

1.3 Empirische Befunde

Befunde zur Wahrnehmung religiöser Pluralität (als Gesamtheit) in Deutschland

Welche Befunde zur Wahrnehmung der gegenwärtigen Situation religiöser Pluralität in Deutschland liegen nun bereits vor? Religionswissenschaftlich ist sowohl das Thema der Diversität der Religionen (z.B. Bender/Classen 2010), der gegenseitige Einfluss von Religionen (z.B. Baumann/Behloul 2005) als auch ihr Miteinander und ihre jeweilige Sicht auf den Anderen (z.B. Bender/Bochinger/Hock 2005) bearbeitet worden. Religionspluralität im sozialen Nahbereich und ihr Einfluss auf religiöse Identitätsbildung im Kontext nicht-konfessioneller Religionsforschung wie der Religionswissenschaft sind bislang aber kaum erforscht. Zu nennen ist aber z.B. Christiane Paulus und ihre Arbeit zu bi-religiösen Ehen zwischen MuslimInnen und ChristInnen (1999), in der vor allem die Pragmatik in der Aushandlung religionsbezogener Praktiken auf der Mikroebene dargelegt wurde. Daneben wurden in den letzten Jahren vor allem interreligiöse Begegnungsräume untersucht (z.B. Wilke 2006, Tezcan 2006, Malik 2008, Klinkhammer/Satilmis 2008, Nagel 2012, Rötting 2011).¹¹ Da unsere Studie ihr empirisches Feld innerhalb dieses Rahmens von interreligiöser Begegnung aufgespannt hat, gehen wir auf die relevanten Ergebnisse dieser wichtigen Studien gesondert in Kapitel 3 ein.

Interreligiöse Begegnung wurde des Weiteren im Kontext von Missionswesen und im Rahmen von Migration wahrgenommen. Allerdings kann insbesondere im Missionswesen aufgrund der hegemonialen Ansprüche

¹¹ Daneben sind – insbesondere nach 9/11 – zahlreiche Arbeiten erschienen, die sich den Grundlagen interreligiöser Kompetenz als Mittel der Förderung des interreligiösen Dialogs aus konfessions- und praxisbezogener Perspektive gewidmet haben (z.B. Vött 2002; Neuser 2005; Gloel 2005; Schmid et al. 2008; Hinterhuber 2009; Rötting/Sinn/Aykan 2016). Aufgrund der gesellschaftlichen Brisanz und Dringlichkeit des Themas äußern sich immer wieder auch SozialwissenschaftlerInnen zur Frage, wie der interreligiöse Dialog idealerweise zur Vermeidung innergesellschaftlicher Religionskonflikte beitragen könnte (z.B. Appadurai 2011; Berger 2011; Joas 2011 u.a.). Dies sind fraglos wichtige Beiträge, sie könnten u.E. aber empirisch gehaltvoller ausfallen, wenn sie sich auf qualitativ-empirische Analysen zur Frage, wie sich die Erfahrung religiöser Pluralität im sozialen Nahbereich auf religiöse Identitätsbildung auswirkt, stützen könnten. Mehr hierzu siehe Kap. 3 in diesem Band.

weniger von einer Wahrnehmung von religiöser Pluralität gesprochen werden. Den Migrationsraum als Erfahrung religiöser Pluralität zu begreifen, ist insgesamt eine eher neue Perspektive (z.B. Lauser/Weißköppel 2008, Allenbach et al. 2011).¹² Die Beobachtung von »Superdiversität« (Vertovec 2007, Meissner/Vertovec 2015) hat zwar eine zunehmende Sensibilisierung für eine gesteigerte andauernde Pluralität auf verschiedenen Ebenen in zumindest den Metropolen der westlichen Gesellschaft erzielt, bislang aber noch nicht dazu geführt, dass aktuelle mikrosoziale oder biografische religionswissenschaftliche Forschungen zu ihrer Wahrnehmung und Auswirkung auf die Formierung von religiösen Identitäten durchgeführt wurden. In diesem Zusammenhang ist die qualitative Studie der Forschergruppe Bochinger/Engelbrecht/Gebhardt (2005), die Muster der Einbettung religiöser Spiritualität unter Kirchenmitgliedern untersucht hat, aufschlussreich, auch wenn sie eine eher ländliche Region Deutschlands dazu in den Blick genommen hat. Dabei hat sie insbesondere den Realtyp des »spirituellen Wanderers« identifiziert, der die religiös plurale Situation in Deutschland dazu nutzt, religiöse Erfahrungen auch neben den Angeboten der kirchlichen Institutionen zu machen. Von diesem Typus ausgehend hat Christoph Bochinger (2008) den Idealtypus einer »multiplen religiösen Identität« als eine mögliche Folge der Religionspluralität und der individualisierten religiösen Selbstermächtigung durch die Unterscheidung von vier Dimensionen zu fassen versucht: Er unterscheidet dabei zwischen einer (1) »synchronen« Aufnahme und einer (biografisch) »diachronen« Folge von multipler religiöser Identität, zwischen einer (2) »hierarchischen« und einer »gleichwertigen« Relationalität der »verschiedenen religiösen Identitäten«, einer eher (3) »pragmatischen« gegenüber einer »reflektierten« Form und schließlich einer eher (4) »individuellen« gegenüber einer eher »kollektiven« Einbettung solch multipler religiöser Identität (vgl. Bochinger 2008: 157f.). Wenn auch unsere vorliegende Studie davon ausgeht, dass die Entwicklung einer »multiplen religiösen Identität« nur eine von vielen möglichen Formen und Folgen der Wahrnehmung religiöser Pluralität ist, so sind dennoch die von Bochinger genannten Dimensionen auch für unsere Untersuchung von hoher Relevanz,

12 Man ist bis in die 2000er Jahre noch davon ausgegangen, dass die Religiosität der MigrantInnen mit zunehmender Integration abnimmt und solche sichtbare Religion in westlichen/europäischen Gesellschaften als Übergangsphase der Integration und Assimilation gelten könne (vgl. etwa Esser 2009).

da sich in ihnen eine gewisse Bandbreite zeigt, in denen sich auch die biografischen Wahrnehmungen und Konsequenzen religiöser Pluralität unserer InterviewpartnerInnen aufgespannt haben.

Gleichzeitig gibt es eine Reihe von quantitativen Erhebungen zur Wahrnehmung religiöser Vielfalt, darunter prominent die Erhebungen des »Bertelsmann Monitor Religion«, allerdings in der Regel mit dem Fluchtpunkt der wertenden Einordnung religiöser Pluralität sowie einzelner religiöser Traditionen als bedrohlich oder bereichernd. Sie zeichnen ein insgesamt ambivalentes Bild: Grundsätzlich stimmt die überwiegende Zahl der Deutschen – 87 Prozent der Westdeutschen und 78 Prozent der Ostdeutschen – der Aussage zu, dass man allen Religionen gegenüber offen sein sollte (vgl. Pollack/Müller 2013: 35). Pollack und Müller leiten ab, dass dies »zunächst den bereits gewonnenen Eindruck einer beachtlichen Aufgeschlossenheit gegenüber der wachsenden religiösen Pluralität« (ebd.: 35) bestätige, und auch im internationalen Vergleich des Religionsmonitors ist dies ein überdurchschnittlich hoher Wert (vgl. Pickel 2013: 34). Die Aussage »Die zunehmende Vielfalt von religiösen Gruppen in unserer Gesellschaft stellt eine kulturelle Bereicherung dar« findet schon weniger Zustimmung (61 % der Westdeutschen und 57 % der Ostdeutschen) (vgl. Pollack/Müller 2013: 35). Die Gegenprobe bildet gewissermaßen die Aussage »Die zunehmende Vielfalt von religiösen Gruppen in unserer Gesellschaft ist eine Ursache für Konflikte«, auch sie findet Zustimmung von 65 Prozent der Westdeutschen und 59 Prozent der Ostdeutschen, mithin gut zwei Drittel der befragten Deutschen (vgl. ebd.: 36). Pollack und Müller schlussfolgern:

»Zunächst spricht dieses überraschende Ergebnis vor allem für eines: für das hohe Problem- und Realitätsbewusstsein der deutschen Bevölkerung. Man verschließt sich nicht gegenüber den positiven Aspekten der zunehmenden Vielfalt religiöser Gruppen in der Gesellschaft, nimmt aber auch die damit verbundenen Probleme wahr. Weder wehrt man die irritierende Vielfalt des Fremden einfach ab, noch idealisiert man die mit der kulturellen Mannigfaltigkeit verbundenen Gewinne. Man begrüßt die religiöse Vielfalt, bleibt aber kritisch« (ebd.: 36).¹³

¹³ Unklar bleibt in der Darstellung der Daten allerdings, inwieweit es sich denn bei den jeweils rund 60 % Antworten (»kulturelle Bereicherung« und »Konfliktursache«) jeweils um die gleiche Gruppe von Menschen handelt – andernfalls läge der hier inter-

Pickel hingegen bietet eine varierte Deutung an: »Insgesamt herrscht eine abwartende und pragmatische Haltung gegenüber religiösem Pluralismus vor. Die Menschen reagieren jedoch auch sensibel auf öffentliche Debatten und politische Entscheidungen, da ihre Einstellungen oft weniger auf Wissen als auf Emotionen beruhen« (Pickel 2013: 12). Gleichwohl erscheinen noch weitere Deutungen denkbar, etwa, dass Bereicherung als allgemeiner Effekt, konflikthafte Folgen aber als punktuelle Entwicklung angesehen werden (oder umgekehrt), oder dass hier verschiedene soziale Bezugsebenen assoziiert werden, etwa der persönliche Nahbereich im Vergleich zu Entwicklungen auf der nationalen oder internationalen Ebene.¹⁴

Die Haltung der Deutschen mit Blick auf religiöse Vielfalt ist also zumindest ambivalent, die Datenlage ist offen für widersprüchliche Interpretationen. Dies kann verschiedene Gründe haben, nahe liegt aber vor allem die Hypothese, dass die Erhebung der Wahrnehmung »religiöser Pluralität« deshalb nicht so leichtfällt, weil sie etwas aufruft, was als abstraktes Konstrukt kein Korrelat zur Alltagswelt der Befragten hat. Religiöse Pluralität würde dann nicht als solche wahrgenommen, sondern setzte sich zusammen aus einer komplexen Schichtung von Wahrnehmungen und Haltungen. Die geäußerte Zustimmung zu Aussagen, die religiöse Vielfalt mit Bereicherung oder Bedrohungsgefühlen in Verbindung bringen, bezöge sich dann u.U. weniger auf eine religiös diverse Landschaft an sich, sondern hätte ihre Ursache in den

pretierten doppelten Einsicht in der deutschen Bevölkerung nur ein Prozentsatz von etwa 20 zugrunde.

- 14 Auf der Grundlage eines anderen Datensatzes, einer ländervergleichenden Erhebung im Jahr 2010, schlussfolgert Pollack 2014 hingegen, dass Deutsche religiöser Vielfalt gegenüber kritischer eingestellt seien als die anderen Nationen der Untersuchung, Frankreich, Dänemark, die Niederlande und Portugal (vgl. Pollack 2014: 16). Insbesondere die ostdeutschen Befragten fühlen sich im Mittel bedroht durch andere Kulturen oder Nationen, gefolgt von den Niederländern und den Westdeutschen (vgl. ebd.: 17). Besonders starke Unterschiede im Ländervergleich fallen auf hinsichtlich der Bereicherung durch andere Kulturen: Während sich Deutsche nur zu etwa 50 % von religiöser Vielfalt bereichert fühlen, stimmen die Befragten aus anderen Ländern dem zu 70 bis über 80 % zu (vgl. Pollack 2014: 18). Ähnliches gilt für den Wunsch nach religiöser Vielfalt in der Nachbarschaft, auch hier bleibt Deutschland mit Dänemark weit unter den Werten anderer Länder: »[...] während in anderen Ländern von der überwältigenden Mehrheit auch die damit verbundene Bereicherung der eigenen Kultur gesehen wird, herrscht in Deutschland mehr ein kritisches und eindimensionales Bild von der sich verstärkenden religiösen Pluralität vor« (ebd.: 18f.).

Einstellungen zu einzelnen religiösen Traditionen. Diese sollen deshalb nun detaillierter beleuchtet werden.

Befunde zur Wahrnehmung von und Haltung gegenüber einzelnen religiösen Traditionen

Bei einem solchen genaueren Blick zeigen sich eklatante Unterschiede in der Einschätzung verschiedener religiöser Traditionen: Während das Christentum von 76 Prozent der Westdeutschen und 64 Prozent der Ostdeutschen als Bereicherung eingeschätzt wird, gilt gleiches nur in geringerem Maße für den Buddhismus (62 % West/48 % Ost), das Judentum (53 % West/52 % Ost) und den Hinduismus (49 % West/42 % Ost, jeweils vgl. Pollack/Müller 2013: 37, Abb. 14). Noch deutlicher fällt der Islam ab, der insgesamt weniger als einem Drittel der Westdeutschen (31 %) und einem Viertel der Ostdeutschen (21 %) als Bereicherung gilt (vgl. ebd.). Mit umgekehrten Vorzeichen zeigt sich ein ähnliches Bild bei der Einschätzung einzelner Religionen als Bedrohung, allein, hier haben Buddhismus, Hinduismus und Christentum ähnlich niedrige Werte (zwischen 9 % und 15 %), während schon das Judentum etwas deutlicher heraussticht (19 % in West und Ost, vgl. ebd.). Eklatant dann hier die Einschätzung des Islams: 49 Prozent der Westdeutschen und 57 Prozent der Ostdeutschen nehmen ihn als Bedrohung wahr (vgl. ebd.).¹⁵ Etwa die Hälfte der Deutschen sehen also die Breite religiöser Traditionen als Bereicherung an, den Islam aber nur ein gutes Viertel der Befragten. Letzterer stellt für die Hälfte der Befragten hingegen eine Bedrohung dar, was für alle anderen Traditionen nicht in vergleichbarer Weise gilt. Pickel schließt:

¹⁵ In ähnliche Richtungen gehen weitere Befunde: Ein Großteil der Deutschen verbindet mit dem Islam negative Assoziationen, etwa die Unterdrückung der Frau (82 % der Westdeutschen, 81 % der Ostdeutschen), Fanatismus (73 % in West, 71 % in Ost), Gewaltbereitschaft (61 % in West, 67 % in Ost) und Engstirnigkeit (je 53 %, vgl. Pollack 2014: 21, Abb. 1.5). Positive Assoziationen wie Friedfertigkeit, Toleranz, Achtung der Menschenrechte und Solidarität verbinden nur fünf bis neun Prozent der west- und ostdeutschen Befragten mit dem Islam; und insbesondere diese Werte liegen erneut deutlich unter dem Durchschnitt anderer Länder: Solidarität beispielsweise assoziieren 38 % der Dänen und 45 % der Niederländer mit dem Islam, aber nur sieben Prozent der Ostdeutschen und neun Prozent der Westdeutschen (vgl. ebd.: 22, Abb. 1.6). 80 % der deutschen Befragten gehen zudem tendenziell davon aus, dass die muslimische Welt die westliche Welt nicht respektiert, etwa 70 % geben an, dass islamische Gemeinschaften vom Staat beobachtet werden sollten und befürchten, dass sich unter den MuslimInnen auch viele TerroristInnen befänden (vgl. ebd.: 33, Abb. 1.14).

»Insgesamt ist die Haltung gegenüber den meisten Religionen relativ aus- geglichen oder entspannt. [...] Insbesondere der Hinduismus und der Bud- dhismus werden von den meisten Menschen in den Untersuchungsländern des Religionsmonitors als ungefährlich angesehen. Hier scheint sich ein re- lativ gelassenes Nebeneinander zu verfestigen, das weitgehend durch die Distanz zu diesen Religionen aufgrund fehlender direkter Kontakte erklärt werden kann. Eine gewichtige Ausnahme stellt der Islam dar. Die umfang- reiche Medienberichterstattung mit ihren überwiegend negativen Konno- tationen hat bei den europäischen Bürgern relativ breitflächig Misstrauen gegenüber dem Islam geweckt. [...] Gerade in Ostdeutschland, wo der Anteil von Muslimen extrem gering ausfällt, bestehen starke Stereotype hinsicht- lich ›des Islam.« (Pickel 2013: 28).

Dies legt eine These nahe, die für unsere Studie zentral ist: Religiöse Vielfalt wird aus Sicht des oder der Einzelnen nicht als eng verwobene religiöse Landschaft oder gar als einheitlicher gesellschaftlicher Ist-Zustand wahrge- nommen. Vielmehr legen die Erhebungsdaten nahe, dass religiöse Vielfalt in der Akteurswahrnehmung sorgsam in einzelne Religionen seziert und erst anschließend beurteilt wird. Im Ländervergleich fällt zudem auf, dass die befragten Deutschen beinahe durchgängig alle religiösen Traditionen negativer sehen als die Befragten anderer Länder (vgl. Pollack 2014: 20), und insbesondere weniger als andere den Islam als kompatibel mit der westlichen Welt ansehen (vgl. ebd.: 24). Bei einem genaueren Blick wird schließlich deutlich, dass vor allem sozialstrukturelle Merkmale – Alter, Bildung, soziale Selbstein- stufung und Wohnort – Auswirkungen auf die Einstellung haben (vgl. Poll- ack/Müller 2013: 38, vgl. auch Tab. 7). Deutliche Unterschiede in der Wahrneh- mung des Islams als bedrohlich zwischen ost- und westdeutschen Befragten können dabei mit der relativen Deprivationsthese erklärt werden: »[...] diejenigen, die glauben sie erhielten eher weniger als den ihn zustehenden An- teil, weisen eine stärker ablehnende Einstellung zu den MuslimInnen und ihrer Glaubenspraxis auf als diejenigen, die sich gerecht behandelt fühlen.« (Yendell 2014: 70). Sowohl die relative Deprivationsthese als auch die Kon- takthypothese gelten dabei grundsätzlich, das heißt auch jenseits der West- Ost-Unterschiede, und machen in beiden Teilen Deutschlands den stärksten Faktor aus: In Bundesländern, in denen wenige Kontakte zur muslimischen Bevölkerung bestehen, ist die Haltung zu dieser durchschnittlich ablehnender (vgl. ebd.: 64). Die Kontakt hypothese aufgreifend liegt mit der sogenann- ten »Dialogos-Studie« (Klinkhammer et al. 2001) außerdem eine Studie vor,

die gezielt TeilnehmerInnen an Formaten des interreligiösen Dialogs in den Blick nimmt. Sie zeigt, dass bei dieser Gruppe der Befragten im christlich-muslimischen Dialog, bei der man ein besonderes Interesse an und darum eine vorgängige Erfahrung mit anderen religiösen Traditionen hätte annehmen können, 40 Prozent zuvor selten oder gar nicht mit Menschen anderer als ihrer eigenen Herkunft in Kontakt gekommen sind (vgl. ebd.: 144). Darunter sticht die autochthone Bevölkerung mit fast 50 Prozent besonders hervor (vgl. ebd.). Religiöse Pluralität ist demnach selbst unter den Personen, von denen sie als relevant wahrgenommen wird, nicht ohne weiteres erlebbar, und wird in Deutschland mithin nicht selbstverständlich und für jeden alltäglich erlebt oder wahrgenommen – auch wenn jeder eine Meinung dazu ausgebildet hat und diese ggf. auch in quantitativen Befragungen angibt.

Diese Befunde waren für unsere Studie der Anlass, im Sampling gezielt west- und ostdeutsche Befragte einzubeziehen. Ein weiterer von den Statistiken nahegelegter Unterschied zwischen verschiedenen deutschen Regionen ist weiterhin, dass in den neuen Bundesländern – ganz im Gegensatz zu Westdeutschland – von einer gewissen Solidarisierung der ChristInnen mit der Gruppe der MuslimInnen gesprochen werden kann, so dass MuslimInnen hier gewissermaßen Teil einer religiösen In-Group werden können (vgl. Friedrichs 2014: 178). Dies erscheint nicht abwegig, bedenkt man die Situation der ChristInnen in den neuen Bundesländern, die dort größere Marginalisierung erfahren haben (und teilweise immer noch erfahren) als ihre westdeutschen Pendants. Dass dies möglicherweise zur Bildung neuer Allianzen auf der Grundlage allgemeiner oder monotheistischer Religiosität führt, leuchtet ein und stellte auch für unsere Untersuchung eine zentrale Hypothese dar – die sich allerdings, so viel sei schon vorweggenommen, so wie auch die antizipierten Ost-West-Unterschiede insgesamt, nicht als zentraler Schlüssel für die Deutung der Befunde erwiesen.

Angesichts der angegebenen Furcht vor TerroristInnen liegt zuletzt auch nahe, die Ereignisse vom 11. September 2001 als Grund für die Ablehnung von MuslimInnen zu sehen. Konkrete Daten, die sich direkt auf diesen möglichen Auslöser beziehen, liegen nicht vor, Yendell weist allerdings darauf hin, dass die negative Haltung gegenüber MuslimInnen in den ersten Jahren des aktuellen Jahrtausends deutlich angestiegen ist (vgl. Yendell 2014: 76). Verschiedene Erhebungswellen zeigen, dass die Ablehnung von MuslimInnen – beispielsweise als Nachbarn – im Osten in den 90er Jahren sinkt, aber zwischen den Erhebungen von 1999/2000 und 2008 um fast 20 Prozentpunkte ansteigt

(eine ähnliche, wenn auch schwächere Tendenz findet sich im Westen, vgl. ebd., 66–68), was zumindest als Indikator für die Relevanz der Terroranschläge vom 11. September in dieser Hinsicht gelten kann.

Zuletzt muss darauf hingewiesen werden, dass vergleichbare Erhebungen zur Haltung von in Deutschland lebenden MuslimInnen gegenüber religiöser Vielfalt im Allgemeinen sowie anderen Religionen (insbesondere dem Christentum) im Speziellen unseres Wissens nach nicht existieren. Dies mag daran liegen, dass in den bisher angeführten Erhebungen nicht ausreichende Fallzahlen für muslimische Befragte erreicht wurden, vielleicht auch daran, dass diese Fragerichtung bisher kein Forschungsinteresse geweckt hat. Diese Schieflage in der Auseinandersetzung mit der Haltung gegenüber und den Konsequenzen von religiöser Vielfalt lässt sich in qualitativen Erhebungen wie der vorliegenden, die MuslimInnen und ChristInnen gleichermaßen befragt, zumindest graduell geraderücken.

Die Befunde der quantitativen Erhebungen zur Wahrnehmung von religiöser Pluralität lassen sich also wie folgt zusammenfassen: Die Einstellungen der befragten Deutschen gegenüber religiöser Pluralität erscheinen ambivalent, dies lässt sich aber weitgehend mit der Differenzierung der Einstellungen gegenüber einzelnen Religionen erklären. Hierbei sticht eine auch im internationalen Vergleich auffällig negative Haltung gegenüber muslimischen Traditionen ins Auge, mit denen ganz überwiegend negative Eigenschaften assoziiert werden. Diese Haltung, die im Osten Deutschlands stärker ausgeprägt ist, ist vor allem abhängig von relativer Deprivation sowie geringem Kontakt zu MuslimInnen. Einschneidende Ereignisse wie die Terroranschläge vom 11. September 2001 können die Haltung gegenüber MuslimInnen beeinflusst haben, dies ist aber mit den vorliegenden Daten nicht fundiert nachzuweisen.

Für unsere Studie bedeutet dies: Die Haltung zu religiöser Pluralität lässt sich am besten in den Blick nehmen, indem man ihr weitere Tiefenschärfe zugesteht: Gibt es überhaupt eine Erfahrung von »religiöser Vielfalt« an sich, oder ist diese notwendigerweise oder überwiegend ein Produkt aus Einstellungen zu einzelnen religiösen Traditionen? Und woher speisen sich diese? Die Relevanz des Kontaktes zu Religionsgemeinschaften und deren Mitgliedern ist ein beredter Hinweis auf die große Bedeutung persönlicher Erfahrungen in dieser Hinsicht: Wo finden solche Begegnungen statt, welche Rolle nehmen Formate des interreligiösen Dialogs hier ein, und wie werden sie erfahren und eingeordnet? Die Breite biografischer Erfahrungen mit religiöser

Pluralität und daraus erwachsende Einstellungen sind es, denen wir aufgrund des vorliegenden qualitativen Interviewmaterials in der vorliegenden Studie nachgehen.

Ein anderer Aspekt allerdings ist wiederum in den quantitativen Studien nur am Rande thematisiert worden: Die Prägung der Wahrnehmung religiöser Pluralität durch etwa politische Ereignisse auf lokaler, nationaler oder globaler Ebene sowie die damit einhergehenden Diskurse rund um Religionen und religiöse Vielfalt. Welchen Einfluss haben gesellschaftliche, medial transportierte Diskurse wie jene um 9/11, die zunächst einmal abgelöst sind von den Erfahrungen mit Angehörigen anderer Religionen im sozialen Nahbereich? Diese Faktoren sollen in der vorliegenden Studie stärker berücksichtigt werden. Sie bringen weiterhin natürlicherweise den Faktor diachroner Verschiebungen mit sich: Welche zeithistorischen Erlebnisse haben die Befragten erfahren, und welche Diskurse dazu rezipiert; und hat dies jeweils ihr Bild von einzelnen Religionen geprägt? Kann man von generationalen Prägungen sprechen? Wie verändert sich in der Folge die Wahrnehmung religiöser Pluralität? Die vorliegende Studie ist keine Längsschnittstudie, arbeitet aber mit teilnarrativen Interviews, die die gesamte Biografie der InterviewpartnerInnen inklusive ihrer jeweiligen Erfahrungen mit religiöser Pluralität und einzelnen Religionen in den Blick nehmen. Auch wenn die retrospektive Bewertung von Erfahrungen ein methodisch schwieriges Feld ist, versprechen die erfahrenen Situationen und Ereignisse in der Form der gewählten Erzählung doch Aufschluss über weitere, bedeutsame Gründe der Haltung zu und Erfahrung von religiöser Pluralität.

1.4 Forschungsfragen und Aufbau der Studie

Aus den Überblicken zu Theorie und Forschung rund um gegenwärtige religiöse Pluralisierungsprozesse lassen sich, zugespitzt formuliert, verschiedene Fragebündel im Feld der Forschung zu religiöser Pluralität in Deutschland kondensieren: Führt religiöse Pluralität zu einer Relativierung, Privatisierung oder gar Deplausibilisierung von Religion, belebt sie vielmehr das Geschäft und/oder resultiert in verstärkter Fundamentalisierung? Wie kann die Lage der Pluralität in Deutschland mit Blick auf statistische, rechtliche und gesellschaftspolitische Asymmetrien charakterisiert werden? Wie verhält sich das statistische Vorhandensein religiöser Pluralität zu ihrer tatsächlichen Erfahrung? Wie werden diese tatsächlichen Erfahrungen bewertet? Gibt es über-