen Engagement auftreten müssen, was aber nicht geschieht. Dieser erfolgt unter kontrollierten Bedingungen nur hier beim sozialen Vertrauen. Die Erklärung hierfür könnte einerseits in einer unterschiedlichen Rolle der Familie und damit der sozialen Organisation liegen (Bühlmann und Freitag 2004, 334). Andererseits wird mit der Sprache auf unterschiedliche sprachlich gesonderte und länderübergreifende Diskursräume referenziert. Personen in der französischen Schweiz orientieren sich auch an Diskursen in Frankreich, Personen in der Deutschschweiz an solchen in Deutschland und Österreich etc. Es würde daher nicht verwundern, wenn bis zu einem gewissen Grad hier auch soziales Vertrauen mitsozialisiert wird. Für dieses Argument spricht, dass gemäss des World Values Survey (W7, 2017–2020) die Quote des sozialen Vertrauens in den deutschsprachigen Ländern (AUT = 49.8 %, DEU = 39.5 % und CHE = 57.1 %) tatsächlich über derjenigen von Frankreich (26.3 %) und Italien (26.6 %) liegt.

Weiter wäre es plausibel gewesen, dass die ökonomische Ressourcenausstattung und das regionale Ungleichheitsniveau einen Einfluss auf soziales Vertrauen haben. Dies scheint in der Schweiz insofern nicht der Fall zu sein, als dass

---

<sup>16</sup> Ab einem gewissen Punkt nimmt der Diversitätsgrad aber wieder ab. Dies ist dann der Fall, wenn sich aus dem Anteil derjenigen ohne Religionszugehörigkeit eine klare Mehrheit anfängt zu bilden, wie dies beispielsweise im Kanton Basel-Stadt der Fall ist.

<sup>17</sup> Aufgrund der zu tiefen Fallzahlen können keine Aussagen zum rätoromanischen Sprachgebiet gemacht werden.

diese Faktoren auf Individualebene den erwarteten Effekt haben. Es gibt keinen diesbezüglichen zusätzlichen Kontexteffekt.

Zusammengefasst besteht also auf Kontextebene ein Zusammenhang mit sozialem Vertrauen, und zwar ausgehend von sprachregionalen Unterschieden und, was Religion betrifft, von der historischen konfessionellen Prägung sowie von der religiösen Diversität, die ihrerseits durch Säkularisierungstendenzen vorangetrieben wird.

Somit kann nun die zweite Forschungsfrage abschliessend beantwortet werden. Religion und Religiosität wirken bei der Ausbildung sozialen Vertrauens in ambivalenter Art und Weise. Einerseits wirken öffentliche religiöse Praxis und religiöse Erfahrung sowie eine liberal ausgerichtete Religiosität positiv auf soziales Vertrauen. Andererseits wirkt eine exklusivistisch-fundamentalistisch ausgerichtete Religiosität negativ auf soziales Vertrauen. Und auf Kontextebene ist feststellbar, dass eine historisch konfessionelle Prägung als reformierter Kanton und religiöse Diversität einen positiven Einfluss auf soziales Vertrauen haben.

---

#### **8.4 Fehlender Zusammenhang zwischen freiwilligem Engagement und sozialem Vertrauen**

Wir kommen zur dritten Forschungsfrage: Gibt es einen Zusammenhang zwischen freiwilligem Engagement und sozialem Vertrauen? Die Kernidee von Sozialkapital ist, dass soziale Beziehungen einen Wert haben. Das zentrale Argument von Putnams Konzeption lautet, dass Sozialkapital im Sinne eines öffentlichen Gutes zum Funktionieren von Demokratien und zur sozioökonomischen Entwicklung beiträgt. Er sieht den Hauptgrund im sozialen Vertrauen. Und dieses würde im Rahmen von freiwilligem Engagement ganz besonders gedeihen. Die zentrale, hier zu prüfende These lautet also, ob soziales Vertrauen im Rahmen von freiwilligem Engagement entsteht und mit ihm in einem Zusammenhang steht. Die Gründe bzw. Mechanismen, die dazu führen und als Argument dienen, sind der reziproke Altruismus, die starke Reziprozität mit Bestrafung, fließende Informationen über Vertrauenswürdigkeit, hohe Ausstiegskosten aus Netzwerken sowie Erfahrungen gelungener Kooperation und positiven Kontakts. Insbesondere letzterer Mechanismus ist zentral.

Neuerdings kamen aber Van Ingen und Bekkers (2015, 291) sowie Sturgis et al (2017, 85–87) aufgrund der Auswertung von Panel-Daten, unter anderem jenen des SHP, zum Schluss, dass es sich bei diesem vermuteten Kausalzusammenhang zwischen freiwilligem Engagement und sozialem Vertrauen eher um einen

*Selektionseffekt* handle. Damit ist gemeint, dass es Faktoren gibt, die sowohl für freiwilliges Engagement als auch gleichzeitig für soziales Vertrauen selektieren, also einen Einfluss auf *beide* haben. In Frage hierfür kämen insbesondere Persönlichkeitsmerkmale und pro-soziale Werthaltungen, die in bisherigen Umfragen häufig nicht miterfasst wurden. Zudem sollte ein Augenmerk auf die frühen Entwicklungsphasen der Kindheit und Jugend gelegt werden (van Ingen und Bekkers 2015, 292; Sturgis et al. 2017, 17). Im Rahmen des KONID Surveys 2019 wurde neben wichtigen anderen Variablen auch nach Persönlichkeitsmerkmalen und retrospektiv nach Aktivitäten in der Kindheit gefragt.

Die gestellte Forschungsfrage lässt sich sodann klar beantworten: Freiwilliges Engagement und soziales Vertrauen weisen unter kontrollierten Bedingungen keinen Zusammenhang auf ( $OR = 1.051 [0.830, 1.332]$ ). Die Hypothese, dass freiwilliges Engagement und soziales Vertrauen in einem Zusammenhang stehen, muss verworfen werden. Damit werden die Ergebnisse und auch die Vermutungen von Van Ingen und Bekkers (2015) sowie Sturgis et al (2017) bestätigt.

#### Grund für Scheinkorrelation: gemeinsame Determinanten mit gleicher Wirkungsrichtung

Es stellt sich die Frage, warum der Zusammenhang zwischen freiwilligem Engagement und sozialem Vertrauen, trotz seiner theoretisch starken Begründung und Herleitung, einer empirischen Überprüfung, hier mit Daten aus der Schweiz, nicht standhält und sich als *Scheinkorrelation* erweist. Als solche stellt sich ein Zusammenhang dann heraus, wenn bestimmte Faktoren sowohl mit der abhängigen als auch mit der unabhängigen Variablen mit derselben Ausrichtung (positiv / negativ) in Zusammenhang stehen (Diaz-Bone 2019, 112–114). Wird auf diese Variablen hin kontrolliert, verschwindet die zuvor gesichtete Korrelation.

Beide Sozialkapitalarten, freiwilliges Engagement und soziales Vertrauen, sind für sich allein jeweils relativ stark voraussetzungsreich. Sind für freiwilliges Engagement konkrete Handlungsressourcen und Handlungsmotive notwendig, so führen Sozialisierung, Lernerfahrungen und genügend Ressourcen zu sozialem Vertrauen. Bei genauerem Hinsehen ist zu erkennen, dass sich die konkreten Voraussetzungen bis zu einem gewissen Grad decken. Diese Tatsache führt dazu, dass ähnliche Umstände und Faktoren sowohl zu erhöhtem freiwilligem Engagement als auch zu einem erhöhten sozialen Vertrauen führen und dass sich der bivariate plausible Zusammenhang zwischen freiwilligem Engagement und sozialem Vertrauen unter kontrollierten Bedingungen entsprechend als Scheinkorrelation herausstellt (vgl. Abb. 8.6).



**Abbildung 8.6** Gemeinsame Determinanten für freiwilliges Engagement und soziales Vertrauen. (Anmerkungen: Grafische Darstellung aller Determinanten, die sowohl auf freiwilliges Engagement als auch auf soziales Vertrauen wirken basierend auf Vergleich in Tab. A9.1. Dünne Linien: Hintergrundeffekte; Dicke Linien: kleine – grosse Effekte; x: n.s. Abbildung: Eigene Darstellung)

Eine extravertierte Persönlichkeit, der Bildungsgrad und der Vollzug öffentlicher religiöser Praxis sowie historisch reformierte Gebiete als Kontextfaktor stehen in einem positiven Zusammenhang sowohl mit freiwilligem Engagement als auch mit sozialem Vertrauen. Materielle Deprivation und direkte Migrationserfahrung (1. Migrationsgeneration) stehen in einer negativen Korrelation sowohl mit freiwilligem Engagement als auch mit sozialem Vertrauen. Unter den hier verwendeten Faktoren gibt es keinen, von dem eine divergierende Korrelationsrichtung auf freiwilliges Engagement und soziales Vertrauen ausgeht und daher mit dem einen in einem positiven und mit dem anderen in einem negativen Zusammenhang steht (vgl. dazu Tab. A9.1). Die Tatsache, dass es einerseits mehrere Faktoren gibt, die in einem gleich gerichteten Zusammenhang sowohl mit freiwilligem Engagement als auch mit sozialem Vertrauen stehen, und andererseits zugleich keine Faktoren, die unterschiedlich wirken, führt dazu, dass sich der Zusammenhang zwischen freiwilligem Engagement und sozialem Vertrauen als eine Scheinkorrelation herausstellt.

#### Mögliche Alternativerklärung: Verträgliche Persönlichkeitsstrukturen

Die Tatsache, dass kein Zusammenhang gefunden wurde und ein Nullresultat vorliegt, könnte nun auch damit erklärt werden, dass in der Modellierung auch die Verträglichkeitsdimension der Persönlichkeitsstruktur miteinbezogen wurde.

Dass diese beiden Konstrukte, das heisst die Verträglichkeitsdimension und soziales Vertrauen, Ähnlichkeiten aufweisen, habe ich schon in den entsprechenden Theorie- und Methodenpassagen angemerkt.<sup>18</sup> Die gefundene Scheinkorrelation könnte also darauf beruhen, dass die abhängige und eine unabhängige Variable schlicht dasselbe oder etwas sehr Ähnliches sind. Wenn dem so ist, dann müsste unter Ausschluss der Verträglichkeitsdimension aber wieder ein entsprechender Zusammenhang auftauchen. Dem ist aber nicht so. Wird die Verträglichkeitsdimension aus der Modellierung ausgeschlossen, bleibt nicht nur das Null-Resultat bestehen, vielmehr bleibt das Zusammenhangsmass mit Ausnahme der Grenzen für die oberen und unteren Konfidenzintervalle *exakt* dasselbe:  $OR = 1.051 [0.838, 1.317]$  (vgl. Tab. A8.7 und A8.8). Mit dem Ausschluss verändert sich ein Doppelpertes: Die Extraversion weist einen ausgeprägteren Effekt als vorher auf und von einer neurotizistischen Persönlichkeitsstruktur geht neu auch ein (erwartungsgemäss) negativer Zusammenhang aus. Ebenfalls eine starke Veränderung erfährt dadurch der Faktor «Migration wegen Krieg»; er wird etwas schwächer in seiner Ausprägung. Offensichtlich interagiert die Kriegserfahrung mit der Verträglichkeitsdimension der Persönlichkeit in einer besonderen Weise. Das ist plausibel, denn bei den Persönlichkeitsstrukturen wird davon ausgegangen, dass diese nach ihrer Ausbildung relativ stabil bleiben (Fetvadjev und He 2018). Ausnahmen bilden traumatische Erlebnisse wie beispielsweise Kriegserfahrungen, die persönlichkeitsverändernd wirken.<sup>19</sup>

Zusammengefasst kann also die dritte Forschungsfrage nach dem möglichen Zusammenhang zwischen freiwilligem Engagement und sozialem Vertrauen wie folgt beantwortet werden: Diesen Zusammenhang gibt es nicht. Grund für das gleichzeitige Auftreten von freiwilligem Engagement und sozialem Vertrauen sind gleiche Faktoren mit derselben Wirkrichtung. Sie führen sowohl zu erhöhtem freiwilligem Engagement als auch zu einem erhöhten sozialen Vertrauen und lassen damit diesen Zusammenhang als Scheinkorrelation erscheinen. Was dies theoretisch bedeutet, werde ich im Abschlusskapitel (Kapitel 9) diskutieren.

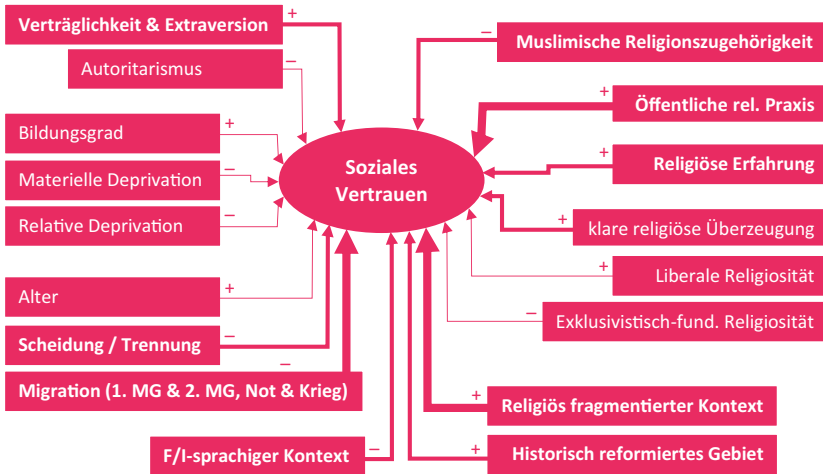
---

<sup>18</sup> Vgl. dazu Abschn. 2.2.5 und Abschn. 4.2.3.

<sup>19</sup> Wenn mit und ohne Verträglichkeitsdimension dasselbe Null-Resultat vorliegt, stellt sich die Frage, warum diese Dimension überhaupt in den Modellen verblieb. Offensichtlich hätte man sie weglassen können und es hätte sich dasselbe Resultat ergeben. Zwei Punkte haben mich dazu geführt, die Verträglichkeitsdimension in den Modellen zu belassen. Einerseits führt der Ausschluss dieser Dimension beim Faktor «Migration wegen Krieg» zu einer Veränderung des Regressionskoeffizienten um rund 22 % (vgl. Tab. 8.8). Gemäss Hosmer et al. (2013, 92) sollten aber bei solchen Veränderungen die Prädiktoren entsprechend belassen werden. Und andererseits sprach die bessere Anpassungsgüte für den Verbleib der Verträglichkeitsdimension in den Modellen.

## 8.5 Fazit zu sozialem Vertrauen und seinen Entstehungsbedingungen

Als Fazit zum sozialen Vertrauen und seinen Entstehungsbedingungen ist zunächst festzustellen, dass soziales Vertrauen auf vielfältigen und komplexen Voraussetzungen beruht (vgl. Abb. 8.7).



**Abbildung 8.7** Determinanten für soziales Vertrauen im Überblick (Anmerkungen: Grafische Darstellung der Determinanten für soziales Vertrauen basierend auf Tab. A9.1. Dünne Linien: Hintergrundeffekte; mittel-dicke Linien: kleine Effekte; dicke Linien: mittlere und grosse Effekte. Linke Seite: Kontrollvariablen, rechte Seite: Variablen Religion und Religiosität. Abbildung: Eigene Darstellung)

Unter Einbezug sowohl der individuellen als auch der kontextuellen Faktoren ergibt sich zusammenfassend eine Vielzahl von Determinanten für soziales Vertrauen. Drei Punkte erscheinen dabei zentral:

### *(1) Soziales Vertrauen ist voraussetzungsreich*

Erstens ist hinsichtlich allgemeiner Prädiktoren für soziales Vertrauen zu berichten, dass zunächst die Persönlichkeit eine Rolle spielt. Verträgliche und extravertierte Persönlichkeiten stehen in einem positiven Zusammenhang, Persönlichkeiten mit autoritären Zügen in einem negativen Zusammenhang mit sozialem

Vertrauen. Des Weiteren spielen verschiedene Ressourcen eine Rolle. So stehen ein erhöhter Bildungsgrad und damit ein erhöhtes Humankapital in einem positiven, materielle und relative Deprivation und damit mangelnde Ressourcen in einem negativen Zusammenhang mit sozialem Vertrauen. Und letztlich spielen biografische Faktoren und Erlebnisse eine Rolle. Das Alter steht in einem positiven Zusammenhang mit sozialem Vertrauen. Negative Erfahrungen mit Mitmenschen, sei es nun eine Scheidung, eine Trennung oder auch die Erfahrung von Migration wegen Not und Krieg, stehen in einem negativen Zusammenhang mit sozialem Vertrauen.

*(2) Religion und Religiosität haben eine ambivalente Wirkung*

Ebenso wie die allgemeinen Faktoren, so sind auch die religiösen Faktoren verschieden. Personen mit einer muslimischen Religionszugehörigkeit weisen zunächst ein tieferes soziales Vertrauen aus als Personen ohne Religionszugehörigkeit. In einem starken bzw. mittleren positivem Zusammenhang stehen sodann die öffentliche religiöse Praxis und die religiöse Erfahrung. Und die religiöse Ausrichtung wirkt ambivalent: Ein religiös liberales Verständnis der eigenen Religiosität steht in einem positiven, ein konservatives sowie ein exklusivistisch-fundamentalistisches Religionsverständnis steht in einem negativen Zusammenhang mit sozialem Vertrauen. Hinsichtlich der kantonalen Kontextfaktoren ist festzustellen, dass ein religiös fragmentiertes Umfeld, aber auch eine historisch reformierte Prägung des Kontexts in einem positiven Zusammenhang mit sozialem Vertrauen stehen.

*(3) Kein allgemeiner Zusammenhang zwischen Engagement und sozialem Vertrauen*

Und schliesslich kann festgehalten werden, dass es keinen Zusammenhang zwischen freiwilligem Engagement und sozialem Vertrauen gibt. Beide Sozialkapitalarten sind für sich nicht nur jeweils stark voraussetzungsreich, sondern auch eigenständig. Die Voraussetzungen decken sich bis zu einem gewissen Grad und führen daher unter gleichen Umständen sowohl zu erhöhtem freiwilligem Engagement als auch zu erhöhtem sozialem Vertrauen. Diese gemeinsamen Prädiktoren sind eine extravertierte Persönlichkeit, der Bildungsgrad, materielle Deprivation, direkte Migrationserfahrungen, der Vollzug öffentlicher religiöser Praxis sowie die historisch konfessionelle Prägung des Kontexts.

**Open Access** Dieses Kapitel wird unter der Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>) veröffentlicht, welche die Nutzung, Vervielfältigung, Bearbeitung, Verbreitung und Wiedergabe in jeglichem Medium und Format erlaubt, sofern Sie den/die ursprünglichen Autor(en) und die Quelle ordnungsgemäß nennen, einen Link zur Creative Commons Lizenz beifügen und angeben, ob Änderungen vorgenommen wurden.

Die in diesem Kapitel enthaltenen Bilder und sonstiges Drittmaterial unterliegen ebenfalls der genannten Creative Commons Lizenz, sofern sich aus der Abbildungslegende nichts anderes ergibt. Sofern das betreffende Material nicht unter der genannten Creative Commons Lizenz steht und die betreffende Handlung nicht nach gesetzlichen Vorschriften erlaubt ist, ist für die oben aufgeführten Weiterverwendungen des Materials die Einwilligung des jeweiligen Rechteinhabers einzuholen.





---

**Teil IV**  
**Diskussion**



# Ergebniszusammenfassung und Diskussion

# 9

Ziel dieser Studie ist es, die Zusammenhänge zwischen Religion und Religiosität, freiwilligem Engagement und sozialem Vertrauen in der Schweiz zu untersuchen und damit einen Beitrag zur Klärung dieser wechselseitigen Beziehungen zu liefern. Konkret stellen sich drei Forschungsfragen: (1) Welchen Einfluss haben Religion und Religiosität auf freiwilliges Engagement in der Schweiz? (2) Welchen Einfluss haben Religion und Religiosität auf soziales Vertrauen in der Schweiz? (3) Welchen Einfluss hat freiwilliges Engagement auf soziales Vertrauen in der Schweiz?

Ausgehend von Theorie, Erklärungsmechanismen und bisherigem Forschungsstand stelle ich zu diesen Forschungsfragen drei zu prüfende Hypothesen auf: (1) Es gibt einen positiven Zusammenhang zwischen Religion und Religiosität und freiwilligem Engagement. (2) Es gibt einen positiven Zusammenhang zwischen Religion und Religiosität und sozialem Vertrauen. (3) Es gibt einen positiven Zusammenhang zwischen freiwilligem Engagement und sozialem Vertrauen. Diese Thesen prüfe ich basierend auf den Daten des KONID Survey 2019 für die Schweiz.

In diesem letzten Diskussionskapitel 9 fasse ich in einem ersten Teil die Ergebnisse zusammen (Abschnitt 9.1). In einem zweiten Teil gehe ich auf die Limitierungen der Studie und damit auch der Ergebnisse ein (Abschnitt 9.2). Im abschliessenden dritten Teil diskutiere ich die Ergebnisse mit Blick auf ihre wissenschaftliche und gesellschaftspolitische Relevanz (Abschnitt 9.3). Dabei wage ich einen Ausblick in die Zukunft und mache aufmerksam auf neue, aber auch (noch) nicht beantwortete Fragen.

## **9.1 Ergebniszusammenfassung**

Aufgrund der Analyse der Daten des KONID Survey 2019 für die Schweiz in den Ergebniskapiteln 7 und 8 ergibt sich folgendes Ergebnis.

### **9.1.1 Religiöse Praxis führt zu Raum für Koordination und Motivation von freiwilligem Engagement**

Die Hypothese zur ersten Forschungsfrage ist, dass es einen positiven Zusammenhang zwischen Religion und Religiosität und freiwilligem Engagement gibt. Diese kann angenommen und bestätigt werden.

Religiosität hängt positiv mit freiwilligem Engagement zusammen, wobei dieser Effekt auf die öffentliche religiöse Praxis zurückzuführen ist. Personen, die monatlich oder häufiger öffentliche Rituale wie Gottesdienste oder Freitagsgebete besuchen, sind auch häufiger freiwillig engagiert. Religionen bieten Gelegenheitsstrukturen für freiwilliges Engagement selbst wie auch für die gesellschaftliche Koordination solchen Engagements. Dieses Engagement findet nicht nur in religiösen Gelegenheitsstrukturen, sondern auch darüber hinaus im nicht-religiösen Bereich statt. Ein weitergehender, sozialisierender Effekt der religiösen Zugehörigkeit, Überzeugung, Ausrichtung oder Erfahrung kann nicht belegt werden. Auf Kontextebene lässt sich ein Zusammenhang zwischen der historisch konfessionellen Prägung und freiwilligem Engagement belegen. Eine historisch konfessionelle reformierte Prägung des Kontexts hängt im Vergleich zu einer historisch konfessionellen katholischen Prägung positiv mit freiwilligem Engagement zusammen.

### **9.1.2 Religion wirkt auf die Ausbildung sozialen Vertrauens ambivalent – ausschlaggebend ist die Ausrichtung der Religiosität**

Die Hypothese zur zweiten Forschungsfrage ist, dass es einen positiven Zusammenhang zwischen Religion und Religiosität einerseits und sozialem Vertrauen andererseits gibt. Diese Hypothese kann nur teils angenommen und bestätigt werden. Der Zusammenhang ist ambivalent. Es gibt positive und negative Effekte.

Positiv auf soziales Vertrauen wirken öffentliche religiöse Praxis und religiöse Erfahrung, dies aufgrund der integrierenden Wirkung religiöser Rituale.

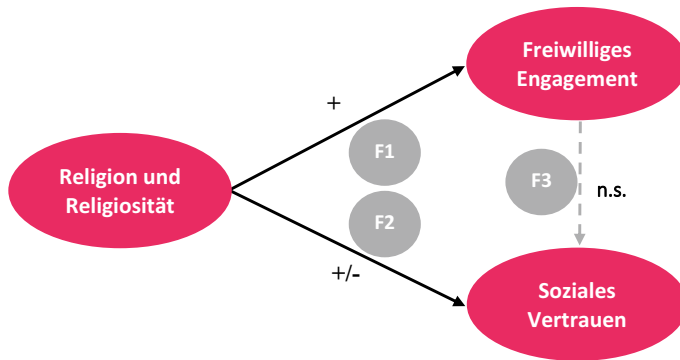
Positiv wirkt auch eine liberal ausgerichtete Religiosität, dies aufgrund von weniger Vorurteilsbildung. Negativ auf soziales Vertrauen wirkt andererseits eine exklusivistisch-fundamentalistisch ausgerichtete Religiosität, dies aufgrund von mehr Vorurteilsbildung. Das bedeutet: Religiosität wirkt bei der Ausbildung sozialen Vertrauens in ambivalenter Art und Weise. Hinsichtlich der Kontextfaktoren ist zu berichten, dass ein religiös fragmentiertes und damit diversifiziertes Umfeld, aber auch eine historisch reformierte Prägung des Kontexts in einem positiven Zusammenhang mit sozialem Vertrauen steht. Ersteres bestätigt die Kontakthypothese, letzteres verweist auf wirksame historische Pfadabhängigkeiten.

### **9.1.3 Kein allgemeiner Zusammenhang zwischen Engagement und sozialem Vertrauen**

Die Hypothese zur dritten Forschungsfrage lautet, dass es einen positiven Zusammenhang zwischen freiwilligem Engagement und sozialem Vertrauen gibt. Diese muss zurückgewiesen werden, sie kann nicht bestätigt werden.

Es kann kein Zusammenhang zwischen freiwilligem Engagement und sozialem Vertrauen belegt werden. Grund für das statistisch gleichzeitige Auftreten von freiwilligem Engagement und sozialem Vertrauen sind gleiche Faktoren mit derselben Wirkrichtung, die sowohl zu freiwilligem Engagement als auch zu sozialem Vertrauen führen. Die identifizierten gemeinsamen Faktoren sind eine extravertierte Persönlichkeit, der Bildungsgrad, materielle Deprivation, direkte Migrationserfahrungen, der Vollzug öffentlicher religiöser Praxis sowie die historisch konfessionelle Prägung des Kontexts.

Die drei gestellten Forschungsfragen lassen sich also wie folgt beantworten (vgl. Abb. 9.1):



**Abbildung 9.1** Forschungsfragen und Ergebnisse. (Abbildung: Eigene Darstellung)

(1) Es gibt einen positiven Zusammenhang zwischen Religion und Religiosität und freiwilligem Engagement. (2) Es gibt einen ambivalenten Zusammenhang zwischen Religion und Religiosität und sozialem Vertrauen. Und (3) es gibt keinen Zusammenhang zwischen freiwilligem Engagement und sozialem Vertrauen.

## 9.2 Limitierungen und Chancen

Bevor ich die Ergebnisse diskutiere, möchte ich in der gebotenen Kürze auf Limitierungen hinweisen. Ich habe dies im Rahmen der Studie auch laufend an den jeweiligen Stellen getan. Drei Punkte scheinen mir aber zentral: Sie beziehen sich auf die Daten, die Operationalisierungen und die Modelle.

Die Ergebnisse beruhen auf Querschnittsdaten. Damit können weder Langzeiteffekte noch kausale Wirkmechanismen statistisch belegt werden. Das ist aber kein Problem für die vorliegenden Ergebnisse, weil die Studie als Korrelationsstudie angelegt ist. Aufgrund der Art der Stichprobenziehung des KONID Survey 2019 sind dafür die Resultate und gefundenen Zusammenhänge repräsentativ für die Schweizer Bevölkerung. Aufgrund der Stichprobengrösse und der thematisch breiten Anlage der Umfrage sind umfangreiche Regressionsmodelle möglich. Diese erlauben es, vertieft und detailliert auf mögliche Alternativerklärungen hin zu kontrollieren. Die sich daraus ergebenden Belege und vor allem die Hinweise mit Blick auf die theoretisch erwarteten erklärenden Mechanismen sind allgemeiner Art. Sie wirken in dem Sinn allgemein, als dass sie einen theoretischen

Erklärungsansatz stützen oder nicht. Insbesondere dort, wo sie den theoretisch abgeleiteten Erwartungen widersprechen, wie hier zum Beispiel beim Zusammenhang zwischen freiwilligem Engagement und sozialem Vertrauen, weisen sie ganz besonders über die Daten hinaus, verlangen nach zusätzlichen Erklärungen und setzen damit wichtige Fragezeichen für die weitere Forschung.

Umfragen bedingen häufig, dass einzelne Konstrukte messökonomisch effizient erfragt werden. Zum Beispiel wurde im KONID Survey 2019 für die Messung der Persönlichkeit ein sehr knappes Messinstrument eingesetzt (BFI-10). Kritisch kann bei solchen knappen Instrumenten eingewandt werden, dass diese nicht valide das messen, was sie vorgeben zu tun. Für die vorliegende Arbeit ist dies aber unproblematisch, weil sich die im KONID Survey 2019 eingesetzten Messinstrumente auf bestehende, anerkannte Instrumente beziehen. Anerkannt heisst insbesondere auch, dass sie im Rahmen anderer Studien hinsichtlich ihrer Validität untersucht und entsprechend entwickelt wurden. Wichtig sind insofern die Kennzeichnung dieser Instrumente und die entsprechenden Belege. Gefundene Probleme hinsichtlich der Konstruktvalidität sind dann als methodologische Hinweise für die Weiterentwicklung dieser Instrumente zu verstehen. Wichtig wäre aber dennoch, dass die Erkenntnisse mit anderen Umfragedaten und dann je nachdem auch mit anderen Messinstrumenten getestet werden, was bedingt, dass andere Umfragen zumindest ähnliche Messkonstrukte verwenden. In der Kumulation gleicher Ergebnisse, basierend auf unterschiedlichen Daten, ergibt sich ein langfristiger, wissenschaftlicher Erkenntnisgewinn.

Für logistische Mehrebenenmodelle sind vielfältige Voraussetzungen zu erfüllen. Und gerade was die Berechnung eines solchen Modells mit Umfragedaten angeht, scheinen Untiefen vorhanden zu sein: Wie wird mit Gewichtungen der Individualebene umgegangen? Wie unterschiedlich werden die Gewichtungen in unterschiedlichen Rechenprozeduren angewandt? Wie sind dadurch entstehende Differenzen inhaltlich zu bewerten? In dieser Studie habe ich diese Probleme dadurch gelöst, dass ich sie klar benenne und dafür jeweils die bestmögliche ad-hoc Lösung einsetze. Auch mit der Interpretation der Regressionskoeffizienten bin ich beispielsweise so verfahren. Der Umgang mit mathematischen Modellen und deren Interpretation kann je nach wissenschaftlicher Fachrichtung unterschiedlich sein. Wichtig ist hier einerseits die Entwicklung und insbesondere die Weitergabe von Best-Practice. Für weitere Forschungsprojekte scheint es mir daher wichtig zu sein, dass solche Best-Practice weiterentwickelt und insbesondere auch sichtbar und zugänglich gemacht wird, was natürlich bedingt, dass solche rechnerischen Modelle auch eingesetzt werden.

Die Limitierungen sind zusammenfassend insofern unproblematisch für die vorliegenden Ergebnisse, als dass diese bewusst benannt werden und dass also

für Probleme entsprechende Lösungen bereitgestellt werden können. Doch was heissen diese Ergebnisse nun für den grösseren Kontext?

---

## 9.3 Diskussion der Ergebnisse

Wie sind die vorliegenden Ergebnisse zu verorten und was ist aus ihnen abzuleiten? Ich gehe in fünf Punkten auf diese Frage ein: Ich diskutiere in einem ersten Punkt (Abschnitt 9.3.1) das Null-Resultat hinsichtlich des Zusammenhangs zwischen freiwilligem Engagement und sozialem Vertrauen und argumentiere, Sozialkapital ernst zu nehmen. In einem zweiten Punkt (Abschnitt 9.3.2) bespreche ich die ambivalente Wirkung von Religiosität und in einem dritten (Abschnitt 9.3.3) die Bedeutung religiöser Rituale. In einem vierten Punkt (Abschnitt 9.3.4) gehe ich auf die gefundenen kontextuellen Pfadabhängigkeiten ein und in einem letzten Punkt (Abschnitt 9.3.5) auf die Wichtigkeit von Differenzierungen, gerade beim Phänomen Religion und Religiosität.

### 9.3.1 Sozialkapital ernst nehmen

In dieser Studie habe ich keinen Zusammenhang zwischen freiwilligem Engagement und sozialem Vertrauen gefunden. Ich habe das darauf zurückgeführt, dass gleiche Faktoren in die gleiche Richtung wirken. Was bedeutet diese Tatsache?

Zunächst ist daran zu erinnern, dass diese Resultate nicht neu sind. Sie bestätigen bisherige kritische Einwände und Zweifel<sup>1</sup> (Westle und Roßteutscher 2008; Liedhegener und Werkner 2011, 18), aber insbesondere auch durch neuere Studienergebnisse wie jene von Van Ingen und Bekkers (2015) sowie Sturgis et al. (2017). Neu ist allerdings der empirische Beleg eines solchen Null-Resultats für die Schweiz mit Querschnittsdaten. Das Fehlen dieses Zusammenhangs bedeutet aber nicht, dass der Sozialkapitalansatz an sich problematisch wäre. Vielmehr ist das Anliegen dieses Ansatzes, nämlich dass soziale Beziehungen und Netzwerke einen Wert haben und Wirkung erzeugen, noch ernster zu nehmen – und zwar in mehrfacher Hinsicht.

---

<sup>1</sup> Wenn Westle und Roßteutscher (2008, 178) ketzerisch fragen, «ob die bezüglich der Postulate des Sozialkapitalansatzes empirisch ermittelten Regelmässigkeiten im Ländervergleich evtl. nur zufällige Parallelitäten darstellen, oder von unberücksichtigten Drittvariablen abhängige Phänomene sind, die gar nicht in unmittelbarem Zusammenhang miteinander stehen», dann ist diese Frage basierend auf der vorliegenden Studie für den Fall Schweiz hiermit zu bejahen.

*Differenzierung von Mikromechanismen eröffnet neue Sichtweisen*

Schon Levi (1996), Brehm und Rahn (1997, 1000), Portes (1998, 20, 2000, 4) und neuerdings Meißelbach (2019, 124, 168, 211) kritisierten den Putnam-schen Sozialkapitalansatz insofern, als dass darin erklärende Mikromechanismen fehlen würden. Ich habe im Theoriekapitel 2.2 versucht, ausgehend vom Sozialkapitalansatz von Coleman (1988, 1990) und Putnam (1993, 2000), jene sozialpsychologischen Mechanismen zu identifizieren und zu untersuchen, die eine Erklärung für den positiven Effekt von freiwilligem Engagement auf soziales Vertrauen liefern. Das ist einerseits der reziproke Altruismus (Trivers 1971), der aber voraussetzungsreich ist und nur im persönlichen Nahbereich funktioniert (Axelrod 1984, 7ff; Levine und Manning 2014, 391; Meißelbach 2019, 239; Taborsky et al. 2021, 145). Und das ist andererseits eine starke Reziprozität und altruistisches Bestrafen (Gintis 2000; Levine und Manning 2014, 391) und damit eine Prädisposition dafür, mit anderen zusammenzuarbeiten, also prosozial zu agieren, und dabei jene zu bestrafen, die abtrünnig werden. Das funktioniert vor allem in geschlossenen Netzwerken. Der Faktor der Informationsweitergabe über Vertrauenswürdigkeit (Putnam 1993, 174; Meißelbach 2019, 256) verweist auf die Wirksamkeit teurer Signale. Freiwilliges Engagement ermöglicht solche kostengünstige Informationsweitergabe und kann als ein solches teures Signal verstanden werden. Nur erklärt auch dieser Mechanismus nicht, warum freiwilliges Engagement zu sozialem Vertrauen führen soll. Ebenso auch nicht die hohen Ausstiegskosten, das heisst die Tatsache, dass ein Ausstieg aus einem sozialen Netzwerk Opportunitätskosten verursacht. All diese Mechanismen liefern plausible Erklärungen dafür, warum es im Rahmen von freiwilligem Engagement zu Nah-Vertrauen oder zu identitätsbasiertem Vertrauen kommen kann, jedoch nicht zu sozialem Vertrauen. Aber letzteres ist es, was dann gesellschaftlich positiv auf Kohäsion und Demokratie wirkt. Der einzige hier identifizierte Mechanismus, der durch freiwilliges Engagement potenziell zu sozialem Vertrauen führt, ist jener der positiven Kooperations- und Kontakterfahrungen. Erfahrungen gelungener Kooperation, die sich wiederholen, verändern demnach die Anreizstruktur für Handlungssituationen positiv, indem sie die Erwartung stärken, dass Kooperation bei einer nächsten Handlungssituation eher gelingen kann (Axelrod 1984; Taborsky et al. 2021, 146f). Und positive Kontakterfahrungen mit Fremden führen gemäss Allport (1954) und Sherif (1961) unter bestimmten Umständen zu Kooperation und weniger Vorurteilen, statt zu Konflikten und mehr Vorurteilen.

Es scheint mir unbestritten, dass es im Rahmen von freiwilligem Engagement die identifizierten Wirkmechanismen geben *kann* und dass konkret auch Nah-Vertrauen ausgebildet wird. Auch scheint es mir sehr plausibel, dass es im



Rahmen von freiwilligem Engagement zu positiven Kooperations- und Kontakterfahrungen kommen *kann*. Nur folgt daraus nicht zwingend, dass freiwilliges Engagement an sich zu sozialem Vertrauen führt.

Wenn Putnam (2000, 137) die exakten Wirkmechanismen seiner Sozialkapitalkonzeption offenlässt, dann ist dies problematisch, weil von der Theorie abgeleitete Erklärungen inklusive Alternativerklärungen fehlen und damit empirisch vorgefundene Zusammenhänge zu schnell als Kausalitäten angenommen werden. Erst recht problematisch ist dies, wenn ein solcher vermeintlicher Kausalitätsmechanismus zu einer Prämisse für weitere Forschung wird. Dabei wird häufig auf Putnam (1993, 1995, 2000) verwiesen, dass nämlich freiwilliges Engagement «wie allgemein angenommen» zu sozialem Vertrauen führe. Diese Ausgangsprämisse sollte nicht eingenommen werden. Sie muss vielmehr lauten: Es gibt keinen generellen Zusammenhang. Und dieser Standpunkt ist eine Chance.

*Einerseits* lassen sich beide Konstrukte und ihre erklärenden Mikromechanismen für sich untersuchen und erforschen, wenn wir uns von der Annahme befreien, dass freiwilliges Engagement allgemein zu sozialem Vertrauen führt. Das bringt Klarheit. Ernst nehmen heisst hier zu differenzieren. So habe ich schon im theoretischen Teil klarzumachen versucht, dass es sich um zwei unterschiedliche Konstrukte handelt. Freiwilliges Engagement lässt sich als konkrete Handlung auffassen und mit entsprechenden Handlungsressourcen und Handlungsmotiven erklären. Soziales Vertrauen hingegen ist keine *Handlung*, sondern eine *Einstellung*, die von der Persönlichkeit ausgeht, insbesondere durch Sozialisierung und biografische Erfahrungen entsteht und durch Ressourcen gestützt wird. Wichtig ist die Erkenntnis, dass es sich dabei um zwei verschiedene Konzepte mit zwei unterschiedliche erklärende Mikromechanismen handelt.

*Andererseits* befreit uns eine Differenzierung von der Problematik, dass bei der empirischen Untersuchung von Sozialkapital dieselben Mechanismen (beispielsweise Opportunitäten und Motive) sowohl zu freiwilligem Engagement als auch zu sozialem Vertrauen führen müssen. Strukturelles Sozialkapital entsteht anders als kulturelles. Wenn nicht die Annahme nötig ist, dass dieselben Mikromechanismen beides erklären müssen, dann kann diese Erklärung differenzierter ausfallen. Somit entsteht weniger Diffusität mit Blick auf Entstehung und Wirkung von Sozialkapital.

### Freiwilliges Engagement und seine Bedeutung für die Gesellschaft

Freiwilliges Engagement steht in keinem allgemeinen Zusammenhang mit sozialem Vertrauen. Insbesondere die Zivilgesellschaftsforschung setzt sich mitunter intensiv mit der zivilgesellschaftlichen Funktion von freiwilligem Engagement

auseinander. Wie wir aber gesehen haben, sind das Sozialkapitalkonzept und das Konzept der Zivilgesellschaft weder deckungsgleich noch einfach aufeinander beziehbar (Liedhegener und Werkner 2011, 17). Zwar wurde und wird auch hier gerne auf den Sozialkapitalmechanismus nach Putnam (1993, 1995, 2000) verwiesen. Diese These stützte immerhin die Wichtigkeit von Zivilgesellschaft für Demokratie. Sie bot dafür auch einen plausiblen Erklärungsmechanismus. Aber Zivilgesellschaft und soziales Vertrauen bedingen sich nicht gegenseitig, zumindest nicht auf theoretischer Ebene. Zwar mag es sein, dass auch die Zivilgesellschaft jener Raum ist, in dem sich Sozialkapital äusserst gut entfalten kann (Fine 2010, 62; Freitag et al. 2016, 261). Aber, und das scheint mir wichtig zu betonen, die beiden Konzepte funktionieren auch unabhängig voneinander.

So ändert die Erkenntnis, dass es keinen Zusammenhang zwischen freiwilligem Engagement und sozialem Vertrauen gibt, nichts an den schon bisher belegten positiven Effekten von freiwilligem Engagement auf politische Partizipation (Verba et al. 1995, 304ff, 340, Erlach 2006, Schäfer 2006, Lippl Bodo 2007, Kunz et al. 2008b, Westle et al. 2008, Born 2014, Quintelier 2013) und ihren monetären Mehrwert für die Gesellschaft (Lawton et al. 2021). Der fehlende Automatismus, dass auf freiwilliges Engagement soziales Vertrauen folgt, ändert nichts am gesellschaftlichen Wert von freiwilligem Engagement an sich. Wenn Menschen freiwillig und ohne Gegenleistung Ressourcen für andere Menschen bereitstellen, dann ist dies höchst lobenswert und löst aus gesellschaftlicher Sicht Probleme und Herausforderungen, die anderweitig schwieriger zu lösen wären (da es beispielsweise kostenintensiver und mit zusätzlichen Strukturen verbunden wäre). Auch ändert diese Erkenntnis nichts an der grundsätzlichen Auffassung, dass die Zivilgesellschaft der zentrale Ort der Vermittlung von Politik und Gesellschaft ist und dass entsprechende vermittelnde Akteure und Räume wichtig sind, in denen Ideen diskutiert, Kritik formuliert und damit unterschiedliche Meinungen entwickelt werden können.

Geht nun der gesellschaftliche Anspruch dahin, freiwilliges Engagement allgemein zu fördern, dann sind jene Faktoren zu begünstigen, die zu entsprechenden Handlungsressourcen und -motiven führen. Konkret sind dies: Bildung fördern, Arbeitsbedingungen und Familienmodelle in Einklang bringen, Zeitressourcen für freiwilliges Engagement eröffnen, Aktivitäten für Kinder und Jugendliche entwickeln und fördern und Sozialraum fördern, auch religiösen, der niederschwellig die Koordination von freiwilligem Engagement ermöglicht. Zusätzlich ist materielle Deprivation, das heisst Armut, zu minimieren.

Anders stellt sich die Lage dar, wenn der gesellschaftliche Anspruch darin besteht, dass freiwilliges Engagement eine zivilgesellschaftliche Wirkung haben soll, die über seine direkte Ressourcenwirkung hinausgeht. Befreit von der Idee,

dass freiwilliges Engagement allgemein zu sozialem Vertrauen führt, sollte in zukünftiger Forschung noch umfassender und deutlicher, ganz nach Vortkamp (2007, 159), gefragt werden: Welche Vereine und Strukturen sind tatsächlich *zivilgesellschaftliche* Einrichtungen und erfüllen die Funktion eines zivilgesellschaftlichen Intermediärs und welche nicht? In welchen Vereinen, Organisationen und Projekten werden welche kulturellen Muster tradiert? Und inwiefern werden unterschiedliche Menschen mit unterschiedlichen Motiven angesprochen und mobilisiert? Geht es dabei um zivilgesellschaftliches Engagement oder eben nicht? Oder geht es gar um anti-ziviles Engagement? Zentral ist die Frage Putnams (2000, 338): Welche Netzwerke sind «Schulen der Demokratie»? Unter welchen Bedingungen entstehen solche Netzwerke und unter welchen nicht? Diese Frage lässt sich aber nicht über den von ihm vorgeschlagenen allgemeinen Mechanismus beantworten.

### Soziales Vertrauen

Die vielfältigen Effekte von sozialem Vertrauen wurden und werden breit diskutiert (Tan und Vogel 2008, 883; Traunmüller 2011, 2; Shah et al. 2020, 424). Soziales Vertrauen wirkt demnach positiv auf Wirtschaft, Bildungserfolg, sozialen Zusammenhalt und politische Kohäsion; es vermindert Kriminalität und steigert demokratische Performanz und Stabilität.

Gerade mit Blick auf die Frage nach dem gesellschaftlichen Zusammenhalt ist soziales Vertrauen tatsächlich ein zentraler (horizontaler) Faktor für und ein konstitutives Element von sozialer Kohäsion (Delhey et al. 2018). Wichtig hierbei ist die Frage, wie soziales Vertrauen entsteht. Im Wissen darum, dass unterschiedliche Konstrukte auf unterschiedlichen Mikromechanismen beruhen, ist daher danach zu fragen, welche Mikromechanismen zu welchen Push-Faktoren von sozialem Zusammenhalt führen und welche nicht. Welche überlagern sich und welche wirken vielleicht sogar gegenläufig? Wichtige Bausteine zur Lösung dieser Frage scheinen mir in den Mechanismen zur Entstehung sozialen Vertrauens zu liegen: Biografische Erfahrungen und Sozialisierungsorte (Kindheit, Migration, traumatische Erlebnisse etc.) sind ebenso wichtig für die Entwicklung sozialen Vertrauens wie materielle und psychische Ressourcen der einzelnen Individuen.

Auch gesellschaftspolitisch sind die Erkenntnisse zu sozialem Vertrauen relevant. Besteht ein gesellschaftlicher Anspruch darin, soziales Vertrauen zu fördern, dann müsste analog zum freiwilligen Engagement Bildung gefördert und materieller Deprivation, das heisst Armut, entgegengewirkt werden. Auch zu vermeiden wären Erfahrungen relativer Deprivation, das heisst Erfahrungen von Ungleichheit. Zu verhindern wären auch Strukturen oder Institutionen, in denen autoritäre Einstellungen tradiert und katalysiert werden; diese stehen in einem negativen

Zusammenhang mit sozialem Vertrauen. Und letztlich zerstören traumatische Erfahrungen soziales Vertrauen, insbesondere Erfahrungen von Not, Leid und Krieg.

### 9.3.2 Die ambivalente Wirkung von Religiosität

Vor allem beim sozialen Vertrauen zeigt sich die ambivalente Wirkungsweise von Religiosität. Den Ausschlag gibt die religiöse Ausrichtung. Hier stellt sich unmittelbar eine erste zentrale Anforderung, auch für zukünftige Forschungsprojekte. Wenn untersucht wird, wie Religiosität auf Handlungen und insbesondere auf Einstellungen wirkt, ist die religiöse Ausrichtung mitzudenken. So wurde der starke Effekt religiöser Praxis bei sozialem Vertrauen erst durch die Kontrolle auf diesen Faktor sichtbar. Ohne diese Kontrolle wird dieser Effekt supprimiert, das heisst unterdrückt. Solange die inhaltliche Ausrichtung nicht aufgefächert wird und solange die unterschiedlichen Dimensionen Religiosität ohne inhaltliche Konnotation erfasst werden, besteht das Risiko, dass andere Effekte nicht aufgedeckt werden können.

Die ambivalente Wirkung von Religiosität verweist sodann auf die Tatsache, dass sie sowohl positiv als auch negativ wirken kann. Es kommt eben entscheidend auf die Ausrichtung an. Es ist in diesem Sinne Van Deth (2010, 654) zu widersprechen, der behauptet, insbesondere religiöse Gelegenheitsstrukturen seien Ausgangspunkt von dunklem Sozialkapital. Das ist verkürzt und blendet die Ambivalenz des Religiösen aus. Eine liberale Ausrichtung der Religiosität hat einen positiven Effekt auf soziales Vertrauen, ebenso wie religiöse Praxis und religiöse Erfahrungen. Religiosität kann also, bildlich gesprochen, sowohl eine dunkle als auch helle Seite haben. Dies ist mitzudenken, wenn die Wirkung von Religiosität auf Individuum und Gesellschaft erforscht und diskutiert wird.

Gleichzeitig ist daran zu erinnern, dass nur beim sozialen Vertrauen eine solche ambivalente Wirkung festgestellt werden kann. Beim freiwilligen Engagement gibt es diesen Zusammenhang nicht. Dies bedeutet im Umkehrschluss, dass Personen sich gleichermaßen freiwillig engagieren, unabhängig von der religiösen Ausrichtung. Es ist daher davon auszugehen, dass die Motive und Beweggründe, die zu Engagement geführt haben, ebenso unterschiedlich sind. Hier sollte zukünftige Forschung vermehrt ansetzen. Es ist plausibel, dass sich Menschen nicht nur aus altruistischen Motiven engagieren und sich dem Gemeinwohl verpflichtet fühlen, sondern auch aus vielfältigen anderen Gründen.

Der Mechanismus, den Allport (1954) in Zusammenhang mit der ambivalenten Wirkung von Religiosität beschreibt, ist folgender: Eine universalistische

Ausrichtung der Religiosität hemmt Vorurteile und Stereotypisierungen, eine exklusivistisch-fundamentalistische Ausrichtung fördert sie aufgrund der Verabsolutierung der eigenen Position bei gleichzeitiger Abwertung des Gegenübers. Dass Stereotype und Vorurteile ihrerseits auch aufgrund religiöser Marker Wirkung haben, zeigt sich in dieser Studie am Beispiel der muslimischen Religionszugehörigkeit, die trotz breiter Kontrolle mit einem niedrigeren sozialen Vertrauen zusammenhängt. Gesellschaftliche Vorurteile und daraus resultierendes Misstrauen führen in logischer Konsequenz bei Muslim:innen zu einer tieferen Erwartungshaltung, dass Menschen allgemein vertrauenswürdig sind.

In diesem Sinn ist in der Forschung und in der gesellschaftlichen Diskussion sowohl der Entstehung als auch der Wirkung von Vorurteilen die nötige Bedeutung einzuräumen. Mit Blick auf Theoriebildung wäre es wichtig, die Vorurteilsforschung noch mehr mit jener der sozialen Identität (SIT) wie auch mit jener teurer Signale zu verbinden, um weitere Erkenntnisse hinsichtlich erklärender Mechanismen zu fördern.

Gesellschaftspolitisch ist der Befund zentral, dass es die religiöse Ausrichtung ist, die ambivalent auf soziales Vertrauen wirkt. Zurückzuweisen sind sowohl Positionen, welche Religion als «Hort des Bösen» *schlechthin* verschreien, als auch Gegenpositionen, die Religion *allein* als Phänomen betrachten, das gesellschaftliche Wirklichkeit erzeugt und Kohäsion fördert.

Es ist vielmehr differenziert auf einzelne Strömungen, Positionen und Traditionen zu achten und dabei zu fragen., inwiefern diese oder jene Position eher eine universalistische und offen ausgerichtete Religiosität des Einzelnen oder eher eine exklusivistisch-fundamentalistische und ausgrenzende Religiosität begünstigt. Besteht der gesellschaftliche Anspruch darin, soziales Vertrauen zu fördern, so sind erstere zu unterstützen und zu bevorzugen, letztere eher zurückzuweisen, denn solche exklusivistisch-fundamentalistische Positionen sind dem sozialen Vertrauen nicht zuträglich.

### 9.3.3 Wirkung religiöser Rituale

Religiöse öffentliche Praxis und ihre religiösen Rituale ermöglichen und fördern Sozialkapital. Sowohl freiwilliges Engagement als auch soziales Vertrauen hängen positiv mit dem Besuch von Gottesdiensten, Gemeinschaftsgebeten oder anderen religiösen Ritualen zusammen.

Erklärt werden können beide Effekte mit dem Auftreten kollektiver Effervescenz bei (religiösen) Interaktionsritualen. Durch das Setting religiöser Rituale können kollektive Stimmungen entstehen und sich aufschaukeln, die in kollektive

Effervescenz münden. Diese aufgeladene Stimmung erzeugt ihrerseits emotionale Energie für den Einzelnen, weckt Solidarität in der Gruppe und festigt Moralstandards und Normen.

Die Erklärung für ein erhöhtes freiwilliges Engagement liegt in den Gelegenheitsräumen, die sich nach religiösen Ritualen ergeben: Wenn ein Ritual physisch stattgefunden hat und sich die Gruppe danach nicht sofort auflöst, sind die Bedingungen dafür gegeben, dass sich ein informeller Gelegenheitsraum für den gegenseitigen Austausch ergibt, der gekennzeichnet ist von einem Mindestmass an Gruppensolidarität, emotionaler Energie des Einzelnen und geteilten Normen. Das Informelle dieses Raums ergibt sich auch aus der Abgrenzung vom vorgelegerten formellen Raum des religiösen Rituals. Ein solcher Gelegenheitsraum bietet die nötige Niederschwelligkeit, Offenheit und Stimmung, andere Personen konkret für freiwilliges Engagement anzufragen, aber auch darin zu bestärken. Beim freiwilligen Engagement handelt es sich um strukturelles Sozialkapital. Handlungsressourcen und Handlungsmotive führen dazu, dass sich jemand freiwillig engagiert. Die konkrete Situation des religiösen Rituals eröffnet Zugang (Handlungsressource) und Motivation (Handlungsmotiv). Der Effekt auf freiwilliges Engagement erfolgt dann, zeitlich betrachtet, direkt im Anschluss an das religiöse Ritual. Eine darüberhinausgehende Stimmungs- und Einstellungsänderung beim Einzelnen ist für das Funktionieren dieses Mechanismus nicht nötig.

Mit Gelegenheitsraum verweise ich nicht nur auf eine räumliche oder soziale Struktur an sich. Eine solche Struktur muss auch, damit sie trägt und Wirkung entfalten kann, kulturell entsprechend ausgerichtet sein. Es braucht eine gewisse informelle, kollegiale Atmosphäre, damit sich Personen, die sich sonst nicht begegnen, und das ist bei religiösen Ritualen durchaus der Fall, auch für freiwilliges Engagement sowohl innerhalb als auch ausserhalb des religiösen Bereichs anfragen und sich gegenseitig motivieren. Es sind dann nicht nur, wie häufig betont, Gelegenheitsstrukturen, in denen (religiöses) freiwilliges Engagement geleistet werden kann. Sondern es sind vor allem Gelegenheitsräume, in denen sich diese Menschen treffen und sich gegenseitig für freiwilliges Engagement bestärken und anfragen, die zu einem Mehr an Engagement führen. Und es ist tatsächlich ein Mehr: Personen, die aktiv an religiöser Praxis partizipieren, engagieren sich freiwillig häufiger sowohl im religiösen als auch im nicht-religiösen Bereich, also in mehreren Bereichen.

Die Erklärung für ein erhöhtes soziales Vertrauen liegt demgegenüber weniger in den sich aus religiösen Ritualen ergebenden Gelegenheitsräumen, sondern in einer daraus resultierenden Einstellungsänderung, die sich konsequenterweise

erst bei einer starken Intensität religiöser Praxis einstellt. Soziales Vertrauen entsteht nicht aufgrund einzelner, spezifischer Handlungssituationen, sondern, wenn überhaupt, aufgrund häufiger, sich wiederholender Erfahrungen. Erst dann kann sich ein Sozialisierungs- oder Lerneffekt einstellen. Gemäss dem Efferveszenz-Mechanismus sollte eine Einstellungsänderung zudem mit einer gesteigerten religiösen Erfahrung einhergehen. Das ist hier der Fall und zeichnet gerade religiöse Interaktionsrituale aus (Collins 2010, 4). Wichtig dabei ist, dass nicht die Abgrenzung zu Aussenstehenden in eine negative Abwertung mündet. Auf diesen Effekt hin habe ich in dieser Studie kontrolliert.

Der Mechanismus kollektiver Efferveszenz ist eine plausible Erklärung für die statistisch gefundenen Zusammenhänge – gerade auch in Kombination mit religiöser Erfahrung beim sozialen Vertrauen. Es müsste aber in weiterer Forschung vertieft untersucht werden, ob sich nach einem religiösen Ritual tatsächlich diese informelle Stimmung ergibt und ob sich die Beteiligten tatsächlich für freiwilliges Engagement bestärken und anfragen. Und ebenso ist vertieft zu untersuchen, welche Mikrofaktoren religiöser Interaktionsrituale nun genau dazu beitragen, dass diese zu einem erhöhten sozialen Vertrauen führen. Es ist in diesem Sinne nach den explizit religiösen Mikromechanismen zu fragen. So hat Durkheim (1912, 313) die Idee kollektiver Efferveszenz im Rahmen seiner Untersuchungen zum Religiösen entwickelt und das Religiöse in direkten Zusammenhang mit kollektiver Efferveszenz gesetzt. Collins (2005) hat dann aber, basierend darauf und im Anschluss an Goffman (1994), kollektive Efferveszenz im Rahmen von Interaktionsritualen allgemein beschrieben, nicht nur in Zusammenhang mit dem religiösen Bereich. Interaktionsrituale im religiösen Bereich würden sich aber vor allem durch einen starken Symbolbezug und durch die Erzeugung religiöser Erfahrungen auszeichnen (Collins 2010).

In diesem Zusammenhang ist folgende Feststellung relevant: Auf der einen Seite zeigen sich Effekte religiöser Rituale auf freiwilliges Engagement und soziales Vertrauen, auf der anderen Seite zeigen sich keine direkten Effekte, die vom Grad der Säkularisierung des Kontexts ausgehen. Diese Tatsache könnte dazu verleiten, anzunehmen, dass mit zunehmender Säkularisierung freiwilliges Engagement und soziales Vertrauen entsprechend abnehmen würden. Das ist aber nicht der Fall. Dazu drei Erklärungsversuche:

*Erstens* könnte es sein, dass sich wie bei der Säkularisierung ein negativer Effekt auf freiwilliges Engagement und soziales Vertrauen erst längerfristig als Kohorteneffekt äussert. Aufgrund der Tatsache, dass wir spätestens seit den 1970er-Jahren einen Säkularisierungseffekt feststellen können und dass der

Prozess schon einige Jahre früher eingesetzt haben muss, müssten solche Kohorteneffekte schon ihre Wirkung gezeigt haben. Dies ist aber nicht der Fall, wie die zeitlichen Verlaufsdarstellungen belegen (vgl. Abb. 7.1 und Abb. 8.1).

*Zweitens* wäre danach zu fragen, ob und welche anderen quasi-religiösen Feiern oder weiteren Interaktionsrituale in unserer Gesellschaft vollzogen werden, die einen ähnlichen Communitaseffekt haben. Diese Rituale müssten ebenso zu einem erhöhten sozialen Vertrauen führen und Gelegenheitsräume eröffnen, die zur gesellschaftlichen Koordination von freiwilligem Engagement beitragen. Dabei wäre auch zu beachten, dass sich ehemals religiöse Interaktionsrituale und entsprechende Gelegenheitsräume transformiert und säkularisiert haben können, gegenwärtig anders konnotiert sind (Pickel und Gladkich 2011, 103–104; Pickel 2014, 58), und weiterhin eine solche Wirkung haben. In diesem Zusammenhang ist auch zu fragen, inwiefern die physische Co-Präsenz notwendige Bedingung für einen solchen Communitaseffekt ist. Durch den Trend der Digitalisierung finden stets mehr Aktivitäten im virtuellen Raum statt. Wirken hier dieselben Mechanismen gleich? Oder gibt es Unterschiede? Die diesbezüglichen Effekte auf freiwilliges Engagement und soziales Vertrauen müssten hierbei zukünftig vertieft untersucht werden.<sup>2</sup>

Und *drittens* ist die zunehmende Komplexität moderner Gesellschaften an sich in Rechnung zu stellen. Hierzu relevant sind beispielsweise die Überlegungen von Walthert (2020, 448) zu religiösen Ritualen und sozialer Ordnung. Demnach ist der Grad an gesellschaftlicher Strukturierung durch rituelle Zentralisierung und generalisierte Symbole in modernen komplexen Gesellschaften weniger stark ausgeprägt. Aufgrund der zunehmenden Komplexität entwickeln sich andere Mechanismen, die zu Konstitution und Reproduktion von Gemeinschaft und Gesellschaft beitragen. «Ihr Vollzug und ihre Wirkungen sind dezentral, schwieriger zu identifizieren und hinsichtlich ihrer Relevanz schwieriger zu beurteilen [...]» (Walthert 2020, 451). Dass nun gleichzeitig religiöse Rituale wie auch andere Mechanismen komplexer Gesellschaften auf Sozialkapital wirken, ist dann kein Widerspruch mehr. Vielmehr verweist dies auf die Tatsache, dass mit zunehmender Komplexität auch die zugehörigen Erklärungen mehrschichtiger und komplexer werden.

In diesem Zusammenhang wäre es auf theoretischer Ebene wichtig, den Effervescenz-Mechanismus (religiöser) Interaktionsrituale (Durkheim 1912; Goffman 1994; Collins 2005; Walthert 2020) mit der Social Identity Theory (Tajfel

---

<sup>2</sup> Die COVID-19-Pandemie in den Jahren 2020 und folgend hat die Digitalisierung des Alltags global vorangetrieben und gleichzeitig auch physische Co-Präsenz zeitweise verunmöglichlicht. Damit eröffnet sich die Chance, durch Untersuchung entsprechender zeitlicher Effekte, die aufgeworfenen Fragen angehen zu können.



1982; Turner et al. 1987) und mit der Kontakthypothese (Allport 1954; Sherif 1961) in Verbindung zu bringen, um ergebnisoffen Gemeinsamkeiten und Unterschiede herauszuarbeiten, mit dem Ziel, soziale Phänomene moderner Gesellschaften besser verstehen und erklären zu können.

Auch gesellschaftspolitisch ist das Wissen um die Wirksamkeit von Ritualen, seien sie religiös oder nicht religiös, relevant. Rituale brauchen Zeit und Raum. Sei es die Festsetzung von Feiertagen, seien es arbeitsrechtliche Bestimmungen, seien es Reglemente zur Benützung von Räumlichkeiten: Menschen und ihre Institutionen brauchen Zeit und Raum für soziale Interaktion und für entsprechende Interaktionsrituale. Besteht darüber hinaus ein gesellschaftlicher Anspruch darin, dass soziales Vertrauen und *civilgesellschaftliches* freiwilliges Engagement gefördert werden, dann sind jene Interaktionsräume und -zeiten sowie jene Institutionen zu fördern, in denen Gruppenabgrenzungen nicht mit sozialer Abwertung von Fremdgruppen verbunden werden.

### 9.3.4 Kontextuelle Pfadabhängigkeiten

Sowohl freiwilliges Engagement als auch soziales Vertrauen stehen unter kontrollierten Bedingungen in einem Zusammenhang mit der historisch konfessionellen Prägung des Kontexts. Weiter scheint die religiöse Diversität des Kontexts auf lange Sicht positiv mit sozialem Vertrauen zusammenzuhängen.

Der religiöse Kontext der Vergangenheit und auch der Gegenwart hat Einfluss auf Handlungen und Einstellungen auf Individualebene. Diese Faktoren dürfen aber weder über- noch unterschätzt werden. Sie dürfen insofern nicht überschätzt werden, als dass die Individualebene eindeutig mehr Erklärungskraft besitzt als die Kontextebene. Gleichzeitig dürfen Kontextfaktoren nicht unterschätzt werden, da auch sie zur Erklärung von Phänomenen beitragen, hier von freiwilligem Engagement und sozialem Vertrauen. Vielmehr ist das eine spannende und Erkenntnis bereichernde Tatsache: Historische Pfadabhängigkeiten wirken – und diese Wirkungen zeigen sich auch in quantitativen Umfragedaten.

Wichtig ist also, dass kontextuelle Faktoren als solche erkannt und entsprechend mitbedacht werden. So handelt es sich beispielsweise beim Reformierteneffekt auf Sozialkapital gemäss dieser Studie um einen Effekt der Kontext- und nicht der Individualebene. Das heisst: Der Zusammenhang zeigt sich nicht in der evangelisch-reformierte Zugehörigkeit auf Individualebene, sondern in der historischen reformierten Prägung auf Kontextebene. Entscheidend ist also, einen Effekt und seine erklärenden Mechanismen korrekt zu verorten und gleichzeitig adäquat in einem Mehrebenenmodell abzubilden.

### 9.3.5 Differenzierungen sind wichtig – gerade bei Religion und Religiosität

Religion ist ein mehrdimensionaler Begriff. Er ist diskursiv der Veränderung und Konstruktion unterworfen und in dieser Hinsicht definitorisch zunächst problematisch. Die Anerkennung dieser Problematik führt zu Differenzierungen, die es ermöglichen, das Phänomen Religion in seinen verschiedenen Facetten zu untersuchen und besser zu verstehen.

Es ist für die vorliegende Studie zentral, zwischen verschiedenen Dimensionen von Religiosität zu differenzieren. Das gilt auch für die Erkenntnisse, die sich daraus ergeben. Ohne diese Unterscheidungen wäre unklar, was genau bei Religiosität zu mehr freiwilligem Engagement führt – und was eben nicht. Und der Effekt religiöser Rituale wäre bei sozialem Vertrauen gar nicht erst aufgetaucht (da unterdrückt durch religiöse Ausrichtung). Es wäre unklar geblieben, was genau bei Religiosität zu mehr sozialem Vertrauen führt.

Diese Erkenntnis ist wichtig, sowohl mit Blick auf die bisherige wie auf die zukünftige Forschung: Wenn nicht differenziert wird, wann bestimmte Dimensionen von Religion und Religiosität ausser Betracht fallen, dann stellen sich diffuse Resultate ein (Tan 2014, 524f; Chuah et al. 2016, 282).

Das Phänomen Religion kann nicht auf einzelne Facetten reduziert werden. Auch die vorliegenden Differenzierungen bleiben in gewisser Hinsicht verkürzt, da sie bestimmten Arbeitskonzeptionen folgen. Es geht stets um den Versuch, einzelne Aspekte unter gewissen Gesichtspunkten zu untersuchen und so Erkenntnisgewinn zu erzielen.

**Open Access** Dieses Kapitel wird unter der Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>) veröffentlicht, welche die Nutzung, Vervielfältigung, Bearbeitung, Verbreitung und Wiedergabe in jeglichem Medium und Format erlaubt, sofern Sie den/die ursprünglichen Autor(en) und die Quelle ordnungsgemäß nennen, einen Link zur Creative Commons Lizenz beifügen und angeben, ob Änderungen vorgenommen wurden.

Die in diesem Kapitel enthaltenen Bilder und sonstiges Drittmaterial unterliegen ebenfalls der genannten Creative Commons Lizenz, sofern sich aus der Abbildungslegende nichts anderes ergibt. Sofern das betreffende Material nicht unter der genannten Creative Commons Lizenz steht und die betreffende Handlung nicht nach gesetzlichen Vorschriften erlaubt ist, ist für die oben aufgeführten Weiterverwendungen des Materials die Einwilligung des jeweiligen Rechteinhabers einzuholen.



---

# Literaturverzeichnis

- Adler Zwahlen, Jenny, Zahnd, Nina, Schlesinger, Torsten und Nagel, Siegfried (Oktober 2017): Integration von Jugendlichen und jungen Erwachsenen mit Migrationshintergrund im Vereinssport. Institut für Sportwissenschaft, ISPW, Universität Bern.
- Adloff, Frank (2005): Zivilgesellschaft. Theorie und politische Praxis. Campus, Frankfurt, New York.
- Alesina, Alberto und La Ferrara, Eliana (2002): Who trusts others? *Journal of Public Economics* 85, 207–234.
- Allenbach, Brigit und Sökefeld, Martin (Hrsg.) (2010): *Muslime in der Schweiz*. Seismo, Zürich.
- Allport, Gordon W. (1950): *The individual and his religion. A psychological interpretation*. Macmillan, New York.
- Allport, Gordon W. (1954): *The nature of prejudice*. Adison-Wesley, Reading, MA.
- Altermatt, Urs (1989): *Katholizismus und Moderne. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der Schweizer Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert*. Benziger, Zürich.
- Altermatt, Urs (1993): *Schweizer Katholizismus im Umbruch, 1945-1990*. Universitätsverlag, Freiburg, Schweiz.
- Altermatt, Urs (1995): *Der Weg der Schweizer Katholiken ins Ghetto. Die Entstehungsgeschichte der nationalen Volksorganisationen im Schweizer Katholizismus 1848–1919*. Freiburg Universitätsverlag, Freiburg.
- Altermatt, Urs (2009): *Konfession, Nation und Rom. Metamorphosen im schweizerischen und europäischen Katholizismus des 19. und 20. Jahrhunderts*. Huber, Frauenfeld, Stuttgart, Wien.
- Altermatt, Urs, und Metzger, Franziska (2007): *Religion und Nation. Katholizismen im Europa des 19. und 20. Jahrhunderts*. Kohlhammer, Stuttgart.
- Anderson, Lisa, Mellor, Jennifer und Milyo, Jeffrey (2010): Did the Devil Make Them Do It? The Effects of Religion in Public Goods and Trust Games. *KYKLOS* 63, 2, 163–175.
- Arant, Regina, Dragolov, Georgi, Gerning, Björn und Boehnke, Klaus (2019): *Zusammenhalt in Vielfalt. Das Vielfaltsbarometer 2019 der Robert Bosch Stiftung*. Stuttgart.
- Aregger, Doris (2012): *Freiwillig Engagierte – Engagierte Freiwillige: Wer sind die Schweizer Freiwilligen und was leisten sie? Eine empirische Analyse der Determinanten der Freiwilligenarbeit in der Schweiz* (Dissertation). Universität Zürich.
- Arthur, W. Brian (2008): *Increasing returns and path dependence in the economy*. University of Michigan Press, Ann Arbor.

- Atran, Scott (2002): *In gods we trust. The evolutionary landscape of religion.* OUP, Oxford.
- Axelrod, Robert (1984): *The evolution of cooperation.* Basic Books, New York.
- Batson, Charles Daniel, Ventis, W. Larry (1982): *The religious experience. A social-psychological perspective.* OUP, New York.
- Bauer, Paul Cornelius und Freitag, Markus (2018): *Measuring Trust.* In: Uslander, E. M. (Hrsg.): *The Oxford handbook of social and political trust,* 15–36.
- Baumann, Martin (2007): *Götter, Gurus, Geist und Seele: Hindu-Traditionen in der Schweiz.* In: Baumann, M., Stolz, J. (Hrsg.): *Eine Schweiz – viele Religionen. Risiken und Chancen des Zusammenlebens.* Transcript, Bielefeld, 223–237.
- Baumann, Martin und Stolz, Jörg (Hrsg.) (2007): *Eine Schweiz – viele Religionen. Risiken und Chancen des Zusammenlebens.* Transcript, Bielefeld.
- Baumann, Martin und Tunger-Zanetti, Andreas (2017): *Leben unter Generalverdacht. Muslime stehen unter ständigem Zwang der Rechtfertigung.* *Tangram,* 40, 37–40.
- Baur, Jürgen, Braun, Sebastian (Hrsg.) (2003): *Integrationsleistungen von Sportvereinen als Freiwilligenorganisationen.*
- Behloul, Samuel M. (2010): *Religion und Religionszugehörigkeit im Spannungsfeld von normativer Exklusion und zivilgesellschaftlichem Bekenntnis. Islam und Muslime als öffentliches Thema in der Schweiz.* In: Allenbach, B., Sökefeld, M. (Hrsg.): *Muslime in der Schweiz.* Seismo, Zürich, 43–66.
- Behloul, Samuel M. (2011): *Vom öffentlichen Thema zur öffentlichen Religion? Probleme und Perspektiven des Islam im Westen am Beispiel der Schweiz.* In: Baumann, M., Neubert, F. (Hrsg.): *Religionspolitik – Öffentlichkeit – Wissenschaft. Studien zur Neuformierung von Religion in der Gegenwart.* Pano, Zürich, 127–150.
- Behloul, Samuel M. und Lathion, Stéphane (2007): *Muslime und der Islam in der Schweiz: Viele Gesichter einer Weltreligion.* In: Baumann, M., Stolz, J. (Hrsg.): *Eine Schweiz – viele Religionen. Risiken und Chancen des Zusammenlebens.* Transcript, Bielefeld, 193–207.
- Behnke, Joachim (2015): *Logistische Regressionsanalyse.* Springer Fachmedien Wiesbaden, Wiesbaden.
- Bell, Catherine M. (1992): *Ritual theory, ritual practice.* OUP, New York.
- Bennett, Matthew R. (2014): *Religiosity and Formal Volunteering in Global Perspective.* In: Hustinx, L., Essen, J. von, Haers, J. et al. (Hrsg.): *Religion and volunteering. Complex and contingent relationships.* Springer International Publishing, Cham, 77–96.
- Berger, Peter und Luckmann, Thomas (2009 [1966]): *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie.* Fischer, Frankfurt am Main.
- Berman, Eli (2000): *Sect, subsidy, and sacrifice. An economist's view of ultra-orthodox jews.* *The quarterly journal of economics.*
- Bertelsmann Stiftung (Hrsg.) (2009): *Woran glaubt die Welt? Analysen und Kommentare zum Religionsmonitor 2008.* Verlag Bertelsmann Stiftung, Gütersloh.
- Beyer, Jürgen (2021): *Pfadabhängigkeit.* Internet-Veröffentlichung in: *Staatslexikon online,* [www.staatslexikon-online.de/Lexikon/Pfadabh%C3%A4ngigkeit](http://www.staatslexikon-online.de/Lexikon/Pfadabh%C3%A4ngigkeit) (abgerufen am 06.4.2022)
- Bjornskov, Christian (2006): *The multiple facets of social capital.* *European Journal of Political Economy* 22, 1, 22–40.
- Bjornskov, Christian (2013): *Is social capital a good concept?* *Social Indicators Research* 114, 3, 1225–1242.

- Boggs, Carl (2001): Social Capital and Political Fantasy: Robert Putnam's "Bowling Alone". *Theory and Society* 30, 2, 281–297.
- Boos-Nünning, Ursula (1972): Dimensionen der Religiosität. Zur Operationalisierung und Messung religiöser Einstellungen. Matthias-Grünewald-Verlag, München, Mainz.
- Borenstein, Michael, Hedges, Larry V., Higgins, Julian P. T. und Rothenstein, Hannah R. (2009): *Introduction to Meta-Analysis*. Wiley, Chichester.
- Born, David (2014): *Vereine als öffentliches Gut*. Springer Fachmedien Wiesbaden, Wiesbaden.
- Bourdieu, Pierre (1983): Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital. In: Kreckel, R. (Hrsg.): *Soziale Ungleichheiten*, Göttingen, 183–198.
- Brand, Thorsten, Follmer, Robert und Unzicker, Kai (2020): *Gesellschaftlicher Zusammenhalt in Deutschland 2020. Eine Herausforderung für uns alle. Ergebnisse einer repräsentativen Bevölkerungsstudie*, Gütersloh.
- Brandt, Hans (14.03.2022): Kirche und Ukraine-Krieg – Schweizer Universität verhängt Sanktionen gegen russischen Kirchenfürsten. *Tages-Anzeiger*.
- Braun, Sebastian (2007): *Freiwillige Vereinigungen als Katalysatoren von Sozialkapital? Ergebnisse einer repräsentativen Bevölkerungsbefragung in Deutschland*. In: *Soziale Netzwerke und soziale Ungleichheit: Zur Rolle von Sozialkapital in modernen Gesellschaften*. VS, Wiesbaden, 201–234.
- Braun, Sebastian und Finke, Sebastian (2010): *Integrationsmotor Sportverein. Ergebnisse zum Modellprojekt "spin - sport interkulturell"*. VS, Wiesbaden.
- Braun, Sebastian und Hansen, Stefan (2004): *Soziale und politische Integration durch Vereine? Forschungsjournal Neue Soziale Bewegungen* 17, 1, 62–69.
- Braun, Sebastian und Nobis, Tina (2011): *Migration, Integration und Sport. Zivilgesellschaft vor Ort*. VS, Wiesbaden.
- Brehm, John und Rahn, Wendy (1997): Individual-Level Evidence for the Causes and Consequences of Social Capital. *American Journal of Political Science* 41, 3, 999–1023.
- Briner, Jonas (2013): *Milchsuppe oder Blutbad? Die Reformationskriege in der Zuger Erinnerungskultur*. Chronos, Zürich.
- Bruce, Steve (2002): *God is dead. Secularization in the West*, Oxford.
- Buchanan, James M. (1986): *Liberty, market, and state. Political economy in the 1980s*. New York Univ. Press, New York.
- Bühlmann, Marc und Freitag, Markus (2004): *Individuelle und kontextuelle Determinanten der Teilhabe an Sozialkapital. Eine Mehrebenenanalyse zu den Bedingungen des Engagements in Freiwilligenorganisationen*. KZfSS Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 56, 2, 326–349.
- Buis, Maarten L. (2017): *Logistic regression: When can we do what we think we can do?*, [www.maartenbuis.nl/wp/odds\\_ratio\\_3.1.pdf](http://www.maartenbuis.nl/wp/odds_ratio_3.1.pdf) (abgerufen am 21.10.2020)
- Bundesamt für Statistik (2015): *Freiwilliges Engagement in der Schweiz. 2013/2014*, Neuchâtel.
- Bundesamt für Statistik (2020): *Ausgewählte Indikatoren im regionalen Vergleich. Tabelle je-d-21.03.02*, [www.bfs.admin.ch/bfs/de/home/statistiken/regionalstatistik/regionale-por-traits-kennzahlen/kantone.assetdetail.11587762.html](http://www.bfs.admin.ch/bfs/de/home/statistiken/regionalstatistik/regionale-por-traits-kennzahlen/kantone.assetdetail.11587762.html) (abgerufen am 18.11.2021)
- Bundesamt für Statistik (2021a): *Freiwilligenarbeit. Tabelle ind-d-21.02.03.01.01*, [www.bfs.admin.ch/bfs/de/home/statistiken/nachhaltige-entwicklung/monet-2030/sozialer-zusammenhalt/freiwilligenarbeit.html](http://www.bfs.admin.ch/bfs/de/home/statistiken/nachhaltige-entwicklung/monet-2030/sozialer-zusammenhalt/freiwilligenarbeit.html) (abgerufen am 09.6.2022)

- Bundesamt für Statistik (2021b): Freiwilligenarbeit, Beteiligung der Bevölkerung in %. Tabelle je-d-03.06.01.01, [www.bfs.admin.ch/bfs/de/home/statistiken/arbeit-erwerb/erwerbstaetigkeit-arbeitszeit/vereinbarkeit-unbezahlte-arbeit/freiwilligenarbeit.assetdetail.17124494.html](http://www.bfs.admin.ch/bfs/de/home/statistiken/arbeit-erwerb/erwerbstaetigkeit-arbeitszeit/vereinbarkeit-unbezahlte-arbeit/freiwilligenarbeit.assetdetail.17124494.html) (abgerufen am 09.6.2022)
- Bundesamt für Statistik (2021c): Freiwilliges Engagement in der Schweiz 2020, Neuchâtel.
- Bundesamt für Statistik (2021d): Religionszugehörigkeit nach Kantonen. Tabelle je-d-01.08.02.02, [www.bfs.admin.ch/bfs/de/home/statistiken/kataloge-datenbanken/tabellen.assetdetail.15384768.html](http://www.bfs.admin.ch/bfs/de/home/statistiken/kataloge-datenbanken/tabellen.assetdetail.15384768.html) (abgerufen am 01.11.2021)
- Bundesamt für Statistik (2021e): Religionszugehörigkeit seit 1910. Tabelle je-d-01.08.02.01, [www.bfs.admin.ch/bfs/de/home/statistiken/bevoelkerung/sprachen-religionen/religionen.assetdetail.15384753.html](http://www.bfs.admin.ch/bfs/de/home/statistiken/bevoelkerung/sprachen-religionen/religionen.assetdetail.15384753.html) (abgerufen am 01.11.2021).
- Bundesamt für Statistik (2021f): Sozialer Zusammenhalt, [www.bfs.admin.ch/bfs/de/home/statistiken/nachhaltige-entwicklung/monet-2030/sozialer-zusammenhalt.html](http://www.bfs.admin.ch/bfs/de/home/statistiken/nachhaltige-entwicklung/monet-2030/sozialer-zusammenhalt.html) (abgerufen am 29.11.2021)
- Burt, Ronald S. (1982): *Toward a structural theory of action. Network models of social structure, perception, and action.* Academic Press, New York.
- Burt, Ronald S. (1992): *Structural holes. The social structure of competition.* Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- Casanova, José (1994): *Public religions in the modern world.* University of Chicago Press, Chicago.
- Casanova, José (2009): *Europas Angst vor der Religion.* Berlin university press, Berlin.
- Cawvey, Matthew, Hayes, Matthew, Canache, Damarys und Mondak, Jeffery J. (2018): Biological and psychological influences on interpersonal and political trust. In: Uslaner, E. M. (Hrsg.): *The Oxford handbook of social and political trust*, 119–147.
- Chan, Joseph, To, Ho-Pong und Chan, Elaine (2006): Reconsidering social cohesion: developing a definition and analytical framework for empirical research. *Social Indicators Research* 75, 2, 273–302.
- Chen, Henian, Cohen, Patricia und Chen, Sophie (2010): How Big is a Big Odds Ratio? Interpreting the Magnitudes of Odds Ratios in Epidemiological Studies. *Communications in Statistics – Simulation and Computation* 39, 4, 860–864.
- Chuah, Swee-Hoon, Gächter, Simon, Hoffmann, Robert und Tan, Jonathan H.W. (2016): Religion, discrimination and trust across three cultures. *European Economic Review* 90, 280–301.
- Chuah, Swee-Hoon, Hoffmann, Robert, Jones, Martin und Williams, Geoffrey (2009): An economic anatomy of culture: Attitudes and behaviour in inter- and intra-national ultimatum game experiments. *Journal of Economic Psychology* 30, 5, 732–744.
- Claibourn, Michele P. und Martin, Paul S. (2000): Trusting and Joining? An Empirical Test of the Reciprocal Nature of Social Capital. *Political Behavior* 22, 4, 267–291.
- Cohen, Jacob (1988): *Statistical power analysis for the behavioral sciences.* Lawrence Erlbaum Associates, Hillsdale, NJ.
- Cohen, Jacob (1992): A Power Primer. *Psychological Bulletin* 112, 1, 155–159.
- Coleman, James Samuel (1988): Social Capital in the Creation of Human Capital. *American Journal of Sociology* 94, 95–120.
- Coleman, James Samuel (1990): *Foundations of social theory.* Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge.
- Collins, Randall (2005): *Interaction ritual chains,* Princeton [u.a.] Princeton Univ. Press.

- Collins, Randall (2010): *The Micro-sociology of Religion: Religious Practices, Collective and Individual*. Internet-Veröffentlichung in: ARDA Guiding Paper, [www.thearda.com/rrh/papers/guidingpapers.asp](http://www.thearda.com/rrh/papers/guidingpapers.asp) (abgerufen am 24.2.2021)
- Conzemius, Victor (1969): *Katholizismus ohne Rom*. Benziger, Zürich / Einsiedeln / Köln.
- Conzemius, Victor (2001): *Schweizer Katholizismus 1933–1945. Eine Konfessionskultur zwischen Abkapselung und Solidarität*. NZZ, Zürich.
- Cook, Dennis R. und Weisberg, Sanford (1982): *Criticism and Influence Analysis in Regression*. *Sociological Methodology* 13, 313–361.
- Corcoran, Katie E. (2019): *Religious Capital Specificity. Predicting Member Retention*. *Interdisciplinary Journal of Research on Religion*.
- Corcoran, Katie E. (2020): *Emotion, Religion, and Civic Engagement: A Multilevel Analysis of U.S. Congregations*. *Sociology of Religion* 81, 1, 20–44.
- Crockett, Alasdair und Voas, David (2006): *Generations of Decline: Religious Change in 20<sup>th</sup>-Century Britain*. *Journal for the Scientific Study of Religion* 45, 4, 567–584.
- Dahl, Viktor und Abdelzadeh, Ali (2017): *Self-Selection or Socialization? The Longitudinal Relation Between Civic Engagement and Political Orientations Among Adolescents*. *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly* 46, 6, 1250–1269.
- Daniels, Joseph P. und von der Ruhr, Marc (2010): *Trust in Others: Does Religion Matter?* *Review of Social Economy* 68, 2, 163–186.
- David, Paul A. (1985): *Clio and the economics of QWERTY*. *The American economic review* 75, 2, 332–337.
- Davidov, Eldad (2009): *Measurement Equivalence of Nationalism and Constructive Patriotism in the ISSP: 34 Countries in a Comparative Perspective*. *Political Analysis* 17, 1, 64–82.
- Debrunner, Annelies (Juli 2007): *Freiwillige und ehrenamtliche Tätigkeit im Jugendsport als Integrationsleistung*. *Debrunner Sozialforschung & Projekte*.
- Decker, Oliver, Schuler, Julia, Yendell, Alexander, Schiessler, Clara und Brähler, Elmar (2020): *Das autoritäre Syndrom: Dimensionen und Verbreitung der Demokratie-Feindlichkeit*. In: *Autoritäre Dynamiken. Alte Ressentiments – neue Radikalität: Leipziger Autoritarismus Studie 2020*. *Psychosozial-Verlag*, Gießen, 179–210.
- Deitelhoff, Nicole, Groh-Samberg, Olaf und Middell, Matthias (Hrsg.) (2020): *Gesellschaftlicher Zusammenhalt. Ein interdisziplinärer Dialog*. *Campus*, Frankfurt a. M.
- Deitelhoff, Nicole, Groh-Samberg, Olaf, Middell, Matthias und Schmelzle, Cord (2020): *Gesellschaftlicher Zusammenhalt – Umriss eines Forschungsprogramms*. In: *Deitelhoff, N., Groh-Samberg, O., Middell, M. (Hrsg.): Gesellschaftlicher Zusammenhalt. Ein interdisziplinärer Dialog*. *Campus*, Frankfurt a. M, 9–40.
- Delhey, Jan, Boehnke, Klaus, Dragolov, Georgi, Ignác, Zsófia S., Larsen, Mandi, Lorenz, Jan und Koch, Michael (2018): *Social cohesion and its correlates. A comparison of Western and Asian societies*. *Comparative Sociology* 17, 3–4, 426–455.
- Delhey, Jan und Newton, Kenneth (2003): *Who trusts? The origins of social trust in seven societies*. *European Societies* 5, 2, 93–137.
- Delhey, Jan und Newton, Kenneth (2005): *Predicting Cross-National Levels of Social Trust: Global Pattern or Nordic Exceptionalism?* *European Sociological Review* 21, 4, 311–327.
- Delhey, Jan, Newton, Kenneth und Welzel, Christian (2011): *How General Is Trust in “Most People”?* *Solving the Radius of Trust Problem*. *American Sociological Review* 76, 5, 786–807.

- Dellsperger, Rudolf, Schenker, Lukas und Vischer, Lukas (1994): *Ökumenische Kirchengeschichte der Schweiz*. Paulusverlag; F. Reinhardt, Freiburg, Schweiz, Basel.
- Diaz-Bone, Rainer (2019): *Statistik für Soziologen* (5. Auflage). UVK Verlag, München.
- Dingemans, Ellen und van Ingen, Erik (2015): Does Religion Breed Trust? A Cross-National Study of the Effects of Religious Involvement, Religious Faith, and Religious Context on Social Trust. *Journal for the Scientific Study of Religion* 54, 4, 739–755.
- Dobbelaere, Karel (1987): The Paul Hanly Furfey Lectur. Some trends in European sociology of religion: the secularization debate. *Sociological analysis* 48, 2, 107–137.
- Dobbelaere, Karel (2002): *Secularization. An analysis at three levels*. PIE Lang, Bruxelles, Bern, Berlin, Frankfurt/M, New York, Oxford, Wien.
- DPA (13.03.2022): Papst Franziskus zum Ukraine-Krieg: «Stopt dieses Massaker!». *Neue Zürcher Zeitung*.
- Dragolov, Georgi, Ignác, Zsófia S., Lorenz, Jan, Delhey, Jan und Boehnke, Klaus (2013): *Radar gesellschaftlicher Zusammenhalt. Messen was verbindet. Gesellschaftlicher Zusammenhalt im internationalen Vergleich*. Verlag Bertelsmann Stiftung, Gütersloh.
- Dragolov, Georgi, Ignác, Zsófia S., Lorenz, Jan, Delhey, Jan, Boehnke, Klaus und Unzicker, Kai (Hrsg.) (2016): *Social cohesion in the western world*. Springer International Publishing, Cham.
- Draper, Scott (2021a): Effervescence Accelerators: Barriers to Outsiders in Christian Interaction Rituals. *Sociology of Religion* 82, 3, 357–379.
- Draper, Scott (2021b): *Religious Interaction Ritual. The microsociology of the spirit*. Lexington Books, Lanham, Md.
- Durkheim, Émile (1912): *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*. Alcan, Paris.
- Eggert, Nina und Giugni, Marco (2010): Does associational involvement spur political integration? Political interest and participation of three immigrant groups in Zurich. *Schweizerische Zeitschrift für Politikwissenschaft* 16, 2, 175–210.
- Eidgenössisches Departement des Innern (27.04.2006): Kulturgüterstreit St. Gallen – Zürich: Erfolgreicher Abschluss der Vermittlung des Bundes, [www.admin.ch/gov/de/start/dokumentation/medienmitteilungen.msg-id-4853.html](http://www.admin.ch/gov/de/start/dokumentation/medienmitteilungen.msg-id-4853.html) (abgerufen am 29.03.2022)
- Eliade, Mircea (2007): *Vom Wesen des Religiösen. Schriften und Erinnerungen*. Insel, Frankfurt am Main [u.a.].
- Erikson, Erik H. (2013 [1973]): *Identität und Lebenszyklus. Drei Aufsätze*. Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Erlach, Emanuel von (2006): *Aktivierung oder Apathie? Eine empirische Analyse zu den Zusammenhängen zwischen der Mitgliedschaft in Freiwilligenorganisationen und politischem Engagement in der Schweiz*. Haupt, Bern, Stuttgart, Wien.
- Essen, Johan von, Hustinx, Lesley, Haers, Jacques und Mels, Sara (2014): Religion and Volunteering. In: Hustinx, L., Essen, J. von, Haers, J. et al. (Hrsg.): *Religion and volunteering. Complex and contingent relationships*. Springer International Publishing, Cham, 1–22.
- Esser, Hartmut (2000): *Soziologie*. Campus, Frankfurt.
- Esser, Hartmut (2008): The Two Meanings of Social Capital. In: Castiglione, D., van Deth, J. W., Wolleb, G. (Hrsg.): *The handbook of social capital*. OUP, Oxford et al., 22–49.



- Euler, Mark (2006): Soziales Kapital. Ein Brückenschlag zwischen Individuum und Gesellschaft. BIS-Verlag, Oldenburg.
- EVS European Values Study (2021): EVS Trend File 1981–2017. GESIS Data Archive.
- Faessler, Andreas (04.12.2021): Diakonie Zug zum internationalen Tag der Freiwilligen. Luzerner Zeitung AG.
- Favre, Olivier und Stolz, Jörg (2007): Die Evangelikalen: Überzeugte Christen in einer zunehmend säkularisierten Welt. In: Baumann, M., Stolz, J. (Hrsg.): Eine Schweiz – viele Religionen. Risiken und Chancen des Zusammenlebens. Transcript, Bielefeld, 128–144.
- Fehr, Ernst, Fischbacher, Urs, Schupp, Jürgen, Rosenblatt, Bernhard von, Wagner, Gert G. (2003): A Nation-Wide Laboratory: Examining Trust and Trustworthiness by Integrating Behavioral Experiments into Representative Surveys. London.
- Ferguson, Christopher J. (2009): An effect size primer: A guide for clinicians and researchers. *Professional Psychology: Research and Practice* 40, 5, 532–538.
- Ferragina, Emanuele (2010): Social Capital and Equality: Tocqueville's Legacy: Rethinking social capital in relation with income inequalities. *The Tocqueville Review/La revue Tocqueville* 31, 1, 73–98.
- Ferragina, Emanuele (2012): Social capital in Europe. A comparative regional analysis. Edward Elgar, Cheltenham.
- Ferragina, Emanuele (2016): The social capital of European regions. In: Westlund, H., Larsson, J. P. (Hrsg.): *Handbook of Social Capital and Regional Development*. Edward Elgar, Northampton, 257–295.
- Ferragina, Emanuele (2017): The welfare state and social capital in Europe: Reassessing a complex relationship. *International Journal of Comparative Sociology* 58, 1, 55–90.
- Ferragina, Emanuele und Arrighi, Alessandro (2017): The Rise and Fall of Social Capital: Requiem for a Theory? *Political Studies Review* 15, 3, 355–367.
- Fetvadjev, Velichko H. und He, Jia (2018): The longitudinal links of personality traits, values, and well-being and self-esteem: A five-wave study of a nationally representative sample. *Journal of Personality and Social Psychology* 117, 2, 448–464.
- Field, Andy (2018): *Discovering statistics using IBM SPSS statistics*. Sage, Los Angeles, London, New Delhi, Singapore, Washington DC, Melbourne.
- Field, John W. (2003): *Social Capital*. Taylor and Francis, Florence.
- Filsinger, Maximilian und Freitag, Markus (2019): Sozialkapital als Motor gesellschaftlicher Integration. In: Pickel, G., Decker, O., Kailitz, S. et al. (Hrsg.): *Handbuch Integration*. Springer Fachmedien Wiesbaden; Springer VS, Wiesbaden, 1–13.
- Fine, Ben (2010): *Theories of social capital. Researchers behaving badly*. Pluto Press, London.
- Font, Joan, Méndez, Monica (Hrsg.) (2013): *Surveying ethnic minorities and immigrant populations. Methodological challenges and research strategies*. Amsterdam University Press, Amsterdam.
- Franzen, Axel und Pointner, Sonja (2007): Sozialkapital: Konzeptualisierungen und Messungen. In: Franzen, A., Freitag, M. (Hrsg.): *Sozialkapital. Grundlagen und Anwendungen*. VS, 66–90.
- Freitag, Markus (Hrsg.) (2016): *Das soziale Kapital der Schweiz*. Verlag Neue Zürcher Zeitung, Zürich.

- Freitag, Markus und Ackermann, Kathrin (2016): "Mir hei e Verein, ghörsch du da derzue?" Vereinsengagement als soziales Kapital der Schweiz. In: Freitag, M. (Hrsg.): Das soziale Kapital der Schweiz. Verlag Neue Zürcher Zeitung, Zürich, 41–79.
- Freitag, Markus und Bauer, Paul Cornelius (2013): Testing for Measurement Equivalence in Surveys. *Public Opinion Quarterly* 77, S1, 24–44.
- Freitag, Markus und Bauer, Paul Cornelius (2016): Was uns zusammenhält: Zwischenmenschliches Vertrauen als soziales Kapital in der Schweiz. In: Freitag, M. (Hrsg.): Das soziale Kapital der Schweiz. Verlag Neue Zürcher Zeitung, Zürich, 149–179.
- Freitag, Markus, Griesshaber, Nicolas und Traunmüller, Richard (2009): Vereine als Schulen des Vertrauens? Eine empirische Analyse zur Zivilgesellschaft in der Schweiz. *Swiss Political Science Review* 15, 3, 495–527.
- Freitag, Markus und Manatschal, Anita (2016): Unbezahlt, aber unbezahlbar: Freiwilliges Engagement als soziales Kapital der Schweiz. In: Freitag, M. (Hrsg.): Das soziale Kapital der Schweiz. Verlag Neue Zürcher Zeitung, Zürich, 115–146.
- Freitag, Markus, Manatschal, Anita, Ackermann, Kathrin und Ackermann, Maya (2016): *Freiwilligen-Monitor Schweiz 2016*. Seismo, Zürich.
- Gabriel, Oscar W., Kunz, Volker, Roßteutscher, Sigrid und van Deth, Jan W. (2002): *Sozialkapital und Demokratie. Zivilgesellschaftliche Ressourcen im Vergleich*. WUV Facultas, Wien.
- Geertz, Clifford (1987 [1983]): *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Gensicke, Thomas und Geiss, Sabine (2010): *Hauptbericht des Freiwilligensurveys 2009. Engagementpolitik, Zivilgesellschaft, soziales Kapital und freiwilliges Engagement in Deutschland 1999 - 2004 - 2009. Ergebnisse der repräsentativen Trenderhebung zu Ehrenamt, Freiwilligenarbeit und Bürgerschaftlichem Engagement, durchgeführt in Auftrag vom Bundesministerium für Familien, Senioren, Frauen und Jugend, vorgelegt von TNS Infratest Sozialforschung, unterstützt von BertelsmannStiftung und Generali ZukunftsFonds, München*.
- Gensicke, Thomas, Picot, Sibylle und Geiss, Sabine (Hrsg.) (2006): *Freiwilliges Engagement in Deutschland 1999 – 2004. Ergebnisse der repräsentativen Trenderhebung zu Ehrenamt, Freiwilligenarbeit und bürgerschaftlichem Engagement*. VS, Wiesbaden.
- Gervais, Will M. und Norenzayan, Ara (2012): Like a camera in the sky? Thinking about God increases public self-awareness and socially desirable responding. *Journal of Experimental Social Psychology* 48, 1, 298–302.
- Gianni, Matteo (2013): Protecting democracy, misrecognising Muslims? An assessment of Swiss integration policy. In: Behloul, S. M., Leuenberger, S., Tunger-Zanetti, A. (Hrsg.): *Debating Islam. Negotiation, Religion, Europe, and the Self*. Transcript, Bielefeld, 313–330.
- Gianni, Matteo, Giugni, Marco und Michel, Noémi (2015): *Les musulmans en Suisse. Profils et intégration*. Presses polytechniques et universitaires romandes, Lausanne.
- Gintis, Herbert (2000): Strong reciprocity and human sociality. *Journal of theoretical biology* 206, 2, 169–179.
- Gittell, Ross J. und Vidal, Avis. (1998): *Community organizing. Building social capital as a development strategy*. Sage, Thousand Oaks, Calif., London.

- Glock, Charles Y. (1962): On the study of religious commitment. Review of recent research bearing on religious and character formation (Research supplement to Religious Education) 57, 98–110.
- Goffman, Erving (1994): Interaktionsrituale. Über Verhalten in direkter Kommunikation. Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Gorsuch, R. L. und McPherson, S. E. (1989): Intrinsic/extrinsic measurement: I/E-revised and single-item scales. Journal for the Scientific Study of Religion 28, 348–354.
- Granovetter, Mark S. (1973): The Strength of Weak Ties. American Journal of Sociology 78, 6, 1360–1380.
- Greve, Werner und Bjorklund, David F. (2012): Evolutionäre Grundlagen. In: Schneider, W. (Hrsg.): Entwicklungspsychologie. Beltz, Weinheim, 61–79.
- Grossrieder, Beat (03.01.2011): «Vereine gelten als Schulen der Demokratie». Neue Zürcher Zeitung.
- Guo, Guang und Zhao, Hongxin (2010): Multilevel Modeling for Binary Data. In: Skrondal, A., Rabe-Hesketh, S. (Hrsg.): Multilevel modelling. Volume 3. Sage, London, 3–23.
- Habermas, Jürgen (1979): Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus. Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Haerpfer, Christian, Inglehart, Ronald, Moreno, Alejandro, Welzel, Christian, Kizilova, Kseniya, Diez-Medrano, Jaime, Lagos, Marta, Norris, Pippa, Ponarin, Eduard und Puranen, Bi (2021): World Values Survey Time-Series (1981–2020) Cross-National Data-Set. World Values Survey Association.
- Hardin, Russell (1993): The Street-Level Epistemology of Trust. Politics & Society 21, 4, 505–529.
- Hardin, Russell (1996): Trustworthiness. Ethics 107, 1, 26–42.
- Hardin, Russell (2006): Trust. Polity, Cambridge.
- Hartmann, Martin (2020): Vertrauen. Die unsichtbare Macht. Fischer, Frankfurt am Main.
- Häuberer, Julia (2011): Social capital theory. VS-Verl.
- Haug, Sonja (1997): Soziales Kapital. Ein kritischer Überblick über den aktuellen Forschungsstand. Internet-Veröffentlichung in: Arbeitspapiere / Mannheimer Zentrum für Europäische Sozialforschung, Arbeitsbereich II / Nr. 15, [www.mzes.uni-mannheim.de/publications/wp/wp2-15.pdf](http://www.mzes.uni-mannheim.de/publications/wp/wp2-15.pdf).
- Heck, Ronald H., Thomas, Scott Loring, Tabata, Lynn Naomi (2012): Multilevel Modeling of Categorical Outcomes Using IBM SPSS. Taylor and Francis, New York.
- Heck, Ronald H., Thomas, Scott Loring, Tabata, Lynn Naomi (2014): Multilevel and longitudinal modeling with IBM SPSS. Routledge, New York.
- Hermann, Michael (2016): Was die Schweiz zusammenhält. Vier Essays zu Politik und Gesellschaft eines eigentümlichen Landes. Zytglogge, Basel.
- Herrmann, Andrea (2001): Ursachen des Ethnozentrismus in Deutschland. Zwischen Gesellschaft und Individuum. Springer, Wiesbaden.
- Hildebrandt, Mathias und Bocker, Manfred (2008): Der Begriff der Religion. Interdisziplinäre Perspektiven. VS, Wiesbaden.
- Hillenbrand, Carolin (2020): A research design for empirical analyses about the role of religion in social cohesion from a global comparative perspective, Innsbruck (online).
- Hock, Klaus (2002): Einführung in die Religionswissenschaft. WBG, Darmstadt.
- Hofmann, Urs (2013): Innenansichten eines Niedergangs. Das protestantische Milieu in Basel 1920 bis 1970. hier+jetzt, Baden.

- Hoof, Matthias (2010): *Freiwilligenarbeit und Religiosität. Der Zusammenhang von religiösen Einstellungen und ehrenamtlichem Engagement*. Zugl.: Bochum, Univ., Diss., 2009. Literas, Berlin, Wien u.a.
- Hooghe, Marc (2003): Voluntary associations and democratic attitudes. Value congruence as casual mechanism. In: Hooghe, M., Stolle, D. (Hrsg.): *Generating social capital. The role of voluntary associations and institutions for civic attitudes*. Palgrave Macmillan, New York, 88–111.
- Hooghe, Marc und Stolle, Dietlind (2003): Age Matters: Life-Cycle and Cohort Differences in the Socialisation Effect of Voluntary Participation. *European Political Science* 2, 3, 49–56.
- Hosmer, David W., Lemeshow, Stanley und Sturdivant, Rodney X. (2013): *Applied Logistic Regression*. Wiley, Hoboken, N.J.
- Hox, Joop J. (2018): *Multilevel analysis. Techniques and applications*. Routledge.
- Hsiung, Benjamin O. und Djupe, Paul A. (2019): Religion and the Extension of Trust. *Political Behavior* 41, 3, 609–631.
- Huber, Stefan (2003): *Zentralität und Inhalt. Ein neues multidimensionales Messmodell der Religiosität*. Leske + Budrich, Opladen.
- Huber, Stefan (2009): *Der Religionsmonitor 2008: Strukturierende Prinzipien, operationale Konstrukte, Auswertungsstrategien*. In: Bertelsmann Stiftung (Hrsg.): *Woran glaubt die Welt? Analysen und Kommentare zum Religionsmonitor 2008*. Verlag Bertelsmann Stiftung, Gütersloh, 17–52.
- Huber, Stefan und Huber, Odilo W. (2012): The Centrality of Religiosity Scale (CRS). *Religions* 3, 3, 710–724.
- Huntington, Samuel P. (1996): *The clash of civilizations and the remaking of world order*. Simon & Schuster, New York.
- Inglehart, Ronald (1998): *Modernisierung und Postmodernisierung. Kultureller, wirtschaftlicher und politischer Wandel in 43 Gesellschaften*. Campus, Frankfurt am Main.
- Inglehart, Ronald (2003): *Modernization and volunteering*. In: Dekker, P., Halman, L. (Hrsg.): *The values of volunteering. Cross-Cultural Perspective*. Kluwer Academic Publishers, New York, 55–70.
- Inglehart, Ronald (2021): *Religion's sudden decline. What's causing it, and what comes next?* OUP, New York.
- Inglehart, Ronald und Baker, Wayne E. (2000): *Modernization, Cultural Change, and the Persistence of Traditional Values*. *American Sociological Review* 65, 1, 19.
- Joas, Hans (2012): *Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums*. Herder, Freiburg i.Br.
- Johner, Jürg (2019): *150 Jahre Evangelisch-reformierte Kirchgemeinde des Kantons Zug 1863 - 2013. Eine konfessions-, kultur-, mentalitätshistorische Gedenkschrift*, Zug.
- Kailitz, Steffen (2007): *James G. March/Johan P. Olsen, Rediscovering Institutions. The Organizational Basis of Politics*, New York/London 1989. In: Kailitz, S. (Hrsg.): *Schlüsselwerke der Politikwissenschaft*. VS, Wiesbaden, 278–281.
- Kaiser, André (2001): *Die politische Theorie des Neo-Institutionalismus: James March und Johan Olsen*. In: Brodocz, A., Schaal, G. S. (Hrsg.): *Politische Theorien der Gegenwart II. Eine Einführung*. Springer Fachmedien Wiesbaden, Wiesbaden, 253–282.
- Kaufmann, Franz-Xaver (1989): *Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven*. Mohr Siebeck, Tübingen.

- Keeskes, Robert und Wolf, Christof (1996): Konfession, Religion und soziale Netzwerke. Zur Bedeutung christlicher Religiosität in personalen Beziehungen. Leske + Budrich, Opladen.
- Keller, Heidi und Chasiotis, Athanasios (2006): Zur natürlichen und geschlechtlichen Selektion der menschlichen Individualentwicklung. In: Schneider, W., Wilkening, F. (Hrsg.): Theorien, Modelle und Methoden der Entwicklungspsychologie. Hogrefe, 509–552.
- King, Gary (1986): How Not to Lie with Statistics: Avoiding Common Mistakes in Quantitative Political Science. *American Journal of Political Science* 30, 3, 666–687.
- Klein, Ansgar (2001): Der Diskurs der Zivilgesellschaft. Politische Kontexte und demokratietheoretische Bezüge der neueren Begriffsverwendung. VS, Wiesbaden.
- Klein, Ansgar, Kern, Kristine, Geissel, Brigittes und Berger, Maria (Hrsg.) (2004): Zivilgesellschaft und Sozialkapital. Herausforderungen politischer und sozialer Integration. VS.
- Kleindienst-Cachay, Christa, Cachay, Klaus, Bahlke, Steffen und Teubert, Hilke (2012): Inklusion und Integration. Eine empirische Studie zur Integration von Migrantinnen und Migranten im organisierten Sport. Hofmann, Schorndorf.
- Knack, Stephen und Keefer, Philip (1997): Does Social Capital Have an Economic Payoff? A Cross-Country Investigation. *Quarterly Journal of Economics* 112, 4, 1251–1288.
- Koch, H. J., Fischer-Barnicol, D. und Hartich-Koch, R. (2006): Kriegserfahrung im Kindesalter als Einflussfaktor auf die psychische Verfassung. *NeuroGeriatric* 3, 2, 89–92.
- Kocka, Jürgen (2003): Zivilgesellschaft in historischer Perspektive. *Forschungsjournal Neue Soziale Bewegungen* 16, 2, 29–37.
- Kramer, Roderick M. (2018): Ingroup-outgroup trust. Barriers, Benefits, and Bridges. In: Uslander, E. M. (Hrsg.): *The Oxford handbook of social and political trust*, 93–115.
- Kray, Jutta und Schaefer, Sabine (2012): Mittlere und späte Kindheit (6–11 Jahre). In: Schneider, W. (Hrsg.): *Entwicklungspsychologie*. Beltz, Weinheim, 211–234.
- Kriesi, Hanspeter (2007): Sozialkapital. Eine Einführung. In: Franzen, A., Freitag, M. (Hrsg.): *Sozialkapital. Grundlagen und Anwendungen*. VS, 23–46.
- Krüggele, Michael (2004): Noch immer (k)ein Sonderfall? Religion in der Schweiz. In: Ziebertz, H.-G. (Hrsg.): *Erosion des christlichen Glaubens? Umfragen, Hintergründe und Stellungnahmen zum "Kulturverlust des Religiösen"*. Lit, Münster, 101–110.
- Krüggele, Michael (2016): Vom anti-modernen Katholizismus zum vielgestaltigen "Volk Gottes". Zur Entwicklung der katholischen Kirche in der Schweiz und in Deutschland seit den 1960er Jahren. *Historisches Jahrbuch* 136, 100–110.
- Krüggele, Michael und Weibel, Olf (2007): Die Entwicklung der katholischen Kirche in der Schweiz. In: Baumann, M., Stolz, J. (Hrsg.): *Eine Schweiz – viele Religionen. Risiken und Chancen des Zusammenlebens*. Transcript, Bielefeld, 100–114.
- Kühnel, Steffen und Dingelstedt, André (2014): Kausalität. In: Baur, N., Blasius, J. (Hrsg.): *Handbuch Methoden der empirischen Sozialforschung*. Springer VS, Wiesbaden, 1017–1028.
- Kunz, Volker, Westle, Bettina und Roßteutscher, Sigrid (2008a): Dimensionen und die Messung sozialen Kapitals. In: Westle, B., Gabriel, O. W. (Hrsg.): *Sozialkapital. Eine Einführung*. Nomos, Baden-Baden, 41–50.
- Kunz, Volker, Westle, Bettina und Roßteutscher, Sigrid (2008b): Sozialkapital in Deutschland. In: Westle, B., Gabriel, O. W. (Hrsg.): *Sozialkapital. Eine Einführung*. Nomos, Baden-Baden, 51–68.

- Lamprecht, Markus, Fischer, Adrian, Bürgi, Rahel, Stamm, Hanspeter (2018): Vertrauens-Monitor. Gesellschaftliches Engagement und Vertrauen, [www.vitaminb.ch/publikationen](http://www.vitaminb.ch/publikationen).
- Lamprecht, Markus, Fischer, Adrian und Stamm, Hanspeter (2020): Freiwilligen-Monitor Schweiz 2020. Seismo, Zürich.
- Lang, Frieder R. und Lüdtke, Oliver (2005): Der Big Five-Ansatz der Persönlichkeitsforschung: Instrumente und Vorgehen. In: Schumann, S. (Hrsg.): Persönlichkeit. eine vergessene Größe der empirischen Sozialforschung. VS, 29–39.
- Lang, Josef (2020): Demokratie in der Schweiz. Geschichte und Gegenwart. hier+jetzt, Baden.
- Lang, Josef und Meier, Pirmin (2016): Kulturkampf. Die Schweiz des 19. Jahrhunderts im Spiegel von heute. hier+jetzt, Baden.
- Laurence, James (2020): Cohesion through participation? Youth engagement, interethnic attitudes, and pathways of positive and negative intergroup contact among adolescents: a quasi-experimental field study. *Journal of Ethnic and Migration Studies* 46, 13, 2700–2722.
- Lawton, Ricky N., Gramatki, Iulian, Watt, Will und Fujiwara, Daniel (2021): Does Volunteering Make Us Happier, or Are Happier People More Likely to Volunteer? Addressing the Problem of Reverse Causality When Estimating the Wellbeing Impacts of Volunteering. *Journal of Happiness Studies* 22, 2, 599–624.
- Layman, Geoffrey C. (2001): The great divide. Religious and cultural conflict in American party politics. Columbia University Press, New York.
- Lehmann, Karsten (2001): Vereine als Medium der Integration. Zu Entwicklung und Strukturwandel von Migrantenvereinen.
- Lenhard, Wolfgang und Lenhard, Alexandra (2016): Berechnung von Effektstärken, [www.psychometrica.de/effektstaerke.html](http://www.psychometrica.de/effektstaerke.html).
- Lenski, Gerhard (1963): The Religious Factor. A Sociological Study of Religion's Impact on Politics, Economics, and Family Life. Anchor books, New York.
- Levine, Mark und Manning, Rachel (2014): Prosoziales Verhalten. In: Jonas, K., Stroebe, W., Hewstone, M. (Hrsg.): Sozialpsychologie. Springer, Berlin / Heidelberg, 357–400.
- Liedhegener, Antonius (2014): Religion, Bürgergesellschaft und Pluralismus. In: Arens, E., Baumann, M., Liedhegener, A. et al. (Hrsg.): Integration durch Religion? Geschichtliche Befunde, gesellschaftliche Analysen, rechtliche Perspektiven. Pano, Zürich, 63–84.
- Liedhegener, Antonius (2016a): Ein kleiner, aber feiner Unterschied. Religion, zivilgesellschaftliches Engagement und soziale Integration in der Schweiz. In: Arens, E., Baumann, M., Liedhegener, A. (Hrsg.): Integrationspotenziale von Religion und Zivilgesellschaft. Nomos, 121–181.
- Liedhegener, Antonius (2016b): Religion in Zivilgesellschaft, Öffentlichkeit und Politik in demokratischen politischen Systemen. In: Könemann, J., Wendel, S. (Hrsg.): Religion, Öffentlichkeit, Moderne. Transdisziplinäre Perspektiven. Transcript, Bielefeld.
- Liedhegener, Antonius (2022a): Freiwilliges Engagement und Sozialkapital. In: Evangelische Kirche in Deutschland (Hrsg.): Zwischen Nächstenliebe und Abgrenzung. Eine interdisziplinäre Studie zu Kirche und politischer Kultur. Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig, 57–62.

- Liedhegener, Antonius (2022b): Politische Grenzen von Ökumene und interreligiösem Dialog in der Schweiz. Zur umstrittenen Regulierung des Verhältnisses von Staat und Religionen. In: Müller, W. W., Wagner, F. (Hrsg.): Ökumene in säkularer Gesellschaft. TVZ, Zürich, 237–274.
- Liedhegener, Antonius (2022c): Politik und Religion in der Schweiz. Aktuelle Befragungsergebnisse zu einem komplexen Wechselverhältnis. In: Stolz, J., Bünker, A., Liedhegener, A. et al. (Hrsg.): Religionstrends Schweiz. Religion, Spiritualität und Säkularität im gesellschaftlichen Wandel. Springer VS, Wiesbaden, 143–181.
- Liedhegener, Antonius und Odermatt, Anastas (2014): Religionszugehörigkeit in Europa – empirisch. Die «Swiss Metadatabase of Religious Affiliation in Europe (SMRE)». In: Appel, K., Guanzini, I., Walser, A. (Hrsg.): Europa mit oder ohne Religion? Vienna University Press, Wien, 119–167.
- Liedhegener, Antonius und Odermatt, Anastas (2017a): Religious affiliation and religious plurality in Europe. Introducing a new approach of estimating country data based on metadatabase-comparison. In: Grim, B., M. Johnson, T., Skirbekk, V. (Hrsg.): Yearbook of International Religious Demography 2017. Brill, Leiden, Boston, 134–145.
- Liedhegener, Antonius und Odermatt, Anastas (2017b): Umstrittene Religionszugehörigkeit. Europas religiöse Pluralität zwischen vertrauten Kategorien und neuen religiösen Identitäten. In: Arens, E., Baumann, M., Liedhegener, A. et al. (Hrsg.): Religiöse Identitäten und gesellschaftliche Integration. Pano; Nomos, Zürich, Baden-Baden, 69–104.
- Liedhegener, Antonius und Odermatt, Anastas (2018): Religious Affiliation as a Baseline for Religious Diversity in Contemporary Europe. Making Sense of Numbers, Wordings, and Cultural Meanings, [www.smre-data.ch/en/content/publications](http://www.smre-data.ch/en/content/publications) (abgerufen am 01.11.2021)
- Liedhegener, Antonius und Odermatt, Anastas (2022): Religious Affiliation in Europe. The “Swiss Metadatabase of Religious Affiliation in Europe (SMRE)”, SMRE-generated Data Retrieval for: Degree of Pluralisation in Period 2006 - 2015, [www.smre-data.ch/en/data\\_exploring/pluralisation#/period/2010/dataset/1562/presentation/map](http://www.smre-data.ch/en/data_exploring/pluralisation#/period/2010/dataset/1562/presentation/map) (abgerufen am 06.2.2022)
- Liedhegener, Antonius, Pickel, Gert, Odermatt, Anastas, Yendell, Alexander und Jaeckel, Yvonne (2019): Wie Religion «uns» trennt – und verbindet: Befunde einer Repräsentativbefragung zur gesellschaftlichen Rolle von religiösen und sozialen Identitäten in Deutschland und der Schweiz 2019, <https://doi.org/10.5281/zenodo.3560792>.
- Liedhegener, Antonius und Tunger-Zanetti, Andreas (2011): Einleitung. In: Liedhegener, A. (Hrsg.): Religion – Wirtschaft – Politik. Forschungszugänge zu einem aktuellen transdisziplinären Feld. Pano, Zürich, 11–37.
- Liedhegener, Antonius und Werkner, Ines-Jacqueline (2011): Religion, Zivilgesellschaft und politisches System – ein offenes Forschungsfeld. In: Liedhegener, A., Werkner, I.-J. (Hrsg.): Religion zwischen Zivilgesellschaft und politischem System. Befunde – Positionen – Perspektiven. VS, Wiesbaden, 9–36.
- Lin, Nan (2001): Social capital: a theory of social structure and action. CUP, Cambridge, New York.
- Lin, Nan (2008): A Network Theory of Social Capital. In: Castiglione, D., van Deth, J. W., Wolleb, G. (Hrsg.): The handbook of social capital. OUP, Oxford et al., 50–69.
- Lin, Nan, Erickson, Bonnie H. (2008): Social capital. An international research program. OUP, Oxford.

- Lin, Nancy, Cook, Karen S., Burt, Ronald S. (Hrsg.) (2001): *Social capital. Theory and research*. Routledge, London, New York.
- Linder, Wolf (2012): *Schweizerische Demokratie. Institutionen – Prozesse – Perspektiven*. Haupt, Bern.
- Lippel, Bodo (2007): *Soziales Engagement und politische Partizipation in Europa*. In: Franzen, A., Freitag, M. (Hrsg.): *Sozialkapital. Grundlagen und Anwendungen*. VS, 420–449.
- Lipset, Seymour Martin und Rokkan, Stein (1967): *Cleavage structures, party systems, and voter alignments. An introduction*. In: Lipset, S. M., Rokkan, S. (Hrsg.): *Party systems and voter alignments: cross-national perspectives*. Free Press, New York, 1–64.
- Lowndes, Vivien und Wilson, David (2001): *Social Capital and Local Governance: Exploring the Institutional Design Variable*. *Political Studies* 49, 4, 629–647.
- Lübbe, Hermann (1986): *Religion nach der Aufklärung*. Styria, Graz.
- Luckmann, Thomas (1991 [1963]): *Die unsichtbare Religion*. Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Luhmann, Niklas (1977): *Funktion der Religion*. Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Luhmann, Niklas (1988): *Familiarity, Confidence, Trust: Problems and Alternatives*. In: Gambetta, D. (Hrsg.): *Trust. Making and breaking cooperative relations*. Blackwell, New York, NY.
- Luhmann, Niklas (2001): *Vertraulichkeit, Zuversicht, Vertrauen: Probleme und Alternativen*. In: Hartmann, M., Offe, C. (Hrsg.): *Vertrauen. Die Grundlage des sozialen Zusammenhalts*. Campus, Frankfurt/Main [u.a.], 143–160.
- Luiten, Annemieke, Hox, Joop J. und Leeuw, Edith de (2020): *Survey Nonresponse Trends and Fieldwork Effort in the 21<sup>st</sup> Century: Results of an International Study across Countries and Surveys*. *Journal of Official Statistics* 36, 3, 469–487.
- Lundmark, Sebastian, Gilljam, Mikael und Dahlberg, Stefan (2016): *Measuring Generalized Trust: An Examination of Question Wording and the Number of Scale Points*. *Public Opinion Quarterly* 80, 1, 26–43.
- Maissen, Thomas (2010): *Geschichte der Schweiz. hier+jetzt*, Baden.
- Maraffi, Marco und Vignati, Rinaldo (2018): *Individual religiosity and interpersonal trust in a Catholic country. The case of Italy*.
- March, James G. und Olsen, Johan P. (1989): *Rediscovering institutions. The organizational basis of politics*. Free Press, New York, NY.
- Marroquín, Carlos (2005): *Die Religionstheorie des Collège de sociologie. Von den irrationalen Dimensionen der Moderne*. Parerga, Berlin.
- Martin, David (1978): *A general theory of secularization*. Harper & Row, New York.
- Martin, David (2005): *On secularization. Towards a revised general theory*. Ashgate, Farnham.
- Mascherini, Massimiliano, Vidoni, Daniele und Manca, Anna R. (2011): *Exploring the Determinants of Civil Participation in 14 European Countries: One-Size-Fits None*. *European Sociological Review* 27, 6, 790–807.
- Mauss, Marcel und Ritter, Henning (1990): *Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, Germany.
- Meißelbach, Christoph (2019): *Die Evolution der Kohäsion*. Springer Fachmedien Wiesbaden, Wiesbaden.
- Menard, Scott W. (1995): *Applied logistic regression analysis*. Sage, Thousand Oaks, California.
- Meyer, Marion (Hrsg.) (2014): *Visualisierungen von Kult*. Böhlau, Köln, Weimar, Wien.



- Mitchell, Jeffrey (2021): Social Trust and Antiimmigrant Attitudes in Europe: A Longitudinal Multi-Level Analysis. *Frontiers in sociology* 6, 604884.
- Moebius, Stephan (2006): Die Zaubrerlehrlinge. Soziologiegeschichte des Collège de Sociologie (1937–1939). UVK Verlag, Konstanz.
- Mondak, Jeffery J., Hayes, Matthew und Canache, Damarys (2017): Biological and psychological influences on political trust. In: Zmerli, S., van der Meer, T. (Hrsg.): *Handbook on political trust*. Edward Elgar, Cheltenham, UK, Northampton, MA, USA.
- Montada, Leo, Lindenberger, Ulman und Schneider, Wolfgang (2012): Fragen, Konzepte, Perspektiven. In: Schneider, W. (Hrsg.): *Entwicklungspsychologie*. Beltz, Weinheim, 27–60.
- Mood, Carina (2010): Logistic Regression: Why We Cannot Do What We Think We Can Do, and What We Can Do About It. *European Sociological Review* 26, 1, 67–82.
- Mosebach, Martin (10.02.2022): Missbrauchsskandal: Die Kirche ist Opfer ihrer Reform. *Neue Zürcher Zeitung*.
- Müller, Bernadette (2011): Empirische Identitätsforschung. Personale, soziale und kulturelle Dimensionen der Selbstverortung. VS, Wiesbaden.
- Nett, Nadine und Frings, Christian (2020): Signalentdeckungstheorie. In: Wirtz, M. A. (Hrsg.): *Dorsch Lexikon der Psychologie*. Hogrefe.
- Newton, Kenneth (2001a): Social Capital and Democracy. In: Edwards, B., Foley, M. W., Diani, M. (Hrsg.): *Beyond Tocqueville. Civil society and the social capital debate in comparative perspective*. University Press of New England, Hanover NH, 225–234.
- Newton, Kenneth (2001b): Trust, Social Capital, Civil Society, and Democracy. *International Political Science Review* 22, 2, 201–214.
- Nijstad, Bernard A. und van Knippenberg, Daan (2014): Gruppendynamik. In: Jonas, K., Stroebe, W., Hewstone, M. (Hrsg.): *Sozialpsychologie*. Springer, Berlin / Heidelberg, 439–468.
- Norris, Pippa (2017): The conceptual framework of political trust. In: Zmerli, S., van der Meer, T. (Hrsg.): *Handbook on political trust*. Edward Elgar, Cheltenham, UK, Northampton, MA, USA, 19–32.
- Norris, Pippa und Inglehart, Ronald (2004): *Sacred and secular. Religion and politics worldwide*. CUP, Cambridge, New York.
- Odermatt, Anastas (2019): Identität bei Jugendlichen und jungen Erwachsenen im Spiegel quantitativer Migrations- und Religionspädagogikforschung. In: Novak, C., Mattes, A., Limacher, K. (Hrsg.): *Prayer, Pop and Politics: Researching Religious Youth in Migration Society*. Vienna University Press, 73–100.
- OECD (2011): *Perspectives on Global Development 2012. Social cohesion in a shifting world*. Internet-Veröffentlichung in: OECD Publishing.
- Offe, Claus (2001): Wie können wir unseren Mitbürgern vertrauen? In: Hartmann, M., Offe, C. (Hrsg.): *Vertrauen. Die Grundlage des sozialen Zusammenhalts*. Campus, Frankfurt/Main [u.a.], 241–294.
- Ohlig, Karl-Heinz (2000): *Weltreligion Islam. Eine Einführung*. Grünewald; Exodus, Mainz, Luzern.
- Olson, Mancur (1968 [1965]): *Die Logik des kollektiven Handelns*. Mohr Siebeck, Tübingen.
- Opp, Karl-Dieter (2010): Kausalität als Gegenstand der Sozialwissenschaften und der multivariaten Statistik. In: Wolf, C., Best, H. (Hrsg.): *Handbuch der sozialwissenschaftlichen Datenanalyse*. VS, Wiesbaden, 9–38.

- Otto, Rudolf (1917): *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen.* Trewendt & Granier, Breslau.
- Pallant, Julie (2020): *SPSS survival manual. A step by step guide to data analysis using IBM SPSS.* McGraw Hill Education, Maidenhead, New York.
- Pampel, Fred C. (2021): *Logistic regression. A primer.* Sage, Thousand Oaks, California.
- Parsons, Talcott (1972): *Das System moderner Gesellschaften.* Juventa, München.
- Parsons, Talcott (1975): *Gesellschaften. Evolutionäre und komparative Perspektiven.* Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Paxton, Pamela (2007): *Association Memberships and Generalized Trust: A Multilevel Model Across 31 Countries.* *Social Forces* 86, 1, 47–76.
- Paxton, Pamela und Ressler, Robert W. (2018): *Trust and Participation in Association.* In: Uslander, E. M. (Hrsg.): *The Oxford handbook of social and political trust.*
- Peters, Rudi (2019): *L'évolution de la richesse en Suisse de 2003 à 2015,* Bern.
- Pettigrew, Thomas F. und Tropp, Linda R. (2006): *A meta-analytic test of intergroup contact theory.* *Journal of Personality and Social Psychology* 90, 5, 751–783.
- Pew Research Center (May 29, 2018): *Being Christian in Western Europe.*
- Pfister, Rudolf (1974): *Kirchengeschichte der Schweiz.* TVZ, Zürich.
- Piaget, Jean (1992 [1967]): *Biologie und Erkenntnis. Über die Beziehungen zwischen organischen Regulationen und kognitiven Prozessen.* Fischer, Frankfurt am Main.
- Piazza, Jared, Bering, Jesse M. und Ingram, Gordon (2011): *“Princess Alice is watching you”:* Children’s belief in an invisible person inhibits cheating. *Journal of Experimental Child Psychology* 109, 3, 311–320.
- Picard, Jacques (2007): *Judentum in der Schweiz.* In: Baumann, M., Stolz, J. (Hrsg.): *Eine Schweiz – viele Religionen. Risiken und Chancen des Zusammenlebens.* Transcript, Bielefeld, 177–192.
- Picard, Jacques und Bhend, Angela (Hrsg.) (2020): *Jüdischer Kulturraum Aargau. hier+jetzt,* Baden.
- Pickel, Gert (2011): *Religionssoziologie. Eine Einführung in zentrale Themenbereiche.* VS, Wiesbaden.
- Pickel, Gert (2012): *Bedrohungsgefühle versus vertrauensbildende Kontakte – Religiöser Pluralismus, religiöses Sozialkapital und soziokulturelle Integration.* In: Pollack, D., Tucci, I., Ziebertz, H.-G. (Hrsg.): *Religiöser Pluralismus im Fokus quantitativer Religionsforschung.* VS, Wiesbaden, 221–264.
- Pickel, Gert (2014): *Religiöses Sozialkapital – Integrationsressource für die Gesellschaft und die Kirchen.* In: Arens, E., Baumann, M., Liedhegener, A. et al. (Hrsg.): *Integration durch Religion? Geschichtliche Befunde, gesellschaftliche Analysen, rechtliche Perspektiven.* Pano, Zürich, 41–62.
- Pickel, Gert und Gladkich, Anja (2011): *Säkularisierung, religiöses Sozialkapital und Politik – Religiöses Sozialkapital als Faktor der Zivilgesellschaft und als kommunale Basis subjektiver Religiosität?* In: Liedhegener, A., Werkner, I.-J. (Hrsg.): *Religion zwischen Zivilgesellschaft und politischem System. Befunde – Positionen – Perspektiven.* VS, Wiesbaden.
- Pickel, Gert und Gladkich, Anja (2012): *Religious social capital in Europe. Connections between religiosity and civil society.* In: Pickel, G., Sammet, K. (Hrsg.): *Transformations of Religiosity. Religion and religiosity in Eastern Europe 1989 - 2010.* VS, Wiesbaden, 69–94.

- Pickel, Gert, Liedhegener, Antonius, Jaeckel, Yvonne, Odermatt, Anastas und Yendell, Alexander (2020a): Religiöse Identitäten und Vorurteil in Deutschland und der Schweiz – Konzeptionelle Überlegungen und empirische Befunde. *Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik*.
- Pickel, Gert, Pickel, Susanne und Yendell, Alexander (2020b): Zersetzungspotentiale einer demokratischen politischen Kultur: Verschwörungstheorien und erodierender gesellschaftlicher Zusammenhalt? In: *Autoritäre Dynamiken. Alte Ressentiments – neue Radikalität: Leipziger Autoritarismus Studie 2020*. Psychosozial-Verlag, Gießen, 89–118.
- Pickel, Gert, van Laak Dirk und Decker, Oliver (2020c): Gesellschaftlicher Zusammenhalt zwischen Geschichtswissenschaft und Sozialwissenschaft. Ein (Streit-)Gespräch. In: Deitelhoff, N., Groh-Samberg, O., Middell, M. (Hrsg.): *Gesellschaftlicher Zusammenhalt. Ein interdisziplinärer Dialog*. Campus, Frankfurt a. M., 116–129.
- Pickel, Susanne und Pickel, Gert (2006): *Politische Kultur- und Demokratieforschung. Grundbegriffe, Theorien, Methoden. Eine Einführung*. VS, Wiesbaden.
- Pierson, Paul (2004): *Politics in time. History, institutions, and social analysis*. Princeton University Press, Princeton, N.J. and Oxford.
- Pirner, Manfred L. (2006): Religiosität als Gegenstand empirischer Forschung. In: Angel, H.-F., Bröking-Bortfeldt, M., Hemel, U. et al. (Hrsg.): *Religiosität. Anthropologische, theologische und sozialwissenschaftliche Klärungen*. Kohlhammer, Stuttgart.
- Plessner, Helmuth (1975): *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*. De Gruyter, Berlin.
- Pollack, Detlef (2009): *Rückkehr des Religiösen? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland und Europa II*. Mohr Siebeck, Tübingen.
- Pollack, Detlef (2017): Probleme der Definition von Religion. *Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik* 1, 1, 7–35.
- Pollack, Detlef und Rosta, Gergely (2015): *Religion in der Moderne. Ein internationaler Vergleich*. Campus, Frankfurt am Main.
- Portes, Alejandro (1998): Social capital. Its origins and applications in modern sociology. *Annual Review of Sociology* 24, 1–24.
- Portes, Alejandro (2000): The Two Meanings of Social Capital. *Sociological Forum* 15, 1, 1–12.
- Putnam, Robert D. (1993): *Making democracy work. Civic traditions in modern Italy*. Princeton University Press, Princeton NJ.
- Putnam, Robert D. (1995a): Bowling alone: America's declining social capital. *Journal of Democracy* 6, 1, 64–78.
- Putnam, Robert D. (1995b): Tuning in, tuning out: the strange disappearance of social capital in America. *PS: Political Science and Politics* 28, 4, 664–683.
- Putnam, Robert D. (2000): *Bowling alone. The collapse and revival of American community*. Simon & Schuster, New York.
- Putnam, Robert D. (Hrsg.) (2020 [2000]): *Bowling alone. The collapse and revival of American community. With a New Preface and Afterword by the Author*. Simon & Schuster, New York.
- Putnam, Robert D. (2020): *The Upswing. How We Came Together a Century Ago and How We Can Do It Again*. Swift Press, Rugby.
- Putnam, Robert D. und Campbell, David E. (2010): *American grace. How religion divides and unites us*. Simon & Schuster, New York [u.a.].

- Putnam, Robert D. und Hahn, Jonah C. (2020): Afterword. Has the Internet Reversed the Decline of Social Capital? In: Putnam, R. D. (Hrsg.): *Bowling alone. The collapse and revival of American community. With a New Preface and Afterword by the Author.* Simon & Schuster, New York, 415–444.
- Quintelier, Ellen (2013): Socialization or Self-Selection? Membership in Deliberative Associations and Political Attitudes. *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly* 42, 1, 174–192.
- Rameder, Paul (2015): Die Reproduktion sozialer Ungleichheiten in der Freiwilligenarbeit. Theoretische Perspektiven und empirische Analysen zur sozialen Schließung und Hierarchisierung in der Freiwilligenarbeit. PL Academic Research, Frankfurt am Main.
- Rammstedt, Beatrice und John, Oliver P. (2007): Measuring Personality in One Minute or less: A 10-Item Short Version of the Big Five Inventory in English and German. *Journal of Research in Personality* 41, 203–212.
- Rammstedt, Beatrice, Kemper, C. J., Klein, M. C., Beierlein, Constanze und Kovaleva, Anastassiya (2014): Big Five Inventory (BFI-10). ZIS – GESIS Leibniz Institute for the Social Sciences.
- Rapp, Carolin, Ingold, Karin und Freitag, Markus (2019): Personalized networks? How the Big Five personality traits influence the structure of egocentric networks. *Social science research* 77, 148–160.
- Reynolds, Camille (2019): Back to the roots. The effects of personality traits and Personal values on participation in civic groups (Thèse de doctorat). Université de Lausanne.
- Robbins, Blaine G. (2021): An Empirical Comparison of Four Generalized Trust Scales: Test–Retest Reliability, Measurement Invariance, Predictive Validity, and Replicability. *Sociological Methods & Research*, 004912412110557.
- Rosenberg, Morris (1956): Misanthropy and Political Ideology. *American Sociological Review* 21, 6, 690.
- Roßteutscher, Sigrid (2002): Advocate or Reflection? Associations and Political Culture. *Political Studies* 50, 3, 514–528.
- Roßteutscher, Sigrid (2009): Religion, Zivilgesellschaft, Demokratie (Zugl.: Mannheim, Univ., Habil.-Schr., 2006). Nomos.
- Roßteutscher, Sigrid (2011): Religion, Organisationsstrukturen und Aktivbürger – oder: Ist der Protestantismus demokratischer als der Katholizismus? In: Liedhegener, A., Werkner, I.-J. (Hrsg.): *Religion zwischen Zivilgesellschaft und politischem System. Befunde – Positionen – Perspektiven.* VS, Wiesbaden, 110–137.
- Roßteutscher, Sigrid, Westle, Bettina und Kunz, Volker (2008): Das Konzept des Sozialkapitals und Beiträge zentraler Klassiker. In: Westle, B., Gabriel, O. W. (Hrsg.): *Sozialkapital. Eine Einführung.* Nomos, Baden-Baden, 11–40.
- Roth, Roland (2003): Die dunklen Seiten der Zivilgesellschaft. Grenzen einer zivilgesellschaftlichen Fundierung von Demokratie. *Forschungsjournal Neue Soziale Bewegungen*, 2, 59–73.
- Rotter, Julian B. (1967): A new scale for the measurement of interpersonal trust. *Journal of Personality and Social Psychology* 35, 4, 651–665.
- Rotter, Julian B. (1980): Interpersonal Trust, Trustworthiness, and Gullibility. *American Psychologist* 35, 1, 1–7.
- Ruiter, Stijn und Graff, Nan Dirk de (2006): National context, religiosity, and volunteering: results from 53 countries. *American Sociological Review* 71, 191–210.
- Ruthven, Malise (2000): *Der Islam. Eine kurze Einführung.* Reclam, Stuttgart.

- Saal, Johannes (2021): The dark social capital of religious radicals. Jihadi networks and mobilization in Germany, Austria and Switzerland, 1998–2018. Springer VS, Wiesbaden.
- Šaka, Belit (2016): Transmission ehrenamtlichen Engagements im Elternhaus – Ergebnis von Sozialisation oder Statustransmission? *KZfSS Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 68, 2, 285–307.
- Samochowiec, Jakub, Thalmann, Leonie und Müller, Andreas (2018): Die neuen Freiwilligen. Die Zukunft zivilgesellschaftlicher Partizipation.
- Sánchez-Meca, Julio, Marín-Martínez, Fulgencio und Chacón-Moscoso, Salvador (2003): Effect-size indices for dichotomized outcomes in meta-analysis. *Psychological methods* 8, 4, 448–467.
- SATUS (2022): SATUS Schweiz – die Geschichte, [www.satus.ch/de/Verband/Geschichte](http://www.satus.ch/de/Verband/Geschichte) (abgerufen am 05.2.2022)
- Schäfer, Julia (2006): Sozialkapital und politische Orientierungen von Jugendlichen in Deutschland. Zugl.: Mannheim, Univ., Diss., 2005. VS, Wiesbaden.
- Schiefer, David und van der Noll, Jolanda (2017): The Essentials of Social Cohesion: A Literature Review. *Social Indicators Research* 132, 2, 579–603.
- Schlieter, Jens (Hrsg.) (2010): Was ist Religion? Texte von Cicero bis Luhmann. Reclam, Stuttgart.
- Schneider, Wolfgang (2008): Grundlagen der soziologischen Theorie. Weber – Parsons – Mead – Schütz. VS.
- Schüler, Sebastian (2012): Religion, Kognition, Evolution. Eine religionswissenschaftliche Auseinandersetzung mit der Cognitive Science of Religion. Kohlhammer, Stuttgart.
- Schüll, Peter (2004): Motive Ehrenamtlicher. Eine soziologische Studie zum freiwilligen Engagement in ausgewählten Ehrenamtsbereichen. wvb Wissenschaftlicher Verlag, Berlin.
- Schuller, Tom, Baron, Stephen und Field, John W. (2000): Social Capital: A Review and Critique. In: Baron, S., Field, J. W., Schuller, T. (Hrsg.): Social capital. Critical perspectives. OUP, Oxford.
- Schwaderer, Isabella und Waldner, Katharina (Hrsg.) (2020): Annäherungen an das Unausprechliche. Ästhetische Erfahrung in kollektiven religiösen Praktiken. Transcript, Bielefeld.
- Schwalb, Lilian und Walk, Heike (Hrsg.) (2007): Local Governance, mehr Transparenz und Bürgernähe? VS, Wiesbaden.
- Sedlmeier, Peter und Renkewitz, Frank (2018): Forschungsmethoden und Statistik für Psychologen und Sozialwissenschaftler. Pearson, Hallbergmoos.
- Seitz, Werner (2014): Geschichte der politischen Gräben in der Schweiz. Eine Darstellung anhand der eidgenössischen Wahl- und Abstimmungsergebnisse von 1848 bis 2012. Rüegger Verlag, Zürich.
- Seubert, Sandra (2009): Das Konzept des Sozialkapitals. Eine demokratietheoretische Analyse. Campus, Frankfurt a. M.
- Seymour, Jeffrey M., Welch, Michael R., Gregg, Karen Monique und Collett, Jessica (2014): Generating Trust in Congregations: Engagement, Exchange, and Social Networks. *Journal for the Scientific Study of Religion* 53, 1, 130–144.
- Shadish, William R., Cook, Thomas D. und Campbell, Donald T. (2002): Experimental and Quasi-Experimental Designs for Generalized Causal Inference. Wadsworth Cengage Learning, Belmont, Calif.

- Shah, Dhavan V. (1998): Civic Engagement, Interpersonal Trust, and Television Use. An Individual-level Assessment of Social Capital. *Political Psychology* 19, 3, 469–496.
- Shah, Syed Sibghatullah, Jalil, Abdul und Shah, Syed Akhter Hussain (2020): Growth Effects of Religion Dependent Social Capital: An Empirical Evidence. *Social Indicators Research* 149, 2, 423–443.
- Shariff, Azim F. und Norenzayan, Ara (2007): God Is Watching You. Priming God Concepts Increases Prosocial Behavior in an Anonymous Economic Game. *Psychological science* 18, 9, 803–809.
- Shaver, John H., Lang, Martin, Krátky, Jan, Klocová, Eva Kundtová, Kundt, Radek und Xygalatas, Dimitris (2018): The Boundaries of Trust: Cross-Religious and Cross-Ethnic Field Experiments in Mauritius. *Evolutionary psychology: an international journal of evolutionary approaches to psychology and behavior* 16, 4, 1474704918817644.
- Sherif, Muzafer (1961): Intergroup conflict and cooperation. The robbers cave experiment. Univ. Book Exchange, Norman, Okla.
- SIG / FSCI (14.06.2022): Geschichte der Jüdinnen und Juden in der Schweiz, <https://www.swissjews.ch/de/juedischesleben/geschichte/> (abgerufen am 15.6.2022)
- Simonson, Julia, Kelle, Nadiya, Kausmann, Corinna und Tesch-Römer, Clemens (Hrsg.) (2022): Freiwilliges Engagement in Deutschland. Der Deutsche Freiwilligensurvey 2019. Springer Fachmedien Wiesbaden; Imprint Springer VS, Wiesbaden.
- Simonson, Julia, Vogel, Claudia und Tesch-Römer, Clemens (Hrsg.) (2017): Freiwilliges Engagement in Deutschland. Der Deutsche Freiwilligensurvey 2014. Springer Fachmedien Wiesbaden, Wiesbaden.
- Sindemann, Kerstin-Katja (2007): Mönche, Mantra, Meditation: Buddhismus in der Schweiz. In: Baumann, M., Stolz, J. (Hrsg.): Eine Schweiz – viele Religionen. Risiken und Chancen des Zusammenlebens. Transcript, Bielefeld, 208–222.
- Sliep, Katrin (2011): Bürgerkompetenzen von Vereinsmitgliedern. Eine empirische Untersuchung zu Bürgertypen in Vereinen. Südwestdeutscher Verlag für Hochschulschriften, Saarbrücken.
- Smidt, Corwin E. (1999): Religion and Civic Engagement: A Comparative Analysis. *The Annals of the American Academy of Political and Social Science* 565, 176–192.
- Smidt, Corwin E. (Hrsg.) (2003): Religion as social capital. Producing the common good. Baylor University Press, Waco, TX.
- Smidt, Corwin E., Kellstedt, Lyman A. und Guth, James L. (2009): The role of religion in American politics: Explanatory theories and associated analytical and measurement issues. In: Smidt, C. E., Kellstedt, L. A., Guth, J. L. (Hrsg.): *The Oxford handbook of religion and American politics*. OUP, New York.
- Snijders, Tom A. B. und Bosker, Roel J. (2012): Multilevel analysis. An introduction to basic and advanced multilevel modeling. Sage, Los Angeles, London, New Delhi, Singapore, Washington DC.
- Sosis, Richard (2005): Does Religion Promote Trust? The Role of Signaling, Reputation, and Punishment. *Interdisciplinary Journal of Research on Religion*, 1.
- Sosis, Richard und Ruffle, Bradley J. (2003): Religious ritual and cooperation. Testing for a relationship on Israeli religious and secular kibbutzim. *Current anthropology*.
- Spears, Russel und Tausch, Nicole (2014): Vorurteile und Intergruppenbeziehungen. In: Jonas, K., Stroebe, W., Hewstone, M. (Hrsg.): *Sozialpsychologie*. Springer, Berlin / Heidelberg, 507–564.

- Specht, Jule, Egloff, Boris und Schmukle, Stefan C. (2011): Stability and change of personality across the life course: the impact of age and major life events on mean-level and rank-order stability of the Big Five. *Journal of Personality and Social Psychology* 101, 4, 862–882.
- Spiegel (27.03.2017): Bertelsmann-Religionsmonitor: Fast jeder zweite Muslim in Flüchtlingshilfe aktiv. DER SPIEGEL.
- Sport Union Schweiz (2022): Sport Union Schweiz. Verbandsgeschichte, <http://www.sportunionschweiz.ch/verband/geschichte.html> (abgerufen am 05.2.2022)
- Staal, Frits (1979): The Meaninglessness of Ritual. *Numen* 26, 1, 2–22.
- Stadelmann-Steffen, Isabelle (2010): *Freiwilligen-Monitor Schweiz 2010*. Seismo, Zürich.
- Stark, Rodney und Finke, Roger (2000): Acts of faith. Explaining the human side of religion. Univ. of California Press, Berkeley, Calif.
- Stark, Rodney und Glock, Charles Y. (1968): *American piety. The nature of religious commitment*. Univ. of California Press, Berkeley, California.
- Steiner, Olivier, Heeg, Rahel und Schmid, Magdalena (18. Juni 2021): *Freiwilligenarbeit im Kanton Zürich mit Zielgruppe Kinder und Jugendliche. Bestandsaufnahme und Bedarfs-erhebung*, Muttenz.
- Stolle, Dietlind (2003): The Sources of Social Capital. In: Hooghe, M., Stolle, D. (Hrsg.): *Generating social capital. The role of voluntary associations and institutions for civic attitudes*. Palgrave Macmillan, New York, 19–42.
- Stolz, Jörg (2011): Erklärende Religionssoziologie. In: Liedhegener, A. (Hrsg.): *Religion – Wirtschaft – Politik. Forschungszugänge zu einem aktuellen transdisziplinären Feld*. Pano, Zürich, 61–81.
- Stolz, Jörg (2012): Religion und Individuum unter dem Vorzeichen religiöser Pluralisierung. In: Bochinger, C. (Hrsg.): *Religionen, Staat und Gesellschaft. Die Schweiz zwischen Säkularisierung und religiöser Vielfalt*. NZZ, Zürich, 77–107.
- Stolz, Jörg (2020a): Secularization theories in the twenty-first century: ideas, evidence, and problems. Presidential address. *Social Compass* 67, 2, 282–308.
- Stolz, Jörg (2020b): Secularization theories in the twenty-first century: ideas, evidence, and problems. Presidential address. *Social Compass* 67, 2, 282–308.
- Stolz, Jörg und Baumann, Martin (2007): Religiöse Vielfalt: Kulturelle, soziale und individuelle Formen. In: Baumann, M., Stolz, J. (Hrsg.): *Eine Schweiz – viele Religionen. Risiken und Chancen des Zusammenlebens*. Transcript, Bielefeld, 21–38.
- Stolz, Jörg und Chaves, Mark (2017): Does disestablishment lead to religious vitality? The case of Switzerland. *British Journal of Sociology* 69, 2, 412–435.
- Stolz, Jörg, Könemann, Judith, Schneuwly Purdie, Mallory, Englberger, Thomas und Krüggeler, Michael (2011): *Religiosität in der modernen Welt. Bedingungen, Konstruktionen und sozialer Wandel*, Lausanne.
- Stolz, Jörg, Könemann, Judith, Schneuwly Purdie, Mallory, Englberger, Thomas und Krüggeler, Michael (2014): *Religion und Spiritualität in der Ich-Gesellschaft. Vier Gestalten des (Un-)Glaubens*. TVZ, Zürich.
- Stolz, Jörg und Senn, Jeremy (2022): Generationen abnehmenden Glaubens. In: Stolz, J., Bünker, A., Liedhegener, A. et al. (Hrsg.): *Religionstrends Schweiz. Religion, Spiritualität und Säkularität im gesellschaftlichen Wandel*. Springer VS, Wiesbaden, 7–32.

- Stolz, Jörg und Tanner, Pascal (2019): Secularization, Secularity, and Secularism in the New Millennium: Macro-theories and Research. In: Thompson, W. R. (Hrsg.): Oxford research encyclopedias. OUP, Oxford.
- Strömblad, Per und Adman, Per (2010): Political Integration through Ethnic or Nonethnic Voluntary Associations? *Political Research Quarterly* 63, 4, 721–730.
- Sturgis, Patrick, Patulny, Roger, Allum, Nick und Buscha, Franz (2017): Social connectedness and generalized trust: a longitudinal perspective. In: Li, Y. (Hrsg.): *Handbook of Research Methods and Applications in Social Capital*. Edward Elgar, Cheltenham, UK, Northampton, MA, USA.
- Tabachnick, Barbara G. und Fidell, Linda S. (2013): *Using multivariate statistics*. Pearson, Boston.
- Taborsky, Michael, Cant, Michael und Komdeur, Jan (2021): *The Evolution of Social Behaviour*. CUP, Cambridge, United Kingdom.
- Tajfel, Henri (1982): *Social identity and intergroup relations*. CUP, Cambridge / New York / Paris.
- Tan, Jonathan H.W. (2014): Behavioral Economics of Religion. In: Oslington, P. (Hrsg.): *The Oxford handbook of Christianity and economics*. OUP, Oxford, New York, 512–529.
- Tan, Jonathan H.W. und Vogel, Claudia (2008): Religion and trust: An experimental study. *Journal of Economic Psychology* 29, 6, 832–848.
- The White House (2012): President Obama Awards the National Humanities Medal to Robert Putnam, <http://www.obamawhitehouse.archives.gov/photos-and-video/photo/2013/07/president-obama-awards-national-humanities-medal-robert-putnam> (abgerufen am 24.8.2021)
- Thomsen, Jens Peter Frølund und Rafiqi, Arzoo (2020): Ideological Biases Weaken the Impact of Social Trust on Ethnic Outgroup Threat. *Political Studies* 68, 2, 523–540.
- Tocqueville, Alexis de (1986 [1835]): *De la Démocratie en Amérique I*. Gallimard, Paris.
- Tocqueville, Alexis de (1986 [1840]): *De la Démocratie en Amérique II*. Gallimard, Paris.
- Tocqueville, Alexis de und Reeve, Henry (1840): *Democracy in America*. Floating Press, Auckland, New Zealand.
- Trautmüller, Richard (2009): Religion und Sozialintegration. Eine empirische Analyse der religiösen Grundlagen sozialen Kapitals. *Berliner Journal für Soziologie* 19, 3, 435–468.
- Trautmüller, Richard (2011): Moral Communities? Religion as a Source of Social Trust in a Multilevel Analysis of 97 German Regions. *European Sociological Review* 27, 3, 346–363.
- Trautmüller, Richard (2012): *Religion und Sozialkapital. Ein doppelter Kulturvergleich*. Springer VS, Wiesbaden.
- Trautmüller, Richard (2014): *Religiöse Vielfalt, Sozialkapital und gesellschaftlicher Zusammenhalt, Gütersloh*.
- Trautmüller, Richard, Stadelmann-Steffen, Isabelle, Ackermann, Kathrin und Freitag, Markus (2012): *Zivilgesellschaft in der Schweiz. Analysen zum Vereinsengagement auf lokaler Ebene*. Seismo, Zürich.
- Trivers, Robert L. (1971): The Evolution of Reciprocal Altruism. *The Quarterly Review of Biology* 46, 1, 35–57.
- Tulin, Marina, Lancee, Bram und Volker, Beate (2018): Personality and Social Capital. *Social psychology quarterly* 81, 4, 295–318.



- Tunger-Zanetti, Andreas (2021): *Verhüllung. Die Burka-Debatte in der Schweiz. hier+jetzt*, Zürich.
- Turner, John C., Hogg, Michael A., Oakes, Penelope J., Reicher, Stephen D. und Wetherell, Margaret (Hrsg.) (1987): *Rediscovering the social group*. Blackwell, Oxford, New York.
- Turner, Victor Witter (2005 [1969]): *Das Ritual*. Campus.
- United Nations Development Programme (2020): *Strengthening social cohesion. Conceptual framing and programming implications*.
- Urban, Dieter (2022): *Mehrebenenanalyse: Die wichtigsten 23 Modelle zur Analyse von dichotomen und metrischen Zwei- und Drei-Ebenen-Effekten*. Schriftenreihe des Instituts für Sozialwissenschaften der Universität Stuttgart SISS 51.
- Urban, Dieter und Mayerl, Jochen (Hrsg.) (2018a): *Angewandte Regressionsanalyse: Theorie, Technik und Praxis*. Springer VS, Wiesbaden.
- Urban, Dieter und Mayerl, Jochen (2018b): *ML-basierte Regressionsanalyse*. In: Urban, D., Mayerl, J. (Hrsg.): *Angewandte Regressionsanalyse: Theorie, Technik und Praxis*. Springer VS, Wiesbaden, 379–435.
- Uslaner, Eric M. (2002): *The moral foundations of trust*. CUP, Cambridge.
- Uslaner, Eric M. (2012): *Measuring generalized trust: in defense of the 'standard' question*. In: Lyon, F., Möllering, G., Saunders, M. (Hrsg.): *Handbook of Research Methods on Trust*. Edward Elgar, Cheltenham, 72–84.
- Uslaner, Eric M. (2017): *The roots of trust*. In: Li, Y. (Hrsg.): *Handbook of Research Methods and Applications in Social Capital*. Edward Elgar, Cheltenham, UK, Northampton, MA, USA, 60–75.
- Uslaner, Eric M. (2018): *The study of trust*. In: Uslaner, E. M. (Hrsg.): *The Oxford handbook of social and political trust*, 3–13.
- van den Berg, Ruben Gert (2021): *Logistic Regression*, [www.spss-tutorials.com/logistic-regression/](http://www.spss-tutorials.com/logistic-regression/) (abgerufen am 02.11.2021)
- van Deth, Jan W. (2008): *Measuring Social Capital*. In: Castiglione, D., van Deth, J. W., Wolleb, G. (Hrsg.): *The handbook of social capital*. OUP, Oxford et al., 150–176.
- van Deth, Jan W. (2010): *Participation in Voluntary Associations: Dark Shades in a Sunny World?* *American Behavioral Scientist* 53, 5, 640–656.
- van Ingen, Erik und Bekkers, René (2015): *Generalized Trust Through Civic Engagement? Evidence from Five National Panel Studies*. *Political Psychology* 36, 3, 277–294.
- Verba, Sidney, Lehmann Schlozman, Kay und Brady, Henry E. (1995): *Voice and Equality. Civic Voluntarism in American Politics*. Harvard University Press, Cambridge, MA.
- Vermeer, Paul und Scheepers, Peer (2012): *Religious Socialization and Non-Religious Volunteering: A Dutch Panel Study*. *VOLUNTAS: International Journal of Voluntary and Nonprofit Organizations* 23, 4, 940–958.
- Voas, David (2009): *The rise and fall of fuzzy fidelity in Europe*. *European Sociological Review* 25, 2, 155–168.
- Vorkamp, Wolfgang (2005): *Integration durch Partizipation. Aktives Bürgerengagement und die Rolle von Vereinen in Ostdeutschland*. *Forschungsjournal Neue Soziale Bewegungen* 18, 3, 69–83.
- Vorkamp, Wolfgang (2007): *Gesellschaftliche Integration und Vertrauensbildung durch Partizipation in Vereinen – Ergebnisse einer empirischen Untersuchung in Ostdeutschland*. In: Schwalb, L., Walk, H. (Hrsg.): *Local Governance, mehr Transparenz und Bürgernähe?* VS, Wiesbaden, 131–198.

- Vorkamp, Wolfgang (2008): Integration durch Teilhabe. Das zivilgesellschaftliche Potenzial von Vereinen.
- Vorkamp, Wolfgang (2011): Integration – ja, aber wie? Die Neue Gesellschaft/ Frankfurter Hefte, 7/8, 86–91.
- Walther, Rafael (2020): Religiöse Rituale und soziale Ordnung. Springer Fachmedien Wiesbaden, Wiesbaden.
- Weber, Max (1911): Geschäftsbericht. In: Deutsche Gesellschaft für Soziologie (Hrsg.): Verhandlungen des Ersten Deutschen Soziologentages. vom 19.-22. Oktober 1910 in Frankfurt a. M. Mohr Siebeck, Tübingen, 39–62.
- Weibel, Rolf (2007): Christliche “Sondergruppen”. In: Baumann, M., Stolz, J. (Hrsg.): Eine Schweiz – viele Religionen. Risiken und Chancen des Zusammenlebens. Transcript, Bielefeld, 145–159.
- Wellman, James K. (2019): High on God. How megachurches won the heart of America. OUP, New York, NY.
- Westle, Bettina, Kunz, Volker und Roßteutscher, Sigrid (2008): Sozialkapital im internationalen Vergleich. In: Westle, B., Gabriel, O. W. (Hrsg.): Sozialkapital. Eine Einführung. Nomos, Baden-Baden.
- Westle, Bettina und Roßteutscher, Sigrid (2008): Kritische Sichten auf das Konzept des Sozialkapitals und die Forschung zum Sozialkapital. In: Westle, B., Gabriel, O. W. (Hrsg.): Sozialkapital. Eine Einführung. Nomos, Baden-Baden.
- Whiteley, Paul F. (1999): The origins of social capital. In: van Deth, J. W., Maraffi, M., Newton, K. et al. (Hrsg.): Social capital and European Democracy. Routledge, London, 25–44.
- Widmer, Barbara und Stutz, Melanie (2001): Jugendliche und Religiosität: eine empirische Studie (Liz.). Universität Zürich.
- Wilson, John (2000): Volunteering. Annual Review of Sociology 26, 1, 215–240.
- Winter-Pfändler, Urs (2021): «Totgesagte leben länger» Entwicklung der Mitgliedschaft in der katholischen Kirche über die vergangenen 10 Jahre und Ausblick in die Zukunft – Kirchenstatistik, <http://kirchenstatistik.spi-sg.ch/totgesagte-leben-laenger-entwicklung-der-mitgliedschaft-in-der-katholischen-kirche-ueber-die-vergangenen-10-jahre-und-ausblick-in-die-zukunft/#close> (abgerufen am 10.11.2021)
- Wirtz, Markus Antonius (Hrsg.) (2020): Dorsch Lexikon der Psychologie. Hogrefe.
- Wolf, Christof (2012): Konzepte zur Messung religiöser Pluralität. In: Pollack, D., Tucci, I., Ziebertz, H.-G. (Hrsg.): Religiöser Pluralismus im Fokus quantitativer Religionsforschung. VS, Wiesbaden, 17–37.
- Wolf, Christof und Best, Henning (Hrsg.) (2010): Handbuch der sozialwissenschaftlichen Datenanalyse. VS, Wiesbaden.
- Wolf, Hubert (2020): Der Unfehlbare. Pius IX. und die Erfindung des Katholizismus im 19. Jahrhundert. C. H. Beck, München.
- Wollschleger, Jason (2012): Interaction Ritual Chains and Religious Participation. Sociological Forum 27, 4, 896–912.
- Wuthnow, Robert (2002): Religious Involvement and Status-Bridging Social Capital. Journal for the Scientific Study of Religion 41, 4, 669–684.
- Ysseldyk, Renate, Matheson, Kimberly und Anisman, Hymie (2010): Religiosity as identity: toward an understanding of religion from a social identity perspective. Personality

- and social psychology review: an official journal of the Society for Personality and Social Psychology, Inc 14, 1, 60–71.
- Zahavi, Amotz (1975): Mate selection – A selection for a Handicap.
- Zahavi, Amotz und Zahavi, Avishag (1998): Signale der Verständigung. Das Handicap-Prinzip. Insel, Frankfurt am Main.
- Zahavi, Amotz und Zahavi, Avishag (1999): Handicap Principle. A Missing Piece of Darwin's Puzzle. OUP, Cary.
- Zaleski, Pavel (2008): Tocqueville on Civilian Society: A Romantic Vision of the Dichotomic Structure of Social Reality. *Archiv für Begriffsgeschichte* 2008, 50, 260–266.
- Zanolli, Marco und Walter, Francois (2021): Historischer Atlas der Schweiz. hier+jetzt, Zürich.
- Zapf, Wolfgang, Habich, Roland, Noll, Heinz-Herbert, Haerpfer, Christian, Müller, Karl, Suter, Christian, Vogel, Joachim, Halleröd, Björn, del Campo Urbano, Salustiano, Tos, Niko, Shin, Chull, Ayata, Y. Özcan und Spéder, Zsolt (2004): Euromodule. GESIS Data Archive.
- Zehnder Grob, Sabine und Morgenthaler, Christoph (2013): Religiöse Sozialisation in Familie und Unterricht. In: Käppler, C., Morgenthaler, C., Brodbeck, K. (Hrsg.): *Werteorientierung, Religiosität, Identität und die psychische Gesundheit Jugendlicher*. Kohlhammer, Stuttgart, 81–99.
- Zitzmann, Marc (4.10.2019): Warum ziehen junge Europäer in den Heiligen Krieg? *Republik*.
- Zmerli, Sonja (2003): Applying the Concepts of Bonding and Bridging Social Capital to Empirical Research. *European Political Science* 2, 3, 68–75.
- Zmerli, Sonja und Newton, Kenneth (2017): Objects of political and social trust: scales and hierarchies. In: Zmerli, S., van der Meer, T. (Hrsg.): *Handbook on political trust*. Edward Elgar, Cheltenham, UK, Northampton, MA, USA, 104–124.
- Zwingmann, Christian, Klein, Constantin und Jeserich, Florian (Hrsg.) (2017): *Religiosität: Die dunkle Seite. Beiträge zur empirischen Religionsforschung*. Waxmann, Münster, New York.