

## 6. Fazit: Die Wahrnehmung religiöser Pluralität in Deutschland

---

### 6.1 Rückblick: Die qualitative Untersuchung der Wahrnehmung religiöser Pluralität

Unsere Untersuchung hatte zum Ziel, der Frage nachzugehen, wie religiöse Pluralität im sozialen Nahbereich in Deutschland wahrgenommen wird. Dabei haben wir Wahrnehmung als ein umfassendes Konzept angelegt, das nicht nur die Rezeption von religiöser Pluralität und ›anderer Religion‹ in den Blick nimmt, sondern gleichfalls ihre Bedingungen und Konsequenzen fokussiert. Die Fragestellung war insbesondere durch die kritische Diskussion unterschiedlicher, teils kontradiktorischer Prognosen seitens religionssoziologischer Theorien motiviert. Dabei treten wohl am deutlichsten zwei Theorien hervor: zum einen die Markttheorie von Stark und Finke (2000), die einen Konjunkturanstieg von insbesondere fundamentalisierender Religion angesichts zunehmender Konkurrenz prognostiziert, und zum anderen Bergers (2015) These von der Relativierung und Deplausibilisierung von Religion für das Individuum angesichts religiöser Pluralität. Dies führe nach seinen neueren Ansichten nicht zwangsläufig zur Säkularisierung, sondern rufe eher die Haltung einer entschiedenen Vergewisserung der eigenen Religion hervor – womit Berger ebenfalls Phänomene religiöser Fundamentalisierung meint (ebd.: 50ff).

Gleichzeitig konstatieren quantitative Untersuchungen religiöser Pluralität auf der gesellschaftlichen Makroebene (vgl. Pollack/Tucchi/Ziebertz 2012) einerseits eine Homologie zwischen dem Anstieg religiös pluraler Lebenswelten in Metropolen und Anstieg der Pluralisierung religiöser Lebenswelten in mikrosozialem Kontext. Andererseits präsentiert Traummüller (2014) eine quantitative international vergleichende Studie zu den Folgen religiöser Pluralität im sozialen Nahbereich, in der er zu dem Ergebnis kommt, dass in

Deutschland insbesondere im Lebensbereich der sozialen Nähe und Freiwilligkeit sozialer Beziehungen (also jenseits von Beruf und Nachbarschaften) die religiöse Homogenität besonders stark sei. Das heißt, dass dort, wo religiöse Pluralität gewählt werden kann, sich eher gerade keine Mischung vollziehe bzw. man sich an religiöser Schließung orientiere (ebd.: 24). Zudem zeige der Gesellschaftsvergleich, dass »religiöser Pluralismus [...] zur Abnahme tatsächlich gelebter Religiosität und ihrer Bedeutung für die Menschen« führe (ebd.: 49). Damit interpretiert Traummüller seine Ergebnisse in dem Theoriegerüst von Säkularisierungstheoretikern wie z.B. Olson und Pollack (2008) oder auch den früheren Thesen Bergers (1980), schränkt allerdings diese Ergebnisse im Gesellschaftsvergleich dahingehend ein, dass der Umgang mit religiöser Pluralität stark vom gesellschaftlichen Kontext abhängt (ebd.: 62). Dabei wäre dann u.E. – zum Beispiel mit Blick auf Bourdieu (2000), der sich dem Problem der gesellschaftlichen Dynamiken von Religion vor dem Hintergrund einer grundlegenden gesellschaftlich pluralen Situation der Konkurrenz von Deutungsmacht gestellt hat – die Frage anzuschließen, welche gesellschaftlichen Umstände oder Kräfte die Plausibilität von Religion und die Wahrnehmung von religiöser Pluralität dann noch aufrechterhalten, unterstützen oder verhindern und welche Rolle die LaiInnen dabei einnehmen. Wie die quantitativen Studien zudem gezeigt haben, ist es aufschlussreich, auch auf die Wahrnehmung einzelner religiöser Traditionen zu schauen; und hier wiederum wird der gesellschaftliche Kontext für die Bewertung einzelner Religionen bedeutend: Sozialstrukturelle Merkmale ebenso wie die relative Deprivationsthese und die Kontakthypothese sind entscheidende Faktoren etwa für den Grad der Ablehnung des Islams (vgl. Pollack/Müller 2013, Yendell 2014).

Wir haben uns nun mit einer qualitativen Studie auf die mikro-soziale Ebene der Wahrnehmung anderer Religion fokussiert und mit biografischen Interviews Narrationen und Selbstpositionierungen angesichts dieser Wahrnehmungen untersucht. Das Sample wurde so zusammengestellt, dass sichergestellt war, dass sowohl Religion als auch »andere Religionen« einen Teil des Interesses der Personen ausmachen. Dazu haben wir auf die Dialogosstudie (Klinkhammer et al. 2011) aufgesetzt und insbesondere Personen befragt, die in irgendeiner Weise schon einmal im interreligiösen Dialog, in dem die konkrete Begegnung von verschiedenreligiösen Menschen Motiv und Ziel der Betreffenden ist, aktiv waren oder immer noch sind. Es hat sich allerdings in unserer Untersuchung gezeigt, dass auch für Menschen, die sich in einem solchen Feld bewegen, religiöse Pluralität kaum als Korrelat dieser

face-to-face Erfahrung wahrgenommen wird, sondern sich solche Erfahrungen nachhaltig auch aus mediatisierten Diskursen speist.

In unserer Untersuchung gestartet sind wir zudem mit einem breit angelegten Konzept »religiöser Identität« und der Frage, wie sich religiöse Pluralität auf diese auswirkt. Im Laufe der Untersuchung und der Auswertung des Interviewmaterials erwies sich die Idee einer »religiösen Identität« allerdings mehr und mehr als eine Kategorie zweiter Ordnung, die von unserer Untersuchungsgruppe selbst diskursiv genutzt wird und für unsere Arbeit wenig analytische Kraft entfaltete. Als fruchtbarer erwies sich vielmehr eine konstitutionstheoretische Perspektive, die nach Identifikations- und Abgrenzungsprozessen in Bezug auf Religion – die eigene und die andere – fragt (unter Bezug u.a. auf Reckwitz 2008 und Hirschauer 2014).

Unser methodischer Rahmen war an die Grounded-Theory-Methodologie angelehnt, um zu einem hinreichend komplexen Konzept der Wahrnehmung von religiöser Pluralität für Individuen zu gelangen. Dabei sind wir gemäß der Methodik im Sampling kontrastiv vorgegangen: eingangs nach vorab gewählten Kriterien (Alter, Geschlecht, Herkunftsregion, Religionszugehörigkeit), die sowohl in den oben genannten quantitativen Studien als auch bereits in der Dialogos-Studie als ausschlaggebend für Unterschiede in der Art und Weise der Rezeption dieser Dialoge schienen, und im Rahmen des Fallvergleichs dann zunehmend im Sinne eines theoretischen Samplings.

Bei der schrittweisen, teils kodierenden, teils rekonstruktiven Tiefenanalyse der Interviews erwies sich, dass die Wahrnehmung von religiöser Pluralität stark von gesellschaftlich dominanten Diskursen beeinflusst ist, die das Sag- und Denkbare umreißen. Solche für unsere Untersuchungsgruppe bedeutenden Diskurse galt es somit aus den Interviews herauszuarbeiten (vgl. dazu methodisch Kap. 2.2). Diese Vorgehensweise konnte keine vollständige Diskursanalyse ersetzen, aber doch einen Überblick über die biografisch relevanten (Religions-)Diskurse geben (siehe Kap. 4.1). Es wurde dabei auch deutlich, dass zwar Religionsdiskurse sowie andere gesellschaftliche Diskurse eng mit den biografischen religionsbezogenen Positionen und Positionierungen der Befragten verknüpft sind, aber diese eben nicht einfach ineinander aufgehen. Zum einen konnten wir zeigen, dass die herausgearbeiteten Religionsdiskurse generationalen Konjunkturen unterliegen und damit auch unterschiedliche biografische Prägungen zu Religion und religiöser Pluralität generieren, auch wenn solche Prägungen nicht einfach vor dem fortschreitenden Lebensverlauf Halt machen und sich auch weitere (Diskurs)Einflüsse biografisch aufschichten, versanden und gegebenenfalls reaktualisieren (vgl. Kap.

4.2). Zum anderen übernehmen Individuen nicht zwangsläufig einfach gesellschaftlich dominante Diskurse als ihre biografische Positionierung, sondern sie investieren in sie, wehren sich dagegen oder nehmen unterschiedliche, zum Teil kontradiktorische Positionen strategisch-situativ auf. Insofern haben wir die diachrone Perspektive auf die in den Biografien bedeutsamen gesellschaftlichen (Religions-)Diskurse und ihre generationale Unterscheidung bezüglich der Wahrnehmung von Religion und religiöser Pluralität anschließend ergänzt durch die fallvergleichende Perspektive auf die in den Biografien gegenwärtig artikulierten Positionierungen bezüglich Religion und religiöser Pluralität (vgl. Kap. 5). Insbesondere in diesem letzten Schritt traten in den individuellen Positionierungen zu gesellschaftlichen Diskursen, etwa um die Idee einer »religiösen Identität«, schließlich Abgrenzungsdiskurse zutage, die mit Blick auf unsere Gesamtfragestellung noch einmal deutlich werden ließen, dass Brüchen und Grenzen in den Narrationen und Selbstdarstellungen genauso viel Aufmerksamkeit zu widmen ist wie der Suche nach identitären Schließungsprozessen. Während mit den Identitätskonzepten letztlich immer Schließungsprozesse im Sinne der Kohärenzbildung zur Darstellung kommen, ist in unserer Perspektive nun beides hervorgetreten: die Identitätspolitik bzw. Identitätsbilder zweiter Ordnung, die auf Einheit und Schließung zielen, ebenso wie auch die Brüche und Grenzen, die in Kritik daran oder zumindest jenseits davon artikuliert wurden.

In diesem Fazit wird nun abschließend zunächst einmal eine Modellierung des Phänomens der Wahrnehmung religiöser Pluralität, seiner Bedingungen und Konsequenzen erfolgen (vgl. zu den methodischen Grundlagen einer solchen Modellierung Kap. 2.2), dann ein Blick auf die Bedeutung unserer Ergebnisse im Lichte der Makrotheorien zu religiösem Pluralismus geworfen. Wir enden schließlich mit einer Schlussbetrachtung zu unserer Untersuchung und ihren forschungspraktischen Anschlüssen.

## 6.2 Ein gegenstandsbegründetes Modell der Wahrnehmung religiöser Pluralität

In unserer Untersuchung sind wir somit auf die Bedeutung der gesellschaftspolitischen Ereignisse, der gesellschaftlichen Diskurse sowie der biografischen Bedingungen (z.B. Sozialisation, Generation, Geschlecht, berufliche Laufbahn) in den Interviews aufmerksam geworden und haben diese Hinsichten insofern bei der Auswertung als eigene Kategorien berücksichtigt