



### 6.3 Theoretische Bezüge des Modells

Diskutiert man nun abschließend die Ergebnisse unserer Studie im Rahmen der religionssoziologischen Theorien zu den Folgen religiöser Pluralisierung, so zeigt sich, dass aus unserer Sicht keine einfache Zustimmung oder Ableh-

nung bezüglich der einen oder anderen dieser Theorien formuliert werden kann; vielmehr können wir Konkretisierungen und Differenzierungen in das Theorem »religiöser Pluralismus« bezüglich seines Einflusses und seiner Konsequenzen für die Beschaffenheit von Religion in modernen Gesellschaften einziehen.

Peter L. Berger ist sicherlich der einflussreichste Religionssoziologe, unter denen, die religiösen Pluralismus als zentralen Motor für die Veränderung von Religion in modernen Gesellschaften betrachten. Seine These (2015), dass religiöser Pluralismus das zentrale Theorem für die Veränderung von Religiosität ist, war für den Start unserer Untersuchung zentral (vgl. Kap.1). Dabei sieht Berger die Veränderung nicht auf der semantischen Ebene von Religion gelagert – so wie beispielsweise Thomas Luckmann (1991) dies diagnostiziert hat –, sondern vielmehr in Bezug auf die Beschaffenheit von Religiosität: »Was früher Schicksal war [...], ist zu einer willentlichen Entscheidung geworden« (ebd.: 55). Verantwortlich für diese Veränderung blieben dabei die durch religiösen Pluralismus ausgelösten Dynamiken von Relativierung und Deplausibilisierung, die er als die zentrale Herausforderung für Religion und Religiosität in moderner Gesellschaft identifiziert. Sie erzeugten eine Situation, in der »religiöse Gewissheit unterminiert« (ebd.: 39) und »Weltanschauungen relativiert« (ebd.: 50) würden, und damit Religion zu einer Sache von Meinung und Entscheidung verschiebe, die sich vor allem in einer Zunahme sehr entschiedener »fundamentalistischer« Religiosität äußere (ebd.: 54). Diese starke Bewegung hin zu einer entschiedeneren Religiosität konnten wir bei einem Teil unserer Befragten wie oben dargelegt durchaus feststellen. Allerdings konnten wir vor allem auch zeigen, dass die fundamentalisierende Intensivierung des Glaubens weniger aufgrund einer grundlegenden Herausforderung des Pluralismus, sondern vielmehr aufgrund der spezifischen diskursiv vorgeordneten Wahrnehmung von religiöser Pluralität im Islam-Bedrohungs-/Abwertung-Diskurs und der darin zugewiesenen gesellschaftlichen Position der MuslimInnen von den vor allem jungen MuslimInnen hervorgebracht ist. Daraus entsteht eine Dynamik der Vertiefung des Eigenen zur Vorbereitung seiner auch argumentativen Verteidigung. Religiöser Pluralismus als Motor von Relativierung ist hier nicht grundlegend für die Veränderung von Religiosität in moderner Gesellschaft als vielmehr der öffentliche Abwertungsdiskurs zu einem seiner Bestandteile. Dieses Ergebnis hat ebenfalls Konsequenzen für markttheoretische Betrachtungen religiöser Pluralität im Rahmen der Rational-Choice Theorie (vgl. z.B. Finke/Stark 2000). Nicht nur die dort vertretene Annahme, dass mit dem Muster der Konkurrenz

von Angebot und Nachfrage die Wahrnehmung religiöser Vielfalt angemessen dargestellt würde, sondern auch, dass sich aufgrund dessen starke Marken zur Profilbildung zeitweilig herausbilden würden, beschreibt die oben dargestellte Dynamik von diskursiver Hegemonie und Abwertung unzureichend. Dass solche Rational-Choice Marktheorien in Europa aufgrund der historisch gewachsenen einseitigen Privilegierungen von christlichen Religionen fraglich erscheinen, ist schon vielfach kritisiert worden (vgl. z.B. Bruce 2000). Jenseits dieses gesellschaftsstrukturellen Ungleichgewichts von Religionen, ist in unserer Studie vor allem die ungleiche diskursive Zuweisung gesellschaftlicher Positionen bedeutsam. Religiöse Intensivierung lässt sich daher u.E. eher im Anschluss an die Analysen Daniele Hervieu-Legers (1990) und Martin Riesebrodts (2000) als Krisen-Dynamik beschreiben: In unserer Untersuchung allerdings ist diese nicht ausgelöst durch materielle und soziale Deprivation, sondern dadurch, dass MuslimInnen diskursiv abgewertet werden.

Berger hat neben dem religiösen Pluralismus auch das Zusammenspiel zwischen Religion und Säkularität als grundlegenden Pluralismus der modernen Gesellschaft in den Blick genommen. Dazu hat er konstatiert, dass für die meisten Gläubigen »Glaube und Säkularität einander nicht ausschließende Modi, mit der Realität umzugehen« (2015: 82) sind. Diese These Bergers können wir vor dem Hintergrund unserer Analysen stützen, es wurde aber auch deutlich, dass sie einer Differenzierung bedarf. Eine Gruppe unserer Befragten hat religiöse Pluralität in den interreligiösen Dialoggruppen durchaus aus einer säkularen Perspektive als friedenspolitische oder humanistische Aufgabe bearbeitet und dabei weder die eigene Religiosität über die bestehenden institutionalisierten Religionsgrenzen hinaus als abgrenzend genutzt noch weiter intensiviert. Hieran zeigt sich zweifaches: erstens stört oder irritiert die säkulare Bearbeitung von Religion nicht notwendig die eigene religiöse Haltung, zweitens erweckt auch die Wahrnehmung der religiös pluralen Situation bei einigen unserer Befragten nicht die Notwendigkeit, die eigene religiöse Haltung zu verändern, etwa zu intensivieren oder abzuschwächen. Die in unserer Untersuchung zu beobachtende Intensivierung der Religiosität auch unter einigen der christlichen Befragten entzündet sich hingegen – ähnlich wie bei manchen MuslimInnen – an einer Anfechtung; hier war es nur die Anfechtung des säkularen Diskurses: Der interreligiöse Dialog eröffnet offenbar manchen christlichen Gläubigen einen neuen religiös gründierten Raum, um sich gegen Anfechtungen des Säkularismus zu wappnen. Auch hier ist Auslöser der Intensivierung des Glaubens die diskursive Infrage-

stellung bzw. (gefühlte) Hegemonialität und nicht das grundlegende Nebeneinander von Religion und Säkularität. Insofern stehen weder semantische monotheistisch-absolute Wahrheitsvorstellungen noch unterschiedliche religiöse Weltdeutungen einem Nebeneinander von Religiösem und Säkularem entgegen. Eine Kohärenz der semantischen Deutung dieser plural geprägten Situation wird unserer Erkenntnis nach nicht immer angestrebt.

Wie auch Berger anmerkt, bleibt aber Religiöses und Säkulares nicht unverbunden nebeneinander bestehen (ebd.: 82). In unserer Untersuchung haben wir auch gerade zu der Verwobenheit der säkularen Episteme und religiösen Diskurse immer wieder Anzeichen gefunden, insbesondere wenn die jungen MuslimInnen ihr islamisches Selbstverständnis rationalisierend verteidigten oder die Multioptionalität ihrer Entscheidungen die Religion betreffend hervorgehoben haben. Insofern moderne Gesellschaften grundlegend durch Säkularisierung und Individualisierung die Geltung des in ihr Sag- und Denkbaren strukturieren, zeigten sich hierin deutliche Überlagerungen des Religiösen mit solchen Strukturen. Die Bezeichnung der Intensivierung der Religiosität unserer jungen muslimischen und auch der christlichen Befragten als einer ›Entscheidungsreligiosität‹ (frei nach Berger) trifft die Dynamik sehr gut, da damit genau diese epistemischen Muster von Säkularisierung und Individualisierung markiert sind.

Es zeigten sich aber auch individualisierte Strategien des Umgangs mit religiöser Pluralität, die durchaus von starker Religiosität geprägt waren, ohne dass diese aber auf eine Intensivierung des Glaubens oder gar eine ›Entscheidungsreligiosität‹ hinweisen. Vielmehr zeichnen sich diese Strategien wie dargelegt durch autarkes Ausprobieren verschiedener angebotener Religionspraktiken und Deutungen aus. Sie verweisen darauf, wie stark vor dem Hintergrund religiöser Pluralisierung und der sie grundierenden gesellschaftsstrukturellen Individualisierung sich LaiInnen selbst der Deutung von Religion ermächtigen. Dabei treten sie durchaus neben die institutionalisierten Anbieter, die Bourdieu (2000) in seiner Darstellung des religiösen Feldes im Blick hat, und bestimmen ihr Verhältnis zu ihnen neu. Dabei ist die *agency* der LaiInnen als ProduzentInnen und ›ManagerInnen‹ religiösen Sinns und als Gegenüber zu den angestammten AnbieterInnen insbesondere unter den Bedingungen religiöser Pluralität noch nicht ausreichend in den Blick genommen worden. In den relativ unabhängigen interreligiösen Dialoggruppen haben sie sich – jenseits ihrer mediatisierten Präsenz – auch einen lokal verankerten sozialen Ort gegeben.

Mit dem Dargelegten lassen sich nun abschließend keine Prognosen über die Entwicklung der Wahrnehmung und Folgen religiöser Pluralität geben, vielmehr sollte sich gezeigt haben, dass deren Wahrnehmung und Folgen für die Religiosität in modernen Gesellschaften nur kontextuell und relational zu ihrer diskursiven gesellschaftlichen Einbettung zu betrachten ist.

## 6.4 Schluss und Ausblick: Religiöse Pluralität sind religiöse Pluralitäten

»Religiöse Pluralität« ist in den letzten Dekaden zu einem allgegenwärtigen Begriff geworden. In verschiedenen Kontexten wird er herangezogen: In gesellschaftlichen Debatten darüber, wie wir zusammenleben wollen, in politischen Erwägungen, wie ein solches Zusammenleben gestaltet werden kann, und in der wissenschaftlichen Erforschung der gegenwärtigen religiösen Landschaft in Deutschland.

Gleichwohl begriffliche Zuspitzungen häufig notwendig sind, ist es eine aus unserer Forschung erwachsende These, dass die Idee einer Lage religiöser Pluralität, die als solche erfahren und wirkmächtig wird, zu kurz geöffnet ist. Das begründet sich nicht nur in den bereits einleitend thematisierten Problematiken einer in verschiedenen Hinsichten tatsächlich sehr asymmetrischen Pluralisierung (vgl. Kap. 1). Vielmehr zeigen unsere Befunde, dass ein Konstrukt »religiöser Pluralität« als solches nicht greifbar ist, möglicherweise sogar eher verschleiert, was ein religiös plurales Feld in Deutschland ausmacht. Treffender erscheint es uns hingegen, stattdessen von »religiösen Pluralitäten« zu sprechen.

Dies begründet sich in mehreren Teilbeobachtungen, die sich so zusammenfassen lassen: Religiöse Pluralität existiert empirisch nicht, insofern sie nie als solche zu isolieren ist. Wirkmächtig wird vielmehr eine äußerst diverse Bandbreite von je spezifischen Konstellationen aus dem Feld religiöser Pluralitäten. Schon die quantitativen Erhebungen weisen darauf hin, wenn die ambivalenten Befunde zur Wahrnehmung religiöser Pluralität im Zweifelsfall erst durch die Detailergebnisse zu den Wahrnehmungen einzelner religiöser Traditionen erklärbar werden. Dies deutet an: Es sind viel spezifischere Wahrnehmungen anderer Religionen, Religionsgemeinschaften, religiöser Menschen, die dieses Feld ausmachen. Sie erwachsen in je spezifischen Konstellationen aus lokalen Begegnungen in Partnerschaft, Familie, Freundes- und Bekanntenkreis, Nachbarschaft, Beruf und Bildungszusammenhängen,