

Diese Unschärfe quantitativer Religionsforschung in Bezug auf mikrosoziale Prozesse macht deutlich, dass detaillierte empirische Untersuchungen zum Zusammenhang von wahrgenommener religiöser Pluralität und religiöser Identität noch ein großes Forschungsdesiderat darstellen: Wie verhält sich das statistische Vorhandensein religiöser Pluralität zu ihrer tatsächlichen Erfahrung? Wie wird die erfahrene religiöse Vielfalt im eigenen Umfeld bewertet? Und welche Konsequenzen ergeben sich daraus etwa für die Religiosität der Betroffenen? Die vorliegende Studie soll einen Beitrag zur Beantwortung dieser Fragen leisten, indem sie die subjektiven Wahrnehmungsweisen von religiöser Pluralität bzw. ihre identitätsbezogene Verarbeitung qualitativ-empirisch untersucht. Sie schließt damit nicht nur an die schon genannten statistischen Forschungen an, sondern auch an religionssoziologische Debatten der letzten Dekaden rund um die Konsequenzen religiöser Pluralisierung. Sie wendet sich diesen Fragen und Positionen aber weder quantitativ noch makrotheoretisch zu, sondern fokussiert auf Pluralitätserfahrung, indem sie erstens an biografischen Erfahrungen ansetzt, zweitens (durch den Fokus des Samples auf Engagierte im interreligiösen Dialog) auf den sozialen Nahbereich blickt – gleichwohl im Verlauf der Studie bald deutlich wurde, dass dieser soziale Nahbereich längst nicht nur durch face-to-face-Erfahrungen bestimmt wird, sondern weitere Querverbindungen zu zeithistorischen Ereignissen und translokalen Diskursen aufweist.

Im Folgenden dieser Einleitung wird ein kurzer Überblick über den Forschungsstand zu eben jenen allgemeinen Bezugsfeldern unserer Fragestellung entfaltet: den grundsätzlichen Konzeptionen religiöser Pluralisierung in der Moderne, der Lage religiöser Pluralisierung in Deutschland, und den vor allem quantitativen Befunden zur Wahrnehmung religiöser Pluralität, bevor abschließend ein Überblick über den Aufbau der Studie gegeben wird.

1.1 Theoretische Konzeptionen religiöser Pluralisierung in der Moderne

Dem Mangel an qualitativ-empirischen Studien zum Umgang mit Pluralität und Pluralitätserfahrung steht eine dominante konzeptionelle und theoretische

beziehungen »eher zu einer Abschwächung der Religiosität führt« (Traunmüller 2014: 29).

sche Beschäftigung mit der Entstehung und Wirkung von Pluralität in modernen Gesellschaften, darunter auch zu dem uns interessierenden Feld von religiöser Pluralität gegenüber. Religiöse Pluralisierung wird darin als eine Folge der Ausdifferenzierung der modernen Gesellschaften verstanden. Religion wird dabei sowohl nur noch eine weltanschauliche Grundannahme unter mindestens zwei übergeordneten Alternativen – religiösen und säkularen Weltansichten –, als auch aufgrund von Privatisierungs- und Individualisierungstendenzen u.U. in ihren Ausdrucksformen vervielfältigt. Einer der bekanntesten Ansätze zu gesellschaftlichen und subjektiven Auswirkungen religiöser Pluralisierung stammt von Peter L. Berger. Er hat bereits 1980 in seinem Buch »Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft« darauf aufmerksam gemacht, dass Modernisierung im Sinne der Ausdifferenzierung von Gesellschaft eine Entmonopolisierung von Religion und damit ihre Subjektivierung und Pluralisierung hervorbringe. Für den Gläubigen entstehe dadurch die Notwendigkeit zur Wahl seiner Überzeugung: Religion sei dann nicht mehr als selbstverständlich und unhinterfragt gegeben erlebbar, sondern werde subjektiviert und erleide durch das Bewusstsein, eine von vielen wählbaren Möglichkeiten zu sein, einen Plausibilitätsverlust. Während im anfänglichen Verständnis Bergers diese Situation inhärent zur Säkularisierung und damit zur Auflösung von Religion führen sollte, vertritt er in einem seiner letzten Bücher, »Altäre der Moderne« (2015), die Position, dass religiöser und säkularer Diskurs nebeneinander sowohl in der Gesellschaft wie auch im Bewusstsein des Individuums existieren könnten:

»Für die meisten Gläubigen sind Glaube und Säkularität einander nicht ausschließende Modi, mit der Realität umzugehen; das ist keine Frage des Entweder-oder, vielmehr des Sowohl-als-auch. [...] In der Erfahrung der meisten Individuen widersprechen Säkularisierung und Religion einander nicht. Sie koexistieren vielmehr, wobei jede zu einer spezifischen Form der Realitätsbetrachtung gehört.« (ebd.: 82)

Das heißt, nach Berger pluralisieren sich auf diese Weise auch das Bewusstsein und die Überzeugung des Individuums. Allerdings habe der säkulare Diskurs dazu geführt, dass Religion kaum mehr bei jedem Thema höchste Relevanz zugesprochen werde. Relativierung und Entplausibilisierung blieben insofern durch den doppelten Pluralismus – der zwischen den Religionen und der zwischen Religion und Säkularität – in der modernen Gesellschaft als Herausforderung für den religiösen Menschen bestehen. Diese Herausforderung führe aber nicht zwangsläufig zur Säkularisierung, sondern zu einer

Situation, in der Religiosität zur »Meinung« geriere und daraus eine entschiedene Religiosität erwache, die sich zum Teil fundamentalistisch gebe, um die Gewissheit »vormoderner Gesellschaft« zurückzuerlangen (vgl. ebd.: 54).

Andere Analysen konstatieren demgegenüber, dass der durchaus hohe Anspruch an das Individuum zur Selbstorganisation, der durch die moderne pluralisierte und damit relativierte Wertewelt geschaffen werde, eine Art Gegenbewegung auch bzw. besonders im Bereich der Religion auslöse. So sieht Martin Riesebrodt etwa die gegenwärtig zu beobachtende »Rückkehr der Religionen« in der Moderne dadurch charakterisiert, dass diese der durch Pluralisierung und Relativierung entstandenen »krisenhaften Modernisierungserfahrung [...] letzte Werte und zeitlose Ideale« entgegensetzen wollten (Riesebrodt 2000: 26). Ähnlich urteilte auch schon Daniele Hervieux-Légér (1990), indem sie die Existenz von Religion in der Moderne vor allem der Krisenerfahrung geschuldet sah, die die Modernisierungsverlierer ereile.

Bereits 1985 haben zudem die Rational-Choice-Ansätze erstmals in der Religionssoziologie betont, dass Pluralisierung als Konkurrenzsituation verstanden werden könne, die das religiöse Geschäft ganz grundsätzlich belebe. Das hieße also, dass Religion unter den Bedingungen von religiöser Pluralität nicht von einem Plausibilitätsverlust betroffen sei, vielmehr nötige ein reicheres Angebot nur dazu, das eigene Profil durch tendenziell strengere, abgeschlossener Abgrenzungen zu den anderen Angeboten zu schärfen (vgl. z.B. Stark/Finke 2000). Die Entwicklung von religiöser Pluralität ziehe also die Notwendigkeit nach sich, das eigene Angebot attraktiv, aber »hochpreisig« bzw. zielgruppenspezifisch zu gestalten. Insofern steht Pluralismus hier eher für eine Verschärfung in Bezug auf die »Reinheit« des eigenen religiösen Programms.

Eine markttheoretische Betrachtung nimmt auch Pierre Bourdieu (2000) in seiner Konzeption des religiösen Feldes vor, hat dabei allerdings nicht speziell eine Pluralisierung der religiösen Felder als solche im Blick als vielmehr die Konkurrenz unterschiedlicher HeilsanbieterInnen innerhalb eines religiösen Feldes³ sowie zwischen religiösen und säkularen AnbieterInnen (z.B.

3 Als solche unterschiedlichen (idealtypischen) Anbietertypen versteht Bourdieu (im Anschluss an Max Weber) z.B. die »Priester«, die vor allem die liturgische und institutionalisierte Verwaltung der Religion übernommen haben, neue »Propheten«, die diese Verwaltung aufgrund ethischer Bedenken infrage stellen, und die »Zauberer«, die den »Laien« konkrete veräußerbare Heilsversprechen anbieten (vgl. Bourdieu 2000).

im Bereich von Gesundheit und Seelsorge) und ihr Verhältnis zu den »Laien« (Bourdieu) bzw. »AngebotsnehmerInnen«. Als Folge der Konkurrenz zwischen religiösen und säkularen AnbieterInnen konstatiert er eine Verflüssigung der Grenzen von Religion und Nicht-Religion (vgl. Bourdieu 1992), weil beide Bereiche sich gegenseitig auch semantisch beeinflussten. Die innerreligiöse Konkurrenz unter verschiedenen Formen der HeilsanbieterInnen versteht Bourdieu vor allem als beständigen Kampf unterschiedlicher Mächte um die Gunst der LaiInnen (vgl. 2000: 28-37). Für ihn stellt sich angesichts dieser selbstverständlichen Konkurrenz- und Machtkämpfe gar nicht die Frage nach einem Plausibilitätsverlust von Religion durch Pluralisierung,⁴ sondern vielmehr die grundsätzliche Frage danach, wie Religion überhaupt symbolisch, kulturell und ökonomisch attraktiv gehalten wird für die LaiInnen. Im übertragenen Sinne stellt sich daher für ihn die unsere Perspektive berührende Frage, welche Bedeutung die LaiInnen in diesen Prozessen einnehmen, und wie es um ihre *agency* und Entscheidungskraft im Verhältnis zu vorgeordneten religiösen Angeboten und ihren diskursiv gezogenen Abgrenzungen bestellt ist.

Einschlägig für unsere Studie ist weiterhin Thomas Luckmanns (1991) Diagnose eines Monopolverlusts des einen einigenden »Heiligen Kosmos« in modernen Gesellschaften, der in der Pluralisierung der religiösen Perspektiven und Angebote münde. Die Situation des Monopolverlusts ruft nach Luckmann zwar Privatisierung von Religion, aber keinen grundsätzlichen Plausibilitätsverlust hervor. Vielmehr verlagerten sich die religiösen Inhalte, die unter der Hinsicht eher privaten Interesses an Religion stärker auf Themen der eigenen biografischen Entwicklung sowie auf die persönliche Erfahrbarkeit bezogen seien (vgl. ebd.: 151f.). Hubert Knoblauch spitzt diese Beobachtung später unter dem Begriff der »doppelten Subjektivierung« zu (vgl. 2009: 272f.). Die Frage nach Folgen religionsbezogener Pluralitätserfahrung berücksichtigt Knoblauch allerdings darüber hinaus nicht in seiner Konzeption.

Gemeinsam ist den dargestellten religionssoziologischen und akteursbezoge-

4 Anders als die Rational-Choice-Markttheorie hat Bourdieu aber eine eigene Theorie (im Anschluss an Max Weber) zum besonderen gesellschaftlichen Interesse an Religion als in eine »Theodizee« gekleidete »Soziodizee« (2000: 71). Religion sei also ein Mittel, ideell und ggfs. auch real das Leid, die Unterdrückung oder Unterprivilegierung in der Gesellschaft zu bearbeiten, das heißt zu legitimieren oder auch zu bekämpfen (vgl. ebd.: 23ff).

nen Konzeptionen, dass sie religiöse Pluralisierung als Herausforderung oder gar Anfechtung und zum Teil auch als Motor der Veränderung für die Religionsausübung und/oder für den gesellschaftlichen Zusammenhalt betrachten. Aus religionswissenschaftlicher Perspektive sind diese Analysen im Allgemeinen und für unsere empirische Studie im Besonderen höchst anregend, allerdings selbst noch einmal auf ihren erkenntnistheoretischen Standpunkt hin zu befragen. So haben z.B. die Religionswissenschaftler Hans Kippenberg und Kocku von Stuckrad (2003) darauf hingewiesen, dass die Problematisierung von religiöser Pluralität für die Existenz von Religion bereits als normierte Standortgebundenheit kritisiert werden müsse, da die »Idee von sich ausschließenden religiösen Optionen« bereits als »Ergebnis eines langen europäischen Prozesses der ›Singularisierung‹ und ›Normatisierung‹ religiöser Dynamik« (2003: 148) zu verstehen sei. Gerade die Problematisierung von Pluralität sei also nur ein »artificialer Sonderfall« (ebd.: 152), der eine Altlast christlich-monotheistischer Theologie in Europa repräsentiere. So richtig diese Analyse auch sein mag, so ist doch für unsere Untersuchung der Wahrnehmung religiöser Pluralität in Deutschland wichtig, dass sie genau an diesem historischen Fall ansetzt. In diesem Sinne setzen wir die oben dargelegten Theorien eben gerade nicht als Prognosen oder Theorien unhinterfragt voraus, sondern wollen sie vielmehr einer qualitativ-empirischen Untersuchung unterziehen.

Als eine weitere erkenntnistheoretische Problematik, die sich bei der Analyse von Pluralität stellt, wird diskutiert, wie Pluralität als miteinander gedachte Einheit von Teilidentitäten überhaupt dargelegt werden kann.⁵ Für unser Thema brächte das beispielsweise die Frage auf, wie religiöse Pluralität als Einheit von einzelnen Religionen gedacht werden kann, ohne dass jede dieser zugehörigen Religionen selbst bereits als begrenzte essentielle Entität gedacht wird: Religionen, ihre Ähnlichkeiten und Grenzen zueinander müssten dann letztlich vorab bestimmt werden. Allerdings gilt auch hier, dass unser Ziel nicht ist, eine angemessene Darstellung religiöser Pluralität zu erzielen, als vielmehr zu analysieren, wie (und warum) die religiösen AkteurInnen

5 Die KulturosoziologInnen Boldt/Soeffner (2014) stellen sich dieser Frage, indem sie nach konzeptionellen Ausdrucks- und Darstellungsformen von Pluralität jenseits von kulturalistischen Essentialisierungen (wie sie in den Ausdrücken »Multikulturalismus«, »Interkulturalität« enthalten sind) suchen. In den letzten Jahren sind aufgrund dieser Problematik alternative Begriffe wie der der »Transkulturalität« (vgl. Welsch 2012) und – stärker auf eine politische Programmatik bezogen – der der »Konvivenz« (vgl. Adloff/Heins 2015) entstanden.

religiöse Pluralität gegebenenfalls in ihre Bestandteile – seien es essentialisierende oder relativierende – zerlegen oder in einer wie auch immer gearteten – hybriden oder re-essentialisierenden – Gemengelage zueinander ordnen.

1.2 Religiöse Pluralisierung in Deutschland: Asymmetrien und Ungleichzeitigkeiten

Die bis hierhin vorgestellten Ansätze liefern makrotheoretische Überlegungen zu einer zunehmenden religiösen Pluralisierung in gegenwärtigen westlichen Gesellschaften. Doch wie sieht es konkret im Untersuchungsfeld unserer Studie, in Deutschland aus?

Seit der Wiedervereinigung Deutschlands 1990 ist der Anteil der Konfessionslosen auf gut über ein Drittel (38 %) der Bevölkerung angestiegen (vgl. fowid 2018). Mitglied in einer katholischen oder evangelischen Kirche sind entsprechend nur noch jeweils weniger als ein Drittel der Bevölkerung in Deutschland (28 % sind Mitglied in der katholischen Kirche, 25 % sind Mitglied in einer evangelischen Landeskirche, die Mitglieder christlicher Freikirchen zusammen mit Zeugen Jehovas, Mennoniten u.a. machen rund 1,1 % der Bevölkerung aus). Damit sind immer noch etwa 54 Prozent der Bevölkerung Mitglied in einer christlichen Kirche oder christlichen Gemeinschaft. Mit etwa fünf Prozent Anteil der Bevölkerung ist der Islam – mit all seinen unterschiedlichen Ausprägungen und Institutionalisierungen allerdings – die drittgrößte religiöse Strömung in Deutschland (vgl. ebd.). Dann folgen zahlenmäßig die orthodoxen Kirchen, denen etwa 1,9 Prozent der Bevölkerung angehören, buddhistische Gemeinschaften mit 0,2 Prozent, und jüdische, hinduistische und jesidische Gläubige mit je 0,1 Prozent (vgl. ebd.). Solche Zahlen sind allerdings, sobald sie den Bereich der parochialen Gemeindestruktur der christlichen Großkirchen verlassen, nur noch Schätzungen, ihnen ist daher mit entsprechender Vorsicht zu begegnen. Dennoch zeigt bereits dieser grobe Überblick, dass die religiöse Pluralisierung in Deutschland mit Blick auf die Statistiken eine asymmetrische ist, indem die quantitativen Verhältnisse klare Mehr- und Minderheiten konfigurieren. Bei einer solchen Zählung fehlen zudem noch die vielen kleineren religiösen Gruppierungen wie anthroposophische Strömungen, Reiki-Verbände oder pagane Gruppen sowie freie Anbieter, deren Mitgliedschaftsbindungen viel loser sind – hier ist durchaus auch von Doppelzugehörigkeiten zu mehreren dieser kleineren Gruppierungen auszugehen. Dies gilt aber auch für Parallel-