

Anna Neumaier und Gritt Klinkhammer

III.3 Religiöse Pluralität: Empirische Lage, Begriffsgeschichte und theoretischer Kontext

Der Begriff **religiöse Pluralität** ist für die Religionswissenschaft zentral und findet sich in zahlreichen religionswissenschaftlichen Themenfeldern wieder. Hier soll er im Folgenden über drei Zugänge erschlossen werden: Zunächst mit dem exemplarischen Blick auf die empirische Situation und unterschiedlichen Ebenen religiöser Pluralität in Deutschland; zweitens durch eine kritische Auseinandersetzung mit dem Begriff der Pluralität (sowie seinem normativen Gegenstück, dem **Pluralismus**, und seiner prozessualen Ausprägung, der **religiösen Pluralisierung**) und den Implikationen für die Betrachtung von Religion(en). Drittens soll die zentrale Bedeutung des Begriffs in Theoriedebatten über rezente Transformationen von religiösem Feld und religiöser Identität erörtert werden, um damit schließlich den Bogen zurückzuschlagen zum Verhältnis von Empirie und Theorie in der Auseinandersetzung mit religiöser Pluralität.

1 Religiöse Pluralität in Deutschland

Deutschland wird gegenwärtig gemeinhin als religiös plural bezeichnet. Dabei bezieht man sich meist auf die Ebene der **institutionalisierten** Religion und kommt so zu dem Ergebnis, dass Deutschland bis etwa in die 1980er Jahre von einer deutlichen Bikonfessionalität der katholischen und evangelischen Kirche geprägt gewesen ist. In der Bundesrepublik war bis zum Ende der 1970er Jahre die Sozialisation in eine der beiden Kirchen geradezu selbstverständlich: das betrifft sowohl die Teilnahme an kirchlichen Ritualangeboten im Lebensverlauf wie Kindstaufen, Kommunion/Konfirmation, Trauung und Beerdigung als auch die Teilnahme am konfessionellen Religionsunterricht in der Schule oder auch die damals noch vorherrschende konfessionelle Ausrichtung einer großen Anzahl von Grundschulen gegenüber den Gemeinschaftsschulen. In der DDR ging der bi-konfessionelle Einfluss durch den programmatisch staatlich geförderten Atheismus stark zurück und Konfessionslosigkeit wurde dominant. Sogenannte Mischehen unter den beiden Konfessionen wurden von beiden Kirchen bis in die 1970er Jahre kaum akzeptiert, obgleich sie nicht mehr zur Exkommunikation führten. Die religiöse Pluralität nahm in der Bundesrepublik zunächst im Zuge der Etablierung der muslimischen

Arbeitsmigrant*innen aus der Türkei seit den 1960er Jahren als auch durch die religiösen Bezüge der gegenkulturellen 1968er-Bewegung (Spiritualität und sogenannte **Neue Religiöse Bewegungen**) zu. Diese Entwicklung hin zu größerer religiöser Vielfalt der deutschen Gesellschaft wurde überdies durch die außereuropäischen Migrationsbewegungen nach Europa seit den 1980er Jahren und einer folgenden weltweit zunehmenden Globalisierung erweitert und verstärkt. Mit der Wiedervereinigung 1990 erhöhte sich dann schlagartig der säkulare, keiner Religionsgemeinschaft angehörige Bevölkerungsanteil in Gesamtdeutschland. Ein Rückgang der Mitgliedschaft in und des Zugehörigkeitsgefühls zu den Kirchen war allerdings in den größeren Städten der Bundesrepublik bereits seit den 1980er Jahren zu beobachten.

Gegenwärtig lassen sich weit über 100 verschiedene religiöse Gemeinschaften in Deutschland identifizieren (REMID 2023). Zwar sticht die Dominanz der beiden großen christlichen Kirchen nach wie vor hervor, allerdings liegt diese grundsätzlich eher in einem Abwärtstrend. So ist Ende 2021 erstmalig die Anzahl der katholischen und evangelischen Kirchenmitglieder in Deutschland zusammengenommen unter die 50%-Marke gefallen (fowid 2022). Dieser Trend setzt sich in der Gegenwart weiter fort, so dass neben der institutionalisierten vielfältigen religiösen Landschaft in Deutschland auch der religiös bekenntnisungebundene sowie der dezidiert nicht- und anti-religiöse Bevölkerungsanteil wächst (fowid 2023).

Ein solches gesamtdeutsches Bild der Vielfalt religiöser Institutionen variiert indes bei Betrachtung von einzelnen Bundesländern, angefangen mit dem Unterschied zwischen West- oder Ostdeutschland. Zudem variieren die Mehr- und Minderheitsverhältnisse in der **Stadt** und auf dem Land bisweilen deutlich. In manchen deutschen Städten findet sich zum Beispiel ein weit überdurchschnittlich hoher Anteil an Muslim*innen: in Duisburg 15%, in Hamburg und Köln je 12%, in Frankfurt am Main sind es etwa 13% und in Berlin etwa 8% Muslim*innen (fowid 2023). Zudem gilt für Deutschland: je städtischer, desto stärker nimmt die Zugehörigkeit der Bevölkerung zu den christlichen Kirchen ab und desto höher ist die Zahl der Konfessionslosen sowie die der anderen Religionszugehörigkeiten. In Berlin sind es beispielsweise 66% Konfessionslose (fowid 2023). Dabei ist sowohl ein West-Ost-Gefälle zu verzeichnen, bei dem der Westen eine deutlich stärkere kirchliche Bindungskraft zeigt und im Osten die Nichtzugehörigkeit zu Religionsgemeinschaften nach wie vor dominant ist. Weiterhin besteht ein westdeutsches Nord-Süd-Gefälle, bei dem der eher katholische Süden mehr Bindungskraft zur Kirchlichkeit zeigt als der eher evangelische Norden; dennoch scheint sich der allgemeine Großstadttrend auch im Süden – zwar langsamer, aber unaufhaltsam – hin zum Rückgang der traditionellen Christlichkeit durchzusetzen (fowid 2023).

Bei der Betrachtung der Vielfalt der religiösen Institutionen und ihrer Anteile muss allerdings berücksichtigt werden, dass weder alle formal als Mitglieder Ge-

zählten religiös überzeugt oder gar aktiv sind, noch – bei genauerer Betrachtung – als zugehörig gelten können. Hierzu ist beispielhaft auf die spezifische Zählung muslimischer Bevölkerungsanteile in Deutschland zu verweisen: Da die Religionszugehörigkeit nur für diejenigen Bürger*innen in Deutschland registriert wird, deren Mitgliedschaftsbeitrag steuerlich abgeführt wird, sind keine offiziellen Zahlen zu Muslim*innen und den meisten anderen Religionszugehörigkeiten amtlich vermerkt.¹ Stattdessen werden Hochrechnungen in Bezug auf die Herkunftsländer der Menschen vorgenommen und auf einzelne Stichprobenerhebungen zurückgegriffen. Das Bundesamt für Migration und Flucht hat aus seiner letzten Erhebung die Anzahl der Muslim*innen auf etwa 5,3–5,6 Millionen hochgerechnet, also rund 6,6% der Gesamtbevölkerung (BAMF 2021). Solche Zahlen berücksichtigen allerdings weder die gemeinschaftlichen Binnendifferenzierungen im Islam (zum Beispiel sunnitische, schiitische, alevitische oder sufische Gruppierungen) noch die tatsächliche religiöse oder eben nicht-religiöse Selbstzuordnung Einzelner zum Islam generell oder zu einer islamischen Gemeinschaft. Hierzu wurden mittlerweile staatlicherseits ebenfalls Stichprobenerhebungen durchgeführt und hochgerechnet, um ein konkreteres Bild zu gewinnen (BAMF 2020).

Diese Diversifizierung in der Betrachtung von Religionszugehörigkeit weist bereits darauf, dass religiöse Pluralität nicht nur auf der Ebene vergemeinschafteter, institutionalisierter Religion beobachtet werden kann, sondern ebenso in Bezug auf unterschiedliche religiöse Zugehörigkeitsverständnisse und entsprechender Praktiken einzelner Akteure differenziert werden muss. Letzteres wird oftmals unter dem Stichwort der religiösen Individualisierung in spätmodernen Gesellschaften erfasst: Eine formale, geburts- oder herkunftsbedingte Zugehörigkeit, sei es zum Christentum, zum Islam oder zu anderen religiösen Bekenntnissen ist weder gleichzusetzen mit der tatsächlichen Selbstzuordnung, noch mit ihrer praktischen Bedeutungsdimension für den Einzelnen. Einzelne Christ*innen, Muslim*innen, aber auch Juden*Jüdinnen, Buddhist*innen und Hinduist*innen unterscheiden sich je untereinander in ihrem eigenen religiösen Selbstverständnis, ihrer Nähe zu offiziellen Glaubenssätzen (Dogmen) und/oder ihrer tatsächlichen Praxis. So zeigt eine kirchliche Mitgliedschaftserhebung, dass sich nur etwa ein Anteil von 4–6% der katholischen oder evangelischen Kirche uneingeschränkt eng verbunden fühlt (EKD 2023a). Der prozentuale Anteil derjenigen, die häufiger als einmal jährlich zum Gottesdienst gehen, liegt bei den Evangelischen bei 36%, bei den Katholik*innen bei 42% (EKD 2023b). Ein solch weites Verhältnis zur konkreten religiösen Gemeinschaft ist ähnlich auch unter Muslim*innen festzustellen.

¹ 2011 wurde ein erster Zensus nach der Wiedervereinigung durchgeführt, 2022 der nächste. Die Auswertung steht derzeit noch aus.

Aus der Erhebung des BAMF (2020) geht unter anderem hervor, dass die gesellschaftlich erwarteten religiösen Praktiken ebenfalls nur teilweise nachgefragt oder umgesetzt werden: Etwa zwei Drittel sagen von sich, dass sie islamische Feste begehen, 39% beten täglich, weniger als ein Drittel der muslimischen Frauen trägt ein Kopftuch und gut ein Drittel fühlt sich von einem der muslimischen Verbände in Deutschland gut vertreten. Auch für andere religiöse Gemeinschaften sind solche unterschiedlichen Nähen und Fernen zu den von ihr angebotenen und erwarteten religiösen Praxen durch ihre Mitglieder zu beobachten (Müke et al. 2023: 17).

Für kleinere Religionsgemeinschaften, vor allem sogenannte Neue Religionen oder kirchliche Randgruppen (**Sekten**), gelten solche pluralisierten Binnendifferenzierungen und Individualisierungen oftmals nicht, weil diese Gemeinschaften als Wahlgemeinschaften in der Regel nur aus aktiven Mitgliedern bestehen. Aktive Teilnahme wird erwartet und Abweichung wirkt sich auf der Ebene der Gemeinschaften eher als Spaltung und auf individueller Ebene als Austritt aus.

2 Begriffskritik: Pluralität, Pluralismus, Pluralisierung

Zur Darstellung der religionsbezogenen Vielfalt in Deutschland und in weiteren europäischen sowie in nordamerikanischen Gesellschaften werden die Begriffe „religiöse Pluralität“, „religiöser Pluralismus“ und „religiöse Pluralisierung“ zwar häufig verwendet, aber auch kritisch diskutiert; zu ihrer Konkretisierung werden auch alternative Begrifflichkeiten verwendet.

Kritik wird am Begriff des „religiösen Pluralismus“ geübt, weil er auf normative Weise Gleichheit und Einheit in der Vielheit suggeriere, die aber meist nicht gegeben ist. Darum fordern Religionswissenschaftler*innen wie Courtney Bender und Pamela Klassen (2010) oder James Beckford (2014) die Unterscheidung zwischen faktischer religiöser Pluralität und der normativen Idee eines religiösen Pluralismus ein, um so auch Divergenzen, Inkommensurabilitäten, Begegnung und Vermischung von religiösen Überzeugungen und/oder von religiösen Praktiken in den Blick zu bekommen. Oftmals gehe nämlich mit der Idee des „religiösen Pluralismus“ auch eine Art Gleichheitsversprechen unter der verbrieften Idee der Menschenrechte und der Religionsfreiheit in nationalstaatlichen Zusammenhängen einher.

Andere bemängeln sowohl am Begriff „Pluralismus“ aber auch an dem der „Pluralität“ eine Verschleierung der Machtverhältnisse. So würden zum Beispiel die Asymmetrien bezüglich Status und Ausübungsmöglichkeiten von Religiosität

in Deutschland und anderen christlich dominierten, aber als religiös plural beschriebenen Gesellschaften verwischt (Karakasoglu und Klinkhammer 2016; Willems, Reuter und Gerster 2016). Ein Alternativbegriff ist „religiöse Diversität“, der in der Forschung dann stärker auf die Differenzen zwischen unterschiedlichen Haltungen und Praktiken und ihre gesellschaftliche Aushandlung und/oder gegebenenfalls politische Reglementierung fokussiert und weniger auf einen (kleinsten) gemeinsamen Nenner (Nagel 2019; Burchardt 2020; Dilger und Warstat 2021).

Hans G. Kippenberg und Kocku von Stuckrad (2003) problematisieren darüber hinaus ganz grundlegend die gegenwärtige, in der Religionssoziologie übliche Thematisierung von religiöser Pluralisierung als besonderer Herausforderung für die Gesellschaft. Sie betonen zum einen, dass das Nebeneinander von Christentum, Islam und Judentum und weiterer religiöser Strömungen innerhalb einer Gesellschaft nicht spezifisch neu sei, sondern vielfach historisch gelebt wurde. Zum anderen verweisen sie darauf, dass aus religionswissenschaftlicher Perspektive die Problematisierung von religiöser Pluralisierung und Pluralität bereits als zum Beispiel christlich normierte Standortgebundenheit gelesen werden muss, von der aus Religion nicht individuell vermischt, addiert oder gewechselt werden dürfe. Eine solche Perspektive beleuchtet noch einmal grundlegend die Machtdurchzogenheit heutiger gesellschaftlicher Auseinandersetzungen um Fragen von Anerkennung und Grenzen gemeinschaftsbezogener Religionsfreiheit sowie Problematiken des **interreligiösen Dialogs** (vgl. Rötting in diesem Band). Und sie unterstützt die kritische Reflexion darauf, dass wir es als Religionsforscher*innen in Bezug auf die Aushandlung religiöser Pluralität immer auch mit bereits normierten Perspektiven darauf zu tun haben, wie plural, hybrid, individuell oder fragmentiert Religion und Religiosität verstanden sein darf.

Für die Beschreibung solcher Vielfalt und Mischung unterschiedlichster religiöser Ideen und Praxen wird das alte Konzept des „**Synkretismus**“, das von weitgehend klaren abgeschlossenen religiösen ideellen und institutionellen Einheiten ausging, heute abgelöst durch das der „religiösen Hybridität“ (Lüddeckens und Walthert 2010; Hock, Berger und Klie 2013), das vor allem auf Prozesse der Mischung religiöser Praktiken und Ideen unterschiedlicher religiöser oder kultureller Traditionsstränge auf der Akteursebene abzielt. In der Religionswissenschaft werden darüber hinaus unterschiedliche religiöse Dimensionen der Hybridisierung (Praktiken, Glaubensinhalte und so weiter) sowie in sich „multiple religiöse Identitäten“ identifiziert (Bochinger 2008; Klinkhammer und Neumaier 2020).

3 Religiöse Pluralität und Pluralisierung als Elemente religionswissenschaftlicher Theorie

Religiöse Pluralität lässt sich aber nicht nur auf der Phänomenebene beschreiben oder auf der Begriffsebene kritisieren. In vielen religionswissenschaftlichen und religionssoziologischen Diagnosen sind die Entstehungsprozesse religiöser Pluralität, also Prozesse religiöser Pluralisierung, zentrale Elemente in der wissenschaftlichen Deutung der Transformation von Religion und Religiosität in der Gegenwart. In diesem Abschnitt soll daher die Rolle religiöser Pluralisierung in einigen Bereichen dieser Debatten nachgezeichnet werden und dies abschließend und beispielhaft mit einer empirischen Fallstudie zu den Konsequenzen religiöser Pluralisierung für den Wandel von Religiosität abgeglichen werden.

Prozesse religiöser Pluralisierung gelten in vielen Theorien im Kontext der **Säkularisierungsdebatte** (vgl. Yelle in diesem Band) als ein beeinflussender oder entscheidender Faktor, ohne dass Einigkeit darüber bestehen würde, in welche Richtung dieser Faktor den Wandel von Religion treibt: So geht Peter L. Berger als klassischer Säkularisierungstheoretiker in seinen frühen Arbeiten davon aus, dass religiöse Pluralisierung zur Deplausibilisierung und darüber zur Erosion von Religion führt. Dies geschieht, indem Religiosität in einer Situation religiöser Pluralität zu einer Wahlentscheidung wird, aber in diesem Zuge religiöse Überzeugungen auch als konstruiert und damit fragwürdig erscheinen (Berger 1980, 42). In späteren Arbeiten ergänzt Berger, dass diese „kognitive Kontamination“ umso stärker sei, je intensiver der Austausch mit anderen Menschen über ihre Weltansichten ist: Ein flüchtiges Gespräch habe dann wenig Auswirkungen, eine interreligiöse Ehe aber große (Berger 2017, 18–19). Gleichzeitig zeige sich aber auch, dass moderne Individuen mit religiösen und säkularen Wirklichkeitsdeutungen flexibel und pragmatisch umgehen könnten (Berger 2015, 82–92).

Ein ähnlicher Ausgangspunkt, aber gegensätzliche Schlussfolgerungen finden sich bei Vertretern von Markt- oder Rational-Choice-Ansätzen, also jenen Ansätzen, die das Verhalten religiöser Individuen, Institutionen und Felder unter einer Perspektive ökonomischen Verhaltens und rationaler Wahl modellieren oder zu erklären suchen. In ihrem Verständnis resultiert religiöse Pluralisierung ebenfalls darin, dass Religion verstärkt zu einem Gegenstand der Wahl wird. In ihrer Modellierung von religiöser Pluralität als Markt wird aber vielmehr betont, dass daraus eine florierende Konkurrenzsituation entstehen könne. Die Konsequenz sei dann, dass durch die Angebotsdiversifizierung neue Konsumentenschichten erschlossen werden und religiöse Beteiligung insgesamt steigt (Finke 1997, 52–58). Diese Theorien haben gleichwohl viel Kritik erfahren, insbesondere durch empirische Studien, die sie insgesamt eher zu widerlegen scheinen (vgl. überblicksartig Stolz 2020). Die An-

sätze scheinen dann ihre Gültigkeit eher für Submärkte – also die Konkurrenz zwischen verschiedenen Konfessionen oder Denominationen – halten zu können, nicht aber für stärker differierende religiöse Traditionen (de Graaf 2020). Auch die externe Regelung des Marktes religiöser Traditionen und Organisationen etwa durch staatliche Gesetzgebung ist eine wichtige Variable in diesem Szenario und weist darauf hin, dass eine reine Marktsituation nur in den wenigsten Gesellschaften vorgefunden werden kann.

Solche und verwandte theoretische Überlegungen gehen häufig zumindest implizit davon aus, dass von einer faktischen regionalen Vielfalt – etwa der Dichte unterschiedlicher religiöser Gemeinschaften in einer Stadt oder einem Land – auf eine individuelle Pluralitätserfahrung geschlossen werden könne und dies wiederum auf der Ebene von Individuen Konsequenzen für deren Religiosität oder Haltung gegenüber Religion zeitige. Dabei muss schon der erste Teil der Annahme – dass Menschen wahrnehmen, wenn in ihrem Umfeld viele verschiedene religiöse Traditionen vorhanden sind – in Frage gestellt werden: Die tatsächliche religiöse Vielfalt korreliert anscheinend nur sehr schwach mit einer „gleichläufige[n] Veränderung subjektiver Wahrnehmungs- und Aneignungsweisen“ (Hero und Krech 2012, 153). Für Befunde zum zweiten Teil der Annahme – dass also interreligiöser Kontakt, wenn er dann stattfindet, zur Veränderung individueller Religiosität führt – können hingegen empirische Studien zu konkreten Individualkontakten herangezogen werden. Insbesondere für interreligiöse und religiös-nichtreligiöse Partnerschaften zeigt sich, dass diese oft zur Abnahme religiöser Praxis bei den Partner*innen führen (te Grotenhuis und Scheepers 2001) sowie auch mit Blick auf die religiöse Sozialisation der nächsten Generation zur Abschwächung familiärer Religiosität (Voas 2003; Weiss, Schnell und Ateş 2014).

Systematisch lassen sich also bei der Frage nach den Auswirkungen religiöser Pluralisierung zwei Aspekte unterscheiden: Erstens die Kontexte, in denen religiöse Verschiedenheit erfahren wird – etwa Familien und Freundeskreise, aber auch Arbeitsplätze oder öffentlicher Raum; zweitens die Konsequenzen dieser Erfahrung für individuelle Religiosität, die potentiell über die häufig untersuchten Auswirkungen auf die Intensität religiöser Praxis (etwa Häufigkeit des Gottesdienstbesuches) hinausgehen. Solche Konsequenzen können mithin auch andere Dimensionen von Religiosität betreffen, etwa intellektuelles Interesse an Religion(en), den Glauben an religiöse Dogmen oder die Alltagsrelevanz von Religion (vgl. für ein Modell religiöser Dimensionen Huber 2008). Gleichzeitig können sie in ganz unterschiedliche Richtungen gehen, indem die Erfahrung religiöser Pluralität Religiosität stärken oder schwächen kann und dies auch in unterschiedlichen Dimensionen von Religiosität unterschiedlich ausfallen kann – etwa, indem die intellektuelle Auseinandersetzung mit der eigenen Tradition gestärkt, der Glaube oder die Praxis aber geschwächt wird (vgl. ausführlicher Neumaier 2023).

In einer eigenen Studie haben wir diese Kontexte und Konsequenzen religiöser Pluralisierung auf der Grundlage qualitativer Interviews mit 30 Christ*innen und Muslim*innen in Deutschland tiefer erschlossen (Klinkhammer und Neumaier 2020). Die Studie bestätigte zunächst, dass von lokal vorhandener religiöser Diversität nicht automatisch auf deren Wahrnehmung und Verarbeitung geschlossen werden kann. Vielmehr sind es ganz spezifische Kontexte, in denen religiöse Verschiedenheit von den Interviewpartner*innen als nachhaltig prägend erfahren wird: erwartbar das Elternhaus, Partner*in oder Mentor*innen, aber auch gesellschaftliche, häufig **medial** vermittelte **Diskurse** über religiöse Vielfalt sowie einzelne religiöse Traditionen. Gerade diese Diskurse schichten sich gleichsam in den Biografien auf und prägen somit verschiedene Generationen unterschiedlich, aber weisen Akteur*innen auch unterschiedliche Positionen zu – so werden beispielsweise Christ*innen und Muslim*innen von den Diskursen über den Islam im Nachgang der Terroranschläge von 9/11 naheliegenderweise je völlig unterschiedlich betroffen. Muslim*innen und Christ*innen, Männern und Frauen, Jungen und Alten werden also durch öffentliche Diskurse über Religionen unterschiedliche Handlungsspielräume eröffnet oder verschlossen. Andere Kontexte religiöser Pluralität blieben dagegen für die Wirkung auf individuelle Religiosität weitgehend bedeutungslos: die lokale öffentliche Umgebung, aber auch Bekannten-, Kolleg*innen- und Freundeskreise.

Unsere Studie beleuchtete auch die Konsequenzen, die aus der Verarbeitung der Wahrnehmung von religiöser Vielfalt folgten. Hier ist zunächst augenfällig, dass schon die Selbstdeutungen der Befragten nicht im luftleeren Raum entstehen: Die jeweiligen Religionsgemeinschaften und auch andere gesellschaftliche Kontexte, in denen sich die Interviewpartner*innen bewegen, setzen gewisse Vorstellungen von Religiosität als explizite oder implizite Norm – etwa, dass individuelle Religiosität nicht durch den Kontakt mit anderen Religionen beeinflussbar sein soll. Solche Normen werden verinnerlicht und prägen das Denken und Sprechen der Befragten über ihre Religiosität. Gleichzeitig legt das Interviewmaterial bei genauer Analyse doch nahe, dass es insgesamt drei Muster gibt, die sich in der Gruppe der Erforschten für die Verarbeitung religiöser Vielfalt zeigen: Im ersten Muster hat die Wahrnehmung religiöser Vielfalt keine entscheidende Auswirkung auf die Religiosität der Befragten, im zweiten Muster wird durch die Auseinandersetzung mit religiöser Pluralität bei den Befragten eine Vertiefung der eigenen Religiosität angeregt. Im dritten Muster hingegen werden komplexere Identifikationsprozesse in verschiedenen religiösen Dimensionen angestoßen. In diesem Muster zeigt sich dann auch, dass dominante Identitätsdiskurse von den Befragten auf je individuelle Weise aufgelöst oder ignoriert werden, und die Betroffenen ihre Loyalitäten und Sympathien unabhängig von ihrer Mitgliedschaft verteilen, Zugehörigkeit, Überzeugungen und Praxis als unverbunden sehen, Dop-

pelzugehörigkeiten vorweisen oder verschiedene Elemente von Religiosität kombinieren. Diese drei Muster stehen jeweils in einem engen Zusammenhang mit den differierenden Erfahrungen religiöser Pluralität, die von den jeweiligen Handlungsspielräumen und Rollenzuweisungen sowie von den gesellschaftlichen Diskursen über Religion(en) abhängig sind.

4 Fazit

Was ergibt sich daraus mit Blick auf die theoretische Bedeutung religiöser Pluralität und Pluralisierung in dieser Studie? Erstens nehmen individuelle Akteur*innen religiöse Pluralität kaum als einen klar umrissenen Gesamtkomplex wahr, sondern in der Regel fein seziiert als einzelne und spezifische religiöse Traditionen. Diese Wahrnehmung wird zweitens wenig geprägt von der Erscheinung religiöser Traditionen in der lokalen Umgebung, sondern stärker von medialen Diskursen und dem allereinsten sozialen Umfeld. Das Stichwort der „religiösen Pluralität“ lässt sich also treffender als „religiöse Pluralitäten“ beschreiben: Selten wird von Individuen in ihrer Weltsicht eine einheitliche „Lage religiöser Pluralität“ wahrgenommen, vielmehr sorgen individuelle Wahrnehmungen und Positionen, in denen sich abweichende Diskurse und Handlungsspielräume realisieren, für unterschiedliche Perspektiven auf eine diverse Bandbreite von Konglomeraten religiöser Vielfalt. Aus religiöser Pluralität werden so, wenn man die Perspektive der Akteur*innen einnimmt, jeweils unterschiedliche „religiöse Pluralitäten“. Diese haben unterschiedliche Konsequenzen für individuelle Religiosität, wobei im Vergleich mit den oben angeführten Theorien ins Auge sticht, dass die Destabilisierung von Religiosität durch die Auseinandersetzung mit anderen Religionen hier gerade kein hervorstechendes Muster ist.

Religiöse Pluralitäten entfalten ihre Konsequenzen also vor allem im Zusammenspiel von gesellschaftlichen Diskursen und ihren Positionszuweisungen, biografischen Ausgangsvoraussetzungen und Einzelereignissen im Lebensverlauf. Angesichts derzeitiger Trends der Individualisierung von Religiosität vor der Hintergrundfolie einer sich zunehmend säkularisierenden deutschen Gesellschaft ist schließlich anzunehmen, dass sich gerade das dritte Muster religiöser Hybridisierung weiter fortschreiben wird.

Literatur

- BAMF – Bundesamt für Migration und Flüchtlinge. 2021. „Muslimisches Leben in Deutschland 2020.“ 28.04.2021, <http://www.bamf.de/fb38-mld2020>.
- Beckford, James A. 2014. „Re-Thinking Religious Pluralism.“ In *Religious Pluralism. Framing Religious Diversity in the Contemporary World*, hg. v. Giuseppe Giordan und Pace Enzo, 15–29. Wiesbaden: Springer VS.
- Bender, Courtney und Pamela E. Klassen. 2010. *After Pluralism. Reimagining Religious Engagement*. New York: Columbia University Press.
- Berger, Peter L. 1980. *Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft*. Frankfurt: Fischer S. Verlag.
- Berger, Peter L. 2015. *Altäre der Moderne: Religion in pluralistischen Gesellschaften*. Frankfurt und New York: Campus Verlag.
- Berger, Peter L. 2017. „Die zwei Pluralismen.“ In *Zwei Pluralismen. Positionen aus Sozialwissenschaften und Theologie zu religiöser Vielfalt und Säkularität*, hg. v. Peter L. Berger, Silke Steets und Wolfram Weisse, 17–30. Münster und New York: Waxmann.
- Bochinger, Christoph. 2008. „Multiple religiöse Identität im Westen zwischen Traditionsbezug und Individualisierung.“ In *Multiple religiöse Identität: Aus verschiedenen religiösen Traditionen schöpfen*, hg. v. Reinhold Bernhardt und Perry Schmidt-Leukel, 137–161. Zürich: TVZ Theologischer Verlag.
- Burchardt, Marian. 2020. *Regulating Difference. Religious Diversity and Nationhood in the Secular West*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- De Graaf, Nan Dirk. 2020. „Secularization: Theoretical Controversies Generating Empirical Research.“ In *The Handbook of Rational Choice Social Research*, hg. v. Rafel Wittek, Tom A. B. Snijders und Victor Nee, 322–354. Redwood City: Stanford University Press.
- Dilger, Hansjörg und Matthias Warstat, Hg. 2021. *Umkämpfte Vielfalt: Affektive Dynamiken institutioneller Diversifizierung*. Frankfurt a.M.: Campus.
- EKD. „Vertrauen KMU 6“, 2023a, <https://kmu.ekd.de/kmu-themen/vertrauen>.
- EKD. „Gottesdienst KMU 6“, 2023b, <https://kmu.ekd.de/kmu-themen/gottesdienst>.
- Fahy, John und Jan-Jonathan Bock, Hg. 2019. *The Interfaith Movement. Mobilising Religious Diversity in the 21st Century*. Abingdon/New York: Routledge.
- Finke, Roger. 1997. „The Consequences of Religious Competition: Supply Side-Explanations for Religious Change.“ In *Rational Choice Theory and Religion. Summary and Assessment*, hg. v. Lawrence A. Young, 45–64. Abingdon und New York: Routledge.
- fowid. „Kirchenmitglieder: 49,7 Prozent“, 27.06.2022, <https://fowid.de/meldung/kirchenmitglieder-49-7-prozent>.
- fowid. „Kirchenmitglieder: 47,45 Prozent“, 29.06.2023, <https://fowid.de/meldung/kirchenmitglieder-47%2C45-prozent>.
- Giordan, Giuseppe und Pace Enzo, Hg. 2014. *Religious Pluralism. Framing Religious Diversity in the Contemporary World*. Wiesbaden: Springer VS.
- Hero, Markus und Volkhard Krech. 2012. „Religiöse Pluralisierung im Drei-Länder-Vergleich: religiöse und zivilgesellschaftliche Konsequenzen.“ In *Religiöser Pluralismus im Fokus quantitativer Religionsforschung*, hg. v. Detlef Pollack, Ingrid Tucci und Hans-Georg Ziebertz, 135–155. Wiesbaden: Springer VS.
- Hock, Klaus, Peter Berger und Thomas Klie, Hg. 2013. *Religionshybride: Religion in posttraditionalen Kontexten*. Wiesbaden: Springer VS.

- Huber, Stefan. 2008. „Aufbau und strukturierende Prinzipien des Religionsmonitors.“ *Religionsmonitor* 2008:19–29.
- Karakasoglu, Yasemin und Gritt Klinkhammer. 2016. „Religionsverhältnisse.“ In *Handbuch Migrationspädagogik*, hg. v. Paul Mecheril, 294–310. Weinheim: Beltz.
- Kippenberg, Hans G. und Kocku von Stuckrad. 2003. „Religionswissenschaftliche Überlegungen zum religiösen Pluralismus in Deutschland: Eine Öffnung der Perspektiven.“ In *Multireligiosität im vereinten Europa: Historische und juristische Aspekte*, hg. v. Hartmut Lehmann, 145–162. Göttingen: Wallstein.
- Klinkhammer, Gritt und Anna Neumaier. 2020. *Religiöse Pluralitäten: Umbrüche in der Wahrnehmung religiöser Vielfalt in Deutschland*. Bielefeld: transcript.
- Lüddeckens, Dorothea und Rafael Walthert, Hg. 2010. *Fluide Religion: Neue religiöse Bewegungen im Wandel. Theoretische und empirische Systematisierungen*. Bielefeld: transcript.
- Müke, Marcel et al. 2023. *Religionsmonitor. Zusammenleben in religiöser Vielfalt. Warum Pluralität gestaltet werden muss*. Gütersloh: Bertelsmann Stiftung.
- Nagel, Alexander. 2019. „Empowerment or Oligarchisation? Interfaith Governance of Religious Diversity in Two German Cities.“ In *The Interfaith Movement: Mobilising Religious Diversity in the 21st Century*, hg. v. John Fahy und Jan-Jonathan Bock, 104–121. Abingdon: Routledge.
- Neumaier, Anna. 2023. „Die Wahrnehmung und Verarbeitung religiöser Pluralität: Qualitativ-empirische Befunde zu einer theoretischen Debatte.“ *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 31 (1):1–29.
- Remid e.V., „Religionen & Weltanschauungsgemeinschaften in Deutschland: Mitgliederzahlen“, 2023, https://remid.de/info_zahlen/.
- Stolz, Jörg. 2020. „Secularization Theories in The Twenty-First Century: Ideas, Evidence, and Problems.“ *Social Compass* 67 (2):1–27.
- Te Grotenhuis, Manfred und Per Scheepers. 2001. „Churches in Dutch. Causes of Religious Disaffiliation in The Netherlands, 1937–1995.“ *Journal for the Scientific Study of Religion* 40 (4):591–606.
- Voas, David. 2003. „Intermarriage and The Demography of Secularization.“ *British Journal of Sociology* 54 (1):83–108.
- Weiss, Hilde, Philipp Schnell und Gülay Ateş, Hg. 2014. *Zwischen den Generationen. Transmissionsprozesse in Familien mit Migrationshintergrund*. Wiesbaden: Springer VS.
- Willems, Ulrich, Astrid Reuter und Gerster Dietmar, Hg. 2016. *Ordnungen religiöser Pluralität: Wirklichkeit – Wahrnehmung – Gestaltung*. Frankfurt und New York: Campus.

