

Religion und Sozialintegration

Eine empirische Analyse der religiösen Grundlagen sozialen Kapitals

Richard Traummüller

Zusammenfassung: Dieser Beitrag widmet sich der systematischen empirischen Analyse des Einflusses von Religion auf Sozialkapital in der Bundesrepublik Deutschland. Als abhängige Variablen werden neben der Einbindung in formelle Netzwerke zivilgesellschaftlichen Engagements und informelle Freundschafts- und Verwandtschaftsnetzwerke auch deren identitäts- und statusüberbrückende Potenziale berücksichtigt. Die auf der Datengrundlage des *Sozio-ökonomischen Panels* (SOEP) ermittelten Ergebnisse legen nahe, dass sowohl subjektive Religiosität als auch öffentliche religiöse Praxis einen positiven Einfluss auf strukturelle Aspekte der Sozialintegration in Deutschland ausüben. Dabei lassen sich jedoch zum Teil deutliche Unterschiede zwischen den religiösen Traditionen – Katholizismus, Protestantismus, anderen christlichen Religionen und Islam – ausmachen. Während etwa regelmäßiger Gottesdienstbesuch für alle Religionen mit einem größeren Freundschaftsnetzwerk einhergeht und zu häufigeren Treffen mit Freunden und Nachbarn führt, wird die Einbindung in formelle Netzwerke zivilgesellschaftlichen Engagements vornehmlich in christlichen Konfessionen und hier insbesondere im Protestantismus gefördert. Allerdings zeichnet sich keine der betrachteten religiösen Traditionen durch besondere identitäts- oder statusüberbrückende Wirkungen aus.

Schlüsselwörter: Religion · Religiosität · Sozialkapital · Soziale Netzwerke

Religion and social integration

An empirical analysis of the religious foundations of social capital

Abstract: This paper examines the role of religion as a source of social capital in Germany. In addition to networks of civic engagement and informal social connections with family and friends, the identity- and status-bridging nature of these networks are also considered. Results based on data from the *German Socio-Economic Panel* (GSOEP) suggest that both, subjective religiosity and public religious practice, have a positive impact on social integration in Germany. But religious traditions – Catholicism, Protestantism, other Christians and Islam – differ in this regard. While attending religious services leads to larger friendship networks and increased sociability in all religions, civic engagement is only fostered by Christian religiosity and in particular

© VS-Verlag 2009

R. Traummüller (✉)

Lehrstuhl für Vergleichende Politik, Universität Konstanz

Postfach 84, 78457 Konstanz, Deutschland

E-Mail: richard.traummuller@uni-konstanz.de

Protestantism. However, none of the religious traditions encourages identity- or status-bridging social capital.

Keywords: Religion · Religiosity · Social capital · Social networks

Religion et intégration sociale

Une analyse empirique des fondements religieux du capital social

Résumé: Cet article est consacré à l'analyse empirique systématique de l'influence de la religion sur le capital social en République fédérale d'Allemagne. L'insertion dans des réseaux formels d'engagement associatif et dans des réseaux informels d'amitié et de parenté a été prise en compte en tant que variable dépendante, ainsi que sa capacité à compenser les différences identitaires ou de statut social. Les résultats obtenus sur la base du *Panel socio-économique* (SOEP) suggèrent qu'aussi bien la religiosité subjective que la pratique religieuse en public exercent une influence positive sur certains aspects structurels de l'intégration sociale en Allemagne. On peut cependant constater des différences parfois très nettes entre les différentes traditions religieuses – catholicisme, protestantisme, autres religions chrétiennes et islam. Tandis que la fréquentation régulière des offices religieux est par exemple associée pour toutes les religions à un réseau d'amitié plus large et des rencontres plus fréquentes avec des amis et des voisins, l'insertion dans des réseaux formels d'engagement associatif est principalement favorisée par les confessions chrétiennes, et notamment par le protestantisme. Toutefois, aucune des traditions religieuses considérées ne se distingue par des effets particuliers de compensation des différences identitaires ou de statut social.

Mots-clés: Religion · Religiosité · Capital social · Réseaux sociaux

1 Einleitung

Bestand in den Sozialwissenschaften lange Konsens über die zunehmende Bedeutungslosigkeit von Religion, so erlebt die Beschäftigung mit dem Faktor Religion und seiner Wirkung auf das soziale Leben in letzter Zeit eine wahre Renaissance. Oftmals wird Religion dabei als Ursache für Intoleranz, Gewaltbereitschaft und gesellschaftlichen Konflikt betrachtet (Huntington 1996; Juergensmeyer 2004). Auf der anderen Seite jedoch gehört es seit Tocqueville (1976) und Durkheim (1983) zum festen Repertoire sozialwissenschaftlichen Denkens, der Religion sozialintegrative Kräfte zuzusprechen und in ihr eine bedeutsame Ressource sozialen Zusammenhalts zu erblicken. Vor allem im Zuge der in den letzten Jahren an Popularität gewinnenden Sozialkapitalforschung ist der besondere Wert des sozialintegrativen Potenzials von Religion erneut in den Blick geraten.

In der Tat war die Beschäftigung mit Sozialkapital schon von Anfang an mit Überlegungen zur Religion verwoben. So sah etwa Coleman (1988; Coleman u. Hoffer 1987) gerade in der engen Verflechtung von Schule, Eltern sowie religiöser Gemeinschaft und der daraus resultierenden sozialen Kontrolle die spezifische Stärke katholischer Privatschulen in ihrer positiven Wirkung auf die Schulleistungen und die verringerte Abbruchwahrscheinlichkeit ihrer Schüler. Putnam (2000) wiederum stellte in seiner Analyse für die USA fest, dass die weitaus häufigste Form der Vereinsbindung dort religiöser Natur ist und Religiosität neben Bildung den entscheidendsten Einflussfaktor für die individuelle

Sozialkapitalausstattung darstellt. Fukuyama (1995, 2000) schließlich betonte die Rolle protestantischer Werthaltungen für das generalisierte zwischenmenschliche Vertrauen innerhalb einer Gesellschaft und grenzte diese vom misstrauischen Familismus konfuzianischer und katholischer Provenienz ab.

Erstaunlicherweise ist trotz dieser Präsenz des Religionsthemas bei wichtigen Vertretern der Sozialkapitaltheorie der Rolle der Religion für die Generierung sozialen Kapitals bislang wenig Aufmerksamkeit geschenkt worden (Smidt 2003, S. 2). Tatsächlich stecken entsprechende Forschungsbemühungen noch in den Kinderschuhen und beschränken sich bis auf einige wenige Ausnahmen ausschließlich auf Nordamerika (vgl. Liedhegener 2008; Roßteutscher 2009). Gerade mit Blick auf den deutschsprachigen Raum ist auffallend, dass die *theoretische* Selbstverständlichkeit, mit welcher der Religion sozialintegrative Kraft zu- oder auch abgesprochen wird, bisher in eigenartiger Diskrepanz zur tatsächlichen *empirisch* fundierten Beschäftigung mit dieser Frage steht. In der Tat findet eine solche nur ausnahmsweise statt, wie ein cursorischer Überblick über die Literatur zeigt.

So ist etwa in der deutschen Sozialkapitalforschung das Thema Religion bisher weitestgehend vernachlässigt worden. In der von Offe und Fuchs (2001) vorgenommenen Bestandsaufnahme zum Sozialkapital in Deutschland wird den Kirchen zwar auf theoretischer Seite eine bedeutende, Sozialkapital generierende Katalysatorfunktion zugeschrieben. Die empirische Analyse wird jedoch aufgrund mangelnden Datenmaterials ausgesetzt. In drei der neuesten und bedeutenderen Sammelbänden der deutschen Sozialkapitalforschung wiederum wird eine ganze Reihe von verschiedenen Themen berücksichtigt und gründlichen empirischen Analysen unterzogen, doch nicht ein einziger Beitrag befasst sich mit dem Komplex um Religion und Sozialkapital (siehe Franzen u. Freitag 2007; Lüdicke u. Diewald 2007; sowie Meulemann 2008).

Ein ähnliches Bild zeigt sich auch in weiteren repräsentativen Arbeiten zu sozialer Integration. So erfährt die Religion in dem von Friedrichs und Jagodzinski (1999) herausgegebenen Sonderband *Soziale Integration* durchaus theoretische Berücksichtigung, aber man ist sich weitestgehend einig, dass Religion in modernen Gesellschaften nicht (mehr) integriert. Der darin enthaltene Beitrag von Wolf (1999) kann zwar in empirischen Analysen für Deutschland eine Zunahme religiöser Pluralisierung nachweisen, doch mögliche Auswirkungen für die soziale Integration werden nur knapp und im Hinblick auf mögliche Konfliktlinien diskutiert. Die von Heitmeyer und seinen Kollegen hervorgebrachten Arbeiten zu gesellschaftlicher Integration und Desintegration (Heitmeyer u. Imbusch 2005; Heitmeyer 1997a, b) wiederum räumen der Religion kaum Platz ein. An den wenigen Stellen, an denen dies geschieht, stehen dann jedoch vornehmlich die *integrationsgefährdenden* Momente fundamentalistischer Religion im Vordergrund (Heitmeyer et al. 1997).

Alles in allem existiert im deutschsprachigen Raum lediglich eine einzige Studie, die sich der Verbindung von Religion und sozialem Kapital in empirischer Perspektive annimmt.¹ Kecskes und Wolf (1996) gehen in ihrem Band *Konfession, Religion und soziale Netzwerke*, basierend auf einer lokalen Umfrage in einem Kölner Stadtteil, der Frage nach, welchen Effekt christliche Religiosität auf soziale Beziehungsnetzwerke aus-

1 Darüber hinaus hat jüngst Roßteutscher (2009) in der international vergleichend angelegten Studie *Religion, Zivilgesellschaft, Demokratie* die Struktur religiöser Vereine und ihre Rolle für demokratische Zivilgesellschaften eingehend untersucht.

übt.² Wenngleich die Autoren dabei bedeutende Ergebnisse zutage fördern, betonen sie jedoch die eher beschränkte Generalisierbarkeit ihrer Befunde und die Notwendigkeit weiterer Forschungsbemühungen auf Basis weit umfassenderen Datenmaterials.

Im Folgenden soll daher an diese Bemühung angeschlossen werden und durch eine empirische Analyse des Zusammenhangs von Religion und Sozialintegration für Deutschland eine Forschungslücke geschlossen werden. Konkret wird auf Basis von Umfragedaten des *Sozio-ökonomischen Panels* (SOEP) der Frage nachgegangen, *ob und auf welche Weise individuelle Religiosität gegenwärtig zur Generierung und Aufrechterhaltung von Sozialkapital beiträgt und inwieweit sich hierbei Unterschiede zwischen religiösen Traditionen feststellen lassen*. Als abhängige Variablen werden neben der Einbindung in formelle Netzwerke zivilgesellschaftlichen Engagements und informelle Freundschaftsnetzwerke auch die identitäts- und statusüberbrückenden Potenziale dieser Netzwerke berücksichtigt.

Zur theoretischen Fundierung wird vornehmlich auf die neuere amerikanische Diskussion rekurriert, die im deutschsprachigen Raum bisher erst in Ansätzen zur Kenntnis genommen wird (siehe aber Adloff 2007; Liedhegener 2007 und vor allem Roßteutscher 2009). Da den USA in religiösen Dingen weithin eine Ausnahmerolle zugebracht wird, verspricht die empirische Anwendung auf den deutschen Fall, einen wichtigen Beitrag zur Generalisierbarkeit der im Rahmen der Debatte vorgetragene theoretischen Argumente zu leisten. Denn die Frage, ob – und falls ja – auf welche Weise Religion und Sozialkapital miteinander verknüpft sind, hängt sowohl von *endogenen*, die Glaubensinhalte und Organisationsstrukturen unterschiedlicher Religionen betreffende Faktoren als auch von *exogenen* Größen, also gesellschaftlichen Rahmenbedingungen ab (Koenig 2008). Deutschland unterscheidet sich hinsichtlich der Bedeutung der Religion für das öffentliche Leben deutlich von den USA. Weiterhin kann mit der Religionsgemeinschaft der Muslime ausdrücklich eine religiöse Gruppe mit in die Analyse einbezogen werden, welche in der amerikanischen Diskussion bislang völlig unbeachtet geblieben ist. Gerade für Westeuropa stellt sie aber ein zunehmend wichtiges Segment der religiösen Landschaft dar und bedeutet zugleich keine geringe Herausforderung für die soziale Integration.

Der vorliegende Beitrag gliedert sich wie folgt: In einem ersten Schritt wird in die Konzeptualisierung sozialer Integration im Rahmen des Sozialkapitalansatzes eingeführt. In einem zweiten Schritt werden dann theoretische Argumente zur Wirkung kultureller und struktureller Aspekte der Religiosität auf die Entstehung und Aufrechterhaltung sozialen Kapitals vorgestellt. Nach der Darstellung des verwendeten Datenmaterials sowie der Operationalisierung der verwendeten Variablen werden die theoretischen Annahmen in einem weiteren Schritt einer empirischen Überprüfung unterzogen. Abschließend werden die zentralen Befunde zusammengefasst und diskutiert.

2 Soziale Integration im Sozialkapitalansatz

Die Problematik sozialer Integration ist in den letzten Jahren vor allem im Zuge der Sozialkapitalforschung wieder verstärkt in das sozialwissenschaftliche Bewusstsein getreten (Coleman 1988; Franzen u. Freitag 2007; Portes 1998; Putnam 1993, 2000). Die Grund-

² Ein kleiner Ausschnitt der Ergebnisse findet sich auch in Keeskes und Wolf (1995).

idee hinter dem Konzept des Sozialkapitals ist dabei bestechend einfach. Aspekte sozialer Integration stellen eine wertvolle Ressource dar, von der sowohl einzelne Individuen als auch ganze Gemeinden, Regionen oder Nationen profitieren können (vgl. Coleman 1990; Esser 2008; Fukuyama 1995; Putnam 1993). Da Sozialkapital auf diese Weise jedoch primär über seine produktive Funktion definiert wird, handelt es sich nicht um ein einheitliches, klar abgrenzbares Gebilde, sondern vielmehr um unterschiedliche strukturelle und kulturelle Phänomene, die unter einem Sammelbegriff subsumiert werden (Diekmann 2007; Freitag 2004; Freitag u. Traummüller 2008; van Deth 2008). Damit stellt der Sozialkapitalansatz einen begrifflichen Bezugsrahmen bereit, mit dem verschiedene Formen und Ausprägungen der Sozialintegration auf differenzierte Weise erfasst und einer empirischen Analyse zugänglich gemacht werden können.

Als zentraler struktureller Aspekt sozialen Kapitals gelten die vorhandenen sozialen Beziehungen und Netzwerke, in die Menschen eingebunden sind (Lin 2001; Portes 1998; Putnam 2000). Dabei werden in der Sozialkapitalforschung zunächst *informelle* Netzwerke von *formellen* Formen der Einbindung unterschieden (Putnam u. Goss 2001; Pichler u. Wallace 2007). Erstere beziehen sich auf die zahlreichen Verbindungen mit Familie, Freunden sowie anderen entfernteren Bekannten, die sich durch spontane und wenig regulierte Interaktionen auszeichnen. Formelle soziale Netzwerke zeichnen sich dagegen durch ein weit höheres Maß an Regulierung und Zielgerichtetheit aus. Hierunter fallen etwa Mitgliedschaften in Sport- und Gesangsvereinen, Berufs- und Interessenverbänden, das Engagement in Elternbeiräten oder Freiwilligenorganisationen sowie die Beteiligung an Bürgerinitiativen und Selbsthilfegruppen.

Beide Netzwerkformen stellen bedeutende Beziehungsmuster dar, die privaten und öffentlichen Nutzen stiften können. Als regelmäßige und auf Dauer angelegte Beziehungen jenseits des eigenen Privatbereichs bilden insbesondere Vereine ein Umfeld, in dem Menschen eine gemeinschaftsbezogene Kommunikations-, Kooperations- und Hilfsbereitschaft erlernen und diese zur Lösung kollektiver und individueller Probleme einsetzen können. Für den gesellschaftlichen Zusammenhalt kommt ihnen daher eine besondere Sozialisationsfunktion zu (Putnam 1993, S. 90). Dennoch sind auch die informellen Formen des sozialen Zusammenlebens in ihrem Einfluss und ihrer Bedeutung nicht zu unterschätzen. Denn die beinahe täglichen Austauschprozesse im Familien- und Freundeskreis, am Arbeitsplatz oder in der Nachbarschaft gestalten sich weitaus (zeit-) intensiver als die Mitgliedschaft und Ehrenamtlichkeit in den jeweiligen Vereinen und nehmen somit in der Regel einen größeren Stellenwert im Leben der Menschen ein (Newton 1999).

Eine weitere wichtige Unterscheidung im Rahmen der Sozialkapitalforschung besteht in jener zwischen *bridging* – also brückenbildendem – und *bonding* – bindendem Sozialkapital (Putnam 2000; Putnam u. Goss 2001; Zmerli 2008). Während Ersteres heterogene soziale Netzwerke bezeichnet, die Menschen aus verschiedenen gesellschaftlichen Bereichen miteinander verknüpfen, steht Letzteres für homogen zusammengesetzte Netzwerke. Innerhalb des brückenbildenden Sozialkapitals trifft Wuthnow (2002) eine weitergehende Differenzierung zwischen *identity-bridging social capital*, einer hinsichtlich solcher Merkmale wie Ethnizität, Religionszugehörigkeit oder Alter heterogenen Netzwerkstruktur, und *status-bridging social capital* als einer Netzwerkform, welche vertikale Unterschiede bezüglich Macht, Einfluss, Reichtum oder Prestige überbrückt. Mit Blick auf den gesamtgesellschaftlichen Zusammenhalt kommt insbesondere brückenbildenden,

zwischen verschiedenen gesellschaftlichen Bereichen vermittelnden Netzwerken große Bedeutung zu (Paxton 1999). Bindende Formen des Sozialkapitals dagegen stellen zwar wichtige Quellen sozialer Unterstützung dar, doch gehen diese oftmals auch mit Ausgrenzung einher und bergen somit auch das „Risiko negativer Außenwirkungen“ für die Gesellschaft im Ganzen (Putnam u. Goss 2001, S. 29).³

3 Zur Vermittlung von Religion und Sozialkapital: Forschungsstand und Hypothesen

Welchen Beitrag leistet nun Religion für die soziale Integration? Inwieweit trägt sie zur Generierung und Aufrechterhaltung der genannten Formen sozialen Kapitals bei? Welche Unterschiede lassen sich hierbei zwischen verschiedenen religiösen Traditionen feststellen? Zur Beantwortung dieser Fragen lassen sich innerhalb der gegenwärtigen Debatte über die Wirkung von Religion auf Sozialkapital zwei generelle Erklärungsansätze ausmachen (vgl. Monsma 2007; Putnam 2000; Roßteutscher 2009; Smidt 2003; Wuthnow 1990).

Der ersten Perspektive zufolge – die man auch als die weberianische bezeichnen könnte – sind es vor allem die von den religiösen Traditionen vertretenen Glaubensinhalte und Weltansichten sowie die daraus abgeleiteten Verhaltensnormen, welche die Sicht auf die Mitmenschen beeinflussen sowie den Umgang mit ihnen regeln und auf diese Weise spezifische Formen des Sozialkapitals begünstigen (Cnaan et al. 2003; Fukuyama 2000; Lenski 1961).

Die zweite – insgesamt in der Debatte verbreitetere und vielleicht als durkheimianische zu bezeichnende – Sichtweise betont gegenüber diesen kulturellen Aspekten stärker die strukturelle Dimension der Einbindung in eine Religionsgemeinschaft sowie der rituellen Teilhabe in ihrer Wirkung auf die Sozialkapitalbildung. Aus dieser Sicht dienen Kirchen und andere religiöse Organisationen primär als Opportunitätsstrukturen, in denen sich zwischenmenschliche Interaktion in einem fruchtbaren und förderlichen Rahmen vollziehen kann (Ammerman 1997; Greeley 1997; Putnam 2000; Verba, Scholzman u. Brady 1995).

Weiterhin wird angenommen, dass die konkreten Wirkungen, die sowohl von der kulturellen als auch der strukturellen Dimension von Religiosität ausgehen, zum Teil erheblich zwischen verschiedenen Religionen und Konfessionen variieren. Religionen unterscheiden sich in ihren Glaubensinhalten und in ihren Organisationsstrukturen und besitzen somit unterschiedliche Potenziale, um zur Sozialkapitalbildung beizutragen. Mit anderen Worten, es wird der Einfluss subjektiver Religiosität und öffentlicher religiöser Praxis auf die Generierung von Sozialkapital durch die jeweilige religiöse Tradition *moderiert* (vgl. Beyerlein u. Hipp 2006).⁴

3 Neben den genannten strukturellen Aspekten sozialer Einbindung wird im Sozialkapitalansatz auch die kulturelle Dimension von Sozialintegration berücksichtigt. Eine bedeutende Rolle kommt hier dem zwischenmenschlichen Vertrauen zu (Coleman 1990; Fukuyama 1995; Putnam 1993, 2000; Freitag u. Traunmüller 2009). Zum Zusammenhang von Religion und sozialem Vertrauen siehe neuerdings Traunmüller 2009a, b.

4 Dies zeigen bereits Putnams uneinheitliche Befunde: Er macht einerseits im katholischen Italien eine negative Wirkung der Religion auf die Sozialkapitalbildung aus (1993) und kommt andererseits für die vornehmlich protestantisch geprägten USA zu dem Schluss, organisierte Religion stelle „the single most important repository of social capital“ dar (2000, S. 66).

3.1 Religion als kulturelle Grundlage von Sozialkapital

Aus kultureller Perspektive betrachtet stellt Religion ein Symbolsystem dar, welches den Menschen deutend in Bezug zu Gott, zur Welt und zu seinen Mitmenschen setzt und aus dem sich Wertvorstellungen und Verhaltensnormen ableiten, die wiederum die Sozialintegration begünstigen (vgl. Geertz 1973; Pollack 2003; Stark u. Bainbridge 1996). Schon für Alexis de Tocqueville (1976, S. 506) bestand bekanntermaßen die Leistung der Religion in der Zügelung egoistischer Triebe, denn es gebe „keine Religion (...), die nicht einem jeden irgendeine Pflichten gegenüber dem Menschengeschlecht oder im Verein mit ihm auferlegte und die ihn auf diese Weise nicht aus der Betrachtung seiner selbst herausrisse.“ Ähnlich erblicken auch Kecskes und Wolf (1996, S. 24) in christlichen Wertvorstellungen und Verhaltensnormen ein wirksames Gegengewicht gegen eine oftmals mit Modernisierungsprozessen in Verbindung gebrachte Vereinzelung und Verdinglichung sozialer Beziehungen, da in der christlichen Glaubenslehre gewissermaßen „traditionale Sozialbeziehungen“ eingefordert würden. Und nicht von ungefähr, so Fukuyama (2000, S. 33), decken sich die für den sozialen Zusammenhalt so entscheidenden Eigenschaften wie Verlässlichkeit, Pflichtbewusstsein und Rücksichtnahme zu einem erheblichen Grad mit jenen Werten, die Max Weber in seiner Schrift *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* so eindrücklich beschrieben hat.

Ausgeprägte subjektive Religiosität und eine Orientierung an religiösen Wertvorstellungen sollten daher mit einer höheren Wertschätzung von zwischenmenschlichen Beziehungen sowie pro-sozialen Einstellungen einhergehen und damit die Generierung und Aufrechterhaltung von Sozialkapital befördern. Der den Überzeugungen vieler großer Religionen inhärente moralische Universalismus sollte insbesondere auch die Ausbildung *brückenbildenden* Sozialkapitals begünstigen (Fukuyama 2000; Wuthnow 2002, 2003). So wendet sich sowohl der christliche als auch der islamische Glaube unterschiedslos an alle Menschen und trägt dadurch zur Überwindung sozialer und ethnischer Grenzen zwischen den Menschen bei (Bahovec et al. 2007). Die Vorstellung von der fundamentalen Gleichheit der Menschen sollte sich folglich auch in verinnerlichten Verhaltensnormen und im sozialen Umgang mit den Mitmenschen niederschlagen und heterogen zusammengesetzte Beziehungsnetzwerke ermutigen (Wuthnow 2003).

Gleichwohl unterscheiden sich religiöse Traditionen in ihren Vorstellungen davon, wie der Einzelne in die Gemeinschaft eingebunden ist, und bringen somit verschiedene Dispositionen gegenüber bestimmten Formen sozialen Kapitals hervor. In der Literatur werden hierbei typischerweise der *individualistische* Protestantismus und der *kollektivistische* Katholizismus kontrastierend gegenübergestellt und in ihren Folgen für die jeweils präferierten Sozialbeziehungen diskutiert (Curtis et al. 2001; Greeley 1989; Lenski 1961; Roßteutscher 2009; Weber 1988).⁵ Während Individualismus mit selbstgewählten und freiwillig eingegangenen sozialen Beziehungen zu Freunden und anderen sekundären Gruppen

5 Der Individualismus bzw. Kollektivismus der beiden großen Konfessionen lässt sich aus der jeweiligen dominanten Vorstellung der Mensch-Gott-Beziehung ableiten: „For Protestantism the tendency has always been to emphasize the relationship of the individual with God while for Catholicism the tendency has always been to emphasize the individual relating to God as a member of community.“ (Greeley 1989, S. 485).

in Verbindung steht, geht Kollektivismus stärker mit vorgegebenen und traditionellen, das heißt familialen und verwandtschaftlichen Netzwerken einher (vgl. Allik u. Realo 2004).

Mit Blick auf informelle soziale Beziehungen argumentierte bereits Lenski (1961) in seiner klassischen Studie *The Religious Factor* in expliziter Anlehnung an Weber, dass der Katholizismus zu starken Familien- und Verwandtschaftsnetzwerken bei gleichzeitig weniger ausgeprägten Beziehungen außerhalb der Familie führe, während der Protestantismus außerfamiliäre Netzwerke auf Kosten enger Beziehungen zur eigenen Familie stärke.⁶ Insbesondere kleinere protestantische Gruppen und Sekten stehen Lenski (ebd., S. 224) zufolge in einem spannungsreichen Konkurrenzverhältnis zu Familie und Verwandtschaft. Protestanten sollten daher über mehr soziales Kapital in Form von Freunden und Bekannten verfügen. Für die in der Diskussion bisher vernachlässigte Gruppe der Muslime wiederum scheint es plausibel, von einem ausgeprägten kollektivistischen Familismus auszugehen, der dem verwandtschaftlichen Zusammenhalt höchste Priorität einräumt und darin dem Katholizismus nicht unähnlich sein dürfte (vgl. Gellner 1981, 1992).

Der Unterschied zwischen protestantisch-individualistischen und katholisch-kollektivistischen Wertvorstellungen spiegelt sich auch im Verhältnis zwischen Partizipation in der öffentlichen Sphäre einerseits und Konzentration auf den Privatbereich andererseits wider und wirkt sich somit auch auf die Integration in formelle Netzwerke des zivilgesellschaftlichen Engagements aus (Lenski 1961; Greeley 1989; McIntosh u. Alston 1982). Dabei sollte gerade die protestantische Doktrin der Selbstverantwortung zur verstärkten Einbindung in zivilgesellschaftliche Assoziationen führen, da sie die Menschen ermutigt, gemeinschaftliche Angelegenheiten selbst in die Hand zu nehmen, anstatt sich für deren Erledigung auf den Staat oder die Kirche zu verlassen (Curtis et al. 2001, S. 785).

Gegen diese „Protestantismusthese“ argumentieren Offe und Fuchs (2001) allerdings, dass gerade die ausgeprägte Gemeinschaftsorientierung des Katholizismus und die Betonung einer Ethik der Barmherzigkeit in stärkerem Maße die Bereitschaft zum Engagement fördern sollte als der protestantische Individualismus (vgl. dazu auch Davis u. Liedhegener 2007). Zudem lässt sich auch aus der der katholischen Soziallehre entstammenden Idee der Subsidiarität eine klare Präferenz für die Verlagerung von Verantwortung vom Staat hin zu zivilgesellschaftlichen Gruppen und Organisationen begründen.

Weiterhin kann argumentiert werden, dass der Protestantismus viele heterogene Strömungen umfasst und gerade fundamentalistische oder evangelikale Protestanten in stärkerem Maße das individuelle Seelenheil im Jenseits als das diesseitige Engagement für die Gesellschaft propagieren und somit eher einem Rückzug aus formellen Netzwerken Vorschub leisten könnten (Putnam 2000; Wuthnow 1999).

3.2 Religion als strukturelle Grundlage von Sozialkapital

Jenseits des Einflusses der kulturellen Dimension von Religiosität wird in weiten Teilen der Diskussion vor allem die eigenständige Wirkung der strukturellen Dimension

6 „Die große Leistung der ethischen Religionen, vor allem der ethischen und asketischen Sekten des Protestantismus“ war Weber zufolge „die *Durchbrechung* des Sippenbandes, die Konstituierung der Überlegenheit der Glaubens- und *ethischen* Lebensführungsgemeinschaft gegenüber der *Blutsgemeinschaft*, in starkem Maße selbst gegenüber der Familie“ (Weber 1988, S. 523).

von Religiosität auf die Sozialkapitalbildung betont: „(S)ocial ties embodied in religious communities are at least as important as religious beliefs“ (Putnam 2000, S. 67). Als bedeutender theoretischer Referenzpunkt gilt hierbei die von Verba, Schlozman und Brady (1995) vorgelegte Studie zu den Bedingungen bürgerschaftlichen Engagements in den USA, wonach organisierte Religion in einzigartiger Weise sowohl Gelegenheitsstrukturen für die soziale Partizipation schafft als auch die dafür erforderlichen Fertigkeiten vermittelt. Aus dieser Sicht dienen Kirchen als Plattformen, über welche Menschen für die Übernahme von Ehrenämtern und freiwilligen Tätigkeiten rekrutiert werden. Religionsgemeinschaften sind oftmals eng mit der weiteren Gemeinde und anderen Organisationen oder Verbänden vernetzt und können auf diese Weise Menschen an außerkirchliche Stellen vermitteln, wo aktives Engagement benötigt wird (Ammerman 1997).⁷

Empirische Studien, die vornehmlich die Situation in den USA in den Blick nehmen, bestätigen in der Tat, dass religiöse Gemeinschaften als wichtige Katalysatoren für aktives bürgerschaftliches Engagement und damit für die Einbindung in formelle soziale Netzwerke dienen (Becker u. Dhingra 2001; Campbell u. Yonish 2003; Greeley 1997; Lam 2002, 2006; Monsma 2007; Park u. Smith 2000; Putnam 2000; Ruiter u. DeGraaf 2006; Smidt 1999; Verba et al. 1995; Wilson u. Janoski 1995; Wuthnow 1999; Wuthnow u. Hodgkinson 1990).

Öffentliche religiöse Praxis sollte sich jedoch auch förderlich auf die Generierung *informeller* Formen sozialen Kapitals auswirken (Putnam 2000). So bietet die aktive strukturelle Einbindung in eine Religionsgemeinschaft die Möglichkeit, auf regelmäßiger Basis mit anderen Menschen in Kontakt und Austausch zu treten. Auf diese Weise wird das Knüpfen von Bekanntschaften oder gar das Schließen von Freundschaften ermöglicht. Diese Prozesse werden dabei gemäß des Homophilieprinzips durch die zumindest relative Gleichgesinntheit der Gemeindemitglieder noch zusätzlich erleichtert (Ellison u. George 1994; McPherson, Smith-Lovin u. Cook 2001). Über diese innerhalb der Gemeinde geknüpften Kontakte werden Menschen zusätzlich in größere und weitverzweigtere Netzwerke integriert, welche sich auch jenseits der Grenzen der Religionsgemeinschaft erstrecken. Studien für die USA konnten einen Zusammenhang von Kirchgang und Netzwerkgröße sowie Interaktionsdichte immer wieder empirisch feststellen (Bradley 1995; Ellison u. George 1994; McIntosh et al. 2002; Putnam 2000).

Die aktive Einbindung in eine Religionsgemeinschaft und die Teilhabe am Gemeindeleben sollen darüber hinaus eine Quelle insbesondere *brückenbildenden* Sozialkapitals darstellen. Die religiöse Gemeinde lässt sich als Kontext konzeptionalisieren, in dem Menschen aus verschiedensten gesellschaftlichen Bereichen und Statuslagen regelmäßig zusammentreffen und gemeinsame Ziele verfolgen (Wuthnow 2002, 2003). So ist die Religionsgemeinschaft beispielsweise eine der wenigen Bereiche außerhalb der Familie, an der verschiedene Generationen aufeinandertreffen (Coleman u. Hoffer 1987). Durch eine diverse Opportunitätsstruktur erhöht sich weithin auch die Wahrscheinlichkeit, dass relativ gesehen statusniedrigere Personen wichtiges Sozialkapital in Form einflussreicher Bekannter akquirieren können (Wuthnow 2002).

7 Weitestgehend ausgeblendet bleibt in dieser Sichtweise jedoch die Möglichkeit, dass eine starke religiöse Einbindung stets auch in einem Konkurrenzverhältnis zur Einbindung in weitere zivilgesellschaftliche Netzwerke stehen kann (Lam 2002, S. 407).

Zwischen den religiösen Traditionen bestehen jedoch deutliche Unterschiede hinsichtlich ihres Potenzials, als Generatoren sozialen Kapitals zu fungieren. Dieses dürfte etwa je nach Gemeindegröße, Organisationsstruktur und Verflechtung in der weiteren Gemeinschaft variieren (Ammerman 1997; Roßteutscher 2009; Verba, Schlozman u. Brady 1995). Hierbei werden oftmals die Partizipationsvorteile der kleineren, egalitär und horizontal organisierten Gemeinden des Protestantismus gegenüber der Größe und vor allem der hierarchischen Organisationsstruktur der Katholischen Kirche betont (Putnam 1993; Roßteutscher 2009).

Im Gegensatz zur vorangehenden Argumentation sollten sich für die Generierung brückenbildenden Sozialkapitals allerdings insbesondere größere und mitgliederstarke Gemeinden als förderlich erweisen: „Large congregations may attract a more diverse clientele and by virtue of size give members greater opportunities to develop high-status social ties.“ (Wuthnow 2002, S. 673).

Zusammengenommen machen die vorgetragene Argumente deutlich, dass durchaus auch in modernen Gesellschaften noch von einer integrationsfördernden Funktion der Religion auszugehen ist. Im Folgenden sollen nun diese theoretischen Vermutungen über den Zusammenhang von Religiosität und den verschiedenen Aspekten sozialen Kapitals einer empirischen Überprüfung unterzogen werden.

4 Daten und Methoden

Der empirische Teil der vorliegenden Untersuchung stützt sich auf Daten des am Deutschen Institut für Wirtschaftsforschung angesiedelten Umfrageprojekts *Sozio-ökonomisches Panel* (SOEP). Ziel des SOEP ist es, in jährlichen Wiederholungsbefragungen privater Haushalte Informationen über die objektiven Lebensbedingungen und über eine Reihe von subjektiven Einstellungen der deutschen Bevölkerung zu erfassen und diese für die wissenschaftliche Grundlagenforschung bereitzustellen (Wagner et al. 2007). Neben den hohen methodischen Qualitätsstandards bieten sich die Daten des SOEP aufgrund der großen Fallzahl für die Untersuchung an, da sie eine zufriedenstellende Analyse selbst religiöser Minderheiten, wie etwa der Gruppe der Muslime, ermöglicht. Konkret wird in der folgenden Analyse auf gepoolte Informationen der Wellen 1999, 2003 und 2006 zurückgegriffen, womit insgesamt eine Fallzahl von N=9035 Befragten mit gültigen Angaben in allen drei Wellen vorliegen.

Zur Operationalisierung der *abhängigen Variablen* stellt das SOEP eine Fülle von Indikatoren für die differenzierte Erfassung von sozialem Kapital bereit (vgl. Diewald et al. 2006). Die Einbindung in *formelle Netzwerke zivilgesellschaftlichen Engagements* wird anhand eines binär codierten Indikators erfasst. Dieser erfasst regelmäßiges zivilgesellschaftliches Engagement, wobei 1 „ehrenamtliche Tätigkeiten mindestens einmal im Monat“ und 0 „seltener/nie“ bedeuten.

Informelle soziale Beziehungen werden mit drei Messgrößen abgebildet. In einer offenen Abfrage konnten die Befragten zum einen die Anzahl enger Freunde angeben. Zum anderen wurde gefragt, wie oft sich die Befragten in ihrer Freizeit mit Freunden, Bekannten und Nachbarn treffen, um gesellig beisammen zu sein, und wie oft sie sich mit Familie

und Verwandtschaft treffen. Die Antworten wurden in beiden Fällen so codiert, dass 1 „Treffen mindestens einmal im Monat“ anzeigt und 0 „seltener/nie“.

Um die Heterogenität der sozialen Netzwerke und somit den *bindenden oder brückenbildenden Charakter sozialen Kapitals* in Abhängigkeit von Religiosität zu untersuchen, können sozial relevante Merkmale für bis zu drei Personen innerhalb des Freundschaftsnetzwerkes berücksichtigt werden (vgl. ebd.). Im Rahmen der vorliegenden Analyse wurde die Zusammensetzung der Netzwerke nur für jene Fälle berechnet, die auch tatsächlich Angaben für alle drei möglichen Netzwerkkontakte gemacht hatten.

Identitätsüberbrückende Formen des Sozialkapitals werden einerseits über die Zahl der Personen im Netzwerk, welche einer anderen Nationalität als der Befragte angehören (0–3), sowie andererseits über die Standardabweichung des Alters im Netzwerk abgebildet.⁸

Die *statusüberbrückende Natur des Freundschaftsnetzwerkes* wird anhand der Heterogenität bezüglich des höchsten Bildungsabschlusses sowie des Erwerbsstatus der Bezugspersonen gemessen. In beiden Fällen wurde der Index Qualitativer Variation (IQV) berechnet, der die Wahrscheinlichkeit angibt, dass sich zwei zufällig gewählte Personen im Netzwerk hinsichtlich ihres Erwerbsstatus bzw. Bildungsabschlusses unterscheiden (Agresti u. Agresti 1978).

Als zentrale *unabhängige Variable* wird einmal die *subjektive Religiosität* der Befragten im Rahmen des SOEP mit der Frage erfasst, wie wichtig den Befragten Glauben und Religion für ihr Wohlbefinden und ihre Zufriedenheit sei. Die Antwortmöglichkeiten reichen von 0 („ganz unwichtig“) bis 3 („sehr wichtig“), wobei diese Skala im Folgenden als quasi-metrisch behandelt wird.

Die *öffentliche religiöse Praxis* wird mit einer Frage nach der Häufigkeit des Gottesdienstbesuches erhoben. Die Antwortvorgaben (0 „nie“ bis „täglich“) wurden in Tage pro Jahr umgerechnet, um auf diese Weise ein quasi-metrisches Maß zu erhalten (vgl. zu diesem Vorgehen Ruiter u. DeGraaf 2006).

Da diese beiden Aspekte der Religiosität nicht unabhängig von religiöser Tradition wirken sollten, wird noch die Variable *Religions- bzw. Konfessionszugehörigkeit* berücksichtigt. Diese unterscheidet mit insgesamt fünf Kategorien zwischen Katholiken, Protestanten, anderen Christen, Muslimen sowie denjenigen ohne Religionszugehörigkeit, wobei Letztgenannte lediglich die Referenzkategorie darstellen.⁹

Um zuletzt Scheinbeziehungen zwischen Aspekten der Religiosität und sozialem Kapital auszuschließen, werden noch eine Reihe in der Sozialkapitalliteratur üblicher *Kontrollvariablen* berücksichtigt (vgl. Bühlmann u. Freitag 2004; Diewald 2007; Putnam 2000). Neben den Merkmalen Geschlecht, Alter, Alter zum Quadrat, ostdeutsch, ausländischer Staatsbürger fließen noch Bildung, Erwerbsstatus, Haushaltseinkommen, feste Partnerschaft sowie die Anzahl der Personen im Haushalt in die Analysen ein. Für mögliche Selektionseffekte werden zusätzlich die Persönlichkeitsmerkmale Extroversion und Neurotizismus kontrolliert (vgl. hierzu Bradley 1995).¹⁰

8 Sehr zu bedauern ist natürlich, dass keine Informationen über die Religions- bzw. Konfessionszugehörigkeit der Netzwerkkontakte vorliegen.

9 Aufgrund der geringen Fallzahl in der Gruppe der anderen, nicht-christlichen Religionszugehörigkeiten (etwa Juden oder Buddhisten) wurde diese nicht in die Analysen mit einbezogen.

10 Eine detaillierte Beschreibung aller verwendeten Variablen findet sich in Tab. A1 im Anhang.

Eine zentrale Annahme des vorliegenden Beitrags lautet, dass der Einfluss subjektiver Religiosität und öffentlicher religiöser Praxis nicht als unabhängig von der konkreten religiösen Tradition, in welche diese eingebettet sind, angenommen werden kann (vgl. Beyerlein u. Hipp 2006). Um jedoch dieser *Konditionalität* religiöser Effekte gerecht zu werden und diese angemessen zu modellieren, ist es notwendig, Regressionsmodelle unter Einbezug von *multiplikativen Interaktionstermen* – einmal zwischen Religionszugehörigkeit und subjektiver Religiosität sowie einmal zwischen Religionszugehörigkeit und öffentlicher religiöser Praxis – zu schätzen. Ein herkömmliches additives Modell dient dann primär als Referenz für die adäquaten konditionalen Regressionsmodelle. Im Modellvergleich mittels Likelihood-Ratio-Tests lässt sich das tatsächliche Vorhandensein von Interaktionsbeziehungen dann statistisch überprüfen (vgl. Jaccard et al. 1990).

Da die traditionelle tabellarische Darstellungsform angesichts komplexer konditionaler Modelle inhaltlich jedoch nur wenig auszusagen vermag, wird die Ergebnispräsentation durch grafische Darstellungen mittels *Marginal Effect Plots* ergänzt. Die Effekte (dargestellt durch ein Kreissymbol) sind mit den jeweils dazugehörigen 95%-Konfidenzintervallen (die Spanne zwischen den beiden X-Symbolen) eingezeichnet, sodass immer dann von einem statistisch signifikanten Einfluss ausgegangen werden kann, wenn diese die horizontale Linie mit dem Wert 0 nicht überschneiden. Auf diese Weise lassen sich die konditionalen Hypothesen auf sehr anschauliche Weise überprüfen (vgl. dazu Brambor et al. 2005; Braumoeller 2004).

Weiterhin wird den unterschiedlichen Ausprägungen und Verteilungen der abhängigen Variablen in der Modellierung dahingehend Rechnung getragen, als je nach Erfordernis entweder logistische, negativ-binomiale oder aber Gamma-Regressionsverfahren zur Anwendung kommen, welche nach dem Maximum-Likelihood-Prinzip geschätzt werden (vgl. Gill 2001; King 1998; Long 1997). In die jeweiligen Analysen werden nur Fälle ohne fehlende Werte auf allen Variablen einbezogen.¹¹

5 Empirische Analysen

In einem ersten Schritt wurde der Einfluss der beiden Dimensionen der Religiosität auf die Einbindung in *formelle Netzwerke zivilgesellschaftlichen Engagements* betrachtet (siehe Tab. 1). Da die abhängige Variable – ehrenamtliche Tätigkeit – binär codiert ist, wurden jeweils logistische Regressionsmodelle geschätzt. Das additive Modell zeigt zunächst, dass sich die Angehörigen verschiedener religiöser Traditionen unabhängig vom tatsächlichen Ausmaß ihrer Religiosität hinsichtlich ihres Engagements unterscheiden. Während Katholiken und Protestanten eher ehrenamtlich engagiert sind als Konfessionslose, weisen auch Muslime eine geringere zivilgesellschaftliche Einbindung auf. Mitglieder kleiner christlicher Gruppen und Sekten unterscheiden sich dagegen in dieser Hinsicht nicht signifikant von Nicht-Religiösen. Weiterhin wirken sich sowohl subjektive Religiosität als auch öffentliche religiöse Praxis in Form des Gottesdienstbesuches positiv auf die Übernahme eines Ehrenamts aus.

¹¹ Aus Platzgründen und zwecks Übersichtlichkeit werden die Effekte der Kontrollvariablen nicht in den Tabellen dargestellt. Diese werden jedoch auf Wunsch vom Autor gerne bereitgestellt.

Likelihood-Ratio-Tests für den Vergleich des additiven mit den beiden konditionalen Modellen legen jedoch nahe, dass sowohl der Einfluss subjektiver Religiosität als auch der öffentlichen religiösen Praxis auf ehrenamtliche Tätigkeit je nach Religionszugehörigkeit unterschiedlich ausfällt ($\chi^2(4)=26.19$, $p<0.001$ und $\chi^2(4)=68.96$, $p<0.001$). Wie Abb. 1 zeigt, wird die regelmäßige ehrenamtliche Betätigung vornehmlich durch christliche Religiosität gefördert, nicht jedoch durch islamische. Sowohl der katholische als auch der evangelische Glaube stellt eine Triebkraft des Engagements dar – die eingezeichneten Konfidenzintervalle liegen jeweils über der horizontalen Linie mit dem Wert Null. Auch für kleinere christliche Gruppierungen und Sekten zeigt sich ein positiver Einfluss, allerdings ist dieser knapp nicht signifikant (das Konfidenzintervall überschneidet die Null-Linie). Auch lässt sich kein signifikanter Einfluss subjektiver Religiosität bei Muslimen feststellen.

Um eine Vorstellung über die substanzielle Effektstärke zu erhalten, lassen sich vorhergesagte Wahrscheinlichkeiten in Abhängigkeit von Religionszugehörigkeit und unterschiedlichen Graden subjektiver Religiosität betrachten.¹² Katholiken und Protestanten, denen ihr Glaube ganz unwichtig ist, sind demnach mit einer Wahrscheinlichkeit von lediglich 13 bzw. 11% ehrenamtlich tätig. Bei Personen dagegen, die ihren religiösen Glauben als sehr wichtig erachten, erhöht sich diese Wahrscheinlichkeit auf immerhin 32 bzw. 39%. Der Einfluss subjektiver Religiosität ist somit durchaus beträchtlich.

Ein ähnliches Muster zeigt sich hinsichtlich des Effekts öffentlicher religiöser Praxis. Diese wirkt sich sowohl für Katholiken als auch Protestanten positiv auf die Übernahme ehrenamtlicher Aufgaben aus, während für Angehörige anderer christlicher Gruppen und für Muslime kein Effekt zu verzeichnen ist. Dabei scheinen die evangelischen Kirchen in deutlich stärkerem Maße in der Lage zu sein, ihre Mitglieder zum aktiven Engagement zu bewegen, als dies für katholische Gemeinden der Fall ist ($\chi^2(1)=56.91$, $p<0.001$). Während ein Protestant, der nie in die Kirche geht, nur mit einer vorhergesagten Wahrscheinlichkeit von 16% ehrenamtlich tätig ist, erhöht sich diese bei wöchentlichem Kirchgang auf 59%. Bei Katholiken dagegen liegen die entsprechenden Werte bei 19% für jene, die den Gottesdienst nie besuchen, und nur bei 25% für jene, die wöchentlich in die Kirche gehen.

Betrachten wir nun den Einfluss der Religion auf *informelle soziale Beziehungen*. Dabei wurden für die Anzahl enger Freunde negativ-binomiale Regressionsmodelle geschätzt. Für die beiden Variablen regelmäßiges Treffen mit Freunden und Nachbarn sowie regelmäßiges Treffen mit Familie und Verwandten kommen dagegen logistische Regressionen zum Einsatz.

Ein additives Modell legt nahe, dass sowohl die kulturelle als auch die strukturelle Seite von Religiosität mit einem *größeren Freundschaftsnetzwerk* einhergeht (Tab. 1). Zudem haben Muslime mehr Freunde als die Angehörigen der anderen betrachteten Religionsgruppen. Im konditionalen Modell unterscheidet sich der Effekt subjektiver Religiosität nicht merklich zwischen den verschiedenen Religionen. Allerdings zeigt Abb. 1,

12 Alle übrigen Kontrollvariablen werden dabei auf ihren Mittelwert (bei Alter, Bildung, Haushaltseinkommen, Anzahl Personen im Haushalt, Extroversion und Neurotizismus) oder bei Dummy-Variablen (Geschlecht, ostdeutsch, ausländische Staatsbürgerschaft) auf den Wert Null fixiert. Weiterhin beziehen sich die vorhergesagten Wahrscheinlichkeiten auf voll erwerbstätige Personen mit fester Partnerschaft.

Tab. 1: Einfluss subjektiver Religiosität und öffentlicher religiöser Praxis auf formelles und informelles Sozialkapital

	Ehrenamtliche Tätigkeit		Anzahl enger Freunde	
katholisch ^a	0.254* (0.106)	-0.015 (0.160)	0.332** (0.109)	-0.027 (0.029)
evangelisch ^a	0.281** (0.095)	-0.210 (0.144)	0.105 (0.100)	0.004 (0.026)
andere christliche Religion ^a	0.037 (0.210)	-0.358 (0.583)	0.311 (0.232)	0.097 (0.053)
islamisch ^a	-0.958** (0.305)	-0.259 (0.654)	-0.530 (0.316)	0.190*** (0.054)
Gottesdienstbesuch	0.007*** (0.001)	0.007*** (0.001)	0.005 (0.006)	0.002*** (0.000)
subjektive Religiosität	0.353*** (0.041)	-0.007 (0.094)	0.281*** (0.042)	0.057*** (0.011)
subjektive Religiosität x katholisch		0.386*** (0.115)		-0.003 (0.030)
subjektive Religiosität x evangelisch		0.541*** (0.114)		0.034 (0.029)
subjektive Religiosität x andere christliche R.		0.432 (0.245)		0.002 (0.053)
subjektive Religiosität x islamisch		-0.059 (0.296)		0.005 (0.047)
Gottesdienstbesuch x katholisch			0.002 (0.006)	-0.002 (0.002)
Gottesdienstbesuch x evangelisch			0.034*** (0.007)	0.002 (0.002)

Tab. 1: Fortsetzung

	Ehrenamtliche Tätigkeit		Anzahl enger Freunde	
Gottesdienstbesuch x andere christliche R.		-0.001 (0.006)		-0.002 (0.002)
Gottesdienstbesuch x islamisch		-0.006 (0.008)		-0.001 (0.002)
Kontrollvariablen ^b	ja	ja	ja	ja
Konstante	-4.877*** (0.423)	-4.679*** (0.426)	1.489*** (0.104)	1.495*** (0.104)
<i>Modell</i>				
χ^2	590.74***	616.93***	370.69***	373.05***
Log Likelihood	-3383.686	-3370.593	-21327.47	-21326.28
AIC	6807.373	6789.185	42696.94	42702.57
LR Test vs. additives Modell	-	26.19***	-	2.37
N	8818	8818	8592	8592

Anmerkungen: Unstandardisierte Koeffizienten (logistische Regression für ehrenamtliche Tätigkeit, negativ-binomiale Regression für Anzahl Freunde), Standardfehler in Klammern; *p<0.05, **p<0.01, ***p<0.001; ^a Referenzkategorie: keine Religionszugehörigkeit; ^b kontrollierte Größen: Geschlecht, Alter, Alter quadriert, ostdeutsch, ausländische Staatsbürgerschaft, Bildung, Haushaltseinkommen, feste Partnerschaft, Haushaltsgröße, Extroversion und Neurotizismus

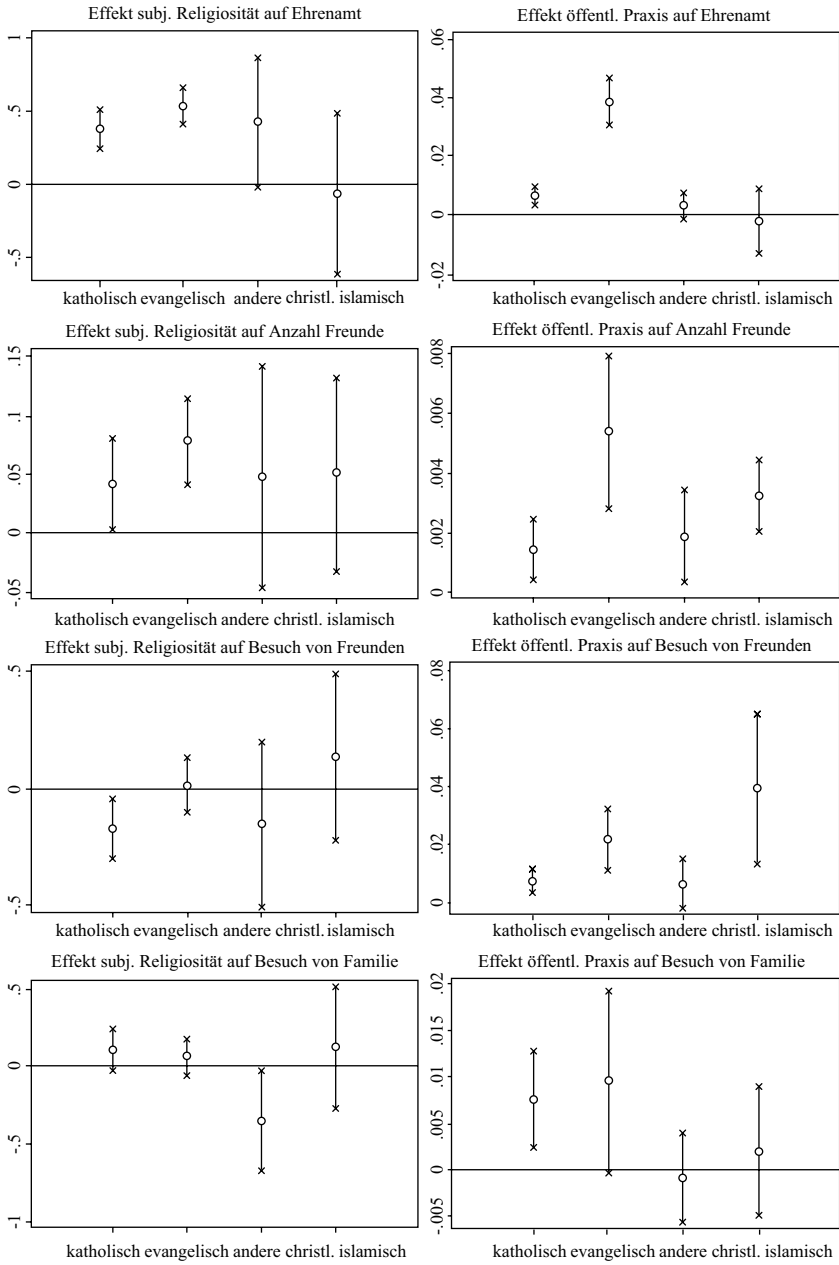
Tab. 2: Einfluss subjektiver Religiosität und öffentlicher religiöser Praxis auf informelles Sozialkapital

	Treffen mit Freunden und Bekannten		Treffen mit Familie und Verwandten	
katholisch ^a	-0.058 (0.092)	0.217 (0.138)	0.072 (0.096)	0.349*** (0.090)
evangelisch ^a	0.162* (0.079)	0.155 (0.117)	0.170* (0.084)	0.241** (0.079)
andere christliche Religion ^a	0.183 (0.190)	0.468 (0.416)	0.382 (0.219)	0.078 (0.175)
islamisch ^a	0.644** (0.209)	0.383 (0.393)	0.527* (0.223)	1.182*** (0.220)
Gottesdienstbesuch	0.011*** (0.002)	0.012*** (0.002)	0.146*** (0.043)	0.005** (0.002)
subjektive Religiosität	-0.027 (0.037)	0.065 (0.068)	-0.047 (0.037)	0.090* (0.037)
subjektive Religiosität x katholisch		-0.238* (0.094)		-0.061 (0.095)
subjektive Religiosität x evangelisch		-0.056 (0.091)		-0.110 (0.091)
subjektive Religiosität x andere christliche R.		-0.220 (0.193)		-0.518** (0.179)
subjektive Religiosität x islamisch		0.070 (0.195)		-0.047 (0.211)
Gottesdienstbesuch x katholisch			-0.139** (0.043)	-0.069* (0.033)
Gottesdienstbesuch x evangelisch			-0.124** (0.043)	-0.067* (0.033)

Tab. 2: Fortsetzung

	Treffen mit Freunden und Bekannten		Treffen mit Familie und Verwandten	
Gottesdienstbesuch x andere christliche R.		-0.140* (0.043)		-0.077* (0.033)
Gottesdienstbesuch x islamisch		-0.107* (0.045)		-0.074* (0.033)
Kontrollvariablen ^b	ja	ja	ja	ja
Konstante	5.107*** (0.378)	5.056*** (0.379)	2.056*** 0.338	2.008*** 0.340
<i>Modell</i>				
χ^2	802.56***	811.20***	231.98***	241.19***
Log Likelihood	-4353.947	-4349.629	-4372.975	-4368.368
AIC	8747.895	8747.257	8785.949	8784.736
LR Test vs. additives Modell	-	8.64	-	9.12
N	8809	8809	8792	8792

Anmerkungen: Unstandardisierte Koeffizienten (logistische Regression); Standardfehler in Klammern; *p<0.05, **p<0.01, ***p<0.001; ^aReferenzkategorie: keine Religionszugehörigkeit; ^b kontrollierte Größen: Geschlecht, Alter, Alter quadriert, ostdeutsch, ausländische Staatsbürgerschaft, Bildung, Haushaltseinkommen, feste Partnerschaft, Haushaltsgröße, Extroversion und Neurotizismus.



Anmerkungen: Die Graphiken basieren auf den konditionalen Modellen in Tab. 1 und 2. Das Kreissymbol zeigt den Effekt, die Spanne zwischen den beiden X-Symbolen das 95%-Konfidenzintervall.

Abb. 1: Marginal effekte subjektiver Religiosität und öffentlicher religiöser Praxis auf formelles und informelles Sozialkapital nach religiöser Tradition

dass nur bei Katholiken und Protestanten von einem im statistischen Sinne signifikanten Einfluss gesprochen werden kann. Der Besuch von Gottesdiensten wiederum führt in allen berücksichtigten religiösen Traditionen zu einem größeren Freundschaftsnetzwerk, wobei allerdings signifikante Unterschiede zwischen den Religionen festzustellen sind ($\chi^2(4)=11.70$, $p<0.05$). Der Einfluss ist für Anhänger der evangelischen Kirche am stärksten und für Katholiken am geringsten ausgeprägt. Dieser Unterschied zwischen den beiden großen Konfessionen ist statistisch signifikant ($\chi^2(1)=8.02$, $p<0.01$). Während sich der Kirchgang für andere christliche Gruppen und Sekten in seinem Effekt auf die Anzahl enger Freunde nicht vom katholischen Gottesdienstbesuch unterscheidet, geht der regelmäßige Moscheebesuch der Muslime wiederum mit einem signifikant größeren Freundesnetzwerk einher ($\chi^2(1)=4.73$, $p<0.05$).

Um abermals die tatsächliche Stärke des Effekts zu illustrieren, lässt sich die vorhergesagte Anzahl an Freunden in Abhängigkeit des Gottesdienstbesuches und unter Konstanthaltung aller weiterer Merkmale berechnen. Ohne jegliche öffentliche religiöse Praxis haben sowohl Katholiken als auch Angehörige der evangelischen Kirche durchschnittlich 4,3 enge Freunde, andere Christen 4,9 und Muslime sogar 5,2. Bei einem wöchentlichen Besuch der Kirche oder der Moschee erhöht sich die Freundeszahl bei Katholiken auf durchschnittlich 4,6, bei Protestanten auf 5,6, bei anderen Christen auf 5,4 und bei Muslimen auf 6,1 Personen.

Neben der reinen Größe des Freundschaftsnetzwerks wirkt sich die Religiosität der Befragten auch auf die *Interaktionshäufigkeit mit Freunden* aus (Tab. 2). Unabhängig vom Grad der Religiosität treffen sich Protestanten und Muslime häufiger mit Freunden, Nachbarn und anderen Bekannten. Auch geht ein häufiger Gottesdienstbesuch mit einer höheren Soziabilität einher. Mit Blick auf den Einfluss subjektiver Religiosität zeigen sich im konditionalen Modell Unterschiede zwischen den Religionen, wenngleich auch der Likelihood-Ratio-Test das konventionelle Signifikanzniveau knapp überschreitet ($\chi^2(4)=8.64$, $p=0.071$). Genauer gesagt zeigt sich hierbei jedoch nur für Katholiken ein signifikanter Effekt – allerdings mit negativem Vorzeichen (Abb. 1). Je stärker der katholische Glauben ist, desto weniger häufig werden Freunde oder Nachbarn besucht. Von den anderen betrachteten Glaubensüberzeugungen geht dagegen kein Einfluss auf die Häufigkeit informeller Treffen aus.

Eine andere Wirkung hat jedoch die öffentliche religiöse Praxis in der Form des Gottesdienstbesuchs. Auch hier unterscheiden sich die verschiedenen religiösen Traditionen voneinander ($\chi^2(4)=29.89$, $p<0.001$). Der häufigere Kirchgang führt sowohl bei Katholiken als auch bei Protestanten zu häufigeren Treffen mit Freunden und Nachbarn, wobei dieser Effekt abermals für Protestanten stärker ist ($\chi^2(1)=6.80$, $p<0.01$). Für Muslime lässt sich ebenfalls ein signifikanter Zusammenhang zwischen Moscheebesuch und dichter Soziabilität mit Freunden feststellen. Der Einfluss des Moscheebesuchs ist sogar stärker als der katholische Kirchgang ($\chi^2(1)=5.71$, $p<0.05$), unterscheidet sich aber nicht signifikant vom protestantischen Kirchgang. Katholiken, die nie in die Kirche gehen, treffen sich mit einer vorhergesagten Wahrscheinlichkeit von 77% mindestens einmal im Monat mit Freunden, Nachbarn und Bekannten. Bei wöchentlichem Kirchgang erhöht sich diese Wahrscheinlichkeit auf 83%. Demgegenüber liegen die entsprechenden Werte für Protestanten bei 78 und 92% und für Muslime gar bei 84 und 98%. Lediglich die

Tab. 3: Einfluss subjektiver Religiosität und öffentlicher religiöser Praxis auf identitätsüberbrückendes Sozialkapital

	Anzahl Freunde mit anderer Nationalität		Altersheterogenität	
katholisch ^a	-0.108 (0.277)	0.162 (0.393)	0.005 (0.293)	-0.005 (0.003)
evangelisch ^a	-0.377 (0.262)	-0.189 (0.372)	-0.307 (0.281)	-0.006* (0.003)
andere christliche Religion ^a	0.479 (0.480)	0.933 (0.905)	0.911 (0.596)	-0.006 (0.007)
islamisch ^a	-0.239 (0.528)	-2.387 (1.264)	-0.211 (0.570)	-0.021** (0.008)
Gottesdienstbesuch	-0.001 (0.004)	-0.002 (0.004)	0.060 (0.059)	0.000 (0.000)
subjektive Religiosität	-0.016 (0.106)	0.103 (0.210)	-0.032 (0.109)	0.001 (0.001)
subjektive Religiosität x katholisch		-0.246 (0.277)		0.002 (0.003)
subjektive Religiosität x evangelisch		-0.207 (0.286)		0.003 (0.003)
subjektive Religiosität x andere christliche R.		-0.324 (0.456)		0.018* (0.008)
subjektive Religiosität x islamisch		0.864 (0.548)		0.018* (0.007)
Gottesdienstbesuch x katholisch			-0.061 (0.059)	0.000 (0.001)
Gottesdienstbesuch x evangelisch			-0.055 (0.061)	-0.000 (0.001)

Tab. 3: Fortsetzung

	Anzahl Freunde mit anderer Nationalität		Altersheterogenität	
Gottesdienstbesuch x andere christliche R.	-0.077 (0.061)			0.000 (0.001)
Gottesdienstbesuch x islamisch	-0.055 (0.059)			0.001 (0.001)
Kontrollvariablen ^b	ja	ja	ja	ja
Konstante	-4.000*** (1.148)	-4.144*** (1.152)	0.160*** (0.013)	0.160*** (0.013)
<i>Modell</i>				
χ^2	66.70***	72.33***	180.25***	187.89***
Log Likelihood	-1022.304	-1019.491	-19233.14	-19230.63
AIC	2086.608	2088.981	38506.29	38509.26
LR Test vs. additives Modell	-	5.63	-	5.03
N	6139	6139	6079	6079

Anmerkungen: Unstandardisierte Koeffizienten (negativ-binomiale Regression für Anzahl Freunde mit anderer Nationalität, Gamma-Regression für Altersheterogenität); Standardfehler in Klammern; * $p < 0.05$, ** $p < 0.01$, *** $p < 0.001$; ^a Referenzkategorie: keine Religionszugehörigkeit; ^b kontrollierte Größen: Geschlecht, Alter, Alter quadriert, ostdeutsch, ausländische Staatsbürgerschaft, Bildung, Haushaltseinkommen, feste Partnerschaft, Haushaltsgröße, Extroversion und Neurotizismus.

öffentliche religiöse Praxis kleinerer christlicher Gruppierungen bleibt ohne Konsequenz für die informelle Soziabilität.

Auch die *Dichte familiärer und verwandtschaftlicher Beziehungen* wird maßgeblich durch die verschiedenen Aspekte der Religiosität beeinflusst. Das entsprechende additive Modell in Tab. 2 macht deutlich, dass mit Ausnahme kleiner christlicher Gruppen und Sekten schon allein die Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft auch mit stärkeren familiären Bindungen einhergeht, wobei der Effekt bei Muslimen am weitesten ist. Darüber hinaus haben auch starke subjektive Religiosität und häufiger Gottesdienstbesuch einen positiven Einfluss auf die Interaktionshäufigkeit mit Familie und Verwandtschaft.

Wenngleich der entsprechende Likelihood-Ratio-Test das konventionelle Signifikanzniveau um Haaresbreite verfehlt ($\chi^2(4)=9.21$, $p<0.056$), so macht das konditionale Modell unter Einbezug eines Interaktionsterms zwischen religiöser Tradition und subjektiver Religiosität doch deutlich, dass sich Letztere bei Mitgliedern christlicher Sekten anders auswirkt als für die übrigen Gruppen. In der Tat geht hohe subjektive Religiosität bei Anhängern kleiner christlicher Gruppen mit einem signifikant selteneren Kontakt zu Familie und Verwandtschaft einher, während für die anderen Religionsgruppen keinerlei Effekt festzustellen ist (siehe Abb. 1). Anders verhält es sich mit dem strukturellen Aspekt von Religiosität. Zwar gestaltet sich auch der Einfluss des Gottesdienstbesuchs je nach religiöser Tradition unterschiedlich ($\chi^2(4)=14.53$, $p<0.01$), doch wie Abb. 1 veranschaulicht, geht nur der Kirchgang der Katholiken mit einer signifikant stärkeren familiären Einbindung einher. Für Protestanten verfehlt dieser Effekt knapp das konventionelle Signifikanzniveau, und auch für Muslime und andere Christen lässt sich kein signifikanter Einfluss öffentlicher religiöser Praxis ausmachen.

Um die *identitätsüberbrückende Natur der Freundschaftsnetzwerke* zu ermesen, wurden einmal negativ-binomiale Regressionen für die Anzahl von Personen, die einer anderen Nationalität als der Befragte angehören, sowie einmal Gamma-Regressionen für die Altersheterogenität im Netzwerk berechnet (Tab. 3).

Mit Blick auf andere Nationalitäten im Freundeskreis geht kein nennenswerter Effekt von den beiden Dimensionen der Religiosität aus; es lassen sich auch keinerlei Unterschiede zwischen den religiösen Traditionen feststellen.

Im Fall der Altersheterogenität zeigt sich ein anderes Bild. Unabhängig von der tatsächlichen Religiosität besitzen Protestanten und Muslime altershomogenere Netzwerke als Konfessionslose. Weder der kulturelle noch der strukturelle Aspekt von Religiosität erweist sich im additiven Modell als ausschlaggebend. Wenngleich auch der Likelihood-Ratio-Test für das Vorhandensein einer Interaktion zwischen subjektiver Religiosität und Religionszugehörigkeit negativ ausfällt ($\chi^2(4)=5.03$, $p=0.284$), so zeigt Abb. 2 doch, dass der Einfluss des individuellen Glaubens je nach Tradition variiert. Starke subjektive Religiosität geht sowohl bei Mitgliedern kleiner christlicher Gruppen als auch bei Muslimen mit größeren Altersunterschieden in den Freundschaftsnetzwerken einher, wobei dieser Effekt nahezu identisch ausfällt. Für die beiden großen Konfessionen lässt sich dagegen kein signifikanter Effekt feststellen. In Bezug auf die öffentliche religiöse Praxis weisen Muslime, die häufig die Moschee besuchen, eine größere Altersspanne in ihrem Netzwerk auf. Evangelische Netzwerke sind dagegen bei häufigem Kirchgang eher aus homogenen Altersgruppen zusammengesetzt, wenngleich dieser Effekt knapp die statis-

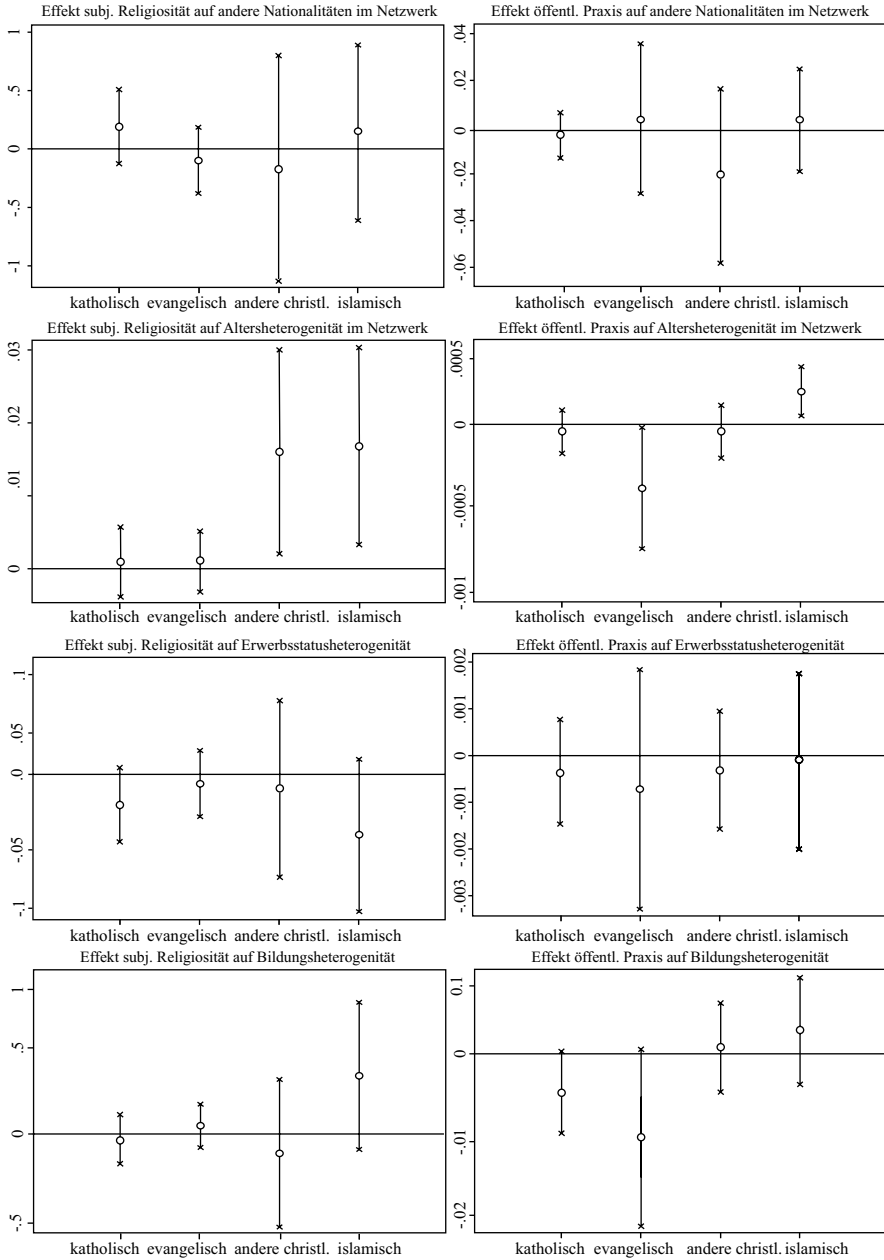
Tab. 4: Einfluss subjektiver Religiosität und öffentlicher religiöser Praxis auf statusüberbrückendes Sozialkapital

	Heterogenität Erwerbsstatus (IQV)		Bildungsheterogenität (IQV)	
katholisch ^a	0.022 (0.023)	0.040 (0.034)	0.015 (0.024)	-0.157 (0.117)
evangelisch ^a	0.040 [*] (0.020)	0.031 (0.028)	0.036 (0.021)	-0.102 (0.102)
andere christliche Religion ^a	0.045 (0.046)	0.036 (0.092)	0.031 (0.049)	-0.431 (0.262)
islamisch ^a	-0.016 (0.047)	0.054 (0.079)	-0.016 (0.048)	-0.815 ^{**} (0.284)
Gottesdienstbesuch	-0.000 (0.000)	-0.000 (0.000)	-0.007 (0.004)	-0.002 (0.002)
subjektive Religiosität	-0.017 (0.009)	-0.011 (0.018)	-0.016 (0.009)	0.036 (0.047)
subjektive Religiosität x katholisch		-0.016 (0.024)		-0.169 (0.120)
subjektive Religiosität x evangelisch		0.003 (0.023)		-0.078 (0.114)
subjektive Religiosität x andere christliche R.		-0.001 (0.044)		-0.256 (0.258)
subjektive Religiosität x islamisch		-0.042 (0.039)		0.242 (0.258)
Gottesdienstbesuch x katholisch		0.006 (0.004)		-0.008 (0.017)
Gottesdienstbesuch x evangelisch		0.006 (0.004)		-0.014 (0.018)

Tab. 4: Fortsetzung

	Heterogenität Erwerbsstatus (IQV)		Bildungsheterogenität (IQV)	
Gottesdienstbesuch x andere christliche R.		0,006 (0,004)		-0,002 (0,017)
Gottesdienstbesuch x islamisch		0,006 (0,004)		0,001 (0,018)
Kontrollvariablen ^b	ja	ja	ja	ja
Konstante	-1,497*** (0,086)	-1,499*** (0,086)	-3,742*** (0,442)	-3,746*** (0,442)
<i>Modell</i>				
χ^2	653,95***	655,04***	93,06***	96,58***
Log Likelihood	-4076,657	-4076,512	1024,44	1025,803
AIC	8193,313	8201,024	-2008,88	-2003,606
LR Test vs. additives Modell	-	0,29	-	2,73
N	6072	6072	5482	5482

Anmerkungen: Unstandardisierte Koeffizienten (Gamma-Regression); Standardfehler in Klammern; * $p < 0,05$, ** $p < 0,01$, *** $p < 0,001$; ^aReferenzkategorie: keine Religionszugehörigkeit; ^b kontrollierte Größen: Geschlecht, Alter, Alter quadriert, ostdeutsch, ausländische Staatsbürgerschaft, Bildung, Haushaltseinkommen, feste Partnerschaft, Haushaltsgröße, Extroversion und Neurotizismus



Anmerkungen: Die Graphiken basieren auf den konditionalen Modellen in Tab. 3 und 4. Das Kreissymbol zeigt den Effekt, die Spanne zwischen den beiden X-Symbolen das 95%-Konfidenzintervall.

Abb. 2: Marginaleffekte subjektiver Religiosität und öffentlicher religiöser Praxis auf identitäts- und statusüberbrückendes Sozialkapital nach religiöser Tradition

tische Signifikanz verfehlt. Kein Effekt geht vom Besuch katholischer Gottesdienste und der öffentlichen religiösen Praxis anderer christlicher Gruppen aus.

Statusüberbrückendes Sozialkapital lässt sich durch die Netzwerkheterogenität des Erwerbsstatus sowie des höchsten Bildungsabschlusses erfassen. In beiden Fällen wurden Gamma-Regressionsmodelle berechnet (Tab. 4). Unabhängig von ihrer Religiosität haben Protestanten hinsichtlich des Erwerbsstatus heterogenere Beziehungsnetzwerke und Muslime bildungshomogenere Netzwerke als Konfessionslose. In den konditionalen Modellen ergeben sich jedoch sowohl für die Bildungsheterogenität als auch die Heterogenität des Erwerbsstatus in keiner religiösen Tradition nennenswerte Effekte subjektiver Religiosität oder öffentlicher Praxis (Abb. 2). Nur bei Katholiken und Mitgliedern der evangelischen Kirche geht häufiger Gottesdienstbesuch mit stärkerer Bildungshomogenität einher. Doch selbst diese Effekte sind gerade nicht mehr statistisch signifikant. Das brückenbildende Potenzial von Religiosität ist damit als eher gering zu erachten.

6 Zusammenfassung und Diskussion der Ergebnisse

Der vorliegende Beitrag hat sich die empirische Analyse des Zusammenhangs von Religion und Sozialkapital in Deutschland zum Ziel gesetzt. Die auf der Basis von Umfragedaten des SOEP ermittelten Ergebnisse legen nahe, dass sich sowohl die subjektive Religiosität als auch die öffentliche religiöse Praxis auf vielfältige Weise auf die Sozialintegration in Deutschland auswirken. Dabei lassen sich jedoch zum Teil deutliche Unterschiede zwischen den verschiedenen religiösen Traditionen ausmachen. Im Folgenden sollen nun die zentralen Befunde zusammengefasst und diskutiert werden.

Erstens lässt sich der für die USA schon vielfach bestätigte positive Zusammenhang zwischen Religiosität und aktiver Einbindung in formelle Netzwerke der Zivilgesellschaft auch für Deutschland bestätigen. Neben der Rolle, die Vereinen und Freiwilligenorganisationen gerade im Rahmen der Sozialkapitaltheorie für den gesellschaftlichen Zusammenhalt zugesprochen wird (Putnam 1993, 2000), kommt auch der Religion in Deutschland eine bedeutende integrierende Funktion zu.

Die betrachteten Religionsgemeinschaften unterscheiden sich jedoch hinsichtlich ihres Potenzials, als Katalysatoren formellen Sozialkapitals zu fungieren. Vor allem die beiden großen Konfessionen in Deutschland sind imstande, ihre Mitglieder in zivilgesellschaftliche Strukturen zu integrieren. Das Potenzial in Deutschland lebender religiöser Minderheiten ist dagegen sehr begrenzt. Dieser Unterschied lässt sich mit der besseren gesellschaftlichen Verflechtung der großen Kirchen und ihrer in vielen Bereichen des Engagements institutionalisierten Kooperation mit dem Staat erklären (vgl. Roßteutscher 2009).

Weiterhin sind religiöse Protestanten in stärkerem Maße zivilgesellschaftlich eingebunden als religiöse Katholiken. Auch dieser für die USA immer wieder bestätigte Befund (Verba et al. 1995; Wuthnow 1999) lässt sich auf Deutschland übertragen. Wie die empirischen Ergebnisse deutlich machen, ist dieser Unterschied im Partizipationsverhalten jedoch nicht so sehr auf kulturelle Aspekte unterschiedlicher Glaubensinhalte zurückzuführen (Curtis et al. 2001; Offe u. Fuchs 2001). Tatsächlich unterscheidet sich der Einfluss subjektiver Religiosität nicht zwischen den beiden Konfessionen. Vielmehr wirkt sich die strukturelle Dimension der Religiosität bei Angehörigen der evangelischen

Kirche stärker auf die formelle Einbindung aus, als dies für Katholiken der Fall ist. Evangelische Gemeinden stellen offenbar einen fruchtbareren Nährboden für soziales Engagement und Beteiligung dar als katholische. Prinzipiell steht dies in Einklang mit einem zentralen Argument der Sozialkapitaltheorie, wonach die horizontalere Organisation protestantischer Gemeinden mehr Raum für Engagement zulassen sollte als die hierarchische Organisationsstruktur der katholischen Kirche (Putnam 1993; Verba et al. 1995). Gleichwohl mutet diese Erklärung etwas unzeitgemäß an, da es durchaus fraglich ist, ob sie der Situation in den katholischen Gemeinden nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil wirklich gerecht wird (vgl. Davis u. Liedhegener 2007). Alternative Erklärungen, wie etwa die Möglichkeit, dass professionalisierte Dienste und Einrichtungen das Engagement der Gemeindemitglieder weniger notwendig machen, sollten daher in weiterführenden Forschungen überprüft werden.

Zweitens werden auch informelle Formen des Sozialkapitals durch Religiosität beeinflusst (vgl. Kecskes u. Wolf 1996). Putnams (2000, S. 67) Beobachtung, dass „religiously involved people seem simply to know more people“ und „that religious people are unusually active social capitalists“, trifft auch auf Deutschland zu. Vor allem die aktive und regelmäßige strukturelle Einbindung in Form des Gottesdienstbesuchs ist der Generierung und Aufrechterhaltung sozialer Beziehungsnetzwerke förderlich. Für alle betrachteten religiösen Gruppen gilt, dass eine öffentliche religiöse Praxis mit einem größeren Freundschaftsnetzwerk und einer regeren Soziabilität einhergeht und damit eine bedeutende Quelle sozialer Integration darstellt. Dieser Zusammenhang ist sowohl bei Protestanten als auch bei Muslimen am stärksten ausgeprägt, was abermals als Beleg für das sozialkapitalgenerierende Potenzial flacher und horizontaler Gemeindestrukturen gewertet werden kann (Putnam 1993; Verba et al. 1995). Insbesondere für Muslime dient der regelmäßige Besuch der Moschee als bedeutende Grundlage für die informelle Vernetzung im Freundes- und Bekanntenkreis sowie in der Nachbarschaft. Das spiegelt sehr klar die Stellung der Moschee im Islam wider, welche jenseits ihrer Rolle als Gebetshaus stets auch einen Ort des sozialen Zusammentreffens darstellt. Dieser Befund ist deshalb von Bedeutung, als die Gruppe der Muslime in der stark amerikanisch geprägten Diskussion um Religion und Sozialkapital bislang völlig ausgespart geblieben ist. Gerade für die Situation in vielen westeuropäischen Gesellschaften kann jedoch kein vollständiges Bild zum Zusammenhang von Religion und Sozialintegration gezeichnet werden, ohne Muslime mitzuberücksichtigen.

Subjektive Religiosität ist demgegenüber von geringerer Bedeutung für informelle soziale Beziehungen. Allerdings führen stark ausgeprägte katholische Überzeugungen zu weniger Interaktionen mit Freunden und Nachbarn. Wie gezeigt wurde, wird dieser geringere Grad außerfamiliärer Soziabilität bei Katholiken jedoch durch einen häufigeren Austausch und vermehrte Treffen mit Familie und Verwandten kompensiert. Der ausgeprägte Familismus der Katholiken (Fukuyama 2000; Lenski 1961) lässt sich somit auch innerhalb Deutschlands feststellen.

Drittens bleibt mit Blick auf die Zusammensetzung sozialer Netzwerke festzuhalten, dass das Potenzial der Religion, über Identitäts- und Statusgrenzen hinweg integrierend zu wirken und damit brückenbildendes Sozialkapital zu generieren, insgesamt eher bescheiden ausfällt. Religion vermag es offenbar nicht, das in sozialen Beziehungen wirkende Homophilieprinzip zu überwinden (McPherson et al. 2001). Für die beiden großen Kon-

fessionen werden somit die von Kecskes und Wolf (1996, S. 156) berichteten Ergebnisse bestätigt, wonach kein Einfluss auf Netzwerkheterogenität feststellbar ist. Lediglich bei Muslimen und Angehörigen kleiner christlicher Sekten führt subjektive Religiosität zu altersheterogeneren Netzwerken. Für Muslime lässt sich auch ein entsprechender Einfluss des Moscheebesuchs feststellen. Im Großen und Ganzen jedoch lassen sich Wuthnows (2003, S. 439) Befunde für die USA auf Deutschland übertragen: „While recent research on social capital has emphasized the importance of social ties that bridge heterogeneous groups and statuses, (...) results suggest that religion may be wanting in this respect.“ Freilich wären hier weitergehende Forschungen wünschenswert, die persönliche Netzwerke umfassender und nicht auf nur drei Personen beschränkt erheben. Gerade die nachweislich größere Anzahl an Freunden bei religiösen Menschen könnte auch zu größerer Vielfalt innerhalb des Netzwerkes führen. Durch das hier zur Verfügung stehende Datenmaterial lässt sich dies jedoch nicht abschließend bewerten.

Tab. A1: Beschreibung der verwendeten Variablen

Variable	Beschreibung (Codierung)
<i>Abhängige Variablen</i>	
Ehrenamtliche Tätigkeit	SOEP 2003: „Nun einige Fragen zu Ihrer Freizeit. Geben Sie bitte zu jeder Tätigkeit an, wie oft Sie das machen: täglich, mindestens 1-mal pro Woche, mindestens 1-mal pro Monat, seltener oder nie? Ehrenamtliche Tätigkeiten in Vereinen, Verbänden oder sozialen Diensten.“ (1 – mindestens 1-mal pro Monat/öfter, 0 – seltener/nie)
Anzahl enger Freunde	SOEP 2003: „Was würden Sie sagen, wie viele enge Freunde haben Sie?“ (Anzahl)
Treffen mit Freunden und Nachbarn	SOEP 2003: „Nun einige Fragen zu Ihrer Freizeit. Geben Sie bitte zu jeder Tätigkeit an, wie oft Sie das machen: täglich, mindestens 1-mal pro Woche, mindestens 1-mal pro Monat, seltener oder nie? Gegenseitige Besuche von Nachbarn, Freunden oder Bekannten.“ (1 – mindestens 1-mal pro Monat/öfter, 0 – seltener/nie)
Treffen mit Familie und Verwandten	SOEP 2003: „Nun einige Fragen zu Ihrer Freizeit. Geben Sie bitte zu jeder Tätigkeit an, wie oft Sie das machen: täglich, mindestens 1-mal pro Woche, mindestens 1-mal pro Monat, seltener oder nie? Gegenseitige Besuche von Familienangehörigen oder Verwandten.“ (1 – mindestens 1-mal pro Monat/öfter, 0 – seltener/nie)
Anzahl anderer Nationalitäten im Netzwerk	SOEP 2006: „Nun eine Frage zu ihrem Bekannten- und Freundeskreis: Denken Sie bitte an drei Personen außerhalb Ihres Haushalts, die für Sie persönlich wichtig sind. Es kann sich dabei sowohl um Verwandte als auch Nicht-Verwandte handeln. Sagen Sie uns bitte zur ersten, zweiten und dritten Person: Welche Nationalität oder Herkunft hat er oder sie? Kommen Sie selbst aus demselben Land?“ (Anzahl Personen mit anderer Nationalität als Befragter 0 bis 3)

Tab. A1: Fortsetzung

Variable	Beschreibung (Codierung)
Altersheterogenität im Netzwerk	SOEP 2006: „Nun eine Frage zu ihrem Bekannten- und Freundeskreis: Denken Sie bitte an drei Personen außerhalb Ihres Haushalts, die für Sie persönlich wichtig sind. Es kann sich dabei sowohl um Verwandte als auch Nicht-Verwandte handeln. Sagen Sie uns bitte zur ersten, zweiten und dritten Person: Wie alt ist er oder sie?“ (Standardabweichung in Jahren)
Heterogenität des Erwerbsstatus im Netzwerk	SOEP 2006: „Nun eine Frage zu ihrem Bekannten- und Freundeskreis: Denken Sie bitte an drei Personen außerhalb Ihres Haushalts, die für Sie persönlich wichtig sind. Es kann sich dabei sowohl um Verwandte als auch Nicht-Verwandte handeln. Sagen Sie uns bitte zur ersten, zweiten und dritten Person: Ist er oder sie in Vollzeit erwerbstätig? ... in Teilzeit erwerbstätig? ... arbeitslos gemeldet? ... in Schule/Studium/Ausbildung? ... in Rente/Pension? ... sonstiges?“ (Index Qualitativer Variation nach Agresti u. Agresti (1978), 0–1)
Bildungsheterogenität im Netzwerk	SOEP 2006: „Nun eine Frage zu ihrem Bekannten- und Freundeskreis: Denken Sie bitte an drei Personen außerhalb Ihres Haushalts, die für Sie persönlich wichtig sind. Es kann sich dabei sowohl um Verwandte als auch Nicht-Verwandte handeln. Sagen Sie uns bitte zur ersten, zweiten und dritten Person: Welchen höchsten Bildungsabschluss hat er oder sie?“ (Index Qualitativer Variation nach Agresti u. Agresti (1978), 0–1)
<i>Unabhängige Variablen</i>	
Subjektive Religiosität	SOEP 1999: „Welche der nachfolgenden Bereiche sind für Ihr Wohlbefinden und Ihre Zufriedenheit sehr wichtig, wichtig, weniger wichtig oder ganz unwichtig? Wie wichtig ist für Ihr Wohlbefinden und Ihre Zufriedenheit der Glaube, die Religion?“ (0 – ganz unwichtig bis 3 – sehr wichtig)
Öffentliche religiöse Praxis	SOEP 2003: „Nun einige Fragen zu Ihrer Freizeit. Geben Sie bitte zu jeder Tätigkeit an, wie oft Sie das machen: täglich, mindestens 1-mal pro Woche, mindestens 1-mal pro Monat, seltener oder nie? Kirchengang, Besuch religiöser Veranstaltungen“ (umgerechnet in Tage pro Jahr: 0, 4, 12, 52, 365)
Religionszugehörigkeit	SOEP 2003: „Gehören Sie einer Kirche oder Religionsgemeinschaft an?“ (0 – keine Religion, 1 – katholisch, 2 – evangelisch, 3 – andere christliche Religion, 4 – islamisch)
<i>Kontrollvariablen</i>	
Geschlecht	SOEP 2003 (1 – weiblich, 0 – männlich)
Alter, Alter quadriert	SOEP 2003 (in Jahren)
Ostdeutsch	SOEP 2003: „Wo haben Sie vor der deutschen Wiedervereinigung, also vor 1989, gewohnt?“ (1 – in der DDR, einschließlich Berlin-Ost, 0 – in der Bundesrepublik, einschließlich Berlin-West/im Ausland)
Ausländische Staatsbürgerschaft	SOEP 2003: „Haben Sie die deutsche Staatsangehörigkeit?“ (1 – nein, 0 – ja)
Bildung	SOEP 2003: CASMIN-Klassifikation (König et al. 1988)

Tab. A1: Fortsetzung

Variable	Beschreibung (Codierung)
Erwerbsstatus	SOEP 2003: „Üben Sie derzeit eine Erwerbstätigkeit aus? Was trifft auf Sie zu?“ (2 – voll erwerbstätig, 1 – in Teilzeitbeschäftigung, 0 – sonstiges)
Haushaltseinkommen	SOEP 2003 (Nettohaushaltseinkommen in Euro)
Feste Partnerschaft	SOEP 2003 (1 – ja, 0 – nein)
Anzahl Personen im Haushalt	SOEP 2003 (Anzahl)
Extroversion	SOEP 2005: „Hier sind unterschiedliche Eigenschaften, die eine Person haben kann. Wahrscheinlich werden einige Eigenschaften auf Sie persönlich voll zutreffen und andere überhaupt nicht. Bei wieder anderen sind Sie vielleicht unentschieden. Antworten Sie bitte anhand der folgenden Skala. Der Wert 1 bedeutet: trifft überhaupt nicht zu. Der Wert 7 bedeutet: trifft voll zu. Mit den Werten zwischen 1 und 7 können Sie Ihre Meinung abstufen.“ Factorscore aus den Items: „Ich bin jemand, der kommunikativ, gesprächig ist.“ „Ich bin jemand, der aus sich herausgehen kann, gesellig ist.“ „Ich bin jemand, der zurückhaltend ist.“
Neurotizismus	SOEP 2005: „Hier sind unterschiedliche Eigenschaften, die eine Person haben kann. Wahrscheinlich werden einige Eigenschaften auf Sie persönlich voll zutreffen und andere überhaupt nicht. Bei wieder anderen sind Sie vielleicht unentschieden. Antworten Sie bitte anhand der folgenden Skala. Der Wert 1 bedeutet: trifft überhaupt nicht zu. Der Wert 7 bedeutet: trifft voll zu. Mit den Werten zwischen 1 und 7 können Sie Ihre Meinung abstufen.“ Factorscore aus den Items: „Ich bin jemand, der sich oft Sorgen macht.“ „Ich bin jemand, der leicht nervös wird.“ „Ich bin jemand, der entspannt ist, mit Stress gut umgehen kann.“

Literatur

- Adloff, F. (2007). Civil society, civic engagement, and religion: findings and research problems in Germany and the U.S. In A. Liedhegener & W. Kremp (Hrsg.), *Civil society, civic engagement and catholicism in the U.S.* (S. 63–92). Trier: Wissenschaftlicher Verlag Trier.
- Agresti, A., & Agresti, B. F. (1978). Statistical analysis of qualitative variation. *Sociological Methodology*, 9, 204–237.
- Allik, J., & Realo, A. (2004). Individualism-collectivism and social capital. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 35, 29–49.
- Ammerman, N. T. (1997). *Congregation and community*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Bahovec, I., Potocnik, V., & Zrinscak, S. (2007). Religion and social capital: The diversity of European regions. In F. Adam (Hrsg.), *Social capital and governance. Old and new members of the EU in comparison* (S. 174–200). Berlin: LIT.

- Becker, P. E., & Dhingra, P. H. (2001). Religious involvement and volunteering: Implications for civil society. *Sociology of Religion*, 62, 15–35.
- Beyerlein, K., & Hipp, J. R. (2006). From pews to participation: The effect of congregation activity and context on bridging civic engagement. *Social Problems*, 53, 97–117.
- Bradley, D. E. (1995). Religious involvement and social resources: Evidence from the data set „Americans' changing lives“. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 34, 259–267.
- Brambor, T., Roberts, W., & Golder, M. (2005). Understanding interaction models: Improving empirical analyses. *Political Analysis*, 14, 63–82.
- Braumoeller, B. (2004). Hypothesis testing and multiplicative interaction terms. *International Organization*, 58, 807–820.
- Bühlmann, M., & Freitag, M. (2004). Individuelle und kontextuelle Determinanten der Teilhabe an Sozialkapital. Eine Mehrebenenanalyse zu den Bedingungen des Engagements in Freiwilligenorganisationen. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 56, 326–349.
- Campbell, D. E., & Yonish, S. J. (2003). Religion and volunteering in America. In C. E. Smidt (Hrsg.), *Religion as social capital* (S. 87–106). Waco: Baylor University Press.
- Cnaan, R. A., Boddie, S. C., & Yancey, G. I. (2003). Bowling alone but serving together: The congregational norm of community involvement. In C. E. Smidt (Hrsg.), *Religion as social capital. Producing the common good* (S. 19–31). Waco: Baylor University Press.
- Coleman, J. S. (1988). Social capital in the creation of human capital. *The American Journal of Sociology*, 94, 95–120.
- Coleman, J. S. (1990). *The foundations of social theory*. Cambridge: Harvard University Press.
- Coleman, J. S., & Hoffer, T. (1987). *Public and private high schools: The impact of communities*. New York: Basic Books.
- Cook, K. S., & Hardin, R. (2001). Norms of cooperativeness and networks of trust. In M. Hechter & K.-D. Opp (Hrsg.), *Social norms* (S. 327–347). New York: Russell Sage Foundation.
- Curtis, J. E., Baer, D. E., & Grabb, E. G. (2001). Nations of joiners: Explaining voluntary association membership in democratic societies. *American Sociological Review*, 66, 783–805.
- Davis, M., & Liedhegener, A. (2007). Catholic civic engagement at the local level. The parish and beyond. In A. Liedhegener & W. Kremp (Hrsg.), *Civil society, civic engagement and catholicism in the U.S.* (S. 135–160). Trier: Wissenschaftlicher Verlag Trier.
- Diekmann, A. (2007). Dimensionen des Sozialkapitals. In A. Franzen & M. Freitag (Hrsg.), *Sozialkapital. Grundlagen und Anwendungen* (Sonderheft Nr. 47 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie) (S. 47–65). Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Diewald, M. (2007). Arbeitsmarktungleichheiten und die Verfügbarkeit von Sozialkapital. Die Rolle von Gratifikationen und Belastungen. In A. Franzen & M. Freitag (Hrsg.), *Sozialkapital. Grundlagen und Anwendungen* (Sonderheft Nr. 47 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie) (S. 183–210). Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Diewald, M., Lüdicke, J., Lang, F., & Schupp, J. (2006). *Familie und soziale Netzwerke. Ein revidiertes Erhebungskonzept für das Sozio-oekonomische Panel (SOEP) im Jahre 2006*. Research Notes 14. DIW Berlin.
- Durkheim, E. (1983). *Der Selbstmord*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Ellison, C. G., & George, L. K. (1994). Religious involvement, social ties, and social support in a Southeastern community. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 33, 46–61.
- Esser, H. (2008). The two meanings of social capital. In D. Castiglione, J. W. van Deth & G. Wolleb (Hrsg.), *The handbook of social capital* (S. 22–49). New York: Oxford University Press.
- Franzen, A., & Freitag, M. (Hrsg.). (2007). *Sozialkapital. Grundlagen und Anwendungen* (Sonderheft Nr. 47 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie). Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Freitag, M. (2004). Schweizer Welten des Sozialkapitals. Empirische Untersuchungen zum sozialen Leben in Regionen und Kantonen. *Schweizerische Zeitschrift für Politikwissenschaft*, 10, 87–118.

- Freitag, M., & Traunmüller, R. (2008). Sozialkapitalwelten in Deutschland. Soziale Netzwerke, Vertrauen und Reziprozitätsnormen im subnationalen Vergleich. *Zeitschrift für Vergleichende Politikwissenschaft*, 2, 221–256.
- Freitag, M., & Traunmüller, R. (2009). Spheres of trust. An empirical analysis of the foundations of particularised and generalised trust. *European Journal of Political Research*, 48 (i.E.).
- Friedrichs, J., & Jagodzinski, W. (Hrsg.). (1999). *Soziale Integration* (Sonderheft Nr. 39 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie). Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Fukuyama, F. (1995). *Trust. The social virtues and the creation of prosperity*. New York: Simon & Schuster.
- Fukuyama, F. (2000). *The great disruption: Human nature and the reconstruction of social order*. New York: Touchstone.
- Geertz, C. (1973). Religion as a cultural system. In ders., *The interpretation of cultures* (S. 87–125). New York: Basic Books.
- Gellner, E. (1981). *Muslim society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gellner, E. (1992). *Der Islam als Gesellschaftsordnung*. München: DTV.
- Gill, J. (2001). *Generalized linear models: A unified approach*. Thousand Oaks: Sage Publications.
- Greeley, A. (1989). Protestant and catholic: Is the analogical imagination extinct? *American Sociological Review*, 54, 485–502.
- Greeley, A. (1997). Coleman revisited: Religious structures as a source of social capital. *The American Behavioral Scientist*, 40, 587–594.
- Heitmeyer, W. (Hrsg.). (1997a). *Was treibt die Gesellschaft auseinander?* Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Heitmeyer, W. (Hrsg.). (1997b). *Was hält die Gesellschaft zusammen?* Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Heitmeyer, W., & Imbusch, P. (Hrsg.). (2005). *Integrationspotenziale einer modernen Gesellschaft. Analysen zu gesellschaftlicher Integration und Desintegration*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Heitmeyer, W., Müller, J., & Schröder, H. (Hrsg.). (1997). *Verlockender Fundamentalismus. Türkische Jugendliche in Deutschland*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Huntington, S. P. (1996). *Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*. München/Wien: Europaverlag.
- Jaccard, J., Turrisi, R., & Wan, C. K. (1990). *Interaction effects in multiple regression*. Thousand Oaks: Sage Publications.
- Juergensmeyer, M. (2004). *Terror im Namen Gottes. Ein Blick hinter die Kulissen des gewalttätigen Fundamentalismus*. Freiburg i. Breisgau: Herder.
- Kecskes, R., & Wolf, C. (1995). Christliche Religiosität: Dimensionen, Meßinstrumente, Ergebnisse. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 47, 494–515.
- Kecskes, R., & Wolf, C. (1996). *Konfession, Religion und soziale Netzwerke. Zur Bedeutung christlicher Religiosität in personalen Beziehungen*. Opladen: Leske + Budrich.
- King, G. (1998). *Unifying political methodology: The likelihood theory of statistical inference*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Koenig, M. (2008). Introduction. *Social Compass*, 55, 451–456.
- Lam, P.-Y. (2002). As the flocks gather: How religion affects voluntary association participation. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 41, 405–422.
- Lam, P.-Y. (2006). Religion and civic culture: A cross-national study of voluntary association membership. *Journal for the Social Scientific Study of Religion*, 45, 177–193.
- Lenski, G. (1961). *The religious factor: A sociological study of religion's impact on politics, economics, and family life*. Garden City: Doubleday.
- Liedhegener, A. (2007). Civic engagement by religion. American civil society and the catholic case in perspective. An introduction. In A. Liedhegener & W. Kremp (Hrsg.), *Civil society, civic engagement and catholicism in the U.S.* (S. 3–15). Trier: Wissenschaftlicher Verlag Trier.

- Liedhegener, A. (2008). Religion in der vergleichenden Politikwissenschaft: Begriffe – Konzepte – Forschungsfelder. In M. Hildebrandt & M. Brocker (Hrsg.), *Der Begriff der Religion* (S. 179–196). Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Lin, N. (2001). *Social capital. A theory of social structure and action*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Long, S. J. (1997). *Regression models for categorical and limited dependent variables*. Thousand Oaks: Sage Publications.
- Lüdicke, J., & Diewald, M. (Hrsg.). (2007). *Soziale Netzwerke und soziale Ungleichheit. Zur Rolle von Sozialkapital in modernen Gesellschaften*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- McIntosh, A., & Alston, J. P. (1982). Lenski revisited: The linkage role of religion in primary and secondary groups. *The American Journal of Sociology*, 87, 852–882.
- McIntosh, W. A., Sykes, D., & Kubena, K. S. (2002). Religion and community among the elderly: The relationship between the religious and secular characteristics of their social networks. *Review of Religious Research*, 44, 109–125.
- McPherson, M., Smith-Lovin, L., & Cook, M. (2001). Birds of a feather: Homophily in social networks. *Annual Review of Sociology*, 27, 415–444.
- Meulemann, H. (Hrsg.). (2008). *Social capital in Europe: Similarity of countries and diversity of people?* Leiden/Boston: Brill.
- Monsma, S. V. (2007). Religion and philanthropic giving and volunteering: Building blocks for civic responsibility. *Interdisciplinary Journal of Research on Religion*, 3. Article 1: www.religjournal.com.
- Newton, K. (1999). Social capital and democracy in modern Europe. In J. W. van Deth (Hrsg.), *Social capital and European democracy* (S. 3–24). London New York: Routledge.
- Offe, C., & Fuchs, S. (2001). Schwund des Sozialkapitals? Der Fall Deutschland. In R. D. Putnam (Hrsg.), *Gesellschaft und Gemeinsinn. Sozialkapital im internationalen Vergleich* (S. 417–511). Gütersloh: Verlag Bertelsmann Stiftung.
- Park, J. Z., & Smith, C. (2000). „To whom much has been given...“: Religious capital and community voluntarism among churchgoing protestants. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 39, 272–286.
- Paxton, P. (1999). Is social capital declining in the United States? A multiple indicator assessment. *American Journal of Sociology*, 105, 88–127.
- Pichler, F., & Wallace, C. (2007). Patterns of formal and informal social capital in Europe. *European Sociological Review*, 23, 243–435.
- Pollack, D. (2003). Was ist Religion? Versuch einer Definition. In ders., *Säkularisierung – ein moderner Mythos?* (S. 28–55). Tübingen: Mohr Siebeck.
- Portes, A. (1998). Social capital: Its origins and applications in modern sociology. *Annual Review of Sociology*, 24, 1–24.
- Putnam, R. D. (1993). *Making democracy work. Civic traditions in modern Italy*. Princeton: Princeton University Press.
- Putnam, R. D. (2000). *Bowling alone. The collapse and revival of American community*. New York: Simon & Schuster.
- Putnam, R. D., & Goss, K. A. (2001). Einleitung. In R. D. Putnam (Hrsg.), *Gesellschaft und Gemeinsinn. Sozialkapital im internationalen Vergleich* (S. 15–43). Gütersloh: Verlag Bertelsmann Stiftung.
- Roßteutscher, S. (2009). *Religion, Zivilgesellschaft, Demokratie. Eine internationale vergleichende Studie zur Natur religiöser Märkte und der demokratischen Rolle religiöser Zivilgesellschaften*. Baden-Baden: Nomos.
- Ruiter, S., & Graaf, N. D. de (2006). National context, religiosity, and volunteering: Results from 53 countries. *American Sociological Review*, 71, 191–210.

- Smidt, C. E. (1999). Religion and civic engagement: A comparative analysis. *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 556, 176–192.
- Smidt, C. E. (2003). *Religion as social capital. producing the common good*. Waco: Baylor University Press.
- Stark, R., & Bainbridge, W. S. (1996). *Religion, deviance and social control*. New York/ London: Routledge.
- Tocqueville, A. de (1976). *Über die Demokratie in Amerika*. München: DTV.
- Traumüller, R. (2009a). Individual religiosity, religious context, and the creation of social trust in Germany. *Schmollers Jahrbuch. Journal of Applied Social Science Studies*, 129, 357–365.
- Traumüller, R. (2009b). Religion und Sozialkapital: Individuelle Religiosität, religiöser Kontext und die Entstehung von sozialem Vertrauen. In W. Matiaske & G. Grözinger (Hrsg.), *Religion@Gesellschaft. Jahrbuch Ökonomie und Gesellschaft*. Marburg: Metropolis (i.E.).
- Uslaner, E. M. (2002). *The moral foundation of trust*. Cambridge: Cambridge University Press.
- van Deth, J. W. (2008). Measuring social capital. In D. Castiglione, J. W. van Deth, & G. Wolleb (Hrsg.), *The handbook of social capital* (S. 150–176). New York: Oxford University Press.
- Verba, S., Schlozman, K. L., & Brady, H. (1995). *Voice and equality: Civic voluntarism in American politics*. Cambridge: Harvard University Press.
- Wagner, G. G., Frick, J. R., & Schupp, J. (2007). The German socio-economic panel study (SOEP) – scope, evolution and enhancements. *Schmollers Jahrbuch*, 127, 139–169.
- Weber, M. (1988). *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Wilson, J., & Janoski, T. (1995). The contribution of religion to volunteer work. *Sociology of Religion*, 56, 137–152.
- Wolf, C. (1999). Religiöse Pluralisierung in der Bundesrepublik Deutschland. In J. Friedrichs & W. Jagodzinski (Hrsg.), *Soziale Integration* (Sonderheft Nr. 39 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie) (S. 320–349). Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Wuthnow, R. (1999). Mobilizing civic engagement: The changing impact of religious involvement. In T. Skocpol & M. P. Fiorina (Hrsg.), *Civic engagement in American democracy* (S. 331–363). Washington, DC: Brookings International Press.
- Wuthnow, R. (2002). Religious involvement and status-bridging social capital. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 41, 669–684.
- Wuthnow, R. (2003). Overcoming status distinctions? Religious involvement, social class, race, and ethnicity in friendship patterns. *Sociology of Religion*, 64, 423–442.
- Wuthnow, R., & Hodgkinson, V. A. (Hrsg.). (1990). *Faith and philanthropy in America: Exploring the role of religion in America's voluntary sector*. San Francisco: Jossey-Bass.
- Yamigishi, T., & Yamigishi, M. (1994). Trust and commitment in the United States and Japan. *Motivation and Emotion*, 18, 129–166.
- Zmerli, S. (2008). *Inklusives und exklusives Sozialkapital in Deutschland: Grundlagen, Erscheinungsformen und Erklärungspotential eines alternativen theoretischen Konzepts*. Baden-Baden: Nomos.

Richard Traummüller, geb. 1980. Dipl.-Soz., wissenschaftlicher Mitarbeiter im Fachbereich Politik- und Verwaltungswissenschaft und im Exzellenzcluster 16 „Kulturelle Grundlagen von Integration“, Universität Konstanz. Forschungsschwerpunkte: Sozialkapitalforschung, Religion und Politik, Politische Soziologie und Kulturforschung. Ausgewählte Veröffentlichungen: (mit Markus Freitag) Spheres of Trust. An Empirical Analysis of the Foundations of Particularized and Generalized Trust. In: *European Journal of Political Research*, 2009 (i.E.); Individual Religiosity, Religious Context, and the Creation of Social Trust in Germany. *Schmollers Jahrbuch* 129, 2009; (mit Markus Freitag) Sozialkapitalwelten in Deutschland. Soziale Netzwerke, Vertrauen und Reziprozitätsnormen im subnationalen Vergleich. In: *Zeitschrift für Vergleichende Politikwissenschaft* 2, 2008.