

Evangelikalismus als Milieu

Autor(en): **Stolz, Jörg**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Schweizerische Zeitschrift für Soziologie = Revue suisse de sociologie = Swiss journal of sociology**

Band (Jahr): **25 (1999)**

Heft 1

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-814096>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

EVANGELIKALISMUS ALS MILIEU

Jörg Stolz
Universität Zürich

1. Einleitung

Rudolf Bultmann, einer der einflussreichsten Theologen unseres Jahrhunderts, hat 1941 formuliert, dass „kein Mensch im Ernst am neutestamentlichen Weltbild festhalten kann und festhält“ (Bultmann, 1985, 15).¹ Das neutestamentliche Weltbild sei ein „mythisches“ gewesen, das moderne dagegen sei ein „wissenschaftliches“; und deshalb könne heute niemand mehr sinnvollerweise an einen Himmel als einen Ort über uns oder an eine Hölle als Unterwelt glauben. Sämtliche in der Bibel verkündeten Wunder, das Erscheinen von Engeln, die Jungfrauengeburt, die leibliche Auferstehung wie auch das Eingreifen eines personhaft gedachten Gottes in die hiesige Welt, seien für den modernen Menschen notwendigerweise ungläubhaft. Es gehe deshalb darum, die „Wahrheit“ der biblischen Botschaft von dem in der Botschaft vorausgesetzten Weltbild zu trennen. Kurz: die Bibel müsse „entmythologisiert“ werden, und nur so könne die christliche Botschaft für Zeitgenossen noch etwas bedeuten.

Bei allem Respekt vor den grossen Leistungen Bultmanns kann man sagen, dass die oben zitierten Ansichten – soziologisch-empirisch gesehen – falsch sind. Denn zweifellos gibt es auch in der heutigen modernen Gesellschaft sehr viele Menschen, die die christliche Botschaft in der Weise verstehen, die Bultmann „mythologisch“ nennt. Ein Beispiel sind die sog. „Evangelikalen“, eine aus dem Protestantismus hervorgegangene Richtung, die oft auch als „fundamentalistisch“ bezeichnet wird.

In diesem Artikel sollen die Evangelikalen der deutschen Schweiz soziologisch analysiert werden. Dies zum einen, indem die evangelikale Sozialstruktur mit Hilfe des Milieubegriffs von Gerhard Schulze beschrieben wird. Und zum anderen, indem eine ausgewählte evangelikale „religiöse Dimension“ (Abgrenzungsneigung) durch verschiedene Arten von Determinanten erklärt wird. Die beiden Leitfragen lauten also:

1 Ich danke zwei anonymen Reviewern sowie Peter Sprave für wichtige Hinweise und Verbesserungsvorschläge.

- Gibt es so etwas wie ein evangelikales Milieu? Unterscheiden sich Evangelikale von Nichtevangelikalen bezüglich des Lebensstils?
- Mit welchen Variablen kann evangelikale Abgrenzungsneigung erklärt werden? Wie wichtig sind sozialstrukturelle, sozialpsychologische und organisationelle Variablen sowie Variablen religiöser Praxis?

2. Theoretischer Rahmen

2.1 Säkularisierung und ihre Folgen

Bevor wir die Sozialstruktur des Evangelikalismus als Milieu darstellen, müssen wir ihn in seinen historischen und gesellschaftlichen Kontext stellen. Das macht es unumgänglich, kurz auf die allgemeine Entwicklung der Religion in modernen Gesellschaften einzugehen, die gemeinhin mit dem Stichwort „Säkularisierung“ benannt wird.

Die neueren Diskussionen haben gezeigt, dass Säkularisierung nicht als eindimensionaler Prozess gefasst werden sollte. Es führt nicht weit, wenn man Säkularisierung etwa nur als „Abnahme der Religiosität der Individuen“ oder ähnlich definiert. Vielmehr tut man gut daran, verschiedene Ebenen oder Systemreferenzen zu unterscheiden; man muss in Betracht ziehen, dass es historische Brüche, Verzögerungen, Varianten gibt; und man sollte erkennen, dass es zu starken Gegenbewegungen kommt, deren Erfolgchancen noch nicht abzusehen sind (Berger, 1994, 38 ff.; Stark/Bainbridge, 1985, 430 ff.).

Dobbelaere (1981, 1984) unterscheidet drei Dimensionen der Säkularisierung, die relativ unabhängig voneinander variieren können: a. die Säkularisierung gesellschaftlicher Institutionen (wie Erziehungswesen, Politik, Familie etc.), b. innerreligiösen Wandel und c. Wandel religiöser Involviertheit der Individuen (Bindung, commitment). Der von Dobbelaere beschriebene Sachverhalt lässt sich auch in systemtheoretischer Terminologie formulieren (Luhmann 1982; Pollack 1988). Dies führt vor allem zur Erkenntnis, dass ein gesellschaftlicher Wandel im Gange ist, welcher nicht nur Religion, sondern auch alle anderen Teilsysteme (wie Wirtschaft, Wissenschaft usw.) erfasst. Von „Säkularisierung“ kann man somit sprechen, wenn der gesellschaftliche Wandel nur in bezug auf das Religionssystem hin betrachtet wird (Luhmann, 1982, 229).² So lässt sich formulieren, dass es im Zuge einer Umstellung der

² Ganz analog könnte man aber auch „Ausdifferenzierungsgeschichten“ der anderen gesellschaftlichen Teilsysteme schreiben. Diese Aufgabe hat sich in neuerer Zeit Niklas Luhmann gestellt.

primären Gesellschaftsdifferenzierung von stratifiziert auf funktional zu folgenden Phänomenen kommt:

- Einer Emanzipation anderer Teilsysteme von religiösen Bezügen. Dabei bilden die einzelnen Teilsysteme je verschiedene, nichtreligiöse, „Systemrationalitäten“ aus.³ Dieser Prozess läuft noch heute ab; so kommt es im Kanton Zürich regelmässig zu Vorstössen, Staat und Kirche zu trennen, wie dies fast überall sonst in Europa schon geschehen ist. Die Einheit von Staat und Kirche scheint vielen nicht mehr legitim. So hat man in Deutschland debattiert, ob in Klassenzimmern noch Kruzifixe hängen sollten oder nicht. Eine Darstellung verschiedener Etappen der genannten Emanzipation für die USA hat Talcott Parsons (1960) vorgelegt.
- Einer stärkeren Ausdifferenzierung des Religionssystems; dieses muss sich weniger um Erfordernisse anderer Teilbereiche kümmern und kann voraussetzungsvollere religiöse Kommunikationen ermöglichen („adaptive upgrading“) (Luhmann, 1982, 233 f.; Parsons, 1966, 22). Wichtige Momente dieser Ausdifferenzierung sind sicherlich die Konfessionsspaltung, die (mehr oder weniger ausgeprägte) Trennung von Kirche und Staat, die Entstehung eines „religiösen Marktes“ mit immer vielfältigerem Angebot⁴ sowie die „Verkirchlichung“ des Christentums (Kaufmann 1989, 24 ff.).⁵
- Einer Veränderung im Verhältnis von psychischen Systemen und sozialen Systemen. Auch die Individuen verändern sich in ihren Möglichkeiten und Bedürfnissen (z. B. Selbstbeschreibungsbedürfnissen). Sie verändern sich, weil sie in neuer Weise in die Gesellschaft integriert werden. Daher müssen sie von der Religion in veränderter Weise angesprochen werden. Was etwa kann Religion an Lebenshilfe anbieten, wenn die Individuen immer individueller werden und darunter leiden, in den meisten wichtigen Fragen selbst

3 Siehe hierzu z. B. Berger (1967, 127 ff.). Der Ausdifferenzierung der Teilsysteme entspricht ein neuer Integrationsmodus für Individuen: Inklusion. Damit ist gemeint, dass den Individuen die Teilnahme an den Teilsystemen im Prinzip freigestellt ist. Siehe Luhmann (1982, 232 ff.).

4 Was den „religiösen Markt“ betrifft, spricht man oft von „religiösem Pluralismus“. Dieser ist in den USA mit dem dort traditionellen Denominationalismus sicherlich gegeben. In vielen europäischen Ländern muss man aber nach wie vor von einem nur begrenzten religiösen Pluralismus ausgehen. Siehe für Deutschland Daiber (1995, 56).

5 Kaufmann (1989, 27) formuliert: „Religion im alltagssprachlichen Sinne wird nun zu einem spezifischen, von den Kirchen als Grossorganisationen repräsentierten Bereich von ‚Gesellschaft‘, das Christentum wird nun in der Gestalt verselbstständiger, als ‚Kirchen‘ bezeichneter Sozialzusammenhänge zu einem partikulären Moment des gesamtgesellschaftlichen Gesamtzusammenhangs (...).“

entscheiden zu müssen?⁶ Wie kann Religion Individuen zur Seite stehen, deren vordringliches Ziel es ist, ein „schönes Leben zu führen“?⁷

Auch die Entstehung und die Karriere von Fundamentalismus und Evangelikalismus lässt sich innerhalb dieses Modells gut verorten: Es handelt sich um einen Teilaspekt der Reaktion des Religionssystems auf die Säkularisierung. Die Reaktionsformen der Religion lassen sich analytisch einteilen in *Anpassungsbewegungen* einerseits, *Abwehrbewegungen* andererseits (Berger, 1980, 73 ff.; Hunter, 1983, 12; Berger, 1994, 47 ff.).⁸ Faktisch hat man es meist mit Mischformen zu tun; historische Beispiele wären etwa der Pietismus des 18. oder die Erweckungsbewegungen des 19. Jahrhunderts (Stolz, 1991, 13).⁹ Die Anpassungsbewegungen versuchen, die veränderte Situation in der Moderne anzuerkennen und für die eigene religiöse Position eine „zeitgemässe Form“ zu finden. Die Abwehrbewegungen dagegen erkennen die neue Situation nicht einfach an, sondern bekämpfen sie und versuchen, die eigene religiöse Position zu verteidigen.¹⁰ Man könnte sagen: Die Anpassungsbewegung verhält sich kognitiv; die Abwehrbewegung normativ.¹¹ Interessanterweise richten sich die Abwehrstrategien nicht nur gegen die veränderten gesellschaftlichen Strukturen (z. B. die Emanzipation der Homosexualität), sondern auch und gerade gegen die Anpassungsbewegungen innerhalb des Religionssystems. Wie aber sehen die Anpassungs- bzw. Abwehrstrategien konkret aus? Beide lassen sich als das Setzen von gewissen Voraussetzungen darstellen, aus denen dann die übrigen Aussagen stringent abgeleitet werden. Das aufgeklärt-reformierte Christentum passt sich an. Es versucht, die christliche Überlieferung mit modernem, aufgeklärtem Denken zu versöhnen, und reagiert auf die Säkularisierung, indem es von den folgenden Voraussetzungen ausgeht:

6 Luhmann spricht von der „Privatisierung des religiösen Entscheidens“ (Luhmann, 1982, 232). Analog kann man auch von einer Privatisierung des wirtschaftlichen, geschmacklichen, politischen usw. Entscheidens sprechen.

7 Dies ist nach Schulze (1995, 33 ff.) eines der grundsätzlichen modernen Lebensprobleme.

8 Berger (1994, 47) differenziert die möglichen Reaktionsformen noch weiter in „kognitives Verhandeln“ und „kognitive Kapitulation“ auf der Anpassungsseite; in „kognitive Verschanzung, offensiv“ und „kognitive Verschanzung, defensiv“ auf der Abwehrseite.

9 Der Pietismus z. B. ist eine Mischform, da er einerseits die traditionellen Glaubensinhalte gegen den Rationalismus der Aufklärung verteidigt, andererseits jedoch auf *subjektive und biographische Erfahrung* des Glaubens drängt, was völlig im Geiste der Aufklärung steht. Vgl. Stolz (1991, 14).

10 Die Abwehrstrategie führt oft zu Abspaltungen von der Kirche oder religiösen Gruppe: zur Bildung von „Sekten“ in der Terminologie von Stark/Bainbridge (1985, 19 ff.).

11 Siehe zur fundamentalen Unterscheidung von kognitiven und normativen Erwartungen Luhmann (1972, 42).

1. Jesus Christus ist ein Mensch, der gestorben ist und somit „nur“ noch in der Verkündigung (Kerygma) weiterlebt; Gott ist kein „oben im Himmel vorhandenes Wesen“; der Gottesbegriff wird vielmehr in die Nähe der Verkündigung und der religiösen Kommunikation gerückt (vgl. Bultmann, 1985, 15).
2. In der Bibel steht Gottes Wort. Dies ändert jedoch nichts daran, dass die Bibel behandelt, interpretiert und verstanden werden kann (und muss) wie andere Bücher auch. Daher kann man auch die wissenschaftlichen, hier v. a. historisch-kritischen Methoden auf sie anwenden, um sie angemessen zu verstehen. Die historisch-kritische Methode zeichnet sich unter anderem dadurch aus, dass sie Sachkritik übt: Sie interpretiert und kritisiert die Quellentexte von modernen Denkvoraussetzungen und modernem theologischen Wissen aus (Ebeling, 1967, 34).
3. Es gibt nicht zwei Wirklichkeiten (eine immanent, eine transzendent), sondern nur eine (Ebeling, 1959, 13); in dieser äussert sich der heilige Geist im Zusammensein der Gläubigen, als die „im Glauben erschlossene faktische Möglichkeit eines neuen Lebens“ (Bultmann, 1985, 31). Der heilige Geist führt auch nicht zu einem anderen, „geistlichen“ Verstehen der Bibel.
4. Es gibt eine grundlegende Differenz von biblischem und modernem Weltverständnis. Keinem der beiden Weltbilder wird ein prinzipieller Vorrang eingeräumt. Daher kommt es zu einer „Übersetzungsnotwendigkeit“. Als Übersetzungsmethoden kommen etwa Abstraktion, Verinnerlichung, Moralisation oder Entmythologisierung in Betracht (Weder, 1986, 60).
5. Die in der Bibel berichteten Wunder sind vor dem Hintergrund des damaligen „mythologischen Weltbildes“ zu sehen. Da wir uns unterdessen ein „wissenschaftliches Weltbild“ zu eigen gemacht haben, können die Wunder nicht mehr in gleicher Weise wie damals einfach „geglaubt“ werden. Ihren Sinn kann man nur in die heutige Zeit hinüberretten, wenn man ihre Wahrheit, ihre Aussage, von den mythischen Einkleidungen freimacht (= entmythologisiert). Die Wunder werden dann nicht mehr als beglaubigende Mirakel interpretiert; vielmehr haben sie aus dieser Sicht den Sinn, auf die Wichtigkeit der mit ihnen verbundenen Vorgänge hinzuweisen.
6. Der Mensch ist Sünder in dem Sinne, dass er „an weltlichen Dingen hängt“. Die „Errettung“ kann aber nicht in einem einmaligen Akt geschehen, sondern nur in immerwährender Hinwendung des Menschen zu Gott sowie in der Rechtfertigung des Menschen durch Gott (Gnade).

Anders als die aufgeklärt-reformierte Richtung verfolgt der Evangelikalismus eine Abwehrstrategie. Er beharrt auf dem traditionellen Standpunkt und verteidigt ihn gegen die modernen Anfechtungen. Er setzt bewusst gewisse anti-aufklärerische¹² und mythologische Voraussetzungen oder „Fundamente“, von denen alles weitere abgeleitet werden kann¹³:

1. Gott ist ein „jenseitiges“ Wesen, Jesus Christus eine „übernatürliche“ Gestalt, welche gegenwärtig existiert, angesprochen werden kann und am Ende der Tage wiederkehren wird.
2. Die Tatsache, daß in der Bibel Gottes Wort steht, macht dieses Buch zu einem besonderen, mit anderen Büchern in keiner Weise vergleichbaren Dokument. Die Bibel lässt sich deshalb auch nicht mit den Methoden wissenschaftlich angehen, mit welchen man andere historisch gegebene Bücher behandelt.
3. Der heilige Geist ist gegenwärtig als besondere, vom „Profanen“ abgehobene Wirklichkeit. In dieser Gestalt leitet er den Gläubigen im Verstehen der Bibel an, welches insofern auch kein „profanes“, sondern ein „geistliches“ Verstehen ist.
4. Das biblische Selbstverständnis steht auf einer höheren Stufe als das heutige, moderne Selbstverständnis.
5. Wunder sind von Gott gewirkte, die Naturgesetze überschreitende, Vorgänge. Die Himmelfahrt Christi, das Gehen auf dem Wasser, die Speisung der fünftausend Menschen, sind Vorgänge, die man sich als real vorgekommen vorzustellen hat – und nicht etwa in irgendwie „übertragenem“ Sinne. Zu ähnlichen Wundern kommt es auch noch in der heutigen, modernen Welt.
6. Der Mensch ist Sünder. Errettet werden kann er nur durch „Bekehrung“; Bekehrung ist dabei ein Ereignis, welches zu einem ganz bestimmten Zeitpunkt im Leben geschieht. Im Anschluss daran ist man dann „bekehrt“, ist ein „echter Christ“.¹⁴

12 Siehe zum Verhältnis von Fundamentalismus, Evangelikalismus und Aufklärung, Stolz (1991, 13 ff).

13 Siehe zu den folgenden Punkten z. B. Bergmann (1963) bei dem sehr schön deutlich wird, dass der Evangelikalismus eine Reaktionsbewegung auf Modernisierungen des Glaubensverständnisses darstellt. Siehe auch die Lausanner Verpflichtung der Evangelischen Allianz von 1974. Siehe für den Evangelikalismus der USA: Hunter (1981, 368 ff).

14 Wie Bekehrungserzählungen den Aufbau des evangelikalen Weltbilds unterstützen, hat Ansgar Jödicke (1993, 1995) gezeigt.

Mit den referierten Modellvorstellungen: einem dreigliedrigen Säkularisierungsprozess sowie den zwei grundlegenden Reaktionsformen (Anpassung, Abwehr) des Religionssystems auf Säkularisierung, lässt sich die historische Entstehung und die Karriere von Fundamentalismus und Evangelikalismus angemessen nachzeichnen.

In den *USA* etwa verläuft die Entwicklung vor dem Hintergrund des dort institutionalisierten Denominationalismus; hier herrscht von Anfang an ein religiöser Pluralismus, eine „Marktsituation“ vor. Gegen die Entstehung einer sich an die Moderne anpassenden Bewegung (die „liberals“) kämpfen Personen, die auf gewisse Ansichten und Glaubenssätze partout nicht verzichten wollen. Sie werden anfangs dieses Jahrhunderts (benannt nach der von ihnen herausgegebenen Schriftenreihe „the fundamentals“) als „fundamentalists“ bekannt. Der Kampf zwischen liberals und fundamentalists wird erbittert ausgefochten und erhält, etwa in der Evolutionismus-Kreationismus-Debatte, eine ungeheure Publizität. Es handelt sich um einen vor allem innerdenominationalen Kampf, welcher sehr oft zu Denominationsspaltungen führt. In neuerer Zeit scheinen die Konservativen (Fundamentalisten und Neo-Evangelikale) den Liberalen gegenüber einen Vorteil zu haben. Während die Liberalen unter Mitglieder- und Motivationsschwund leiden, scheinen die Konservativen eher zu wachsen (Hunter, 1983, 46; Kelley, 1986; Berger, 1994, 65).

In der *Schweiz* mit ihrer bikonfessionellen, volksskirchlichen Struktur besteht eine völlig andere Ausgangssituation (Stolz, 1991, 15 ff.; Weibel, 1995). Auch hier kommt es nach der Aufklärung zu pietistischen und erwecklichen Bewegungen, auch hier kommt es zu Abwehrstrategien. Insgesamt aber setzt sich in der protestantischen Volkskirche ein liberaler, aufgeklärter Geist durch, der sich etwa in der Aufhebung der Bekenntnisverpflichtung äussert (vgl. Schmid, 1988, 108).¹⁵ Debatten zwischen Evolutionisten und Kreationisten wie in den USA wären hier undenkbar. Der Evangelikalismus fristet ein Aussenseiterdasein, gleichwohl überlebt er, teils in Strömungen innerhalb der Landeskirche, teils in einer Vielzahl von Freikirchen und freikirchlichen Gruppen. Nach dem zweiten Weltkrieg kommt es dann zu einem leichten Aufschwung des Evangelikalismus – auch durch Kontakt mit dem Evangelikalismus der USA. Mittlerweile scheinen in der Schweiz die konservativen protestantischen Richtungen sogar „erfolgreicher“ zu sein als die aufgeklärten.¹⁶ Während die meist evangelikal ausgerichteten Freikirchen wachsen, haben die Volkskirchen mit

15 Für die Entwicklung des Katholizismus in der Schweiz siehe Altermatt (1989).

16 Dies legt ein Vergleich der Daten aus den Volkszählungen 1980 und 1990 nahe. Hier zeigt sich, dass die evangelisch-reformierte Kirche 75'000 Mitglieder verloren hat, die „übrigen protestantischen Kirchen“ jedoch 20'000 Mitglieder gewonnen haben (nach Angaben des BfS Schweiz).

anhaltenden Kirchenaustritten, mit einer Erosion christlichen Gedankenguts¹⁷, mit der eigenen Unfähigkeit der Tradierung von Glaubensinhalten zu kämpfen.

Nach dieser systematischen und historischen Verortung des Evangelikalismus können wir versuchen, den Milieubegriff auf ihn anzuwenden.

2.2 Zum Milieubegriff

Konzepte wie „Milieu“ (oder alternativ „Lebensstilgruppe“) haben gegenwärtig Konjunktur. Da ältere Konzepte wie Schicht und Klasse auf die heutigen Verhältnisse nicht mehr recht zu passen scheinen, erhofft man sich von den Begriffen „Milieu“ und „Lebensstil“ ein besseres Verständnis gegenwärtiger sozialer Differenzierungen, gegenwärtiger Sozialstruktur.

Der Milieubegriff wird manchmal als eine Art Umwelt definiert, etwa als Gesamtheit von Lebensverhältnissen äusserer, natürlicher, geographischer, sozialer und ökonomischer Art (Hartfiel und Hillmann, 1982, 496). In der neueren soziologischen Literatur trifft man jedoch häufiger auf eine Begriffsbestimmung, die „Milieu“ selbst als eine Art System fasst: als Gruppe (Hradil, 1987, 165; Schulze, 1990, 410). Auch wenn von konfessionellen Milieus die Rede ist, so sind meist Gruppen von Menschen gemeint, die sich durch eine spezifische Kultur und Sozialstruktur auszeichnen und sich so aus einer nicht dazugehörenden Umwelt ausgrenzen (Altermatt, 1989, 103; Kaufmann, 1989, 24).¹⁸ Martin Riesenbrodt (1995) schliesslich hat vorgeschlagen, den Begriff des Kulturmilieus auch auf den Evangelikalismus und Fundamentalismus zu übertragen. Im folgenden soll gezeigt werden, dass der Evangelikalismus sich in der Tat auf fruchtbringende Art und Weise als Milieu beschreiben lässt. Bei der Definition des Milieubegriffs lehnen wir uns stark an Gerhard Schulze (1990; 1995, 169 ff.) an.¹⁹ Er bezeichnet als Milieu eine Grossgruppe mit er-

17 Man denke etwa an das, was Glock die „intellektuelle Dimension“ der Religiosität nennt, d. h. für unseren Fall z. B. eine gewisse Bibelkenntnis, ein Wissen um die Bedeutung der christlichen Rituale usw. Gerade für ein aufgeklärtes Christentum ist aber ein relativ grosses intellektuelles Wissen um die Glaubensinhalte unerlässlich. Andernfalls ist die schwierige Vermittlungsleistung zwischen biblischem und modernem Weltbild gar nicht zu leisten.

18 Interessant ist, dass die konfessionellen Milieus, zumindest in der Schweiz, schon stark erodiert sind, Altermatt (1989). Das gleiche gilt wohl für die meisten konfessionellen Milieus in anderen westlichen Industriestaaten.

19 Schulzes Theorie ist ausgesprochen vielschichtig. Wir können sie hier aus Platzgründen nicht angemessen darstellen und würdigen. Vielmehr greifen wir nur die Elemente heraus, die für unsere Zwecke am wichtigsten sind. Ferner ist darauf hinzuweisen, dass wir nur den Milieubegriff von Schulze übernehmen, nicht auch seine *Methode*, vermittels explorativer Datenanalyse unter Einbezug einer grossen Anzahl von Lebensstil-Variablen wenige interpretierbare Milieus herauszukristallisieren.

höherer Binnenkommunikation und gemeinsamen Existenzformen. Milieus zeichnen sich durch (u. a.) folgende Eigenschaften aus:²⁰

- *Erhöhte Binnenkommunikation.* Erhöhte Binnenkommunikation bedeutet unter anderem, dass Milieus in der Interaktion erfahrbar sein müssen. *Kein* Milieu wäre demnach die Gruppe der „Steuerzahler“, da es sich um keine interaktional erfahrbare Gruppe, sondern um ein blosses statistisches Aggregat handelt (Schulze, 1990, 410; 1995, 174).
- *Gemeinsame Existenzformen: Lebenssituation.* Schulze spricht von „komplexen Syndromen von Lebenssituation“. Diese setzen sich aus Variablen wie etwa Einkommen, Beschäftigung, Bildung, Alter, Geschlecht, Haushaltsstruktur usw. zusammen (Schulze, 1990, 410).
- *Gemeinsame Existenzformen: Subjektivität.* Gemeint sind Werte, Einstellungen, Emotionen usw. (Schulze, 1990, 410; 1995, 171 ff.).
- *Abgrenzung.* Milieus weisen Grenzen auf. Die Grenzen kann man sich als Unterscheidungsmöglichkeiten vorstellen. Vermittels der Unterscheidung lässt sich etwa bestimmen, ob jemand einem Milieu angehört oder nicht (und ob man selbst dem Milieu angehört oder nicht). Als Abgrenzungskriterien fungieren leicht erkennbare Milieuzeichen. (Schulze, 1995, 108 ff., 364 ff.; Müller, 1989, 55).

Da unsere erste Leitfrage lautet, ob der Evangelikalismus sich gut als Milieu beschreiben lasse, wird zu prüfen sein, ob sich bei Evangelikalen erhöhte Binnenkommunikation, gemeinsame Existenzformen (Lebensform und Subjektivität) sowie Abgrenzung empirisch tatsächlich nachweisen lassen.²¹

20 Weitere Eigenschaften, die man auch an den Evangelikalen sehr schön nachweisen könnte, wären: Milieuzeichen, Emergenz, Zentrum-Peripherie-Differenzierung, Wahlfreiheit der Mitgliedschaft, Kollektivbewusstsein. Anzumerken ist überdies, dass wir aus Platzgründen auf die Funktionen von Milieus nicht eingehen können.

21 Wollen wir die Evangelikalen als Milieu beschreiben, so ist auf die Abstraktionsebene hinzuweisen, auf der wir uns bewegen. Schulze geht von der Vorstellung aus, dass Milieus auf verschiedenen Abstraktionsebenen gebildet werden können (Schulze, 1995, 210). Auf einer sehr hohen Abstraktionsebene wird man nur die allergrößten Unterschiede wahrnehmen - und mit dementsprechend wenigen Milieus auskommen. Holt man den Beobachtungsgegenstand jedoch, wie mit einem Teleobjektiv, näher heran, geht man also auf tiefere Abstraktionsstufen hinunter, so sieht man plötzlich neue Differenzen und man ist gezwungen, neue, sehr viel zahlreichere Milieus zu bilden. Diese grössere Genauigkeit bezahlt man durch den Verlust der „Gesamtschau“. Da nun die von uns betrachtete Gruppe relativ klein ist und höchstens 3-4% der Bevölkerung der deutschen Schweiz ausmacht, befinden wir uns, falls es sich um ein Milieu handelt, auch auf einer recht tiefen Abstraktionsebene. Auf dieser Ebene wären etwa auch die Techno-Freaks oder die Studierenden ein Milieu. Milieus auf dieser tieferen Abstraktionsebene erlauben dann auch oft, was bei Schulzes fünf „grossen Milieus“ nicht möglich ist: multiple Mitgliedschaft. Man kann sich gut vorstellen, dass jemand sowohl im Milieu der Studierenden als auch im Milieu der Techno-Bewegung verkehrt.

2.3 Einflussfaktoren evangelikaler Abgrenzungsneigung

Neben der Beschreibung des Evangelikalismus als Milieu geht es uns auch darum, Einflussfaktoren evangelikaler Abgrenzungsneigung zu benennen und ihre jeweilige relative Wichtigkeit abzuschätzen. Als Abgrenzungsneigung soll hier die Intensität verstanden werden, mit welcher ein Individuum zwischen Eigen- und Fremdgruppe unterscheidet und der Eigengruppe „bessere“ Eigenschaften zuschreibt. Abgrenzungsneigung meint die individuelle Intensität der „Distinktion“.

Oben wurde schon darauf hingewiesen, dass Abgrenzung eine allgemeine Eigenschaft von Milieus darstellt. Im speziellen Fall des Evangelikalismus wird die Abgrenzung an verschiedenen, ebenfalls schon oben erwähnten, Unterscheidungen deutlich: Evangelikale unterscheiden zum einen zwischen dem Christentum und anderen Religionen, wobei sie das Christentum klar als einzig richtige, Heil bringende, Religion ansehen. Zum anderen unterscheiden sie innerhalb des Christentums zwischen „bekehrten“ und „nichtbekehrten“ Christen. Zwischen solchen, die eine persönliche Beziehung zu Jesus Christus aufweisen und solchen, die dies nicht aufweisen können. Dabei gilt erstere Form als eindeutig vorzuziehen, ja oft werden Christen ohne Bekehrung, ohne persönliche Beziehung zu Jesus Christus, nicht als „echte Christen“ angesehen.²²

Wovon hängt nun die Stärke ab, mit der Evangelikale Abgrenzung befürworten? Als erklärende Variablen wurden sozialstrukturelle, sozialpsychologische und organisationelle Variablen sowie Variablen der religiösen Praxis ausgewählt und operationalisiert. Da es unseres Wissens im deutschsprachigen Raum hierzu keine Untersuchungen gibt, verwenden wir Hypothesen, die zum Teil auf Plausibilitätsüberlegungen gründen, zum Teil auf sozialpsychologische Forschungsergebnisse zur ingroup/outgroup-Differenz zurückgehen.

Die sozialstrukturellen Variablen sind: Bildung, Erwerbstätigkeit, Beruf, Einkommen, Alter, Geschlecht. Für die Variablen Bildung und Alter werden spezifische Hypothesen aufgestellt, während die Variablen Erwerbstätigkeit, Beruf, Einkommen und Geschlecht als Kontrollvariablen in die Analysen eingehen. Die Hypothesen lauten:

²² Auch bezüglich Abgrenzungsneigung lässt sich ein deutlicher Unterschied zu den Aufgeklärt-Reformierten aufzeigen. Anders als die Evangelikalen versuchen die Aufgeklärt-Reformierten nämlich, mit möglichst wenig Grenzziehung auszukommen. Das wird damit begründet, dass die Botschaft grundsätzlich allen gelte und dass die evangelisch-reformierte Landeskirche nur Volkskirche sein könne, wenn sie für alle da sei, dass sie mithin nicht zwischen verschiedenen Arten von Christen (z. B. guten und schlechten) unterscheiden dürfe. Tatsächlich präsentiert sich das landeskirchliche Angebot als sehr offen; und Bedingungen der Mitgliedschaft werden bewusst so formuliert, dass es eigentlich keine sind (Schmid, 1988,105).

- Je höher die formale Bildung einer Person, desto geringer die Abgrenzungsneigung. Formale Bildung wirkt individualisierend, sie steigert den Vorrat an universalistischem Wissen, das Wissen um Alternativen, und befördert die Reflexionsfähigkeit (Beck, 1983, 45). Höhere Bildung geht generell mit geringerer Vorurteilsbereitschaft einher (Jackmann/Muha, 1984; Wagner und Schönbach, 1984), woraus gefolgert werden kann, dass Bildung auch auf Abgrenzungsneigung erodierend wirken müsste. Eine Studie in den USA liefert starke Evidenz dafür, dass Bildung bei Evangelikalen tatsächlich diesen Effekt zeitigt. (Hammond und Hunter, 1984; Hunter, 1987, 171).
- Je älter eine Person ist, desto höher wird ihre Abgrenzungsneigung sein. In verschiedenen Studien zeigt sich, dass ältere Personen religiöser, konservativer und generell intoleranter sind als jüngere. (Ryder, 1965, 858; Schulze, 1990, 416; Kecskes und Wolf, 1996, 78; Voll, 1993, 234). Hierbei vermengen sich ein individueller Lebenszykluseffekt, ein Generationeneffekt und ein Periodeneffekt. Verstärkter Konservatismus und vermehrte Intoleranz in Bezug auf Religiosität lässt bei älteren Personen eine erhöhte Abgrenzungsneigung gegenüber anders Glaubenden erwarten.

Als *sozialpsychologische* Variablen wurden Anomie und Zufriedenheit in den Fragebogen aufgenommen. Wir stellen folgende Hypothesen auf:

- Je anomischer ein Person ist, desto höher wird ihre Abgrenzungsneigung sein. Anomie kann bestimmt werden als Gefühl einer allgemeinen Orientierungslosigkeit und Nichtintegriertheit (Srole, 1956; Hoffmann-Nowotny, 1973, 68 ff.; Lamnek, 1993, 106 ff.).²³ Anomie führt zu Kompensationsreaktionen. Unsichere Personen neigen dazu, kontrafaktisch die alten Werte, die traditionellen Gewohnheiten und die (oftmals mythisierte) Identität der Eigengruppe zu betonen. Es konnte gezeigt werden, dass Anomie mit Rigidität, Intoleranz und negativen Einstellungen gegenüber outgroups einhergeht (Srole, 1956; Hoffmann-Nowotny, 1973, 1997). Daher ist zu erwarten, dass auch bei Evangelikalen Anomie zu höherer Abgrenzungsneigung führt.

23 Der Anomiebegriff weist eine unterdessen lange und zum Teil verschlungene Geschichte auf, so dass er oft mit diffusen Bedeutungen aufgeladen wird. Sehr wichtig ist es, die Systemebene zu beachten, auf die der Begriff bezogen wird. So hatten Durkheim und Merton Anomie auf die Gesellschaft gemünzt: Anomie ist ein *gesellschaftlicher Zustand*, welcher individuelles Anpassungshandeln zur Folge hat. Der erste Autor, welcher Anomie auf das Individuum bezog (und, um den Unterschied klar zu machen, von *Anomia* sprach), war Leo Srole. Er konnte so auf die Idee kommen, Anomie als individuelle Eigenschaft am Individuum mit Hilfe einer Skala zu messen. Unsere Anomie-Skala steht in dieser zweiten Traditionslinie. Siehe für wichtige Stationen der Begriffsgeschichte: Durkheim (1992 (1930), 421 ff.), Durkheim (1990 (1897), 242); Merton (1968, 185 ff.); Srole (1956); Hoffmann-Nowotny (1973, 1 ff).

- Je unzufriedener eine Person ist, desto höher wird ihre Abgrenzungsneigung sein. Zufriedenheit bestimmen wir mit Veenhoven (1984, 25) als Einstellung eines Individuums, mit welcher es das eigene Selbst und wichtige Lebensbereiche bewertet und angibt, in welchem Grad es seine Wünsche als erfüllt ansieht.²⁴ Auch hier argumentieren wir mit einem Kompensationsmodell: Wer unzufrieden ist und dies nicht direkt beheben kann, wird kompensierend versuchen, seinen Status zu heben, indem er die Abgrenzung gegenüber einer outgroup verstärkt. Diese Argumentation findet sich in vielen sozialpsychologischen Erklärungen von Stereotypen und Vorurteilen (Tajfel, 1982, 54; Gergen und Gergen, 1986, 136 f.).

Als *organisationelle* Variablen verfügen wir über die Konfessions- bzw. Denominationszugehörigkeit. Es wurde folgende Hypothese aufgestellt:

- Freikirchliche Evangelikale sind abgrenzungsbereiter als landeskirchliche. Da freikirchliche Evangelikale organisationell mehr abgegrenzt sind als landeskirchliche, müssen sie weniger Kompromisse schliessen und können sich so auch ideologisch abgrenzungsbereiter zeigen.²⁵

Als *Variablen religiöser Praxis* wurden die Häufigkeit des Kirchgangs und die Häufigkeit des Betens in die Untersuchung aufgenommen. Die zugehörige Hypothese lautet:

- Je intensiver die religiöse Praxis einer Person ist, desto stärker wird sie auch Abgrenzungsneigung zeigen. Da die religiöse Praxis ein Gradmesser der Integration in das Milieu darstellt und da verstärkte Integration zu höherer Identifikation mit den Milieuwerten führt, wird vermehrte religiöse Praxis eine stärkere Abgrenzungsneigung gegenüber anderen Milieus und ihren Werten mit sich ziehen.

Unsere zweite Leitfrage lautet, um dies nochmals zu wiederholen, von welchen Faktoren evangelikale Abgrenzungsneigung abhängt. Zusammengefasst wäre also zu erwarten, dass stärkere Abgrenzungsneigung eher bei weniger gebildeten, älteren, anomischeren, unzufriedeneren Personen mit stärkerer religiöser Praxis vorkommt. Ferner, dass Personen in Freikirchen stärkere Abgrenzungsneigung zeigen als solche in der Landeskirche.

24 Zufriedenheit wird oft selbst als Dimension eines übergeordneten Phänomens gefasst. Glatzer (1992, 54) unterscheidet innerhalb des „subjektiven Wohlbefindens“ zwischen der eher kognitiven Zufriedenheit und dem eher emotiven Glück. Analog unterscheidet Veenhoven (1984, 25) innerhalb des übergeordneten Konzepts „happiness“ zwischen contentment (Zufriedenheit) und hedonic level of affect (Glücksgefühl).

25 Allerdings ist natürlich auch denkbar, dass gerade die Minderheitsposition der landeskirchlichen Evangelikalen zu einer Radikalisierung - und damit erhöhter Abgrenzungsneigung führt. Siehe zu Fragen dieser Art Hammond/Hunter (1984). Für unsere Zwecke belassen wir allerdings die Hypothese in der einfachen, oben formulierten Form.

3. Methode

3.1 Die Befragung

Im Frühling 1991 wurde eine standardisierte schriftliche Befragung der Leserinnen und Leser des „Christlichen Zeugnisses“ durchgeführt, einer vierteljährlich erscheinenden Zeitschrift, die von „Campus für Christus“ (CfC) herausgegeben wird. CfC ist eine evangelikal ausgerichtete Organisation, die sich als überkonfessionelle Schulungsbewegung mit Missionsauftrag versteht.²⁶

3.2 Die Grundgesamtheit

Rund 20'000 Personen bekamen zum Untersuchungszeitpunkt das „Christliche Zeugnis“ zugeschickt, als Abonnenten oder Gratisbezieher. Von den Adressen dieser Personen wurden 942 zufällig ausgewählt und angeschrieben. Von 621 zurückgesandten Antwortbogen waren 594 gültig. Damit beläuft sich die Rücklaufquote auf 64%.

3.3 Repräsentativität

Unsere Daten sind nur für die Leser und Leserinnen des christlichen Zeugnisses repräsentativ. Über „den Evangelikalismus der deutschen Schweiz“ können wir keine gesicherten Aussagen machen. Immerhin zeigt sich, dass die vier grössten Freikirchen der deutschen Schweiz auch in unserem Sample am häufigsten vertreten sind.²⁷

3.4 Operationalisierungen

Im folgenden wird dargestellt, wie die für unsere Fragestellungen wichtigen Dimensionen „Evangelikalismus“, „evangelikale Abgrenzung“, „religiöse Praxis“, „Anomie“ und „Zufriedenheit“ operationalisiert wurden.

26 Das hoch gesteckte Ziel der Organisation ist, die ganze Schweiz „für Jesus zu gewinnen“. Hauptarbeitsgebiete sind Gemeindearbeit (Schulung von Gemeindemitgliedern, Stärkung oder Neubildung evangelikaler Gemeindestrukturen), zielgruppenorientierte Arbeit (Aktivitäten speziell für Studenten, Frauen, Sportler, Musiker), die Durchführung evangelikaler Grossanlässe („Explo“, „Aktion Neues Leben“), Aussenmission (missionarisches Wirken im Ausland, v. a. Entwicklungsländern), sowie Druck und Verbreitung von christlichem Lehr- und Missionsmaterial. Campus für Christus ist also keine Kirche und hat keine Mitglieder. Vielmehr handelt es sich um eine Organisation, die verschiedene evangelikale Strömungen in den Freikirchen wie in den Landeskirchen zu stärken, zu vernetzen und auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen sucht.

27 Allerdings bezüglich ihrer Grösse nicht in der richtigen Rangfolge.

Evangelikalismus wird in der Literatur ganz verschieden definiert und operationalisiert.²⁸ Für unsere Zwecke wurde die folgende operationale Definition gewählt: *Evangelikal ist, wer sich als bekehrt bezeichnet*. Als Bekehrung wurde dabei eine "bewusste Glaubensentscheidung für Jesus Christus" definiert. Dabei wurde vorausgesetzt, dass die befragten Personen die Unterscheidung bekehrt/nicht bekehrt kennen und auch für Fremd- und Selbstverortung im „sozialen Raum“ verwenden. Sowohl im Pretest als auch in der Hauptuntersuchung erwies sich diese Voraussetzung als weitgehend unproblematisch. Da sich in unserer Grundgesamtheit manche Personen als bekehrt, andere als nicht bekehrt bezeichnen, haben wir es – unserer Definition zufolge – teils mit Evangelikalen, teils mit Nichtevoangelikalen zu tun. Das Zahlenverhältnis erwies sich als sehr ungleich: 529 Bekehrten (90%) stehen 61 Nichtbekehrte (10%) gegenüber. Trotz dieser sehr schiefen Verteilung lassen sich die beiden Gruppen miteinander vergleichen und auch Inferenzstatistik bleibt möglich.

28 Definitionen und Operationalisierungen können evidenterweise weder richtig noch falsch, sondern nur fruchtbar resp. unfruchtbar sein. Siehe für eine ausführliche Diskussion der hier gewählten Definition und Operationalisierung Stolz (1993, 35 ff., 61ff.). An dieser Stelle müssen folgende Hinweise genügen: Der Begriff Evangelikalismus ist eine Übersetzung des amerikanischen „evangelicalism“, vgl. Manrodt (1986, 747). Seine grosse Bedeutung in den USA erhält der Begriff in den 40er Jahren, als die National Association of Evangelicals (NAE) gegründet wird. Siehe hierzu Eggenberger (1994, 47 f.). Die evangelicals wollten im wesentlichen die gleichen Ziele wie die (schon Ende des 19. Jahrhunderts entstandenen) fundamentalists verfolgen - jedoch andere Mittel verwenden. Ebenso wie die fundamentalists traten sie für die vollständige Wahrheit und Unfehlbarkeit der Bibel, die historische Realität der Heilstatsachen, die sichere Wiederkunft Christi, die Notwendigkeit einer persönlichen Bekehrung und Errettung ein. Ebenso wie die fundamentalists wandten sie sich gegen alle Modernisierungstendenzen innerhalb der Denominationen. Anders als die fundamentalists wollten die evangelicals allerdings nicht so hart und kompromisslos, sondern zivilisierter, d. h. ohne Gehässigkeit und Anzeichen von Intoleranz, auftreten (Hunter, 1983, 87). Während „evangelicalism“ in den USA ein unproblematischer Begriff ist, weist er im deutschsprachigen Raum mitunter negative Konnotationen auf. Die von uns als „Evangelikale“ bezeichneten Personen verwenden den Begriff denn oft auch nur widerwillig oder gar nicht zur Selbstbezeichnung. Stattdessen nennen sie sich oft „bekehrte Christen“ oder „echte Christen“ oder auch nur - mit einer gewissen Emphase - „Christen“. Gemeint ist jedoch immer das gleiche, nämlich bekehrtes, bibeltreues Christentum, was hier eben als „evangelikal“ bezeichnet wird. Immer geht es um die Abgrenzung von blossen „Namen-Christen“, „nicht echten Christen“, „fleischlichen Christen“; immer geht es im wesentlichen um *eine einzige Differenz*. Auf diese eine Differenz stellt unsere operationale Definition ab. Wie alle Definitionen und Operationalisierungen weist auch die unsere bestimmte Vor- und Nachteile auf. Als Vorteil erweist sich, dass es sich um ein einziges Kriterium handelt (so dass es zu keinen „Mischfällen“ kommt) und dass sie nicht auf Denominations-, Organisations-, oder Kirchenzugehörigkeit abstellt (denn evangelikale Strömungen finden sich z. B. auch in den Landeskirchen). Als Nachteil ist in Kauf zu nehmen, dass z. T. andere Begriffe als der Bekehrungsbegriff für den gemeinten Sachverhalt verwendet werden und dass nicht alle Evangelikalen über ein klares Bekehrungserlebnis verfügen. Zu einer Darstellung verschiedener Möglichkeiten der Definition und Operationalisierung siehe auch Hunter (1981).

Christen evangelikaler Richtung finden sich sowohl in Freikirchen als auch in der Landeskirche. Man kann daher freikirchliche von landeskirchlichen Bekehrten unterscheiden. Da allerdings viele Doppelteilnahmen vorkommen, ergibt sich ein Zuordnungsproblem. Wir rechnen für unsere Zwecke alle „Doppelmitglieder“ zu den Freikirchlichen, weil diese Bindung als die verhaltensmässig intensivere gelten kann.

Eine wichtige Frage ist, wer die Nichtbekehrten in unserem Sample sind. Ein Vergleich mit einer für die Reformierten der deutschen Schweiz repräsentativen Stichprobe zeigt, dass sich die Nichtbekehrten von dieser Vergleichsgruppe signifikant unterscheiden und zwar in Richtung einer höheren religiösen Praxis. Die Nichtbekehrten können also nicht einfach mit den „Reformierten im allgemeinen“ gleichgesetzt werden.²⁹ Wir können aber annehmen, dass das Antwortverhalten der Nichtbekehrten „in die richtige Richtung geht“, d. h., dass sich ein für die Reformierten repräsentatives Sample noch viel stärker von den Bekehrten unterscheiden würde – und für gewisse Variablen können wir das auch zeigen.

Abgrenzungsneigung wurde durch zwei Items operationalisiert, wobei sich das eine auf Abgrenzung gegenüber anderen christlichen Glaubensrichtungen, das zweite auf Abgrenzung gegenüber anderen Religionen richtet. Sie lauten: „Es gibt Menschen, die zwar nicht bekehrt sind, die aber trotzdem echte Christen sind“; und: „Neben Jesus haben auch andere Menschen wichtige religiöse Wahrheiten in die Welt gebracht, z. B. Buddha“. Vorgegeben war eine 5-stufige Skala von „stimme völlig zu“ bis „stimme gar nicht zu“. Die beiden Items wurden zu einem Abgrenzungs-Index zusammengefasst.

Religiöse Praxis wurde durch die Häufigkeit des Gottesdienstbesuchs und des Bibellesens operationalisiert. Die Antwortvorgaben reichten beim Gottesdienstbesuch über 8 Stufen von „mehrmals pro Woche“ bis „nie“; beim Bibellesen über 7 Stufen von „jeden Tag“ bis „nie“.

Anomie wurde mit vier Items operationalisiert, auf welche nur mit stimme zu oder stimme nicht zu reagiert werden konnte. Von diesen Items erwiesen sich in einer Hauptkomponentenanalyse je zwei als auf einer Dimension liegend. Es wurden daher die zusammengehörenden Items zu je einem additiven

29 Eine genauere Analyse der Nichtbekehrten hat gezeigt, dass es sich praktisch ausschliesslich um Personen aus der Landeskirche handelt. Ferner: Dass im Vergleich zu den Bekehrten a. Hochschulabschlüsse über-, Berufsschulabschlüsse untervertreten sind; b. Männer und Personen über 50 übervertreten sind. Man kann mit einiger Sicherheit annehmen, dass sich die Nichtbekehrten zusammensetzen aus a. Sympathisanten des Evangelikalismus, b. kirchlich engagierten Personen, die mit dem Evangelikalismus zu tun haben, c. Freunden und Bekannten von Evangelikalen, die jedoch mit dem Evangelikalismus als Ideologie nicht sympathisieren.

Index zusammengefasst. Der Index „Gesellschaftliche Anomie“ beinhaltet die Items „Das Schlimme an der heutigen Zeit ist, dass den Leuten die alten Traditionen und Gewohnheiten gar nichts mehr bedeuten“ und „Der Durchschnittsmensch wird eigentlich immer schlechter“. Der Index „Individuelle Anomie“ beinhaltet die Items „Alles ist heute so unsicher und wechselt so schnell, dass ich manchmal gar nicht mehr weiss, wonach ich mich richten soll“ und „Oft scheint es mir, andere Leute wüssten besser als ich, was in bestimmten Situationen zu tun ist“. Auf die Anomie-Items konnte mit „stimme zu/stimme nicht zu“ geantwortet werden.

Zufriedenheit wurde mit drei Items operationalisiert, die sich auf die persönliche Zufriedenheit, Zufriedenheit in Beruf/Ausbildung und mit der Familiensituation bezogen. Vorgegeben war eine 5-stufige Skala von sehr hoch bis sehr tief. Aus den drei Items wurde ein additiver Index gebildet.

4. Ergebnisse

Im folgenden wird zunächst gezeigt, dass der Evangelikalismus tatsächlich als hochintegriertes soziales Milieu beschrieben werden kann, indem wichtige Milieucharakteristiken nachgewiesen werden. Anschliessend wird auf die Frage nach den Determinanten der evangelikalen Abgrenzungsneigung eingegangen.

Die Milieuhaftigkeit des Evangelikalismus wird in bezug auf erhöhte Binnenkommunikation, Existenzformen (Subjektivität) und Abgrenzung nachgewiesen.

4.1 Erhöhte Binnenkommunikation

Tabelle 1 zeigt, dass die Binnenkommunikation im Evangelikalismus tatsächlich „erhöht“ ist, oder, anders formuliert, dass die Wahrscheinlichkeit, mit einem/r anderen Evangelikalen verheiratet zu sein, befreundet zu sein oder eine/n Evangelikale/n als Elternteil zu haben, signifikant höher ist, als dies bei einer rein zufälligen Verteilung der Fall wäre.³⁰

30 Um zwei Beispiele zu geben: Da die Evangelikalen nur etwa 3-4% der Bevölkerung ausmachen, wäre die Wahrscheinlichkeit, einen evangelikalen Ehepartner zu haben, bei völlig zufälliger Verteilung eben auch 3-4% - und nicht 87%! Analog wäre die Wahrscheinlichkeit, dass die drei besten Freunde evangelikal sind, etwa $4\% * 4\% * 4\% = 0,0064\%$ - und nicht 61%.

Tabelle 1
 Prozentanteile der bekehrten Ehepartnern/innen, Freunden/innen und Eltern
 von Bekehrten

	ja	nein	weiss nicht		N
Bezeichnet sich der/die Ehepartner/in als bekehrt?	87.0	8.2	4.8		292
	drei	zwei	eine/r	keine/r	N
Wieviele der drei besten Freunde/innen sind bekehrt?	61.4	28.5	7.9	2.1	516
	beide	eine/r	keiner		N
Sind Ihre Eltern bekehrt?	32.3	14.9	52.7		529

Das zeigt sich zunächst an der Tatsache, dass 87% der Ehepartner/innen von Bekehrten ebenfalls bekehrt sind, dass „gemischte“ Ehen (einer bekehrt, der andere nicht) somit die Ausnahme sind. Erklärbar ist das einerseits durch die Tatsache, dass Evangelikale engere Kontakte vorzugsweise mit anderen Evangelikalen pflegen und dass sie daher hier auch ihre Heiratspartner finden. Andererseits ist klar, dass „gemischte Ehen“ recht schwierig zu führen sind. Es liegt ein grosses Spannungspotential vor, welches aus gegenseitigem Nichtverstehen, aus abgewehrten Missionsversuchen usw. besteht. Diese Spannungen werden zumeist vermieden, indem gleich ein ebenfalls bekehrter Heiratspartner gewählt wird. Es wäre natürlich auch möglich, dass der hohe Anteil bekehrter Ehepaare darauf zurückzuführen ist, dass der eine Partner in der Ehe vom anderen bekehrt worden ist. Dies trifft bei unseren Befragten jedoch nur auf 7% der Fälle zu, ist also recht selten.³¹ Auch was die Freunde betrifft, zeigt sich eine grosse Präferenz der Bekehrten, ihre wichtigsten Beziehungen unter ihresgleichen zu knüpfen: Der allergrösste Teil der „drei besten Freunde“ von Evangelikalen ist ebenfalls evangelikal. Schliesslich ist bemerkenswert, dass in 63% der Fälle ein oder beide Elternteile bekehrt sind. Der Evangelikalismus ist also auch in der Familie sehr stark verankert.

31 In der Untersuchung wurde unter anderem gefragt: „Manchmal spielt eine Person eine wichtige Rolle, wenn man auf den Glauben aufmerksam wird. Welche Person oder welche Personen waren das bei Ihnen?“ Antwortvorgaben waren: ein Familienmitglied, der/die Ehepartner/in, ein/e Freund/in, ein/e Bekannte/r, ein/e Lehrer/in, ein/e Prediger/in, nicht durch eine Person auf den Glauben aufmerksam geworden. Mehrfachantworten waren möglich.

Die beschriebenen Sachverhalte haben zur Folge, dass das Milieu, wie vom Milieu-Modell gefordert, tatsächlich „erlebbar“ wird. Es wird zur Realität, die das Individuum umgibt.³²

4.2 Existenzformen: Lebenssituation

Die Milieutheorie behauptet, Milieus würden sich durch gewisse „*Lebenssituationen*“, durch eine besondere „*soziale Lage*“ auszeichnen und von anderen Milieus unterscheiden. Die Evangelikalen (Bekehrten) in unserem Sample und eine reformierte Vergleichsgruppe, welche für die deutsche Schweiz als repräsentativ angesehen werden kann, wurden miteinander kontrastiert.³³ Dabei wurden für die Variablen Geschlecht, Bildung, Erwerbstätigkeit und Einkommen keine signifikanten Unterschiede festgestellt. Einzig bezüglich der Variablen Beruf und Alter zeigten sich Differenzen: Die befragten Evangelikalen sind, erstens, im Schnitt etwas jünger als die Personen der Vergleichsgruppe. Der Effekt wird auf dem 1%-Niveau knapp signifikant, kann aber nicht als relevant eingestuft werden. Zweitens zeigt sich, dass soziale und kirchliche Berufe bei den Evangelikalen klar übervertreten sind.³⁴ Hier ist allerdings die Kausalrichtung nicht eindeutig festgelegt: sind diese Personen wegen ihres Berufs für den Evangelikalismus „anfällig“ geworden – oder haben sie wegen ihres „Evangelikal-Seins“ diese Berufe gewählt? Offensichtlich sind beide Fälle möglich. Das sehr oft niedrige Bekehrungsalter sowie die Tatsache, dass im Evangelikalismus eine starke Selbstrekrutierung vorliegt, lassen aber vermuten, dass in vielen Fällen der letztgenannte Mechanismus wirkt.³⁵

Es bleibt das interessante Faktum, dass sich das evangelikale Milieu nicht durch eine einheitliche soziale Lage auszeichnet. Vielmehr handelt es sich um eine Gruppe, die sich um Werte herum kristallisiert und Personen aus den verschiedensten Lebenslagen zu rekrutieren weiss.

32 Diese „Erlebbarkeit“ wird einem auch als Aussenstehender sehr schnell bewusst, sobald man sich an die entsprechenden Versammlungsorte begibt, in den entsprechenden Szenen verkehrt, einen evangelikalen Gottesdienst besucht. Man spürt, dass man es hier mit Personen zu tun hat, die auf eine ganz bestimmte Art denken, ganz bestimmte Werte aufweisen usw.

33 Die Daten für die Evangelisch-Reformierten stammen aus dem Survey von Dubach/Campiche(1993). Für die Aufbereitung der Daten danke ich Michael Krüggeler.

34 Dass Personen im Sozial-, Pflege- und Pädagogikbereich eine höhere christliche Orientierung aufweisen, zeigt sich auch bei Voll (1993, 232).

35 Der Modus der *Bekehrungsaltersverteilung* liegt in der Altersklasse 16-20. Etwa 2/3 aller Evangelikalen bekehren sich im Alter zwischen 16 und 25 Jahren. Nur 14% haben sich über 30 noch bekehrt. Siehe Stolz (1993, 94). Mit *Selbstrekrutierung* ist gemeint, dass sich Personen bekehren, bei denen mindestens ein Elternteil auch schon bekehrt ist. Die Selbstrekrutierungsrate lag bei unserem Sample bei 47%. Vgl. Stolz (1993, 88).

4.3 Existenzformen: Subjektivität

Neben der sozialen Lage ist nach Schulze auch „Subjektivität“ für ein Milieu kennzeichnend. Hierzu sind Werte, Normen, Einstellungen und ästhetische Präferenzen zu rechnen, hierzu gehört auch Religiosität. Tabelle 2 zeigt, wie sich Bekehrte von Nichtbekehrten unterscheiden, wenn es um religiöse Einstellungen sowie Werte bezüglich Sexualität und der Rolle der Frau geht.

Tabelle 2

Unterschiede zwischen Bekehrten und Nichtbekehrten bezüglich Orthodoxie, wörtlichem Bibelverständnis, voraufklärerischen Annahmen, religiöser Erfahrung, Sexualmoral und der Einstellung zu Geschlechtsrollen in Prozent

Items	Personen- gruppe	stimme gar nicht zu	stimme eher nicht zu	keine feste Meinung	stimme eher zu	stimme völlig zu	N
<i>Orthodoxie</i>							
Jesus Christus hat durch seinen Tod für meine Sünden gebüsst.	bekehrt	0	0	0.4	0.9	98.7	529
	nicht bekehrt	7.0	10.5	8.8	15.8	57.9	57
						Cr. V: .55**	
<i>Wörtliches Bibelverständnis</i>							
Dass Jesus auferstanden ist, ist eine objektive Tatsache. Sein Grab war leer.	bekehrt	3.5	0.6	0.4	2.3	93.2	514
	nicht bekehrt	11.5	7.7	5.8	19.2	55.8	52
						Cr. V: .39**	
<i>Voraufklärerische Annahmen</i>							
Gebete können auch in ganz praktischen Angelegenheiten wirksam sein, so z. B. bei der Wohnungssuche.	bekehrt	0.2	0.4	1.1	3.8	94.5	529
	nicht bekehrt	10.2	13.6	6.8	30.5	39.0	59
						Cr. V: .56**	

Fortsetzung der Tabelle auf der folgenden Seite

Fortsetzung der Tabelle 2

Items	Personen- gruppe	stimme gar nicht zu	stimme eher nicht zu	keine feste Meinung	stimme eher zu	stimme völlig zu	N
<i>Religiöse Erfahrung</i>							
Ich habe eine persönliche Beziehung zu Jesus Christus. Ich kann mit ihm reden, wie ich zu einem Mitmenschen reden kann.	bekehrt	0.6	0.6	0.0	4.2	94.7	527
	nicht bekehrt	14.3	16.1	5.4	30.4	33.9	56 Cr. V: .60**
<i>Sexualmoral</i>							
Sexuelle Beziehungen sind nur in der Ehe erlaubt.	bekehrt	0.4	4.1	1.8	14.3	79.4	510
	nicht bekehrt	37.9	20.7	1.7	24.1	15.5	58 Cr. V: .64**
<i>Einstellung zu den Geschlechtsrollen</i>							
Es ist für alle Beteiligten viel besser, wenn der Mann voll im Berufsleben steht und die Frau zu Hause bleibt und sich um den Haushalt und die Kinder kümmert.	bekehrt	8.9	12.0	8.3	39.1	31.6	516
	nicht bekehrt	23.7	23.7	10.2	23.7	18.6	59 Cr. V: .20**

Cr. V = Cramer's V; ** = signifikant auf dem .01-Niveau.

Die Items zu den religiösen Einstellungen werden von den Evangelikalen monolithisch beantwortet. Obwohl vom gesellschaftlichen Alltagsverständnis äusserst weit entfernt, wird hier fast überall mit etwa 95% „völlig“ zugestimmt. An diesen Items zeigt sich, dass die Evangelikalen:

- orthodox glauben, also klassisch christlichen Aussagen zustimmen.
- ein wörtliches Bibelverständnis pflegen, die Aussagen der Bibel somit nicht „in übertragenem Sinne“ verstanden wissen wollen. Evangelikale stehen der sog. „historisch-kritischen“ Methode mehr oder weniger stark kritisch gegenüber.
- an die Möglichkeit der Einflussnahme Gottes in der heutigen Welt in einem ganz praktischen Sinne glauben und somit voraufklärerische Annahmen machen.
- davon ausgehen, eine persönliche, im täglichen Leben erfahrbare Beziehung zu Jesus Christus zu haben.³⁶
- konservative Vorstellungen bezüglich der Sexualmoral pflegen.³⁷
- konservative Vorstellungen bezüglich der Rolle der Frau aufweisen.

All dies trifft für unsere nichtbekehrte Vergleichsgruppe sehr viel weniger zu. Wir erhalten hier eine Ahnung von der riesigen ideologischen Distanz zwischen den Evangelikalen und dem, was gesellschaftlicher „common sense“ ist.

Tabelle 3

Unterschiede zwischen Bekehrten, Nichtbekehrten und dem Durchschnitt der Evangelisch-Reformierten bezüglich Häufigkeit des Gottesdienstbesuchs in Prozent

Personengruppe	mehrmals pro Woche	einmal pro Woche	alle 14 Tage	etwa einmal im Monat	ein paar mal im Jahr	nie	N
Bekehrte	18.8	58.1	12.5	5.7	4.7	0.2	528
Nichtbekehrte	4.9	18.0	19.7	11.5	44.3	1.6	61
Evangelisch- Reformierte	5.8	12.2	7.3	8	56.5	10.3	991

36 Viele Evangelikale erzählen, Gottes Nähe sehr oft zu spüren und mit ihm oft oder ständig in Kontakt zu stehen. Sehr verbreitet sind auch spontane Gebete mehrmals am Tag.

37 Dies zeigt sich auch an der nun auch in Europa entstehenden Jugendbewegung, die sich das Motto „echte Liebe kann warten“ auf die Fahnen geschrieben hat. Neben der Sexualmoral gibt es noch diverse andere moralische Vorstellungen bezüglich „richtigem, gottgefälligem Verhalten“. So sollte ein echter Christ nicht rauchen, nicht lügen, nicht schimpfen, nicht in die Disco gehen. Allerdings scheint dieser Konservatismus langsam zu zerbrechen oder doch neu bearbeitet zu werden. In die Disco gehen darf man seit einiger Zeit, wenn es eine christliche mit christlicher Disco-Musik ist; und die Jesus-Freaks halten es auch für möglich, dass man die Nähe Jesu und eine eher derbe Sprache durchaus vereinen kann.

Zu den „Existenzformen“ des Evangelikalismus gehören auch gewisse Formen gemeinsamer Praxis, deren Nichtausübung negativ sanktioniert wird. Dabei ist etwa an Gottesdienstbesuch, Bibellesen, Beten, Helfen, Mission, Spenden sowie das Mitglied-Sein in einer Gemeinde zu denken.³⁸ Tabelle 3 zeigt die Häufigkeit des Gottesdienstbesuchs für Bekehrte, Nichtbekehrte und Evangelisch-Reformierte der deutschen Schweiz.³⁹ Bei der Gruppe der „Evangelisch-Reformierten“ handelt es sich um eine für die Evangelisch-Reformierten der deutschen Schweiz repräsentative Stichprobe.⁴⁰

Es wird deutlich, wie extrem sich die Bekehrten vom protestantischen Mainstream bezüglich des Gottesdienstbesuchs unterscheiden. Bei den Bekehrten ist der Gottesdienstbesuch fast ein Muss. 77% besuchen den Gottesdienst wöchentlich oder öfter. Bei den Evangelisch-Reformierten sind es dagegen nur rund 18%, die derart regelmässig in den Gottesdienst gehen. Ähnlich grosse Unterschiede finden sich – hier nicht dargestellt – bezüglich des Bibellesens und des Betverhaltens (Stolz, 1993, 69 f.). Zweitens wird unsere Vermutung gestützt, dass die Nichtbekehrten in unserem Sample nicht repräsentativ für die Gesamtheit der protestantischen Nichtbekehrten der deutschen Schweiz sind. Die Nichtbekehrten unseres Samples gehen im Schnitt häufiger in die Kirche, es fehlen bei ihnen die Personen, die „nie“ in die Kirche gehen.⁴¹

38 Dies sind natürlich keineswegs nur evangelikale, sondern allgemein christliche Formen der religiösen Praxis. Was die Evangelikalen jedoch speziell auszeichnet, ist der grosse Wert, der diesen Praktiken zugemessen wird und vor allem die negative Sanktionierung im Falle der Nichtausübung. Es wird, m. a. W., nicht akzeptiert, wenn jemand behauptet, er könne Christ sein, auch ohne zu beten, in die Kirche zu gehen oder zu spenden.

39 Die Daten für die Evangelisch-Reformierten stammen aus dem Survey von Dubach/Campiche(1993).

40 In dieser Stichprobe findet sich also auch eine Gruppe von landeskirchlichen Evangelikalen. Sie dürfte etwa 4-6% ausmachen und vor allem in den vorderen Rängen bezüglich der Häufigkeit des Gottesdienstbesuchs zu finden sein. Für unsere Zwecke wäre eine für die nichtbekehrten Evangelisch-Reformierten der deutschen Schweiz repräsentative Stichprobe ideal. Da eine solche nicht vorliegt, müssen wir mit der hier präsentierten arbeiten. Aufgrund unseres Vorwissens können wir aber sagen, dass eine repräsentative Stichprobe der Nichtbekehrten der hier vorliegenden Stichprobe recht ähnlich wäre - in den Sparten „mehrmals pro Woche“ und „einmal pro Woche“ aber um ein paar Prozentpunkte geringer besetzt wäre.

41 Eine Ausnahme bildet die Kategorie „mehrmals pro Woche“, wo die Evangelisch-Reformierten eine stärker besetzte Zelle aufweisen. Das kann aber z. T. daran liegen, dass sich unter den Evangelisch-Reformierten eben auch Evangelikale befinden. Das legt auch die Analyse von Krüggeler (1993) nahe.

Tabelle 4
Unterschiede zwischen Bekehrten und Nichtbekehrten bezüglich Abgrenzung gegenüber anderen Heilswegen, anderen Christen und anderen Religionen in Prozent

Items	Personen- gruppe	stimme gar nicht zu	stimme eher nicht zu	keine feste Meinung	stimme eher zu	stimme völlig zu	N
							Cr. V.
<i>Abgrenzung gegenüber anderen Heilswegen</i>							
Zu Gott kann man nur durch Jesus Christus gelangen.	bekehrt	0.2	1.0	1.1	2.9	94.9	525
Eine andere Möglichkeit gibt es nicht.	nicht bekehrt	29.3	15.5	5.2	19.0	31.0	58
<i>Abgrenzung gegenüber anderen Christen</i>							
Es gibt Menschen, die zwar nicht bekehrt sind, die aber trotzdem echte Christen sind.	bekehrt	52.2	23.1	7.0	8.7	9.1	485
	nicht bekehrt	5.6	1.9	3.7	14.8	74.1	54
							.65**
<i>Abgrenzung gegenüber anderen Religionen</i>							
Neben Jesus haben auch andere Menschen wichtige religiöse Wahrheiten in die Welt gebracht, z. B. Buddha.	bekehrt	73.9	11.0	3.7	7.1	4.3	463
	nicht bekehrt	8.2	8.2	6.1	42.9	34.7	49
							.56**

Cr. V = Cramer's V; ** = signifikant auf dem .01-Niveau.

4.4 Abgrenzung

Das Milieumodell von Schulze postuliert, dass Milieus sich von ihrer Umwelt abgrenzen, indem sie zwischen eigenen Präferenzen, Einstellungen, Werten, Verhaltensweisen usw. und denjenigen anderer Milieus unterscheiden und die eigenen für höherwertig erklären. In Tabelle 4 wird die Stärke der evangelikalischen Abgrenzung sichtbar. Die Existenz von anderen Wegen zu Gott ausser Jesus Christus wird von 95% der Evangelikalen völlig abgelehnt. Bei der Frage, ob man auch ohne Bekehrtheit echter Christ sein könne, stimmen 52% gar nicht zu, 23% eher nicht. Schliesslich wird auch von einer sehr grossen Mehrheit die Möglichkeit verneint, dass andere Menschen ausser Jesus Christus religiöse Wahrheiten gebracht haben könnten. Andere Religionen können also, dieser Auffassung gemäss, nicht ebenfalls „wahr“ sein. Auch hier zeigt sich, dass die Personen der nicht bekehrten Vergleichsgruppe häufig toleranter sind und oft eine der evangelikalischen genau entgegengesetzte Position beziehen.

4.5 Determinanten der Abgrenzung bei Evangelikalen

Wie wir gesehen haben, handelt es sich beim Evangelikalismus um ein hochintegriertes soziales Milieu mit offensichtlich stark gezogenen Grenzen. Trotz dieser (sub-) kulturellen Einheitlichkeit zeigen sich in verschiedenen Hinsichten auch *zwischen* Evangelikalen Unterschiede. Eine der interessantesten Dimensionen ist hierbei die Intensität der Abgrenzungsneigung. Damit sind wir bei der zweiten Leitfrage, bei der Frage, durch welche Faktoren Abgrenzungsneigung erklärt werden kann.

In Tabelle 5 ist die Korrelationsmatrix der zu analysierenden Variablen ausgegeben. Schon hier kann man sich die wesentlichen Zusammenhänge klar machen. Betrachtet man die erste Kolonne, so zeigt sich, dass freikirchliche Bekehrte eine stärkere Abgrenzungsneigung aufweisen als landeskirchliche und dass Abgrenzungsneigung um so eher vorkommt, je öfter die Befragten in der Bibel lesen, den Gottesdienst besuchen, je jünger sie sind und ein je tieferes Bildungsniveau sie aufweisen.⁴²

42 Bevor diese Zusammenhänge auch noch multivariat betrachtet werden, ist auf verschiedene andere interessante Befunde hinzuweisen, die ebenfalls in der Korrelationsmatrix zu ersehen sind. So weisen, was die organisationelle Variable betrifft, freikirchliche Bekehrte deutlich mehr religiöse Praxis auf (Bibellesen und Gottesdienstbesuch), sie sind eher tiefer gebildet und verfügen über ein tieferes Einkommen als die landeskirchlichen Bekehrten. Betrachtet man die Variablen religiöser Praxis (Bibellesen und Gottesdienstbesuch), so zeigt sich, dass sie untereinander recht hoch korrelieren, und dass Personen mit eher tieferer Bildung und tieferem Einkommen vermehrte religiöse Praxis aufweisen. Bei diesen Bemerkungen belassen wir es hier.

Tabelle 5
Korrelationsmatrix der zu analysierenden Variablen

	A1	B1	C1	C2	D1	D2	D3	E1	E2	E3
A1: Abgrenzungsindex										
B1: Frei/Land.k.	.48**									
C1: Bibellesen	.43**	.34**								
C2: Gottesdienstb.	.25**	.37**	.42**							
D1: Zufriedenheit	–	–	.17**	.12*						
D2: Anomia 1	–	–	–	–	–.32**					
D3: Anomia 2	–	–	–	–	–	.14*				
E1: Alter	–.14**	–	–	–	–	–	–			
E2: Geschlecht	–	–	–	–.14**	–	.12*	–	–.17**		
E3: Ausbildung	–.27**	–.16**	–.11*	–	–	–.14*	–	–	–.13*	
E4: Einkommen	–	–.18**	–	–	–	–.23**	–	.26**	–.15**	.31**

** = signifikant auf dem .01-Niveau; * = signifikant auf dem .05-Niveau; – = nicht signifikant

In einem nächsten Schritt soll Abgrenzungsneigung bei Bekehrten auch *multivariat* analysiert werden. Hierzu führen wir eine multivariate Regression der Abgrenzungsneigung auf die übrigen Variablen durch.⁴³ Die Ergebnisse sind in Tabelle 6 ausgewiesen.

43 Da man bei ordinalen abhängigen Variablen, die überdies schief verteilt sind, Bedenken haben kann, multiple Regressionen anzuwenden, wurde dieselbe Fragestellung mit der Methode der kumulativen Logits (Agresti, 1990, 322 f.) bearbeitet. Die Ergebnisse blieben dabei stabil, so dass wir hier die gebräuchlicheren multiplen Regressionen vorstellen.

Tabelle 6
Multiple Regression der Abgrenzungsbereitschaft von Bekehrten auf verschiedene determinierende Variablen

erklärende Variablen	Beta	p	R ² adj.	Zielvariable
Frei/Land.k.	.31	.000	.34	<i>Abgrenzungsindex</i>
Bibellesen	.19	.012		
Gottesdienstbesuch	.13	.082		
Zufriedenheit	.02	.729		
Anomia 1	-.03	.691		
Anomia 2	-.01	.913		
Alter	-.20	.003		
Geschlecht	-.02	.759		
Ausbildung	-.18	.011		
Einkommen	.01	.886		

Beta = standardisierter Regressionskoeffizient; p = Irrtumswahrscheinlichkeit; R² adj. = korrigierter Determinationskoeffizient

Es zeigt sich Folgendes:

- Insgesamt können 34% der Varianz erklärt werden.
- Die Variable, welche multivariat am meisten Varianz der Zielvariable erklärt, ist eine *organisatorische*, nämlich die Zugehörigkeit zur Landeskirche bzw. zu einer Freikirche. Hier wird unsere Hypothese bestätigt, dass Evangelikale in Freikirchen sich stärker abgrenzen als Evangelikale in der Landeskirche. Im Vergleich zur bivariaten Betrachtungsweise (vgl. Tabelle 5) ist der Effekt schwächer geworden, da die Zugehörigkeitsvariable mit den Variablen religiöser Praxis hoch korreliert.
- Bei den Variablen *religiöser Praxis*, dem Bibellesen und dem Gottesdienstbesuch, zeigt sich, dass vermehrte religiöse Praxis mit vermehrter Abgrenzungseigenschaft einhergeht. Dabei ist der Effekt des Gottesdienstbesuchs allerdings knapp nicht mehr signifikant. Im Vergleich zur bivariaten Betrachtungsweise sind die Effekte beider Variablen klar schwächer geworden, da sie hoch sowohl untereinander als auch mit der Variable Frei- bzw. Landeskirchenzugehörigkeit zusammenhängen.

– Die *sozialpsychologischen Variablen* Anomie und Zufriedenheit weisen keine signifikanten Effekte auf. Es zeigt sich also gerade nicht, dass besonders unzufriedene oder anomische Personen auch besonders abgrenzungsbereit sind. Unsere diesbezüglichen Hypothesen werden also klar falsifiziert. Eine ad-hoc-Erklärung hierfür könnte lauten, dass wir es mit einem so stark ideologisierten Feld zu tun haben, dass sonst gut bestätigte sozialpsychologische Mechanismen einfach nicht mehr spielen.

– Zwei der betrachteten *sozialstrukturellen Variablen* üben einen gewissen Einfluss aus, nämlich Alter und Bildung. Dagegen weisen Beruf, Erwerbstätigkeit, Einkommen und Geschlecht keine signifikanten Effekte auf die Abgrenzungsneigung auf. Was Bildung betrifft, wird unsere Hypothese bestätigt: tatsächlich zeigt sich bei höherer Bildung eine tendenziell geringere Abgrenzungsneigung. Dagegen wird unsere Hypothese im Zusammenhang mit dem „Alters-Konservativitäts-Effekt“ widerlegt: Ältere Personen erweisen sich als weniger abgrenzungsbereit als jüngere. Scheinbar haben wir es genau umgekehrt mit einem „Jugend-Extremitäts-Effekt“ zu tun. Dies lässt sich ad-hoc wohl so erklären, dass der Evangelikalismus gerade auf junge Leute und gerade in den Jahren rund um die Bekehrung eine enthusiastisierende Wirkung entfalten kann, worauf es zu besonders hoher Identifikation mit der Gruppe und dementsprechend besonders ausgeprägter Abgrenzungsneigung kommen kann.

5. Fazit und Ausblick

Wir können nun zu unseren zwei Ausgangsfragen zurückkehren. Wir haben zeigen können, dass

– der Evangelikalismus sich tatsächlich gut als Milieu darstellen lässt. Es konnte eine stark erhöhte Binnenkommunikation sowie eine extrem hohe Integration bezüglich „Subjektivität“ (Werte, Einstellungen etc.) belegt werden. Eine typische „soziale Lage“ oder „Lebenssituation“ dagegen hat sich nicht nachweisen lassen. Man könnte sagen: das evangelikale sei ein eher kulturell und weniger strukturell bedingtes Milieu. Diese Ergebnisse weisen darauf hin, dass verschiedene Milieus sich um ganz verschiedene „Zentren“ herum und aus ganz verschiedenen Anlässen bilden können.

– die Dimension Abgrenzungsneigung nicht als Kompensationsreaktion auf Unzufriedenheit und Anomie interpretiert werden kann. Hingegen zeigt sich, dass eher jüngere, eher weniger gebildete sowie Personen mit intensiverer religiöser Praxis verstärkte Abgrenzungsneigung an den Tag legen. Die wichtigste Variable ist allerdings die Unterscheidung zwischen frei- und landes-

kirchlichen Evangelikalen: Freikirchliche Evangelikale weisen im Schnitt eine höhere Abgrenzungsneigung auf als landeskirchliche.

Zum Abschluss können wir nochmals kurz auf das irritierende Problem zurückkommen, welches in der Einleitung unseres Beitrags aufgeworfen wurde: wie es nämlich möglich ist, dass auch in einer hochmodernen, weitgehend säkularisierten Gesellschaft „mythologisches Denken“ vorkommt. In Bezug auf diese Frage lassen sich durch die vorgestellten Ergebnisse einige gut begründete Vermutungen anstellen. Es scheint nämlich, dass das „Plausibilitätsproblem“ der Evangelikalen, welches sich daraus ergibt, dass die gesellschaftliche Umwelt mehrheitlich ganz anders denkt, durch den Aufbau sehr stabiler, auf Ideologie, Binnenkommunikation und Abgrenzung beruhender, Plausibilitätsstrukturen gelöst wird. Durch diese Strukturen kann das mythologische Denken vor aufklärerischen Angriffen geschützt werden. Und eben deshalb gibt es auch heute noch Menschen, die unerschütterlich an Wunder, an das Erscheinen von Engeln, an das Eingreifen eines personhaften Gottes in die hiesige Welt glauben und die somit in mancher Hinsicht – und Rudolf Bultmann zum Trotz – „im Ernst am neutestamentlichen Weltbild festhalten“.

LITERATURVERZEICHNIS

- Agresti, Alan (1990), *Categorical Data Analysis*, New York: John Wiley & Sons.
- Altermatt, Urs (1989), *Katholizismus und Moderne*, Zürich: Benziger.
- Beck, Ulrich (1983), „Jenseits von Stand und Klasse? Soziale Ungleichheiten gesellschaftliche Individualisierungsprozesse und die Entstehung neuer sozialer Formationen und Identitäten“, in: Kreckel Reinhard (Hg.), *Soziale Ungleichheiten, Soziale Welt*, Sonderband 2, Göttingen, 35–74.
- Berger, Peter L. (1967), *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, Garden City: Doubleday.
- Berger, Peter L. (1980), *Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft*, Frankfurt a. M.: Fischer.
- Berger, Peter L. (1981), *Auf den Spuren der Engel. Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz*, Frankfurt a. M.: Fischer.
- Berger, Peter L. (1994), *Sehnsucht nach Sinn: Glauben in einer Zeit der Leichtgläubigkeit*, Frankfurt a. M.: Campus.
- Boos-Nünning, Ursula (1972), *Dimensionen der Religiosität. Zur Operationalisierung und Messung religiöser Einstellungen*, München: Kaiser.
- Bultmann, Rudolf (1985), *Neues Testament und Mythologie: das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung*. (2. Auflage, Nachdruck der 1941 erschienenen Fassung), München: Kaiser.
- Daiber, Karl-Fritz (1995), *Religion unter den Bedingungen der Moderne. Die Situation in der Bundesrepublik Deutschland*, Marburg: Diagonal.
- Dobbelaere, Karel (1981), Secularization: A Multi-Dimensional Concept. *Current Sociology*, 29 (2, Summer).

- Dobbelaere, Karel (1984), Secularization Theories and Sociological Paradigms: Convergences and Divergences, *Social Compass*, 21, 199–219.
- Dubach, Alfred; Campiche, Roland (1993), *Jede/r ein Sonderfall? Religion in der Schweiz: Ergebnisse einer Repräsentativbefragung*, Zürich: NZN.
- Ebeling, Gerhard (1959), *Das Wesen des christlichen Glaubens*, Tübingen: Mohr.
- Ebeling, Gerhard (1967), Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode für die protestantische Theologie und Kirche, in: ders., *Wort und Glaube*, Tübingen: Mohr, 1–49.
- Ebeling, Gerhard (1967), „Wort Gottes und Hermeneutik“, in: ders., *Wort und Glaube*, Tübingen: Mohr, 319–348.
- Eggenberger, Oswald (1994), *Die Kirchen, Sondergruppen und religiösen Vereinigungen: ein Handbuch*. 6., überarb. u. erg. Aufl. Zürich: Theologischer Verlag Zürich.
- Gergen, Kenneth J. and Mary M. Gergen (1986). *Social Psychology*. 2. Ed., New York, Berlin: Springer.
- Glatzer, Wolfgang (1992), Lebensqualität und subjektives Wohlbefinden. Ergebnisse sozialwissenschaftlicher Untersuchungen, in: Alfred Bellebaum (Hg.), *Glück und Zufriedenheit. Ein Symposium*, Opladen: Westdeutscher Verlag, 49–85.
- Glock, Charles Y. (1967), Über die Dimensionen der Religiosität, in: Matthes, Joachim (Hg.), *Religion und Gesellschaft. Einführung in die Religionssoziologie I*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 150–168.
- Hammond, Phillip E. and James D. Hunter (1984), On Maintaining Plausibility: The Worldview of Evangelical College Students, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 23(3), 221–238.
- Hartfiel Günter; Hillmann, Karl-Heinz (1982), *Wörterbuch der Soziologie.*, Stuttgart: Kröner.
- Hoffmann-Nowotny, Hans-Joachim (1973), *Soziologie des Fremdarbeiterproblems. Eine theoretische und empirische Analyse am Beispiel der Schweiz*, Stuttgart: Enke.
- Hoffmann-Nowotny, Hans-Joachim; Andi Bösch; Gaetano Romano und Jörg Stolz (1997). „Das Fremde“, in *der Schweiz. Eine Replikationsstudie*. Zürich: Schlussbericht zu Händen des Nationalfonds.
- Hradil, Stefan (1987), *Sozialstrukturanalyse in einer fortgeschrittenen Gesellschaft. Von Klassen und Schichten zu Lagen und Milieus*, Opladen: Leske + Budrich.
- Hunter, James D. (1981), Operationalizing Evangelicalism : A Preview, Critique and Proposal, *Soc. Analysis*, 42 (4), 363–372.
- Hunter, James D. (1983), *American Evangelicalism. Conservative Religion and the Quandary of Modernity*. New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press.
- Hunter, James D. (1987), *Evangelicalism. The Coming Generation*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Jackman, Mary and Michael Muha (1984), Education and Intergroup Attitudes, Moral Enlightenment, Superficial Democratic Commitment, or Ideological Refinement? *American Sociological Review*, 49, 751–769.
- Jödicke, Ansgar (1995), „Evangelikalismus und Bekehrung. Qualitative Interviews mit Jugendlichen in der Schweiz“, in: Dressler, Bernhard et al. (Hg.), *Fundamentalistische Jugendkultur*, Loccum: RPI, 7–41.
- Kaufmann, Franz-Xaver (1989), *Religion und Modernität: sozialwissenschaftliche Perspektiven*, Tübingen: Mohr.
- Kecskes, Robert und Christof Wolf (1996), *Konfession, Religion und soziale Netzwerke*, Opladen: Leske + Budrich.
- Kelley, Dean M. (1986/1972), *Why Conservative Churches Are Growing. A Study in Sociology of Religion*, Macon, Georgia: Mercer University Press.

- Krügeler, Michael (1993), „Inseln der Seligen. Religiöse Orientierungen in der Schweiz“, in: Dubach, Alfred; Campiche, Roland (Hg.), *Jede/r ein Sonderfall? Religion in der Schweiz: Ergebnisse einer Repräsentativbefragung*, Zürich: NZN, 93–132.
- Lamnek, Siegfried (1993), *Theorien abweichenden Verhaltens*. 5. Aufl., München: Wilhelm Fink.
- Luhmann, Niklas (1972), *Rechtssoziologie Bd. 1 und 2.*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Luhmann, Niklas (1982), *Funktion der Religion*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (1987), *Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Manrodt, M. (1986), Evangelical and Reformed Church, in: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Bd. 2, ungekürzte Studienausgabe, Tübingen, 747–748.
- Merton, Robert K. (1968), On Theoretical Sociology. In: ders. (Hg.), *Social Theory and Social Structure*, New York: Free Press, 1–156.
- Parsons, Talcott (1960), „Some Comments on the Pattern of Religious Organization in the USA“, in: ders., *Structure and Process in Modern Societies*, New York: Free Press, 295–321.
- Parsons, Talcott (1966), *Societies. Evolutionary and Comparative Perspectives*, New Jersey: Prentice-Hall.
- Pollack, Detlef (1988), *Religiöse Chiffrierung und soziologische Aufklärung. Die Religionstheorie Niklas Luhmanns im Rahmen ihrer systemtheoretischen Voraussetzungen*, Frankfurt a. M.: Peter Lang.
- Quebedeaux Richard (1979), *I Found It! The Story of Bill Bright and Campus Crusade*, London: Hodder and Stoughton.
- Riesenbrodt, Martin (1995), „Generation, Kulturmilieu und Lebensführung“, in: Dressler, Bernhard et al. (Hg.), *Fundamentalistische Jugendkultur*, Loccum: Religionspädagogisches Institut Loccum, 42–59.
- Schmid, Hans Heinrich (1988), *Umbau der Kirche. Die Revision der Zürcher Kirchengesetzgebung 1943–1967 aus der Sicht eines ihrer Väter: Gotthard Schmid, Dr. theol. h.c. (1909–1986)*, Zürich: Kommissionsverlag Beer AG.
- Schulze, Gerhard (1990), Die Transformation sozialer Milieus in der Bundesrepublik Deutschland, in: Berger, Peter A und Stefan Hradil (Hg.), *Lebenslagen, Lebensläufe, Lebensstile*, Göttingen: Otto Schwartz + Co, 409–432.
- Schulze, Gerhard (1995), *Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart*, Frankfurt a.M.: Campus.
- Srole, Leo (1956), „Social Integration and Certain Corollaries: An Exploratory Study“, *American Sociological Review*, 21(6), 709–716.
- Stark, Rodney; Bainbridge, William S. (1985), *The Future of Religion*, Berkeley : University of California Press.
- Stolz, Fritz und Victor Merten (1991), *Zukunftsperspektiven des Fundamentalismus*, Freiburg, Schweiz: Universitätsverlag.
- Stolz, Fritz (1995), „Fundamentalismus“, Religion der Jugend und Jugendkulturen – Vergleich dreier Forschungslagen, in: Dressler, Bernhard et al. (Hg.), *Fundamentalistische Jugendkultur*, Loccum: RPI, 7–41.
- Stolz, Jörg (1993), *Evangelikalismus und Bekehrung in der deutschen Schweiz. Eine theoretische und quantitativ-empirische Untersuchung*. Lizentiatsarbeit, Zürich.
- Stolz, Jörg (1995), Wie rekrutiert sich der Evangelikalismus?, in: Dressler, Bernhard et al. (Hg.), *Fundamentalistische Jugendkultur*, Loccum: RPI, 132–155.
- Tajfel, Henri (1982), *Gruppenkonflikt und Vorurteil: Entstehung und Funktion sozialer Stereotypen*, Bern: Huber.

- Veenhoven, Ruut (1984), *Conditions of Happiness*, Dordrecht: Reidel Publishing Company.
- Voll, Peter (1993), „Vom Beten in der Mördergrube: Religion in einer Dienstleistungsgesellschaft“, in: Dubach, Alfred und Roland Campiche (Hg.), *Jede/r ein Sonderfall? Religion in der Schweiz: Ergebnisse einer Repräsentativbefragung*, Zürich: NZN Buchverlag AG, 213–252.
- Wagner, Ulrich and Peter Schönbach (1984), Links Between Educational Status and Prejudice: Ethnic Attitudes in West Germany, in: Miller N., Brewer M. (Hg.), *Groups in Contact: The Psychology of Desegregation*, New York: Academic Press, 29–52.
- Weder, Hans (1986), *Neutestamentliche Hermeneutik*, Zürich: Theologischer Verlag Zürich.
- Weibel, Rolf (1995), *Katholikinnen und Katholiken vor der evangelikalen Herausforderung*, Sonderdruck der Schweizerische Kirchenzeitung (SKZ), Luzern/Balgach.

Anschrift des Autors:

Jörg Stolz
Soziologisches Institut
Rämistr. 69
8001 Zürich
Tel.: 01 634 21 59
e-mail: stolz@soziologie.unizh.ch

The American Sociologist entering its thirtieth year in publication continued to examines the history, current status, and future prospects of sociology as a profession and discipline. TAS emphasizes new trends in the profession and focuses on how sociologists have shaped or influenced social policy and the intellectual issues of the age.

Lawrence T. Nichols

EDITOR

The University of West Virginia
Morgantown, West Virginia

Recent articles:

Sociology in the Women's Annex: Inequality and Integration at Harvard and Radcliffe, 1879-1947
Lawrence T. Nichols

The Hispanic Writings of C. Wright Mills: A Study in Social Psychology
A. Javier Treviño

On Limitations of Rational Choice Theory for Sociology
Peter M. Blau

Conference Life: The Rough Guide
Stanley Cohen

The American Sociologist

Published Quarterly

Subscription Rates:

Individuals: \$60/yr; \$104/2yrs; \$132/3yrs
Institutions: \$140/yr; \$256/2yrs; \$348/3yrs
Foreign surface mail add \$37/yr
Foreign airmail add \$53/yr
(Rates subject to change annually)

Visit us on the web at
<http://www.transactionpub.com>



transaction

PERIODICALS CONSORTIUM

a division of Transaction Publishers

RUTGERS—THE STATE UNIVERSITY

DEPARTMENT 2099

390 CAMPUS DRIVE

SOMERSET, NEW JERSEY 08873

Call 1-888-999-6778 or Fax 732/748-9801