



Zusammenleben in religiöser Vielfalt

Warum Pluralität gestaltet werden muss





Zusammenleben in religiöser Vielfalt

Warum Pluralität gestaltet werden muss

Marcel Mücke
Ulf Tranow
Annette Schnabel
Yasemin El-Menouar

Inhalt

Einleitung: Warum ein gelingendes Zusammenleben in religiöser Vielfalt gestaltet werden muss	6
Zusammenfassung	10
Schlussfolgerungen	13
1. Die religiöse Landschaft in Deutschland – eine Bestandsaufnahme	15
1.1 Zugehörigkeit zu Religionsgemeinschaften: Die Vielfalt nimmt zu	16
1.2 Glaubenspraxis: Religiöse Zugehörigkeit und Praxis differenzieren sich aus	18
1.3 Religiöse Identität: Kluft zwischen Hoch- und Nichtreligiösen nimmt zu	22
1.4 Soziostruktur: Religiöse Identität individualisiert sich	26
1.5 Religiöse Sozialisation: Einfluss der Religion verliert an Bedeutung	29
2. Facetten und Wahrnehmung religiöser Vielfalt	33
2.1 Diversität innerhalb der Religionsgemeinschaften	34
2.2 Religion im Alltag	38
2.3 Religiöses Wissen als Wissen über andere	44
2.4 (Inter)religiöse Freizeitkontakte	46
2.5 Einschätzungen zu religiöser Pluralität	50
3. Die Anerkennung religiöser Vielfalt: Eine Bedingung für gesellschaftlichen Zusammenhalt?	55
3.1 Vorbehalte: interreligiöse Kontakte und Wissen als Korrektiv?	56
3.2 Zusammenhalt: Religiöse Vielfalt als gesellschaftliche Stärke?	58
4. Fazit	61
Literatur	63
Über die Autor:innen	68

Einleitung: Warum ein gelingendes Zusammenleben in religiöser Vielfalt gestaltet werden muss

Yasemin El-Menouar

Religion ist in Europa und auch in Deutschland keineswegs auf dem Rückzug. Vielmehr verändert sich die religiöse Landschaft tiefgreifend. Nach Berechnungen des Pew Research Center von 2015 wird sich das Christentum zwar auch künftig als die größte religiöse Gruppe in Gesamteuropa behaupten (Hackett, Philipp und Stonawski 2015). Jedoch wird die Zahl der Christ:innen zwischen 2015 und 2050 um rund 100 Millionen auf 454 Millionen sinken.¹ Das entspricht einem Anteil von noch 65 Prozent gegenüber rund 75 Prozent im Jahr 2015. Im Gegenzug steigt der Anteil der Muslim:innen – auch ohne weitere Zuwanderung – von 4,9 auf 7,4 Prozent.² Die Zahl der Religionslosen wird ebenfalls deutlich zunehmen, und zwar von 18,8 auf 23,3 Prozent.

Hinter diesen Zahlen stehen rasante Transformationsprozesse. So entsteht zurzeit ein diverser Islam europäischer Prägung. Aber auch die bislang vor allem volksgläublich geprägten christlichen Identitäten sind im Wandel begriffen, sowohl innerhalb der Kirchen als auch außerhalb. Zugleich erheben religionsferne Gruppen immer deutlicher ihre Stimme, und das keineswegs nur glaubenskri-

tisch. Alternative, popularisierte Glaubensformen erleben eine Konjunktur. Damit einhergehend scheinen sich Formen der Sinnsuche zu verändern und religiöse Funktionen wandern aus den traditionellen Glaubensgemeinschaften mehr und mehr in andere Lebensbereiche ab. Vieles spricht deswegen dafür, dass der Bedarf an Religion nicht geringer wird, sondern mit der steigenden Komplexität und Krisenanfälligkeit der Gesellschaften eher an Bedeutung gewinnt.

Die Migration beschleunigt die Pluralisierung der religiösen Landschaft in Deutschland und Europa. Das betrifft keineswegs nur die verschiedenen islamischen Glaubensrichtungen. In jeder europäischen Großstadt finden sich heute Diasporagemeinden aller christlichen Konfessionen, zugleich tragen Einwanderungsbewegungen zur Ausbreitung evangelikaler und pfingstkirchlicher Gemeinschaften in Europa bei. Sie geben dadurch auch dem europäischen Christentum ein neues Gesicht.

Recht auf Religionsfreiheit gibt Vielfalt Rahmen

Wichtig ist hierbei festzuhalten: Religiöse Vielfalt gehört zum europäischen Selbstverständnis und ist in Form der Religionsfreiheit als verbrieftes Menschenrecht fest in der Verfassung Europas verankert. Das heißt jedoch nicht, dass die religiöse Pluralisierung ohne Konflikte verläuft. Wie die emotional aufge-

1 https://assets.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/11/2015/03/PF_15.04.02_ProjectionsFullReport.pdf (Download 9.5.2023).

2 Cooperman, Hackett und Schiller 2017. <https://www.pewresearch.org/religion/2017/11/29/euro-pes-growing-muslim-population/#:~:text=In%20Europe%20overall%2C%20even%20if,%25%20to%207.4%25%20by%202050> (Download 9.5.2023).

ladenen Debatten der letzten Jahrzehnte etwa um das muslimische Kopftuch, um religiöse Symbole im öffentlichen Raum oder den Religionsunterricht an öffentlichen Schulen belegen, ist der Umgang mit religiöser Pluralität höchst umstritten. In nahezu allen europäischen Ländern wird um einen zeitgemäßen und dem säkularen Selbstverständnis entsprechenden Umgang mit einer sich verändernden religiösen Zusammensetzung der Bevölkerung gerungen.

Das Maß an Religionsfreiheit in einem Land gilt nicht ohne Grund als Gradmesser für das friedliche Zusammenleben und den Zustand einer Demokratie. Ist es doch eine enorme und keineswegs selbstverständliche gesellschaftliche Leistung, wenn Menschen in der Lage sind, andere religiöse und weltanschauliche Wahrheiten nicht nur zu dulden, sondern als gleichwertig anzuerkennen. Gerade in modernen Gesellschaften mit zunehmender religiös-weltanschaulicher Pluralisierung kommen sowohl dem Recht der freien Glaubenswahl und Religionsausübung (positive Religionsfreiheit) als auch dem Recht, keiner oder keiner bestimmten Religionsgemeinschaft anzugehören beziehungsweise diese verlassen zu können (negative Religionsfreiheit), große Bedeutung zu.

Die Religionsfreiheit gerät dort an ihre Grenzen, wo sie mit Einstellungen und Handlungen verbunden ist, die die Freiheit selbst infrage stellen. Das gilt besonders für fundamentalistische religiöse Bewegungen, die zweifelsohne auch Teil der neuen religiösen Pluralität sind. So haben in Frankreich salafistische Lesarten des Islams vor allem unter jungen Erwachsenen an Attraktivität gewonnen (Roy 2006). In den postkommunistischen Ländern Mittel- und Osteuropas wiederum ist ein überdurchschnittliches religiöses Wachstum und eine Rückkehr der Kirchen auf die politische Bühne zu beobachten, was ebenfalls mit antidemokratischen Haltungen einhergeht.

Vielfalt braucht Gestaltung

Deutlich wird aus diesen Ausführungen: Religion ist nach wie vor eine ambivalente soziale Kraft. Ein gelingendes Zusammenleben von Menschen verschiedener Glaubensrichtungen – und auch von Menschen ohne Religionszugehörigkeit – stellt daher eine besondere und dauerhafte Herausforderung liberaler Demokratien dar. Zugleich liegen in dieser Pluralität große Chancen für ein respektvolles Miteinander auf Augenhöhe.

Eine vertiefte Auseinandersetzung mit der gegebenen religiösen Vielfalt ist deswegen unumgänglich, wenn wir den beschriebenen gesellschaftlichen Entwicklungen Rechnung tragen und sie bewusst gestalten wollen. Ziel muss die gegenseitige Anerkennung und Wertschätzung von Vielfalt sein. Damit sichern wir den Anspruch der Religionsfreiheit und zugleich das Fundament der liberalen Demokratie. Denn dort, wo Vielfalt entsteht und gegenseitige Anerkennung gedeiht, ist kein Platz für absolute Wahrheiten, extremistische Sichtweisen und Fundamentalismus. Allein deswegen ist religiös-weltanschauliche Vielfalt besonders schützenswert.

Unsere Studie

Die Erhebungen für den Religionsmonitor 2023 fanden in einer Zeit multipler Krisen statt. Die – zwar auf dem Rückzug befindliche – Coronapandemie, der russische Angriffskrieg auf die Ukraine sowie die immer deutlicheren Auswirkungen des Klimawandels gehören dazu. Auch diese Krisen haben Auswirkungen auf die religiöse Landschaft und das Zusammenleben in religiöser Vielfalt. Einerseits gewinnt so die Sinnsuche der Menschen an Bedeutung und damit werden religiöse Fragestellungen aufgeworfen, wie eine zuvor veröffentlichte Studie gezeigt hat (Hillenbrand, Pollack und El-Menouar 2023). Andererseits – auch das zeigen die Befunde des

Religionsmonitor 2023 – Methodensteckbrief

Die Datenerhebung für den Religionsmonitor 2023 hat das infas Institut für angewandte Sozialwissenschaft GmbH im Auftrag der Bertelsmann Stiftung durchgeführt. Die Daten beziehen sich – wie auch in den Vorgängererhebungen der Jahre 2009, 2013 und 2017 – auf die Grundgesamtheit der Bevölkerung in Deutschland im Alter ab 16 Jahren. Erstmals kam für den Religionsmonitor für Deutschland eine Melderegisterstichprobe zum Einsatz, die den aktuell bestmöglichen Stichprobenzugang für Bevölkerungsbefragungen darstellt. Dieser Ansatz wurde ergänzt durch eine Zusatzstichprobe auf Basis eines Online-Access-Panels; beide Stichprobenquellen wurden mittels geeigneter Gewichtung miteinander verknüpft. Gemeinsam bildet dieser kombinierte Datensatz mit N = 4.363 vollständigen Interviews die Analysebasis für die Erhebung in Deutschland (N = 2.038 aus dem Melderegister und N = 2.325 aus dem Onlinepanel). Der Datensatz enthält Aufstockungen der Personen muslimischen Glaubens, deren Anteile im Rahmen der Gewichtung an entsprechende Schätzungen aus der Einwohnermeldestichprobe angepasst wurden.

Weitere Befragungen fanden in Frankreich, Großbritannien, den Niederlanden, Polen, Spanien und den USA ebenfalls auf Basis von Online-Access-Panels statt. Grundgesamtheit dieser internationalen Studienmodule war die in den jeweiligen Ländern lebende Bevölkerung mit Internetzugang im Alter ab 16 Jahren. Auch bei den hier eingesetzten nationalen Online-Access-Panels wurden quotierte Einsatzstichproben, die auf den Merkmalen Alter in Gruppen, Geschlecht und Region innerhalb des Befragungslandes beruhten, vorgenommen und anschließend gewichtet. Eine Aufstockung für Muslim:innen war im internationalen Studienmodul nicht vorgesehen.

Der Gesamtdatensatz, bestehend aus insgesamt 10.657 Befragten, setzt sich wie folgt zusammen: Deutschland N = 4.363 Befragte, Frankreich N = 1.065 Befragte, Großbritannien N = 1.045 Befragte, Niederlande N = 1.051, Spanien N = 1.046, Polen N = 1.046, USA N = 1.041. Die Feldzeit aller Module lag im Juni und Juli 2022.

Religionsmonitors – verlieren die Kirchen als zentrale religiöse Institutionen weiter an Relevanz (El-Menouar 2022). Krisenzeiten stellen überdies eine zusätzliche Herausforderung für die Toleranzfähigkeit der Menschen dar, die in schweren Zeiten Halt und Orientierung häufig im Vertrauten suchen.

Daher ist es gerade in diesen Zeiten von besonderer Bedeutung zu analysieren, wie sich der Umgang mit religiöser Vielfalt entwickelt. Die vorliegende Studie untersucht dies für die Gesellschaft in Deutschland. Anspruch dabei ist es, die Relevanz von religiöser Vielfalt für den gesellschaftlichen Zusammenhalt näher zu beleuchten und dabei folgende Fragen in den Blick zu nehmen: 1. Wie stellt sich die gewachsene religiöse Vielfalt dar, welche besonderen Kennzeichen hat sie? 2. Wie viel wissen die Menschen über die religiöse Vielfalt im eigenen Land? 3. In welchem Umfang haben sie Kontakte zu Menschen anderer Glaubenszugehörigkeit? 4. Inwieweit ist religiöse Vielfalt als Normalität nicht allein ein gesellschaftlicher Fakt, sondern auch gesellschaftlich verankert und anerkannt? 5. Welche Rolle spielen religiöse Vielfalt und der Umgang mit ihr für das zwischenmenschliche Vertrauen, eine Grundbedingung für den gesellschaftlichen Zusammenhalt in liberalen Demokratien?

Um diesen Fragen nachzugehen, geben die Autor:innen in einem ersten Schritt einen differenzierten Überblick über die religiöse Landschaft in Deutschland und beschreiben die Rolle von Migration und demographischen Entwicklungen für die religiöse Pluralisierung im Land. In einem zweiten Schritt prüfen sie, inwieweit diese Entwicklungen nicht nur zu einer gesellschaftlichen

Pluralisierung führen, sondern auch mit einer Polarisierung unserer Gesellschaft einhergehen. Abschließend steht die Frage im Mittelpunkt, welche Rolle religiöse Vielfalt und der Umgang mit ihr für das generalisierte Vertrauen und damit einen gelingenden Zusammenhalt spielen.

Ein zentraler Befund der Untersuchung sei hier bereits vorweggenommen: Auch wenn das Recht der Religionsfreiheit breite Zustimmung erfährt, ist der gesellschaftliche Konsens in dieser Hinsicht keineswegs selbstverständlich. Eine differenziertere Analyse im Zeitvergleich lässt erkennen, dass die Offenheit gegenüber anderen Religionen abgenommen hat. Zu befürchten ist, dass sich das langfristig auch auf die Akzeptanz religiöser Vielfalt auswirkt – vor allem dann, wenn Religion nicht nur privat, sondern öffentlich sichtbar gelebt wird. In einer Gesellschaft, die bleibend durch religiöse Vielfalt geprägt sein wird, hängt die Qualität des sozialen Miteinanders aber entscheidend von der Anerkennung – und nicht nur Duldung – dieser sichtbaren Vielfalt ab. Nicht zuletzt deswegen muss eine Politik des Zusammenhalts heute religionspolitischen Fragestellungen besondere Aufmerksamkeit schenken. Zudem muss sich die Politik, aber auch die Religionsgemeinschaften damit auseinandersetzen, wie fundierte interreligiöse Wissensbestände entwickelt und mehr Gelegenheiten für Kontakte zwischen den Religionen – und auch zu Religionsfernen – geschaffen werden können.

Wir danken an dieser Stelle den Autor:innen – insbesondere Marcel Mücke, Annette Schnabel und Ulf Tranow vom Sozialwissenschaftlichen Institut der Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf – für ihre Arbeit und die wertvollen Erkenntnisse, die sie auf Basis der Daten des Religionsmonitors 2023 gewonnen haben. In weiteren Publikationen, die im Laufe des Jahres 2023 veröffentlicht werden, nehmen wir weitere Themen in den Blick und rücken den Ländervergleich stärker in den Fokus.

Zusammenfassung

Die religiöse Landschaft in Deutschland hat sich verändert – vor allem ist sie pluraler und damit auch ein Stück unübersichtlicher geworden. Diese Entwicklungen – sowie die immer wieder aufbrechenden Debatten über Religion – geben Anlass dazu, sich intensiver mit dieser veränderten religiösen Gesellschaftsstruktur hierzulande zu befassen. Insbesondere ist von Interesse, wie sich die entstandene Vielfalt auf das Miteinander und den gesellschaftlichen Zusammenhalt auswirkt. Darauf konzentrieren sich die vorliegenden Auswertungen des Religionsmonitors 2023.

Das sind die zentralen Ergebnisse:

1. Die zunehmend plurale religiöse Landschaft in Deutschland lässt Raum für individuelle Kombinationen und auch für Nichtreligiosität.

Haben in den Nachkriegsjahrzehnten noch die beiden großen Amtskirchen katholischer und protestantischer Prägung den religiösen Charakter Deutschlands geprägt, so hat inzwischen durch Kirchenaustritte einerseits und durch Zuwanderung andererseits die Vielfalt deutlich zugenommen. Zudem differenziert sich die religiöse Praxis aus, löst sich zunehmend von den religiösen Institutionen und individualisiert sich.

Dem Christentum fühlt sich heute rund die Hälfte der Bevölkerung zugehörig. Daneben gibt es eine Vielzahl weiterer Religionsgemeinschaften im einstelligen Prozentbereich. Dazu zählen Muslim:innen, Hindus und Buddhist:innen, zu denen belastbare Daten des Religionsmonitors vorliegen. Der Anteil der Konfessionslosen wächst ebenfalls und macht inzwischen mehr als ein Drittel (35,9 Prozent) aus. In den östlichen Bundesländern liegt er historisch bedingt deutlich höher bei gut zwei Dritteln. Auch in sich sind die Religionsgemeinschaften nicht homogen: So unterscheiden sich innerhalb des Protestantismus evangelikale Bewegungen von den evangelischen Landeskirchen. Die Auslegung des Islams wiederum unterscheidet sich je nachdem, ob die Gläubigen Sunnit:innen, Schiit:innen oder Alevit:innen sind.

Auch für diejenigen, die sich keiner Religionsgemeinschaft zugehörig fühlen, ist Religion nicht ohne Bedeutung: Immerhin 13 Prozent nehmen noch unregelmäßig an religiösen Ritualen teil. Zudem gewinnen alternative spirituelle und meditative Praktiken an Bedeutung. Privatisierung und Individualisierung gehen hierbei Hand in Hand, auch wenn das nicht für alle Konfessionen im gleichen Maße gilt. Die Pluralität religionsgemeinschaftlicher Zugehörigkeiten und religiöser Praktiken wird begleitet von einer zunehmenden Kluft zwischen einem kleineren Kreis von Menschen, die Religiosität und Spiritualität eine hohe Priorität in ihrem Leben einräumen, und einer im Ver-

gleich größeren Bevölkerungsgruppe, die für sich keinerlei religiöse oder spirituelle Anknüpfungspunkte sieht.

2. Die allgemeine Zustimmung zur Religionsfreiheit und Anerkennung religiöser Vielfalt ist groß, verzeichnet im Zehnjahresvergleich aber Rückgänge.

Die grundgesetzliche Verankerung der Glaubens-, Bekenntnis- und Religionsausübungsfreiheit wird breit akzeptiert: 93 Prozent der Bevölkerung in Deutschland stimmen der Aussage zu, dass jede:r die Freiheit haben sollte, seine Religion zu wechseln oder abzugeben. Auch die Aussage, man sollte gegenüber allen Religionen offen sein, erfährt mit einem Anteil von 80 Prozent eine hohe Zustimmung. Allerdings ist im Zehnjahresvergleich ein Rückgang zu beobachten: 2013 lag dieser Wert noch bei 89 Prozent. Die Zustimmung zu der Aussage, dass alle Religionen einen wahren Kern haben, verzeichnet gegenüber 2013 ebenfalls einen Rückgang von 13 Prozentpunkten auf 59 Prozent. Immerhin 59 Prozent der Befragten vertreten die Auffassung, dass Religion in die Moderne passt. Vor allem finden das Menschen, die selbst religiös sind. Wer selbst keiner Religionsgemeinschaft zugehörig fühlt, lehnt diese Aussage mehrheitlich ab (gut 63 Prozent). Insgesamt erweisen sich vor allem religionsferne Personen als skeptisch gegenüber Religionen.

Bei der Bewertung der zunehmenden religiösen Vielfalt zeichnet sich eine stärkere Polarisierung der Bevölkerung ab: Während etwa ein Drittel der Befragten die Pluralisierung religiöser Gruppen als Bedrohung wahrnimmt, sieht sie ein weiteres Drittel explizit als Bereicherung. Das verbleibende Drittel vertritt eine ambivalente Auffassung. Ob und inwieweit analog zur wachsenden Zahl konfessionell Ungebundener die Akzeptanz religiöser Vielfalt in der Gesellschaft abnimmt, wird weiter zu beobachten sein.

3. Fehlendes Wissen über religiöses Leben ist ein Einfallstor für Misstrauen und Falschinformationen.

Insgesamt ist das Wissen über religiöses Leben in Deutschland relativ gering ausgeprägt – vor allem, wenn es um andere als die eigene Glaubensgemeinschaft geht. Insgesamt geben 60 Prozent der Befragten an, (sehr) viel über christliches Leben in Deutschland zu wissen. Dieser Anteil fällt auf 27 Prozent, wenn es um muslimisches Leben in Deutschland geht, und reduziert sich weiter auf gerade einmal 16 Prozent, wenn es um das Wissen über jüdisches Leben in Deutschland geht. Insbesondere Menschen, die nicht konfessionell gebunden sind, berichten überdurchschnittlich häufig, über gar kein religionsbezogenes Wissen zu verfügen. Daraus lässt sich schließen, dass insbesondere diese Bevölkerungsgruppe auf Abstand zum Religiösen in der Gesellschaft geht und mit religiösen Perspektiven eher nicht (mehr) vertraut ist. Ausgehend davon, dass religiöses Wissen vorrangig in Familien übermittelt wird, lassen Befunde zur deutlich abnehmenden Relevanz religiöser Erziehung vermuten, dass der Anteil dieser säkular geprägten Gruppe weiter steigen wird.

Allerdings wirkt sich religiöses Wissen nicht immer positiv auf die Haltungen zu religiöser Vielfalt aus. Mit zunehmendem Umfang an Wissen wächst nicht nur der Anteil der Befragten, der in religiöser Vielfalt eine Bereicherung sieht, sondern auch der Anteil derer, die sie als bedrohlich wahrnehmen. Das heißt, mit dem subjektiven Wissen nimmt auch die Polarisierung in Hinblick auf religiöse Vielfalt zu. Offenbar ist das, was vermeintlich oder begründet gewusst wird, entscheidend dafür, wie die religiöse Landschaft bewertet wird. Eine wichtige Wissensquelle sind für viele Menschen die (sozialen) Medien. Hier können eine vor allem an Negativschlagzeilen orientierte Berichterstattung oder emotional aufgeladene öffentliche Debatten die Wahr-

nehmung religiöser Vielfalt als Bedrohung befördern – vor allem wenn als Korrektiv die persönliche Alltagserfahrung fehlt (siehe dazu unter 4.).

4. Kontakte zu Andersgläubigen bauen Brücken und öffnen den Blick dafür, dass religiöse Vielfalt bereichernd sein kann.

Kontakte zwischen Menschen unterschiedlicher religiöser Zugehörigkeit sind geeignet, Vertrauen aufzubauen und Vorbehalte gegenüber anderen Weltanschauungen zu minimieren. Das gilt insbesondere für solche Kontakte, die freiwillig sind und in der Freizeit stattfinden. Insgesamt haben 41 Prozent der Befragten häufig, 49 Prozent selten und 11 Prozent nie Freizeitkontakte zu Personen anderer Glaubenszugehörigkeit. Diese Kontakte sind nicht über alle Religionsgemeinschaften und Konfessionen hinweg gleich verteilt: Den mit Abstand intensivsten Freizeitkontakt zu Personen anderer Religionsgruppen haben Muslim:innen (79 Prozent „häufig“ oder „sehr häufig“). Auch wenn sie als Minderheit eine höhere Chance haben, in ihrer Freizeit auf Andersgläubige – etwa Christ:innen – zu treffen, zeigt das, dass Muslim:innen in starkem Maße sozial integriert sind.

Insgesamt ist stark ausgeprägte religiöse Identität nicht hinderlich für den Brückenschlag zu anderen Religionen. Vielmehr zeigt sich sogar ein leicht positiver Zusammenhang: Wer seiner eigenen religiösen und spirituellen Identität sicher ist, hat auch eher viele interreligiöse Kontakte.

Am höchsten ist der Anteil derer, die in ihrer Freizeit nichts mit Personen anderer Glaubensorientierung zu tun haben, unter Menschen ohne religionsgemeinschaftliche Bindung. Das ist deswegen bemerkenswert, weil solche Kontakte für diese Bevölkerungsgruppe eine der wenigen Berührungspunkte mit religiö-

sem Glauben insgesamt sein dürften. Die Tatsache, dass in dieser Bevölkerungsgruppe der Anteil derer, die religiöse Vielfalt als Bedrohung wahrnehmen, mit 42 Prozent überdurchschnittlich hoch ausfällt, spricht dafür, dass damit eine Entfremdung einhergeht. Lediglich 19 Prozent empfinden religiöse Vielfalt als Bereicherung. Bei den Personen mit häufigeren Kontakten zu Menschen anderer Glaubenszugehörigkeit dreht sich das Verhältnis um: 40 Prozent von ihnen empfinden religiöse Vielfalt eher als Bereicherung.

5. Je größer die Wertschätzung religiöser Vielfalt, desto stärker der gesellschaftliche Zusammenhalt.

Eine zentrale Dimension des gesellschaftlichen Zusammenhalts ist – neben anderen – das Vertrauen in Menschen im Allgemeinen. Ohne dieses generalisierte Vertrauen erodieren wichtige Institutionen demokratischer Gesellschaften. Die Befunde des Religionsmonitors lassen erkennen, dass die breite Akzeptanz der Religionsfreiheit zwar einen grundlegenden Rahmen absteckt für ein gelingendes Zusammenleben, dieses aber noch nicht garantiert. Vielmehr braucht es auch die Anerkennung, wenn nicht sogar Wertschätzung anderer Religionen und Weltanschauungen. Insbesondere eine wertschätzende Haltung gegenüber religiöser Vielfalt, die unterschiedliche Glaubensformen und Werthaltungen als Bereicherung ansieht, ist mit mehr zwischenmenschlichem Vertrauen verknüpft.

(Inter)religiöses Wissen spielt dabei ebenfalls eine wichtige Rolle: Wer den Eindruck hat, die Gesellschaft, in der er oder sie lebt, gut zu kennen, verfügt auch eher über ein hohes zwischenmenschliches Vertrauen.

Schließlich ist festzuhalten, dass auch Religion selbst sich positiv auf den gesellschaftlichen Zusammenhalt auswirken kann. Menschen die regelmäßig zum Gottesdienst

gehen, zeigen mehr zwischenmenschliches Vertrauen als andere. Eine Rolle spielt hierbei vermutlich die über soziale Grenzen hinweg gemeinschaftsstiftende Kraft religiöser Gemeinden.

Schlussfolgerungen

Religion pluralisiert sich und verlagert sich zunehmend ins Private, gleichzeitig nimmt der Anteil der Religionsfernen zu. Diese verfügen sowohl über weniger Wissen über Religion als auch über weniger Kontakte in religiöse Milieus. Dadurch verlieren sie Bezüge zu religiösem Leben und zeigen sich auch skeptischer gegenüber Religion und religiöser Vielfalt. Ein gelingender Umgang mit religiöser Vielfalt ist aber von konstitutiver Bedeutung für den gesellschaftlichen Zusammenhalt. Aus dieser Studie lassen sich folgende Schlüsse ziehen:

Empfehlungen

1. **(Inter)religiöse Grundkompetenzen ausbauen:** Interreligiöse Bildung öffnet Augen und Ohren für Überzeugungen und Rituale, die nicht die eigenen sind. Gefragt ist weniger eine detaillierte Kenntnis theologischer Grundlagen als eine Auseinandersetzung mit der lebensweltlichen Praxis verschiedener Religionsgemeinschaften. Wer versteht, warum für eine religiöse Gruppe bestimmte Alltagsregeln und religiöse Feiertage von großer Bedeutung sind, kann eher Verständnis und Toleranz entwickeln und nicht zuletzt eigene Einstellungen besser einordnen. Dabei ist es zentral, auch die Menschen einzubeziehen, für die Religion in ihrem Leben keine Rolle spielt oder die ihr eher kritisch gegenüberstehen.

Interreligiöse Kompetenz ist diesem Verständnis nach ein spezifischer Teil von

interkultureller Kompetenz und wesentlich für das Miteinander in einer offenen, pluralen Gesellschaft. Bislang ist dieses Thema auf den Religionsunterricht beschränkt, an dem aber nicht alle teilnehmen – und in der Regel auch nicht gemeinsam. Daher braucht es überkonfessionelle Angebote, die alle erreichen und unter Einbeziehung der Religionsgemeinschaften ausgestaltet werden sollten. Hier wäre der Ort, um über Differenzen zu reden, diese zu verstehen und auf Augenhöhe Verständnis zu entwickeln für das jeweils Andere.

Genau dazu tragen aufgeheizte und emotional aufgeladene Debatten in Medien nicht bei. Vor allem in den sozialen Medien speisen sie sich häufig nicht aus Sachinformationen, sondern aus subjektiven Wahrnehmungen und Gerüchten. Auch Verschwörungsnarrative greifen religiöse Vielfalt als Thema auf und geben dabei vor, Wissen zu vermitteln – häufig mit antisemitischem Einschlag. Umso dringlicher ist es, durch geeignete Bildungsprogramme – auch als Querschnittsthema der politischen Bildung – ein Korrektiv zur Verfügung zu stellen.

2. **Orte der Begegnung schaffen:** Positive Kontakte sind ein Schlüssel, um Vorurteile gegenüber anderen Gruppen abzubauen und gegenseitiges Vertrauen zu entwickeln. Dies gilt auch für die Angehörigen verschiedener Religionsgemeinschaften und Menschen ohne religiöse Bindung. Es gibt bereits viele Initiativen und Projekte, die daran anknüpfen. Doch Kontakt ist kein Allheilmittel. Damit er tatsächlich zum Abbau von Vorurteilen beitragen kann, braucht er Nachhaltigkeit und deswegen ein kooperatives Miteinander, das durch gemeinsame Ziele getragen ist.

Dazu trägt auch der interreligiöse Dialog bei, der vielerorts eine lange Tradition

hat. Allerdings ist auch er gefordert, vor dem Hintergrund der veränderten religiösen Landschaft seine Ausrichtung zu überprüfen und neue Chancen zu ergreifen. Häufig sind die großen Kirchen seine maßgeblichen Akteurinnen, sie halten die Fäden zusammen und verfügen bislang auch am ehesten über die nötigen Ressourcen. In dem Maße, in dem sie an Relevanz verlieren und sich Religion zunehmend privatisiert, können sie dies immer weniger leisten. Zugleich schwindet auch ihre Legitimation als für religiöse Fragen zuständige gesellschaftliche Instanz. Das öffnet die Türen für einen echten Dialog auf Augenhöhe, bei dem die Kirchen eine Akteurin von vielen sind und zugleich die Religionen gemeinsam für ihre Anliegen in die Öffentlichkeit wirken können. Das leisten derzeit beispielhaft die sogenannten runden Tische und Räte der Religionen in verschiedenen deutschen Gemeinden.³ Im Blick bleiben muss hierbei der Dialog auch mit Nichtreligiösen, die eine zunehmend relevante gesellschaftliche Gruppe sind.

- 3. Eine moderne Religionspolitik gestalten:** Die Religionspolitik in Deutschland ist geprägt durch die Vorrangstellung der beiden großen Volkskirchen. Das spiegelt sich auch in dem noch aus der Weimarer Zeit stammenden Staatskirchenrecht. In diesem historisch gewachsenen verfassungsrechtlichen Rahmen muss eine gegenwartstaugliche Religionspolitik gleichwohl der religiös-weltanschaulichen Vielfalt verpflichtet sein, die sich längst als gesellschaftliche Normalität etabliert hat. Daran sollte sie ihre Handlungsmaximen orientieren und das müssen auch die symbolischen Handlungen, mit denen sich Staat und Gesellschaft ihrer selbst versichern, widerspiegeln. Um die vom Verfassungsrecht gebotene

staatliche Neutralität gegenüber allen Religionen und Weltanschauungen zu gewährleisten, ist Politik gefordert, gesellschaftliche Entwicklungen laufend zu reflektieren und religionspolitische Anpassungen vorzunehmen. Das ist umso drängender, je weiter die religiöse Pluralisierung voranschreitet. Damit werden stetig neue Fragen für das gesellschaftliche Zusammenleben aufgeworfen, wie die zahlreichen religionspolitischen Debatten der letzten Jahre zeigen. Eine pluralistisch-offene Neutralität des Staates ist nicht nur die Voraussetzung für die gebotene Gleichbehandlung aller religiösen und weltanschaulichen Gruppen. Sie gewährleistet auch eine faire und friedliche Konfliktlösung in einer superdiversen Gesellschaft.

³ Mehr Informationen hier: <https://www.bundeskongress-religionen.de>.

1. Die religiöse Landschaft in Deutschland – eine Bestandsaufnahme

Marcel Mücke, Ulf Tranow, Annette Schnabel, Yasemin El-Menouar

Eine empirische Bestandsaufnahme von Religion und Religiosität muss unterschiedliche Sozialformen und Dimensionen dieser Phänomene im Blick haben. Religion tritt in Deutschland wie anderswo in einer Vielzahl konkreter Sozialformen mit unterschiedlichen Ausgestaltungen auf: Eine religiöse Organisation kann als Kirche, religiöse Sondergemeinschaft, gemeinnützige Stiftung daherkommen; religiöse Überzeugungen haben sich historisch in unterschiedliche Konfessionen ausdifferenziert; religiöse Ideologien und Wertesysteme haben in unterschiedlichen Rechtssystemen und gouvernementalen Arrangements ihren Niederschlag gefunden. Auch religiöse Wissensbestände und Wissensformen wie etwa die katholische Soziallehre sind hier eingegangen.⁴

Um Religion näher einzukreisen, identifizierte der US-amerikanische Soziologe Charles Glock (1962) in seiner klassischen Unterscheidung zudem verschiedene Dimensionen von Religion: Erfahrung und Emotionalität, rituelle Praktiken, ideologische Glaubenssätze, das Wissen um die Inhalte einer Glaubenslehre sowie Konsequenzen für die alltägliche Lebensführung. Dem lässt sich noch eine identifikatorische Dimension hinzufügen (Boos-Nünning 1972).

Eine empirische Bestandsaufnahme muss zudem die Dynamiken in den Blick nehmen,

4 Die Vielfältigkeit religiöser Sozialformen und ihre unterschiedlichen Sozialgestalten wurden von Krech, Schlamelcher und Hero (2013) ausführlich beschrieben und analysiert.

die zu einer Veränderung der religiösen Landkarte führen. Soziologische Forschung geht seit Max Webers Thesen zur „Entzauberung der Welt“ davon aus, dass Säkularisierung zu den zentralen Bestandteilen der Beschreibung moderner Gesellschaften gehört: Weber thematisierte bereits zu Beginn des letzten Jahrhunderts die Ersetzung religiöser Welterklärungen durch wissenschaftliche – sowie damit einhergehend den gesellschaftlichen Bedeutungsverlust religiöser – Organisationen. Die wohl meistrezipierten soziologischen Theorien zur Säkularisierung betrachten dies auf der Ebene individueller Religiosität: Nach Peter L. Berger (1967) lässt sich Säkularisierung verstehen als Verlust der Bedeutung von Religion für das alltägliche Leben. Thomas Luckmann (1967) wiederum vermutete eher eine „Individualisierung von Religion“, nach der Menschen zunehmend unabhängig von etablierten Kirchen darüber entscheiden, auf welche Weise sie glauben wollen.⁵ Hieraus er-

5 Neben diesen Ansätzen gibt es eine Vielzahl weiterer Säkularisierungstheorien: So analysiert Luhmann (1977) aus systemtheoretischer Sicht, dass die Ausdifferenzierung von Religion als funktionalem Teilsystem der Moderne nur vor dem Hintergrund einer sich säkularisierenden Umwelt passieren konnte. Stark und Bainbridge (1987) führen Säkularisierung darauf zurück, dass der Markt religiöser Anbieter kein der individuellen Nachfrage angepasstes Angebot bereitstellen kann, wenn – wie in Europa – institutionelle Hürden Kirchgründungen erschweren. Neuere Ansätze gehen hingegen davon aus, dass es nicht eine Form der Säkularität gibt, sondern diese sich je nach nationalem, ökonomischem oder historischem Kontext anders ausprägt (Burchardt, Wohlrab-Sahr und Middell 2015). Diese Ansätze sollen hier jedoch nicht weiter verfolgt werden.

gibt sich die Forderung, auch der „unsichtbaren Religion“ (a. a. O.), die nicht primär kirchlich organisiert, aber im Alltag verankert ist und subjektive Weltdeutungen anleitet, im Forschungsprozess größere Beachtung zu schenken.

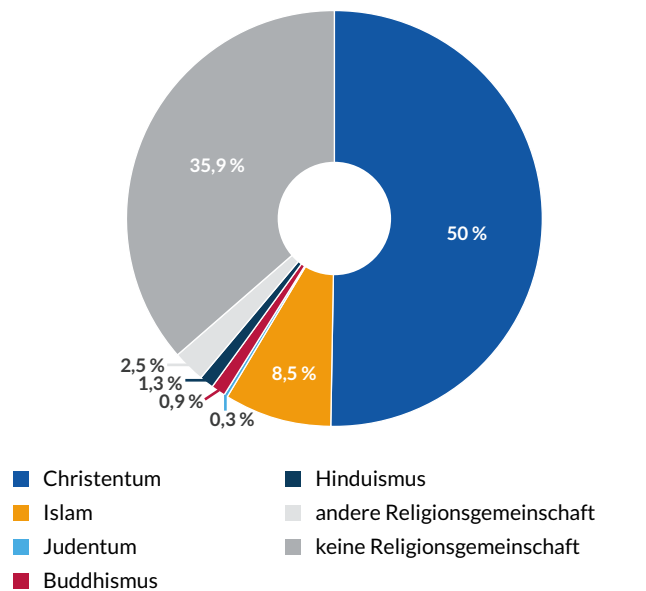
Die „religiöse Landkarte“, wie wir sie im Folgenden vorstellen, greift diese verschiedenen Facetten auf. Wir werden den unterschiedlichen Praktiken und religiösen Identitäten nachspüren und die Rolle religiöser Sozialisation beim Wandel der religiösen Landschaft in Deutschland erkunden.

1.1 Zugehörigkeit zu Religionsgemeinschaften: Die Vielfalt nimmt zu

Eine wichtige Differenzierung von Religion und Religiosität liefert die Unterscheidung nach Religionsgemeinschaften. Diese stehen für religiöse Zugehörigkeiten, die allerdings statistisch nicht leicht zu erheben sind. Nicht alle Religionsgemeinschaften führen über ihre Mitglieder Buch und manche – etwa im Buddhismus – kennen auch keine standardisierten Aufnahme-rituale. Deshalb kann die Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft nur unzureichend auf Grundlage objektiv-statistischer Daten ermittelt werden. Hierzu gehören beispielsweise Kirchenregister, die nicht durch Umfragen, sondern durch das Verzeichnen von Ereignissen (wie Taufen, Trauungen und Todesfälle) durch den Pfarrer oder die Pfarrerin entstehen.

Die Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft ist daher häufig vor allem eine Frage des individuellen Zugehörigkeitsgefühls. Daten zur Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft stammen deshalb oft aus verschiedenen Quellen, die wiederum abweichende Hochrechnungen der Mitgliederzahlen zulassen.

ABBILDUNG 1 Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft (in %)



Frage: „Welcher Religionsgemeinschaft gehören Sie an bzw. fühlen Sie sich zugehörig?“

Quelle: Religionsmonitor 2023; Basis: Bevölkerung Deutschland ab 16 Jahren (N = 4.363), gültige Fälle, gewichtet.

| BertelsmannStiftung

Zuordnung zu einer Religionsgemeinschaft

In der Erhebung für den Religionsmonitor haben wir zunächst zwischen individuellem Zugehörigkeitsgefühl und formeller Mitgliedschaft nicht getrennt und die Teilnehmer:innen gefragt, welcher Religionsgemeinschaft sie angehören oder sich zugehörig fühlen (Abbildung 1). Die Hälfte der Befragten ordnet sich einer christlichen Religionsgemeinschaft zu, 8,5 Prozent einer islamischen und 0,3 Prozent dem Judentum⁶. Hinduismus (1,3 Prozent) und Buddhismus (0,9 Prozent) wei-

⁶ Die mit der Befragung abgedeckte Anzahl jüdischer Befragter ist so gering, dass auf Basis ihrer Antworten keine repräsentativen Erkenntnisse gewonnen werden können und ihre Anonymität unter Umständen durch eine Aufschlüsselung der Daten gefährdet ist. Sie werden daher in den folgenden Untersuchungen nur insoweit berücksichtigt, wie nicht nach Religionsgemeinschaft oder Konfession differenziert wird.

sen sogar etwas mehr Anhänger:innen auf als das Judentum. Ein gutes Drittel (35,9 Prozent) sieht sich gar keiner Glaubensgemeinschaft zugehörig.

Diese Verteilung entspricht im Groben anderen Erhebungen, etwa der Untersuchung der Forschergruppe Weltanschauungen in Deutschland (2022b).

„Von den konfessionsgebundenen Muslimen gibt nur jeder Vierte an, Mitglied einer Gemeinde oder eines muslimischen Vereins zu sein.“

Formelle Mitgliedschaft

In der Gruppe derjenigen, die sich einer christlichen Glaubensgemeinschaft zugehörig fühlen, sind fast drei Viertel Mitglied einer der beiden großen Bekenntniskirchen oder einer kleineren christlichen Kirche. Von den konfessionsgebundenen Muslimen gibt hingegen nur jeder Vierte an, Mitglied einer Gemeinde oder eines muslimischen Vereins zu sein.

Das hat auch damit zu tun, dass dem Islam in Deutschland eine übergeordnete konfessionelle Struktur, wie sie die beiden großen Kirchen bieten, fehlt. Eine formelle Mitgliedschaft in einer als Verein organisierten Gemeinde hat daher eher praktischen als bekenntnishaften Charakter und steht für eine engere Bindung und die Bereitschaft, in der Gemeinde Verantwortung zu übernehmen. Auch die muslimischen Dachverbände Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religion e. V. (DITIB) und Verband der Islamischen Kulturzentren e. V. (VIKZ), die mit je unterschiedlichem Vertretungsanspruch als Ansprechpartner für die Politik dienen (Ceylan 2017: 82/83), können nicht als konfessionelle Vertretungen angesehen werden.

Blickt man auf die Entwicklung religiöser Mitgliedschaften in Deutschland, lässt sich in den letzten 75 Jahren eine starke Pluralisierung feststellen. So war die Bevölkerung

in den 1950er Jahren noch fast ausschließlich christlich geprägt, auch in den folgenden beiden Jahrzehnten wirkte sich der gesellschaftliche Graben zwischen der römisch-katholischen und der lutherisch-protestantischen Glaubensgemeinschaft im Alltag aus – weswegen beispielsweise gemischtkonfessionelle Ehen weithin nicht akzeptiert waren. Dies spiegelt sich in den Regelungen des schulischen Religionsunterrichts wider. Bis heute ist der bekenntnisgebundene katholische und evangelische Religionsunterricht die Regel, daneben wird häufig ein konfessionsungebundener Ethikunterricht für diejenigen angeboten, die sich vom Religionsunterricht befreit haben. Neben dem seltenen jüdischen Religionsunterricht gibt es inzwischen in einzelnen Bundesländern als Modellprojekt oder – wenn auch nicht flächendeckend – als ordentliches Lehrfach einen bekenntnisgebundenen islamischen Religionsunterricht (Deutscher Bundestag 2021). Echte interreligiöse Angebote sind die Ausnahme (Spielhaus und Štimac 2018).

Während sich in der DDR seit den 1950er Jahren der Anteil der Konfessionslosen kontinuierlich erhöhte und sich zum Zeitpunkt der deutschen Wiedervereinigung fast zwei Drittel der Bevölkerung als konfessionsungebunden bezeichneten, pluralisierte sich in Westdeutschland die Bevölkerung nicht zuletzt durch Zuwanderung. Für die unterschiedlichen Anteile konfessionell gebundener Personen in Ost- und Westdeutschland nach der Wiedervereinigung gibt es unterschiedliche Interpretationen: So wird angeführt, dass in Westdeutschland die Mitgliedschaftsrate in den christlichen Kirchen zwar höher, die Wichtigkeit von Religion im Alltag aber genauso gering sei wie in Ostdeutschland. Eine andere Erklärung hebt darauf ab, dass sich Religiosität ausdifferenziert – im Sinne einer Trennung von wenigen hochreligiösen, stark in Gemeindearbeit involvierten Menschen und solchen, für die Religion kaum mehr eine Rolle spielt oder die sich selbst als areligiös

bezeichnen und die alles Religiöse für sich ablehnen. Diese Trennung habe sich in Ostdeutschland stärker vollzogen als in Westdeutschland (Pollack 1996).

Die aktuellen Zahlen lassen erkennen, dass sich die Dynamik der letzten Jahrzehnte fortsetzt: Die religiöse Pluralisierung nimmt zu, zugleich wächst der Anteil derjenigen, die sich keiner Religionsgemeinschaft zugehörig fühlen.

„Die religiöse Pluralisierung nimmt zu, zugleich wächst der Anteil derjenigen, die sich keiner Religionsgemeinschaft zugehörig fühlen.“

1.2 Glaubenspraxis: Religiöse Zugehörigkeit und Praxis differenzieren sich aus

Mit der Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft oder der formalen Mitgliedschaft in einer religiösen Organisation oder Kirche ist noch nichts darüber gesagt, ob eine Person ihren Glauben auch lebt. So ist es durchaus möglich, dass Menschen zwar (noch) Mitglied einer Glaubensgemeinschaft sind, aber in ihrem Alltag religiöse Überzeugungen und Riten keine Rolle spielen („belonging without believing“, Davie 2002). Umgekehrt ist denkbar, dass Menschen ihren Glauben ohne (formale) Anbindung an eine religiöse Gemeinschaft leben („believing without belonging“).

Religion und Religiosität speisen sich daraus, dass sie rituell und spontan praktiziert werden. Im Folgenden wollen wir zunächst die gängigen Praktiken untersuchen, bevor wir uns die Frage stellen, welche Überzeugungen damit verbunden sind. Dabei sind – wie schon Durkheim (1981 [1912]) und später auch Glock (1962) feststellten – Praktiken und Überzeugungen eng mit einander verzahnt, stabilisieren einander und sind damit jeweils Aspekte von „believing“: Rituale ermöglichen das Erleben und Erfahren des Glaubens und stärken

TABELLE 1 Institutionalisierte religiöse Praxis (in %)

Wie häufig besuchen Sie den (Synagogen)gottesdienst / das Freitagsgebet / den Tempel* oder nehmen an spirituellen Ritualen oder anderen religiösen Handlungen** teil?

Besuch des Gottesdiensts, Tempels oder Freitagsgebets	Häufigkeit	Teilnahme an spirituelle Ritualen oder religiöse Handlungen
18	monatlich & öfter	8
19	mehrmals pro Jahr	4
39	seltener	15
25	nie	73

*Personen mit Religionszugehörigkeit (N = 2.658)

**Personen ohne Religionszugehörigkeit (N = 1.702)

Quelle: Religionsmonitor 2023; Basis: Bevölkerung Deutschland ab 16 Jahren (N = 4.363), gültige Fälle, gewichtet.

damit religiöse Überzeugungen, gleichzeitig verpflichten religiöse Überzeugungssysteme auf eben diese Rituale (Knoblauch 2004).

Religiöse Praktiken können sowohl gemeinschaftlich als auch individuell gelebt werden. Gemeinschaftliche Praktiken zeigen sich beispielsweise im Abhalten von Gottesdiensten, in gemeinschaftlichen Moscheebesuchen etwa beim Freitagsgebet, der gemeindlichen und der karitativen Arbeit und dem Feiern von Festen. Individuelle religiöse Praktiken haben die Form von Gebeten, Meditation oder der Lektüre religiöser Texte. Neuerdings gesellen sich hierzu auch Formen virtueller Religion, etwa mithilfe von Apps, die Bibelsprüche oder Suren aus dem Koran für die Begleitung in den Tag zur Verfügung stellen (Reddig 2018).

Wir haben zunächst institutionelle Formen gemeinschaftlicher Ausübung von Religion untersucht (Tabelle 1). Gefragt haben wir dazu danach, ob und wie umfänglich das religiöse und rituelle – und damit das standardisierte – Angebot institutionalisierter Religionsgemeinschaften genutzt wird. Dies gilt sowohl als wichtiger Indikator individueller Religiosität (Biolcati Rinaldi et al. 2020) als auch als Indikator für religiöse Vergemeinschaft-

tung. Kirchengang übernimmt dann, wie der Soziologe Emile Durkheim (1981 [1912]) bereits 1912 feststellte, als religiöse Praktik des gemeinschaftlichen Feierns eine wichtige Funktion für die Gemeinwohlorientierung: Für Durkheim gründen religiöse Erfahrungen in kollektiven Ritualen, sie vermitteln Gemeinschaftsgefühle und verpflichten auf diese Gemeinschaft und die sie konstituierenden Regeln. Offen bleibt aber, wer sich als Teil einer solchen Gemeinschaft definiert und wer als Mitglied anerkannt wird – diese Fragen werden später thematisiert (Abschnitt 1.3).

Besuch institutionalisierter religiöser Angebote

Von allen Befragten mit religionsgemeinschaftlicher Anbindung besucht ein Viertel (25 Prozent) nie einen Gottesdienst, ein Freitagsgebet oder einen Tempel. Gut die Hälfte (58 Prozent) nimmt die rituellen Angebote konfessioneller Religionsgemeinschaften mehrmals pro Jahr oder seltener in Anspruch und 18 Prozent der Befragten tun das regelmäßig (mehrmals im Monat, wöchentlich oder gar täglich).⁷ Ein Blick auf die neuen und alten Bundesländer lässt erkennen, dass die im Religionsmonitor 2013 bereits festgestellte Ost-West-Differenz weiter Bestand hat: Der Anteil derer, die von sich sagen, sie würden nie ein institutionelles religiöses Angebot in Anspruch nehmen, ist im Osten Deutschlands um 9 Prozentpunkte höher als im Westen, während die Anteile derjenigen, die mehr als einmal im Monat institutionelle Angebote in Anspruch nehmen, in Ost und West annähernd gleich sind.

„Von allen Befragten mit religionsgemeinschaftlicher Anbindung besucht ein Viertel nie einen Gottesdienst, ein Freitagsgebet oder einen Tempel.“

⁷ Zu Befragten ohne religionsgemeinschaftliche Anbindung liegen keine Angaben vor.

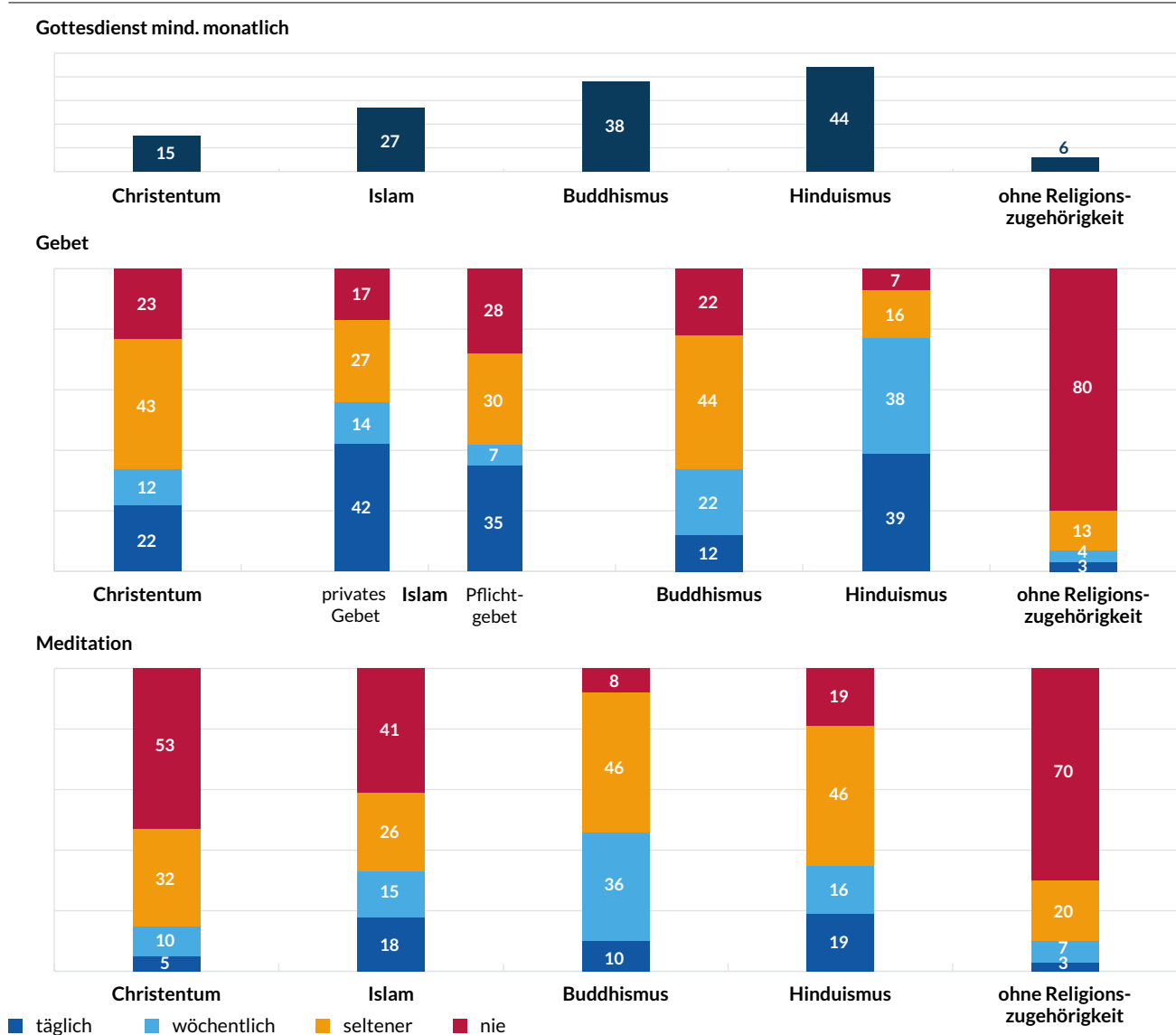
Die Daten geben auch Aufschluss über Unterschiede zwischen den Religionsgemeinschaften: Der Anteil der Christ:innen, die regelmäßig – also täglich, wöchentlich oder mehrmals im Monat – zum Gottesdienst gehen, macht 15 Prozent aus, während gut jeder vierte Befragte muslimischen Glaubens regelmäßig das Freitagsgebet besucht. Unter den Buddhist:innen und Hindus liegt der Anteil derer, die mehr als einmal pro Monat, wöchentlich oder gar täglich einen Tempel aufsuchen, sogar bei 38 beziehungsweise 44 Prozent (Abbildung 2). Unterschiede zwischen Christ:innen und Muslim:innen zeigen sich auch bei denjenigen, die angeben, nie zum Gottesdienst eine Kirche beziehungsweise zum Freitagsgebet eine Moschee zu besuchen. Diese Gruppe ist unter den Muslim:innen mit einem Anteil von 44 Prozent im Verhältnis doppelt so groß wie unter den Christ:innen (22 Prozent).⁸

Von den Befragten, die sich nicht religionsgemeinschaftlich gebunden fühlen, nehmen 6 Prozent regelmäßig an religiösen oder spirituellen Ritualen teil, immerhin 13 Prozent bis zu einmal pro Jahr. Es ist zu vermuten, dass es dabei oft um besondere Ereignisse wie Weihnachtsfeiern, Eheschließungen oder Begräbnisse geht, die im Familien- oder Bekanntenkreis begangen werden. Aber auch eigene Bedürfnisse, zentrale Lebensereignisse religiös-institutionell begleiten zu lassen, mag hierbei eine Rolle spielen.

Jenseits der institutionell-rituellen Angebote nutzen Menschen religiöse Räume auch für andere Zwecke. Hier finden neben religiösen Feiern (Freizeit)aktivitäten wie Handarbeitskreise, Jugendgruppen, Seniorentreffen statt und werden seelsorgerische und alltagspraktische Beratungen angeboten. Von den befrag-

⁸ Von denjenigen, die angeben, wöchentlich das Freitagsgebet zu besuchen, sind etwa 30 Prozent weiblich und 70 Prozent männlich. Dies ist insofern bemerkenswert, als dass das Freitagsgebet traditionell den Männern vorbehalten ist. Hier deutet sich eine Öffnung hin zu westlichen Geschlechternormen an.

ABBILDUNG 2 Religiöse Praxis – nach Religionszugehörigkeit (in %)



Quelle: Religionsmonitor 2023; Basis: Bevölkerung Deutschland ab 16 Jahren (N = 4.363), gültige Fälle, gewichtet.

| BertelsmannStiftung

ten Christ:innen besuchen 12 Prozent auch außerhalb von Gottesdiensten regelmäßig eine Kirche, von den befragten Muslim:innen sind es sogar 29 Prozent, die eine Moschee oder ein Gebetshaus auch jenseits des Freitagsgebets aufsuchen (ohne Abbildung).

Gebet und Meditation

Neben dem rituellen Besuch religiöser Orte gehört das Gebet zu den wichtigen religiösen Praktiken. Gebete haben jedoch in den Religionsgemeinschaften einen unterschiedlichen Stellenwert: Von den befragten Christ:innen beten 9 Prozent mehrmals täglich und im-

merhin noch 13 Prozent einmal am Tag. Rund jeder Vierte betet nie. Rund ein Drittel der muslimischen Befragten übt das Pflichtgebet ein- bis mehrmals täglich aus. Darüber hinaus beten 56 Prozent der muslimischen Befragten zumindest wöchentlich auch persönlich, während 17 Prozent sagen, dass sie nie beten. Je 2 Prozent der Buddhist:innen und Hindus beten mehrmals täglich. Von den hinduistischen Befragten beten 37 Prozent einmal am Tag und 38 Prozent zumindest wöchentlich. Unter den nicht religionsgemeinschaftlich gebundenen Befragten gibt immerhin noch ein Fünftel an, wenigstens ab und an oder auch öfters zu beten.

„Gebete haben in den Religionsgemeinschaften einen unterschiedlichen Stellenwert.“

Zu den privaten religiösen Praktiken zählt auch die Meditation. Dabei handelt es sich um eine traditionelle religiöse Praktik, die in fast allen Religionsgemeinschaften praktiziert wird, die eigene Spiritualität vertiefen soll und als Konzentrations- oder Entspannungshilfe dient. Knapp die Hälfte (47 Prozent) der Christ:innen meditiert, wenn auch nicht unbedingt regelmäßig. Dies gilt auch für die deutliche Mehrheit (59 Prozent) der Muslim:innen und den Großteil der Buddhist:innen (92 Prozent) und der Hindus (81 Prozent). Unter den nicht religionsgemeinschaftlich Gebundenen sind es knapp 30 Prozent, die ab und an meditieren. Diese Befunde zeigen, dass Meditation nach wie vor in allen Religionsgemeinschaften als wichtige religiöse Praktik erachtet und gelebt wird, dass diese Praktik aber auch für diejenigen, die sich keiner Religionsgemeinschaft zugehörig fühlen, zugänglich und attraktiv ist.

Freiwilliges Engagement

Religion wirkt insbesondere über gemeinsames freiwilliges Engagement gemeinschaftsbildend. Dazu gehören sowohl Wohltätigkeitsveranstaltungen als auch gemeinsame Freizeitaktivitäten

und eine aktive Kinder-, Jugend- oder Altenarbeit. Im freiwilligen Engagement wird Verbundenheit erlebt, werden soziale Netze geknüpft und Weltsichten stabilisiert. Nicht zuletzt deswegen spielt das freiwillige Engagement im kirchlichen beziehungsweise religiösen Kontext eine bedeutende Rolle für die gesellschaftliche Gemeinwohlorganisation (Lewis, MacGregor und Putnam 2013). Von allen Befragten, die sich freiwillig engagieren, tut dies rund ein Sechstel (17 Prozent) im kirchlich-religiösen Bereich:⁹ Ein Viertel der Christ:innen, gut ein Fünftel der Muslim:innen, mehr als 40 Prozent der Hindus und immerhin noch fast 4 Prozent der nicht religionsgemeinschaftlich Gebundenen engagieren sich im religiösen Kontext.

Als Zwischenfazit lässt sich festhalten, dass das individuelle Zugehörigkeitsgefühl zu einer Religionsgemeinschaft, die formelle Zugehörigkeit und die Ausübung formal-institutioneller als auch privater religiöser Praktiken zwar miteinander gekoppelt sind, sich aber nicht zwingend auseinander ergeben: Weniger als die Hälfte der religionsgemeinschaftlich gebundenen Befragten praktiziert regelmäßig individuelle oder kollektive religiöse Rituale, gleichzeitig existieren etliche Befragte, die sich keiner Religionsgemeinschaft zugehörig fühlen, aber dennoch individuell religiöse Praktiken ausüben. Hier findet sich also eine vielfältige Mischung aus „believing“ und „belonging“.

Was sagt dies über die religiöse Landschaft in Deutschland aus? Diese ist – zunehmend – durch eine hohe religiöse Pluralität gekennzeichnet, die viel Raum für individuelle Kombinationen aus Praktiken und Zugehörigkeiten lässt. Diese Pluralität auf der individuellen Ebene ist eingebettet in und wird ermöglicht durch ein besonderes institutionelles Ar-

⁹ Zum Vergleich: Im Bereich Kultur und Musik sind 15 Prozent der Befragten aktiv, für die Umwelt engagieren sich 18 Prozent und politisch 8 Prozent. Lediglich im sozialen Bereich ist nach eigenen Angaben jede:r Dritte aktiv.

rangement, das sich im Anschluss an den Zweiten Weltkrieg und die NS-Zeit in der Bundesrepublik Deutschland entwickelt hat. Kernelemente dieser Ordnung sind die in Grundgesetzartikel 4 garantierte Glaubens-, Bekenntnis- und Religionsausübungsfreiheit sowie die ebenfalls im Grundgesetz verankerte religiös-weltanschauliche Neutralität des Staates und damit Äquidistanz zu allen religiösen Gemeinschaften (Dreier 2018). Diese beiden Prinzipien stehen in einem Spannungsverhältnis und ihre Auslegung ist – erst recht in einer immer pluraleren und weniger christlich geprägten Gesellschaft – umstritten. Das zeigen insbesondere die Debatten über die verpflichtende Anbringung eines Kreuzes in bayerischen Behörden sowie über die Frage, inwieweit Lehrer:innen oder Richter:innen im Dienst ein religiös konnotiertes Kopftuch tragen dürfen.¹⁰

„Die religiöse Landschaft in Deutschland ist – zunehmend – durch eine hohe religiöse Pluralität gekennzeichnet, die viel Raum für individuelle Kombinationen aus Praktiken und Zugehörigkeiten lässt.“

1.3 Religiöse Identität: Kluft zwischen Hoch- und Nicht-religiösen nimmt zu

Neben der religionsgemeinschaftlichen Zugehörigkeit, die wir bereits oben analysiert haben, speist sich das persönliche religiöse Selbstverständnis aus dem Glauben an einen Gott oder etwas Göttliches sowie aus der persönlichen Religiosität und Spiritualität. Der Glaube an einen Gott oder etwas Göttliches lässt sich in Anlehnung an Thomas Luckmann (1967) als „große Transzendenz“ bezeichnen: Der Bezugspunkt individueller Erfahrung liegt außerhalb des unmittelbaren alltäglichen Erlebens und verweist auf etwas Höheres, Überindividuelles, vielleicht sogar Metaphysisches

(Knoblauch 2006).¹¹ Religiosität wiederum bezieht sich auf die Selbsteinschätzung als Mensch, der sich in seinem Denken, Fühlen und Handeln auf eine solche große Transzendenz bezieht. Die Religionssoziologen Stefan Huber und Constantin Klein (2011) argumentieren, dass Religiosität an religiösen Inhalten oder Basissemantiken orientiert ist. Spiritualität ist demgegenüber stärker am Erleben ausgerichtet, sie sollte deswegen als eigenständige – vornehmlich emotionale – Dimension des Religiösen angesehen werden.

Über diese drei Dimensionen einer kognitiv-emotionalen Bindung an das Religiöse werden wir im Folgenden *religiöse Identitäten* empirisch untersuchen.

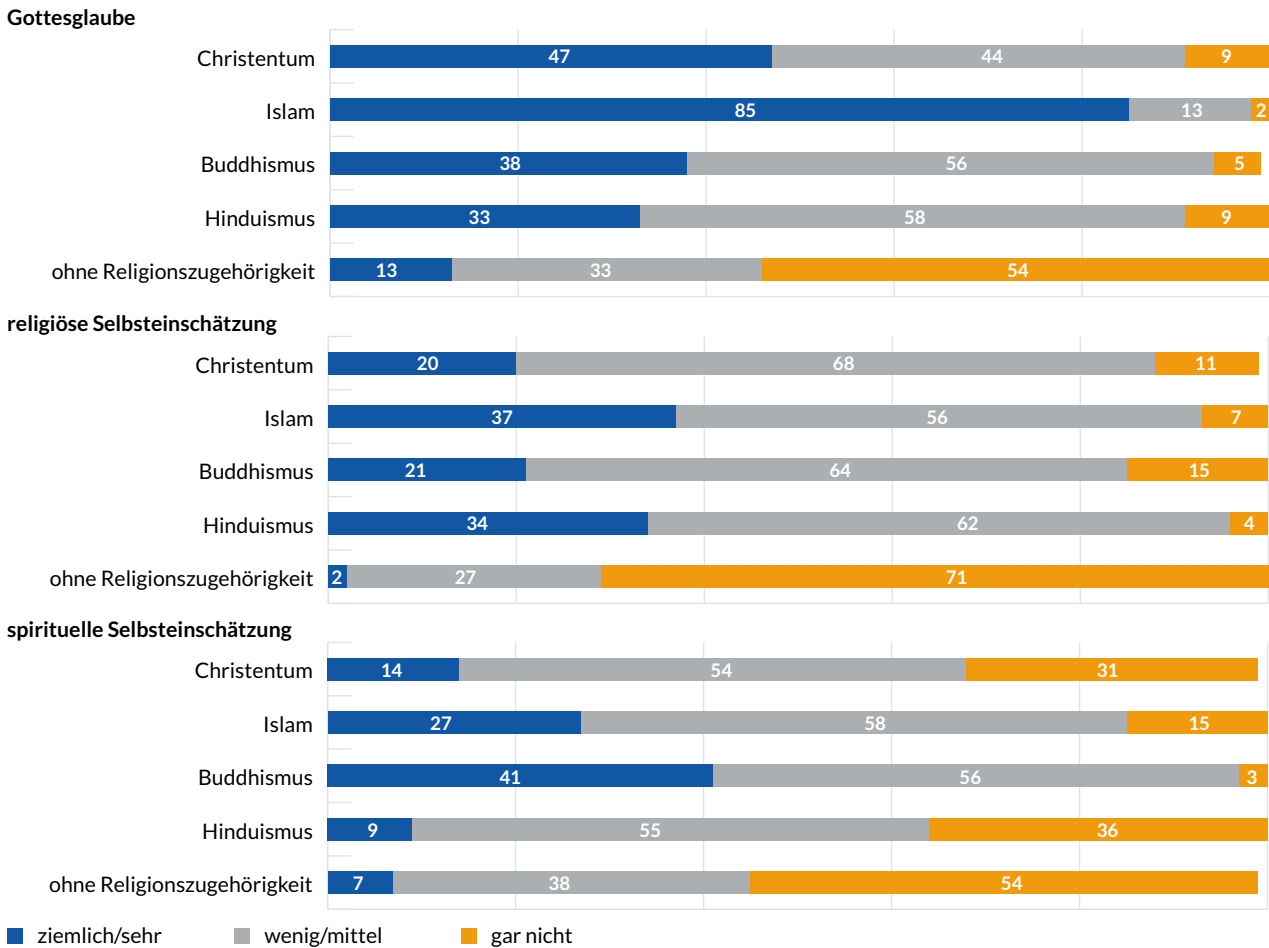
Gottesglaube

Wenden wir uns zunächst dem Gottesglauben als der grundsätzlichsten identitätsbezogenen Dimension zu (ohne Abbildung): Von allen Befragten geben drei Viertel an, an Gott, Gottheiten oder etwas Gottähnliches zu glauben; ein Viertel schätzt sich hingegen als „gar nicht“ gläubig ein. Die Gottesgläubigen lassen sich in etwa gleichen Teilen in „wenig“ beziehungsweise „mittel“ (37 Prozent) und „ziemlich“ beziehungsweise „sehr gläubig“ (38 Prozent) unterscheiden. Wie bereits beim Religionsmonitor 2008 und 2013 sind regionale Differenzen vor allem im Ost-West-Vergleich zu erkennen: Während von den westdeutschen Befragten gut 80 Prozent angeben, mindestens „wenig“ gottesgläubig zu sein, sind es im Osten nur knapp über 50 Prozent. Zudem gibt es teilweise große Unterschiede, wenn man die Ergebnisse nach Religionszugehörigkeit der Befragten aufschlüsselt (Abbildung 3). Jenseits dieser Unterschiede lassen die Daten den Schluss zu, dass der Glaube an

¹⁰ Vgl. beispielhaft: <https://www.evangelisch.de/inhalte/201867/03-06-2022/die-kreuze-bayerns-amtsstuben-bleiben>.

¹¹ Hierunter fallen dann auch Bezüge zum Universum und seiner Harmonie oder die Überwindung des immerwährenden Leidenszustands, wie sie z. B. im Buddhismus angestrebt wird.

ABBILDUNG 3 Religiöse Identität – nach Religionszugehörigkeit (in %)



Frage: „Wie stark glauben Sie daran, dass Gott [Gotttheiten] oder etwas Göttliches existiert? Als wie religiös/spirituell würden Sie sich selbst bezeichnen?“ | BertelsmannStiftung
 Quelle: Religionsmonitor 2023; Basis: Bevölkerung Deutschland ab 16 Jahren (N = 4.363), gültige Fälle, gewichtet.

etwas Göttliches weiterhin breit gesellschaftlich verankert ist.

„Insgesamt lassen unsere Analysen erkennen, dass die persönliche Religiosität weniger ausgeprägt ist als der Gottesglaube.“

Religiosität

In ausdifferenzierten Gesellschaften partizipieren die Individuen an einer Vielzahl an Lebens- und Sinnzusammenhängen, die für sie identitätsprägend sind. Deswegen ist nicht davon auszugehen, dass von der Ausprägung des Gottesglaubens unmittelbar auf die Ausprägung der persönlichen Religiosität geschlossen werden kann. Das bestätigen unsere Analysen. Insgesamt zeigen sie, dass die per-

sönliche Religiosität weniger ausgeprägt ist als der Gottesglaube. So ist der Anteil der Hochreligiösen, also derjenigen, die sich als „ziemlich“ beziehungsweise „sehr religiös“ einschätzen, mit 16 Prozent nicht einmal halb so groß wie der Anteil derer, die sich als „ziemlich“ beziehungsweise „stark gottesgläubig“ einschätzen (38 Prozent). Und der Anteil derer, die sich als „gar nicht“ religiös einschätzen, übersteigt den Anteil derer, die explizit nicht an etwas Göttliches glauben (32 zu 25 Prozent). Diese Daten lassen darauf schließen, dass persönliche Religiosität nicht allein aus der Überzeugung resultiert, dass etwas Göttliches existiert, sondern durch religiöse Praxen und einer Einbettung in religiöse Netzwerke vermittelt werden muss.

Auch hier wird ein Ost-West-Unterschied erkennbar: In den alten Bundesländern ist die persönliche Religiosität deutlich stärker ausgeprägt als in den neuen. Während sich mit gut 73 Prozent eine deutliche Mehrheit der westdeutschen Befragten mindestens als „wenig“ religiös einstuft, sind dieses im Osten lediglich 43 Prozent.

Von hohem Interesse ist, wie sich die selbst-eingeschätzte Religiosität in den unterschiedlichen Glaubensgruppen unterscheidet. Hier fällt zunächst auf, dass sich in allen Glaubensgruppen nur eine Minderheit als hochreligiös einschätzt (Abbildung 3). Allerdings ist bei den muslimischen Befragten der Anteil der Hochreligiösen mit 37 Prozent am größten. Es folgen die Hindus, hier bezeichnen sich 34 Prozent als „ziemlich“ oder „sehr religiös“. Unter den Christ:innen (20 Prozent) und den Buddhist:innen (21 Prozent) ist der Anteil der Hochreligiösen deutlich geringer.

Von denen, die sich selbst keiner Religionsgemeinschaft zurechnen, ordnen sich immerhin noch 2 Prozent „ziemlich“ oder „sehr religiös“ ein. Trotz aller Unterschiede wird deutlich, dass sich in allen Glaubensgruppen eine Mehrheit als „gering“- beziehungsweise

„mittelreligiös“ einstuft (Christ:innen 68 Prozent, Muslim:innen 56 Prozent), während der Anteil derer, die sich „gar nicht religiös“ bezeichnen, in allen Glaubensgemeinschaften teilweise deutlich unter 15 Prozent liegt. Die Befunde lassen damit den Schluss zu, dass die religiöse Pluralität in Deutschland insgesamt durch eine moderate Religiosität gekennzeichnet ist.

„Die religiöse Pluralität in Deutschland ist insgesamt durch eine moderate Religiosität gekennzeichnet.“

Spiritualität

Neben Gottesglauben und individueller Religiosität betrachten wir Spiritualität als wichtigen Teil der religiösen Identität. Als subjektive, oft körperlich erlebte Transzendenz kann Spiritualität sowohl innerhalb als auch außerhalb traditionaler Religion sowohl individuell als auch in der Gemeinschaft erfahren werden (Huber und Klein 2011; Knoblauch 2004). Damit bietet Spiritualität das Potenzial für individualisierte und nicht institutionalisierte Formen von Religion, die ihre Legitimation nicht in religiösen Lehren, sondern im Subjekt selbst finden. Waren diese Formen historisch vor Beginn der Neuzeit nur bestimmten Bevölkerungsgruppen vorbehalten, so scheint sich aktuell eine Form des subjektiven Erlebens zu etablieren, die von verschiedensten Bevölkerungsgruppen als attraktiv empfunden wird. In der Religionssoziologie ist deswegen immer wieder über eine mögliche „spirituelle Revolution“ diskutiert worden (Woodhead, Heelas und Seel 2005).

Unsere Daten bestätigen eine solche Entwicklung allerdings nicht. Ähnlich wie bei der Religiosität gibt es unter den Befragten nur eine Minderheit von 13 Prozent, die sich als „ziemlich“ beziehungsweise „sehr spirituell“ einschätzt; fast die Hälfte empfindet sich dagegen als „wenig“ beziehungsweise „mittel-spirituell“ und mehr als ein Drittel (38 Pro-

zent) hält sich für „gar nicht spirituell“. Tatsächlich lassen unsere Befunde erkennen, dass, obwohl es sich um unterschiedliche Dimensionen religiöser Identität handelt, individuelle Religiosität und Spiritualität Hand in Hand gehen: 38 Prozent derer, die ihrer Selbsteinschätzung nach als „hochreligiös“ gelten können, bezeichnen sich auch als „sehr spirituell“, während 56 Prozent derer, die nach eigenen Angaben „nicht religiös“ sind, auch „nicht spirituell“ sind. Statt einer „spirituellen Revolution“ lässt sich eher konstatieren: Eine ausgeprägte Spiritualität bleibt ein Minderheitenphänomen, das allerdings zur religiösen Pluralität in Deutschland beiträgt.

„Eine ausgeprägte Spiritualität bleibt ein Minderheitenphänomen, das allerdings zur religiösen Pluralität in Deutschland beiträgt.“

Religiöse Praxis und Identität

Wie bereits weiter oben angesprochen, hängen religiöse Praktiken und religiöse Identität eng zusammen: Je ausgeprägter die religiösen Praktiken sind, desto ausgeprägter ist auch die religionsbezogene Identität¹² (Tabelle 2). Dieser Zusammenhang ist am stärksten, wenn es um die Dimension der eigenen Religiosität

¹² Zur Messung der religionsbezogenen Identität wurde ein Indikator aus Gottesgläubigkeit, Religiosität und Spiritualität erstellt, der zwischen 0 und 1 standardisiert ist.

Korrelationen messen

Eine Korrelation bezeichnet in der Soziologie einen linearen statistischen Zusammenhang zwischen zwei Variablen. Ein quantitatives Maß dafür ist der Pearson-Korrelationskoeffizient r . Dessen Wert kann zwischen -1 und 1 liegen. Ein Wert von 0 verweist darauf, dass zwischen beiden Variablen kein Zusammenhang besteht. Wenn r größer als 0 ist, spricht man von einer positiven Korrelation, bei r kleiner als 0 verhält es sich genau andersherum. Ab einem Wert von ± 0.3 kann von einem relativ starken Zusammenhang gesprochen werden; Werte ab ± 0.1 weisen bereits auf relevante Zusammenhänge hin. Der Rangkorrelationskoeffizient nach Spearman, welcher auch als Spearmans Rho bezeichnet wird, ist ähnlich wie der Pearson Korrelationskoeffizient eine Methode, um Zusammenhänge zwischen Variablen zu berechnen.

Das Signifikanzniveau beschreibt die Wahrscheinlichkeit, mit der ein in der Stichprobe gefundener Zusammenhang nicht zufällig zustande kommt. Beim niedrigsten Signifikanzniveau (*) ist der Befund mit noch 95-prozentiger Wahrscheinlichkeit nicht zufällig. Höhere Signifikanzniveaus werden mit ** beziehungsweise *** gekennzeichnet. Im vorliegenden Text sind alle dargestellten und interpretierten Zusammenhänge auf mindestens dem niedrigsten Niveau signifikant; auf Abweichungen wird im Text hingewiesen.

TABELLE 2 Beziehungen zwischen religiösen Einstellungen und Praxen

	Gottesglaube	Religiosität	Spiritualität	Identität	Teilnahme Gottesdienst etc.	Gebet
Gottesglaube		.69	.42	.88	.62	.34
Religiosität			.41	.84	.68	.36
Spiritualität				.72	.31	.16
Identität					.67	.35
Teilnahme Gottesdienst etc.						.26

Pearsons Produkt-Moment-Korrelationen; alle signifikant bei $p < .01$

Quelle: Religionsmonitor 2023; Basis: Bevölkerung Deutschland ab 16 Jahren (N = 4.363), gültige Fälle, gewichtet.

geht, und am schwächsten bei der individuellen Spiritualität. Dies gilt gleichermaßen für die Praktiken des Besuchs von Gottesdiensten, Tempeln oder Freitagsgebeten und für das rituelle und persönliche Gebet. Generell sind also Selbstzuschreibung und Praktiken eng verflochten, Spiritualität ist als private, oft emotional geprägte Praktik weit weniger an die institutionellen Angebote gebunden als individuelle Religiosität.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass auch die Befunde zur religiösen Identität durch eine große Varianz gekennzeichnet sind. Hierbei zeigt sich jedoch eine zunehmende Kluft zwischen den Befragten, die sich selbst als hochreligiös¹³ und spirituell einschätzen, und solchen, die für sich keinerlei religiöse und spirituelle Anknüpfungspunkte sehen.

1.4 Soziostruktur: Religiöse Identität individualisiert sich

Die bisherigen Untersuchungen haben gezeigt, dass Religion – als Zugehörigkeit – sowie Religiosität – als Praktik und Identität – in der deutschen Gesellschaft ungleich verteilt sind. Sie variieren aber nicht nur hinsichtlich der Dimensionen und der Intensität des Religiösen, sondern auch mit Blick auf die Personengruppen, die religiöse Überzeugungen haben und religiöse Praktiken ausüben. Wer sind diejenigen, die sich zu Religion und Religiösem hingezogen fühlen? Im Folgenden untersuchen wir dazu Korrelationen dieser verschiedenen Aspekte mit sozialstrukturellen Merkmalen wie Alter, Geschlecht, Bildung, Einkommen und Migrationshintergrund.

13 Gemeint sind damit diejenigen Befragten, die von sich sagen, dass sie „ziemlich“ oder „sehr stark“ an etwas Göttliches glauben und sich als „ziemlich“ oder „stark religiös“ und „ziemlich“ oder „stark spirituell“ einschätzen. Diese Befragten bezeichnen wir als „hochreligiös“.

Sozialstrukturellen Charakteristika der Glaubensgruppen

Christ:innen sind mit 55 Jahren im Durchschnitt älter als Menschen anderer Religionsgemeinschaften (Hindus und Muslim:innen sind mit durchschnittlich 37 beziehungsweise 38 Jahren am jüngsten; Befragte ohne Bindung an eine Religionsgemeinschaft liegen mit durchschnittlich 48 Jahren im altersmäßigen Mittelfeld). Ob das im Durchschnitt höhere Alter der Christ:innen auf einen Kohorten- oder einen Alterseffekt zurückzuführen ist, können wir anhand der Daten nicht eindeutig bestimmen. Unsere Befunde zur religiösen Sozialisation (vgl. Abschnitt 1.5) sprechen jedoch dafür, dass hier nicht nur das Alter eine Rolle spielt (also Menschen mit zunehmendem Alter dazu tendieren, religiöser zu werden), sondern auch ein Kohorteneffekt vorliegt, also die Generationen unterschiedlich geprägt sind.

„Unter den befragten Christ:innen hat nur rund ein Viertel einen Migrationshintergrund; unter den muslimischen Befragten sind es 90 Prozent.“

Christ:innen haben im Durchschnitt ein signifikant höheres Einkommen als Befragte, die sich anderen Religionsgemeinschaften zugehörig fühlen. Sie verfügen jedoch nicht unbedingt über einen höheren Bildungsabschluss. Wenig überraschend ist, dass sie im Durchschnitt eine geringere Wahrscheinlichkeit für einen Migrationshintergrund haben. Sie machen aber mit 38 Prozent den weitaus größten Teil derer aus, die entweder selbst eingewandert sind oder einen Elternteil haben, der nach Deutschland eingewandert ist.¹⁴ Innerhalb der Religionsgemeinschaften verschiebt sich das Bild: So hat unter den befragten Christ:innen nur ein Viertel (25 Prozent) einen Migrationshintergrund; unter den muslimischen Befragten sind es 90 Prozent, unter den Hindus 75 Prozent.

14 Unter den Christ:innen sind es vor allem die christlich-orthodoxen Befragten, die angeben, einen Migrationshintergrund zu haben.

Der vergleichsweise geringe Anteil von Befragten mit Migrationshintergrund unter den Buddhist:innen (54 Prozent) deutet an, dass in dieser Befragtengruppe vermutlich viele Menschen zu finden sind, die zum Buddhismus konvertiert sind. Unter den Befragten, die sich keiner Religionsgemeinschaft zugehörig fühlen, liegt der Anteil der Personen mit Migrationshintergrund ähnlich wie bei den Christ:innen bei rund einem Viertel (26 Prozent) – Religionsferne scheint also ein Phänomen zu sein, das sich eher im historisch christlich-deutschen Kontext entwickelt. Es erklärt sich auch nicht zuletzt dadurch, dass in Ostdeutschland Religionsferne und ein geringer Anteil an Befragten mit Migrationshintergrund zusammenkommen.

Diese ersten Beobachtungen geben Anlass zur Frage, in welchen Bevölkerungsgruppen Religiosität und Spiritualität als Dimensionen religiöser Identität am ehesten verbreitet sind. Gilt immer noch, dass eher Ältere, Menschen aus ländlicher Umgebung, mit niedrigerem Einkommen und niedrigerer Lebenszufriedenheit religiös sind, wie Pippa Norris und Ronald Inglehard noch 2004 konstatierten?

Für wen ist Spiritualität attraktiv: Sind dies eher die Jüngeren und Gebildeten, wie Knoblauch 2009 beobachtete? Wie sehen die Unterschiede zwischen West- und Ostdeutschland aus: Sind diese noch so deutlich, wie noch vor zehn Jahren (Pollack und Müller 2013)?

„Eindeutige sozialstrukturell bestimmbare Gruppen mit starker religiöser oder spiritueller Identität gibt es nicht (mehr).“

Sozialstruktur und der Besuch religiöser Institutionen

Um diese Fragen zu beantworten, schauen wir uns zunächst an, wie institutionelle religiöse Praktiken wie die Häufigkeit des Gangs in eine Kirche, Synagoge, Moschee oder einen Tempel und die identitätsbildenden Dimensionen mit bestimmten sozialstrukturellen Merkmalen wie Alter, Geschlecht, Bildung, religiöse Sozialisation, Migrationshintergrund, subjektive Schichteinstufung, Lebenszufriedenheit und Einkommen zusammenhängen (Tabelle 3). Die Koeffizienten lassen zwar signifikante, aber doch vergleichsweise schwache Zusammenhänge

TABELLE 3 Beziehungen zwischen Religiosität und Sozialstruktur

	Gottesdienstbesuch	religiöse Selbsteinschätzung	spirituelle Selbsteinschätzung
Alter	-.01 n.s.	.06 **	-.04 **
Geschlecht	.02 n.s.	.13 **	.13 **
Bildung	-.03 n.s.	-.09 **	.07 **
Migrationshintergrund	-.00 n.s.	.13 **	.22 **
religiöse Sozialisation	.18 **	.42 **	.21 **
subj. Schichteinstufung	.06 **	.10 **	.04 **
Lebenszufriedenheit	.02 n.s.	.08 **	.00 n.s.
monatl. Einkommen	.01 n.s.	-.02 n.s.	-.04 *

Pearsons Produkt-Moment-Korrelationen, Sig. * p<0,05, ** p<0,01, n.s. = nicht signifikant.

Sozialstrukturelle Merkmale: Alter: in Jahren, Geschlecht: dichotom, Ref. Mann; Bildung: dichotom, Ref. niedrig; Migrationshintergrund: dichotom, Ref. kein Migrationshintergrund; religiöse Sozialisation: dichotom, Ref. keine religiöse Sozialisation; subjektive Schichteinstufung: Oben-Unten-Einstufung, 5er-Skala; Lebenszufriedenheit: „Wie zufrieden sind Sie zurzeit mit Ihrem Leben?“, 10er-Skala; monatl. Einkommen: in Euro.

Quelle: Religionsmonitor 2023; Basis: Bevölkerung Deutschland ab 16 Jahren (N = 4.363), gültige Fälle, gewichtet.

erkennen und erlauben daher nur vorsichtige Aussagen. Dies ist zugleich ein – wenn auch nicht ganz neues – Ergebnis (u. a. Jagodzinski 1995): Eindeutige sozialstrukturell bestimmbare Gruppen mit starker religiöser oder spiritueller Identität gibt es nicht (mehr), die religiösen Milieus der „Bonner Republik“ der 1950er bis 1990er Jahre sind in Auflösung begriffen.

Dennoch zeigt sich bei näherem Hinsehen, dass allein die religiöse Sozialisation und die subjektive Schichteinstufung signifikant positiv mit dem Besuch von institutionellen Angeboten und Räumen korrelieren: Je stärker religiös geprägt das Umfeld war, in dem jemand aufwuchs, und/oder je höher die eigene Schichteinstufung ausfällt, desto häufiger nimmt er oder sie an gemeinsamen religiösen Feiern und Gebeten (eben dieser ihm oder ihr vertrauten Religionsgemeinschaft) teil. Hingegen gibt es – über alle Religionsgemeinschaften hinweg – keine signifikanten Unterschiede zwischen Männern und Frauen mehr. Allerdings ist unter den Christ:innen die Kirchengangshäufigkeit und Kirchenbindung bei Frauen stärker als bei Männern. Alter, Bildung, Migrationshintergrund und Einkommen hängen für alle Befragten ebenfalls nicht signifikant mit diesen gemeinschaftlich-religiösen Praktiken zusammen.

Sozialstruktur und Spiritualität sowie Religiosität

Anders sieht dies für die religiöse und spirituelle Selbsteinschätzung aus: Wie bereits von Hubert Knoblauch (2009) beobachtet, ist die Religiosität bei älteren Befragten stärker ausgeprägt als bei jüngeren und Befragte, die sich als spirituell einschätzen, sind eher jünger. Höhere Bildung wirkt sich negativ auf Religiosität, aber positiv auf Spiritualität aus. Während also Religiosität eher bei älteren Befragten mit niedrigerer Bildung zu finden ist, ist Spiritualität ein Aspekt religiöser Identität,

den sich eher junge Menschen mit höherer Bildung zuschreiben. Insbesondere, wenn es um die religiöse Identität geht, deutet sich hier ein Trend zur Individualisierung von Religion in den jüngeren Generationen an. In Bezug auf die religiöse Identität zeigen sich zudem für alle Religionsgemeinschaften geschlechtsspezifische Unterschiede: Frauen geben wesentlich häufiger an, religiös und/oder spirituell zu sein, als Männer. Darüber hinaus sind Befragte mit Migrationshintergrund sowohl eher religiös als auch spirituell.

„Höhere Bildung wirkt sich negativ auf Religiosität, aber positiv auf Spiritualität aus.“

Die subjektive Zuordnung zu einer höheren Schicht stärkt ebenfalls die Selbsteinschätzung als religiös und als spirituell. Die Lebenszufriedenheit hängt positiv mit Religiosität zusammen, zeigt aber keinen signifikanten Zusammenhang zur Spiritualität. Ob Religiosität dabei die Lebenszufriedenheit beeinflusst oder umgekehrt, kann an dieser Stelle nicht beantwortet werden.

Besonders stark werden die Selbsteinschätzungen als religiös und spirituell aber durch eine religiöse Sozialisation geprägt (siehe unten). Migrationshintergrund, religiöse Sozialisation und subjektive Schichteinstufung beeinflussen beide Dimensionen religiöser Identität gleichermaßen positiv.

Diese Ergebnisse legen nahe, dass sich das religiöse Feld auch soziodemographisch plural gestaltet und sich religionsbezogene Identität und religiöse Praktik unterschiedlich mit sozialstrukturellen Merkmalen kombinieren. Dabei werden individualisierte Formen religionsbezogener Identität insbesondere für jüngere, besser gebildete Menschen attraktiver, auch wenn von einer „spirituellen Revolution“ (siehe Abschnitt 1.3) nicht die Rede sein kann. Migrationshintergrund, aber auch Geschlecht behalten auch weiterhin ihren Einfluss auf religionsbezogene Identitäten.

„Individualisierte Formen religionsbezogener Identität werden insbesondere für jüngere, besser gebildete Menschen attraktiver.“

Die Ergebnisse zeigen aber auch, wie zentral die religiöse Sozialisation ist. Diese soll im Folgenden genauer analysiert werden.

1.5 Religiöse Sozialisation: Einfluss der Religion verliert an Bedeutung

Für ein besseres Verständnis der anhaltenden Pluralisierung und Fragmentierung religiöser Praktiken und Identifikationen bietet es sich an, die religiöse Sozialisation als Faktor genauer in den Blick zu nehmen. Religion und Religiosität sind biographisch nicht konstant, sondern können sich in Abhängigkeit von individualbiographischen Ereignissen ausprägen und verändern. Manche Menschen verlieren im Laufe ihres Lebens ihren Glauben, andere finden erst spät zu ihm. Im Regelfall erfolgt die formale Mitgliedschaft in religiösen Gruppen etwa durch Taufe oder Beschneidung bereits in sehr jungen Jahren und auch religiöse Selbstwahrnehmungen und Weltzugriffe werden – implizit oder explizit – über Interaktion mit „signifikant Anderen“ schon früh erworben. Durch diese Interaktionen werden die in einer Gesellschaft gültigen Weltzugriffe – wie religiöse und/oder atheistische Weltverständnisse – erlernt und eingeübt; sie sind Teil der Individuierung, über die Menschen zu kompetenten Mitgliedern der Gesellschaft werden.

Wenn Sozialisation einen wichtigen Faktor der Entstehung von Einstellungen und Weltzugriffen darstellt und das – wie Peter L. Berger und Thomas Luckmann in ihrem zum Klassiker gewordenen Buch zur gesellschaftlichen Konstruktion der Wirklichkeit (1969) feststellen – am nachhaltigsten durch die „signifikant Anderen“ in den ersten Lebensjahren erfolgt, dann spiegelt sich in den Ein-

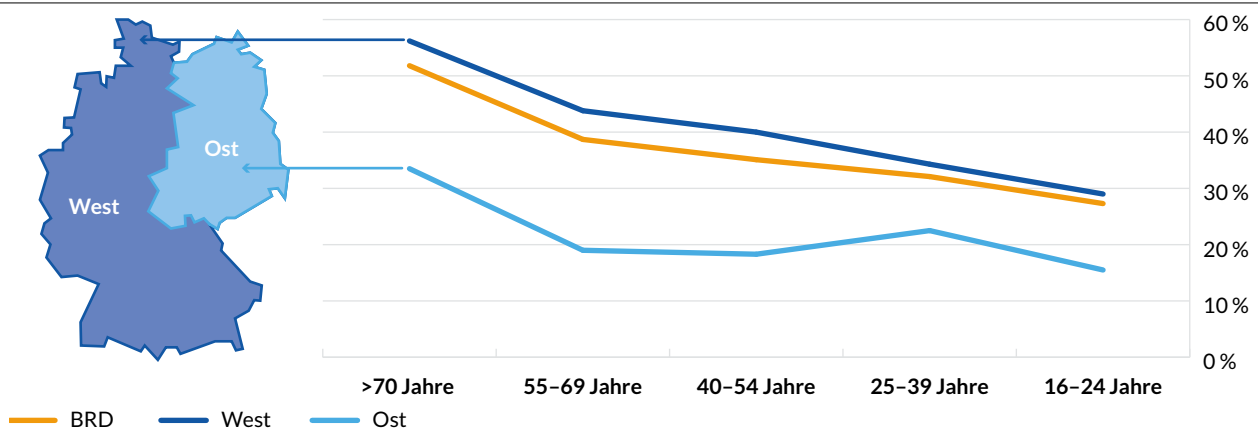
stellungen der Jugendlichen von heute die Zukunft der Religion und des Religiösen. Für die intergenerationale Vermittlung religiöser Sprache, Gewohnheiten, Regeln und Normen sowie Denkgewohnheiten, Einstellungen und Werthaltungen kommt der Familie nach wie vor eine wichtige Rolle zu. Durch sie werden religiöse Traditionen maßgeblich aufrechterhalten oder auch abgelegt.

Bereits in früheren Untersuchungen konnte ein signifikanter Rückgang religiöser Sozialisation seit den 1970er Jahren beobachtet werden. Dieser ist, wie beispielsweise Christof Wolf (1995) argumentiert, unter anderem auf veränderte Erziehungsstile zurückzuführen, die zunehmend weniger auf die Vermittlung von Tradition setzen. Dieser Trend zur Auflösung religionsbezogener Sozialisation setzt sich unseren Daten zufolge fort: Gegenwärtig gibt nur etwa jede dritte Person an, religiös erzogen worden zu sein. In der Betrachtung nach Altersgruppen (Abbildung 4) zeigt sich, dass unter den 16- bis 24-Jährigen nur noch jede vierte Person religiös erzogen wurde, wobei der Anteil unter den im Osten lebenden jungen Erwachsenen nochmals geringer ausfällt (16 Prozent). Mit dieser abnehmenden Tradierung von Religion geht eine Erosion religiöser Milieus einher, wie sie bereits 2017 von Gert Pickel festgestellt wurde.

„Mit der abnehmenden Tradierung von Religion geht eine Erosion religiöser Milieus einher.“

Das Nachrücken gering sozialisierter Generationen verschiebt zudem die Religiosität in die höheren Altersgruppen: Waren im höchsten Alterssegment 2013 noch etwa zwei Drittel religiös sozialisiert, gibt gegenwärtig in der Altersgruppe der über 70-Jährigen nur noch knapp die Hälfte der Personen an, eine religiöse Erziehung erfahren zu haben. Damit verringert sich auch die Wahrscheinlichkeit, dass die religiöse Sozialisation der Jüngeren, wenn schon nicht über die Eltern, so doch über die „Großelterngeneration“ erfolgt.

ABBILDUNG 4 Religiöse Sozialisation nach Altersgruppen (in %)



Frage: „Sind Sie religiös erzogen worden?“ Anteil derjenigen, die mit „ja“ antworten in der jeweiligen Altersgruppe.
 Quelle: Religionsmonitor 2023; Basis: Bevölkerung Deutschland ab 16 Jahren (N = 4.363), gewichtet.

| BertelsmannStiftung

Mit Blick auf die Altersstruktur vor allem der christlichen Befragten (siehe oben) legen diese Befunde nahe, dass das hohe Durchschnittsalter nicht allein durch einen Alters-effekt zu erklären ist: Die Daten offenbaren einen starken Effekt jüngerer Geburtskohorten, die offensichtlich anders erzogen und sozialisiert werden als die Eltern- und (vor allem) die Großelterngeneration.

Die konkreten Folgen abnehmender religiöser Vermittlung durch die Familie und relevante Bezugspersonen werden in Tabelle 4 erkennbar. Zwar bringen nicht religiös erzogene Personen eine grundsätzliche Wertschätzung für Religion mit (Westdeutschland: 23 Prozent; Ostdeutschland: 28 Prozent), jedoch bestehen weiterhin gravierende Unterschiede in Glauben und Praktiken zu religiös sozialisierten Befragten: Personen, die nicht religiös erzogen wurden, glauben nur selten an die Existenz von etwas Göttlichem, nehmen seltener an religiösen Ritualen teil und halten sich selbst für weniger religiös als Personen, die eine religiöse Sozialisation erfahren haben.

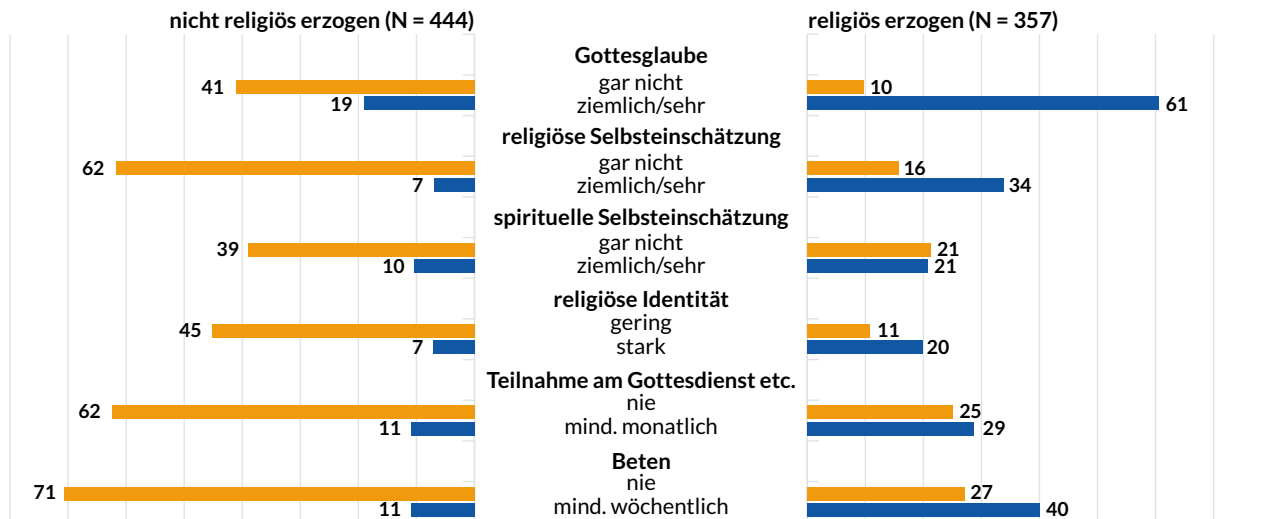
Bei den genuin religiös erzogenen Personen fällt zugleich auf, dass sich eine solche Soziali-

TABELLE 4 Religiöse Sozialisation und Religiosität (in %)

	religiös sozialisiert	nicht religiös sozialisiert
Religion im Alltag: (sehr) wichtig	54	24
Gottesglaube: (sehr) stark	58	18
religiöse Selbsteinschätzung : sehr/ziemlich	31	5
Gottesdienst: mind. monatlich	23	8

Wichtigkeit von Religion: „Wie wichtig ist Religion in Ihrem Alltag?“, Anteil derjenigen, die mit „eher wichtig/sehr wichtig“ antworten; **Gottesglaube:** „Wie stark glauben Sie daran, dass Gott oder etwas Göttliches existiert?“, Anteil derjenigen, die mit „ziemlich/sehr“ antworten; **religiöse Selbsteinschätzung:** „Als wie religiös würden Sie sich selbst bezeichnen?“, Anteil derjenigen, die mit „ziemlich/sehr“ antworten; **Teilnahme Gottesdienst/rel. Rituale/etc.:** Anteil derjenigen, die mindestens monatlich (täglich – einmal in der Woche – ein- bis dreimal im Monat) eine institutionalisierte religiösen Praxis vollziehen – getrennte Auswertung nach Personen, welche eindeutig religiös oder nicht religiös erzogen wurden (ohne „teils-teils religiös erzogen“)
Quelle: Religionsmonitor 2023; Basis: Bevölkerung Deutschland ab 16 Jahren (N = 4.363), gültige Fälle, gewichtet.

ABBILDUNG 5 Religiosität der 16- bis 35-Jährigen (in %)



Gottesglaube/religiöse Selbsteinschätzung/spirituelle Selbsteinschätzung: 3er-Skalen (gar nicht – wenig/mittel – ziemlich/sehr); religiöse Identität: Summenindex aus Gottesglaube, Religiosität und Spiritualität; Teilnahme am Gottesdienst etc.: 6er-Skala (mehr als einmal in der Woche – einmal in der Woche – ein- bis dreimal im Monat – mehrmals pro Jahr – seltener – nie); Beten: 8er-Skala (mehrmals am Tag – einmal am Tag – mehr als einmal in der Woche – einmal in der Woche – ein- bis dreimal im Monat – mehrmals pro Jahr – seltener – nie).
Quelle: Religionsmonitor 2023; Basis: Bevölkerung Deutschland zwischen 16 und 35 Jahren, nur explizit religiös und nicht religiös Erzogene (N = 801), gültige Fälle, gewichtet. | BertelsmannStiftung

sation nicht zwangsläufig in einer hohen Teilnahme an religiösen Ritualen oder einer Zustimmung zu Glaubensfragen niederschlägt. Nur 31 Prozent der religiös Sozialisierten schätzen sich als „ziemlich“ oder „sehr religiös“ ein und nur 23 Prozent partizipieren am Gottesdienst, dem Freitagsgebet oder anderen institutionalisierten Praktiken.

Eine Aufschlüsselung nach Religionsgemeinschaften lässt umgekehrt erkennen, dass 18 Prozent der Christ:innen nach eigenen Angaben nicht religiös erzogen, sich aber dennoch dem Christentum zugehörig fühlen. Unter den Muslim:innen liegt dieser Anteil mit 22 Prozent nur etwas höher, während unter den Buddhist:innen 50 Prozent und unter den Hindus 39 Prozent nicht religiös erzogen wurden, sich aber dennoch der Religion zugehörig fühlen. Dies lässt vermuten, dass bei diesen beiden Religionen, insbesondere

aber unter den Buddhist:innen, der Anteil der Menschen höher ist, die sich bewusst für die Glaubensgemeinschaft – vielleicht sogar im Sinne eines Übertritts zu einer anderen Religion – entschieden haben.

Interessant ist ein besonderer Blick auf die Gruppe der 16- bis 35-Jährigen, die nach eigenen Angaben eine religiöse Sozialisation durchlaufen haben. Ihre Einstellungen und Praktiken erlauben einen Schnappschuss auf die derzeitigen Chancen, dass Religion und das religiöse Moment an die nächste Generation weitergegeben wird (Abbildung 5). Nur 10 Prozent von ihnen glauben nicht an Gott oder etwas Göttliches, ein Drittel (34 Prozent) ist nach eigenen Angaben „ziemlich“ oder „sehr religiös“ und 21 Prozent bezeichnen sich als „ziemlich“ oder „sehr spirituell“. Während also in dieser speziellen Befragtengruppe der Glaube an Gott und Göttliches immer

noch stark verankert ist, sind die religiösen und spirituellen Momente religionsbezogener Identität zumeist nur schwach bis mittelmäßig verankert. Dennoch finden sich in dieser Gruppe mehr Befragte, die als hochreligiös eingeschätzt werden können als in der Vergleichsgruppe der nicht religiös sozialisierten Befragten desselben Alters (20 versus 7 Prozent). Etwas weniger als die Hälfte der religiös sozialisierten im Alter zwischen 16 und 35 Jahren ist jedoch formal Mitglied in einer Kirche oder einer islamischen Gemeinde.

„Vermutlich wird es auch in Zukunft keine einfache Revitalisierung institutioneller Religiosität geben.“

Der Blick auf die religionsbezogene Sozialisation lässt erkennen, dass Religion zwar als Gottesglaube nach wie vor gesellschaftlich verankert ist und weitergegeben wird, dass jedoch vor allem die jüngeren Generationen weniger in traditionellen Religionskontexten sozialisiert werden. Gleichzeitig kristallisiert sich eine Gruppe von jungen Menschen heraus, die in ihrer Sozialisation einen starken Bezug zur Religion entwickeln konnte. Allerdings mündet religiöse Sozialisation nicht unbedingt in eine institutionengebundene Religiosität. Dies lässt vermuten, dass es auch in Zukunft keine einfache Revitalisierung institutioneller Religiosität geben wird. Zumindest für die christliche Religionsgemeinschaft legt dies auch die Untersuchung der Gründe für einen möglichen Kirchenaustritt nahe (vgl. El-Menouar 2022).

2. Facetten und Wahrnehmung religiöser Vielfalt

Im ersten Teil dieser Studie haben wir eine Bestandsaufnahme der religiösen Landschaft Deutschlands vorgenommen. Anhand unserer Daten konnten wir aufzeigen, dass sich Deutschland durch eine hohe religiöse Pluralität auszeichnet: Ob und, wenn ja, was geglaubt wird, wie Menschen Glauben praktizieren und welche Identitätsbindungen an Religion und Religiöses existieren, variiert in hohem Maße zwischen den Befragten. Dies ist über die Glaubens-, Bekenntnis- und Religionsausübungsfreiheit sowie die Verpflichtung des Staates auf Äquidistanz zu allen Religionsgemeinschaften grundgesetzlich verankert und gesichert (Dreier 2018). So gilt eine Einschränkung der individuellen Religionsfreiheit nur dann als legitim, wenn ihre Ausübung andere verfassungsrechtlich begründeten Freiheiten – insbesondere Dritter – beeinträchtigt (Heinig und Morlock 2003). In jedem Falle aber bedarf eine solche Einschränkung besonderer Begründungen. Dass Fragen nach Grenzen der Religionsausübung nicht allein in die Expertise von Jurist:innen fallen, zeigen die gesellschaftlichen Diskussionen und öffentlichen Debatten etwa um den öffentlichen Muezzinruf zum Freitagsgebet, die Befreiung vom koedukativen Sportunterricht in der Schule oder die Beerdigung ohne Sarg.

In diesem zweiten Studienteil geht es nun um die Frage, ob und inwiefern solche Konfliktthemen die gesellschaftliche Akzeptanz individueller Religiosität beeinflussen und ob die aktuell zu beobachtende religionsbezogene Pluralität auch von unseren Befragten bejaht wird: Gibt religiöse Pluralität Anlass zur Polarisierung von Gesellschaft? Diese Frage ist für das Verständnis der religiösen Konstellation in Deutschland nicht zuletzt deshalb wichtig, weil mit dem Begriff der Polarisierung soziale Verortungen bezeichnet werden, die eben nicht nur Verschiedenartigkeiten, sondern Differenzen anzeigen. Diese gehen einher mit Grenzziehungen, die nur schwer zu überwinden sind und Lager markieren, die sich tendenziell feindlich gegenüberstehen (Hirschauer 2021).

Wir untersuchen dies, indem wir zunächst die Diversität innerhalb der Religionsgemeinschaften anschauen, um dann zu prüfen, wie fraglos für die Befragten Religion im Alltag verankert ist, welche Kontakte sie in ihrer Freizeit zu Menschen anderer religiöser und nicht religiöser Überzeugungen unterhalten, was sie über Religion(en) wissen und wie sie Menschen anderer religiöser und nicht religiöser Überzeugungen beurteilen.

„Gibt religiöse Pluralität Anlass zur Polarisierung von Gesellschaft?“

2.1 Diversität innerhalb der Religionsgemeinschaften

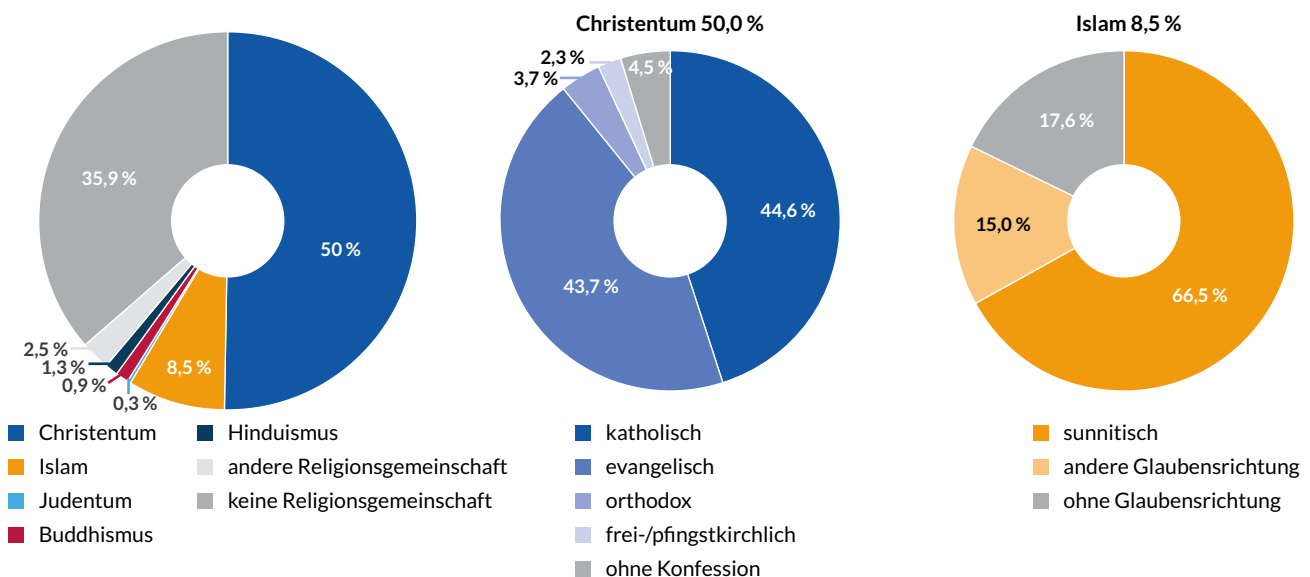
An dieser Stelle werden wir das Bild einer religiös-pluralistischen Gesellschaft vertiefen, indem wir die konfessionelle Diversität der Religionsgemeinschaften stärker in den Blick nehmen. Denn ein näherer Blick auf die Religionsgemeinschaften zeigt, dass diese selbst nicht homogen sind, sondern sich auch hier Differenzen ausmachen lassen, die mit starken Grenzziehungen einhergehen können. So unterscheiden sich innerhalb des Protestantismus evangelikale Bewegungen stark von den großen evangelischen Kirchen nicht zuletzt durch ihre besonders enge Orientierung am biblischen Wort und am Erfahren von Transzendenz (z. B. durch Konversion, Zungenrede oder prophetische Eingebung; Knoblauch 2006). Solche theologischen Differenzen können dazu führen, dass innerhalb der Konfessionen ein starker Zusammenhalt zu Lasten des Austauschs mit anderen betont

wird. Die folgende Analyse ist daher auch Ausgangspunkt für die Frage nach dem Potenzial für bindende und brückenbildende Beziehungen („bonding“ oder „bridging“; Welch et al. 2004) innerhalb und zwischen den Konfessionen. Dabei geht es nicht zuletzt darum, ob die Mitglieder einer Konfession nur ihresgleichen trauen und lieber unter sich bleiben oder auch zu Menschen anderer Überzeugungen Kontakte unterhalten.

Christentum

Wir beginnen mit den christlichen Konfessionen (Abbildung 6). Fraglos ist, dass der christliche Glaube in Deutschland durch die römisch-katholische und lutherisch-protestantische Konfession dominiert wird. Unter den christlichen Befragten schreiben sich fast 90 Prozent einer dieser beiden christlichen Großkonfessionen zu, wobei der Anteil der sich als katholisch und protestantisch

ABBILDUNG 6 Innere Vielfalt – Zugehörigkeit zu verschiedenen Konfessionen und Glaubensrichtungen (in %)



Quelle: Religionsmonitor 2023; Basis: Bevölkerung Deutschland ab 16 Jahren (N = 4.363), gültige Fälle, gewichtet.

| BertelsmannStiftung

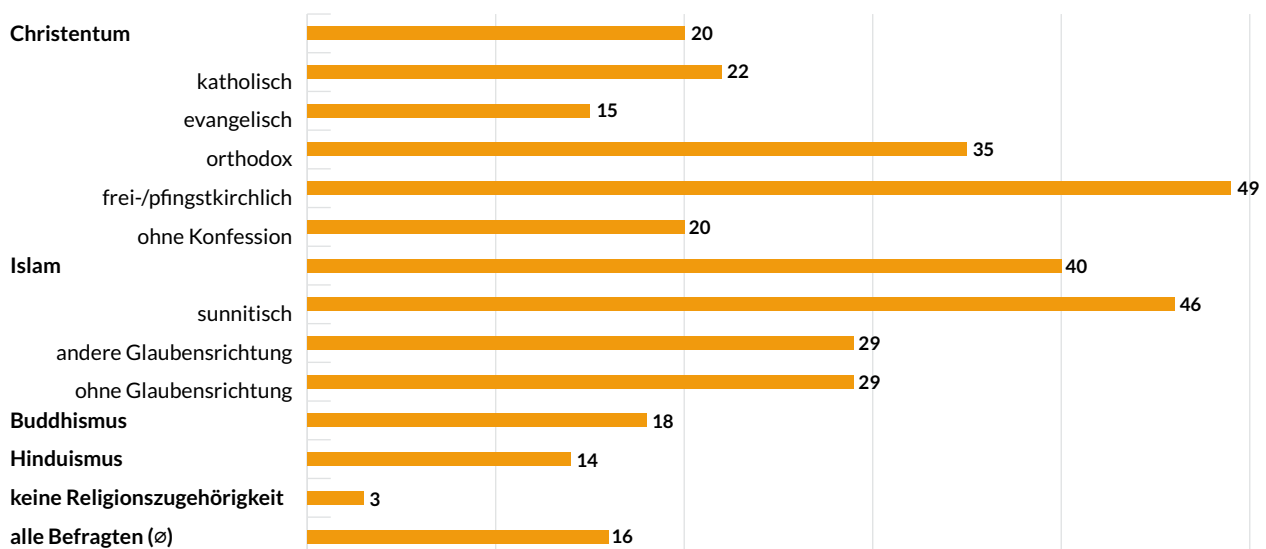
Bezeichnenden etwa gleich groß ist (katholisch: 44,6 Prozent, protestantisch: 43,7 Prozent). Allerdings lassen die Daten auch erkennen, dass in Deutschland ein signifikantes christliches Leben jenseits der beiden großen Konfessionen existiert. 3,7 Prozent der Befragten christlichen Glaubens ordnen sich einer christlich-orthodoxen Glaubensrichtung zu, als evangelikal-freikirchlich oder pfingstkirchlich orientiert bezeichnen sich 2,3 Prozent und als konfessionsfrei 4,5 Prozent.¹⁵ Von Interesse ist hier, dass insbesondere Befragte mit christlich-orthodoxer Konfession zumeist einen Migrationshintergrund haben: Während jede vierte Katholikin bzw. jeder vierte Katholik und nicht einmal jede:r fünfte lutherisch-protestantische Befragte einen Migrationshintergrund aufweist, haben fast 93 Prozent der christlich-orthodoxen Befragten eine familiäre Migrationsgeschichte.

Es ist wahrscheinlich, dass für diese Befragten Religion oft mehr ist als ein Weltzugriff: Die Diasporaforschung legt nahe, dass religiöse Vergemeinschaftung insbesondere für Menschen mit Migrationshintergrund eine soziale Basis und Anlaufstelle für praktische Hilfen – beispielsweise beim Umgang mit Behörden – bieten kann. Zudem kann religiöse Vergemeinschaftung durch die Bindung an die „alte Heimat“ auch mentale Unterstützung bei individuellen Krisen oder Orientierung in einem (noch) fremden Alltag bedeuten (Johnson 2012).

„Fast 93 Prozent der christlich-orthodoxen Befragten haben eine familiäre Migrationsgeschichte.“

¹⁵ Weiteren Konfessionen bzw. Glaubensrichtungen innerhalb des Christentums ordnen sich 1,4 Prozent der befragten Christ:innen zu.

ABBILDUNG 7 Religiöse Identität nach Konfession und Glaubensrichtung (in %)



Anteil der Personen mit stark ausgeprägter religiöser Identität: starkem Gottesglauben, hoher religiöser und spiritueller Selbsteinschätzung.

| BertelsmannStiftung

Quelle: Religionsmonitor 2023; Basis: Bevölkerung Deutschland ab 16 Jahren (N = 4.363), gültige Fälle, gewichtet.

Dies wirft die Frage auf, wie sich konfessionelle Differenzierungen und religiöse Identität zueinander verhalten. Fragt man nach der religiösen Identität, bestätigt sich das Bild eines pluralistischen christlichen Lebens in Deutschland (Abbildung 7). Wie im ersten Teil der Untersuchung bereits ausgeführt, haben wir aus den Identitätsvariablen „Gottesglaube“, „Religiosität“ und „Spiritualität“ einen Index gebildet, der die Stärke der religiösen Identität anzeigt (siehe Abschnitt 1.3). Der Anteil der Personen mit ausgeprägter religiöser Identität, also derjenigen, die über einen starken Gottesglauben verfügen und sich in hohem Maße als religiös und spirituell einschätzen, variiert zwischen den christlichen Konfessionen deutlich. Während von den befragten Katholik:innen lediglich gut jede:r Fünfte (22 Prozent) und den befragten Protestant:innen sogar nur 15 Prozent eine stark ausgeprägte religiöse Identität aufweisen, sind es unter den christlich-orthodoxen Befragten mehr als ein Drittel (35 Prozent) und von den evangelikal-freikirchlichen und pfingstkirchlichen Befragten sogar fast jede:r Zweite (49 Prozent).

Diese Befunde lassen vermuten, dass die Anhänger:innen dieser kleineren christlichen Konfessionen eine höhere Bindung an ihre Glaubensgemeinschaften entwickeln. Auch hier spielt die Position als religiöse Diaspora eine Rolle: Es ist zu vermuten, dass der gemeindliche Zusammenhalt einen stabilisierenden Charakter hat, weil die Mitglieder kleiner christlicher Konfessionen theologische Orientierungen, Wertvorstellungen und Überzeugungen verfolgen, die vom christlich-religiösen Mainstream abweichen und sich eben nicht in der Alltagskultur der Mehrheitsgesellschaft wiederfinden.

„In der religiösen Diaspora hat der gemeindliche Zusammenhalt vermutlich einen stabilisierenden Charakter.“

Knapp ein Viertel der Mitglieder der beiden großen christlichen Volkskirchen tragen sich mit Austrittsgedanken (vgl. El-Menouar 2022). Angesichts dieser anhaltenden Austrittsneigung kann erwartet werden, dass die kleinen Konfessionen innerhalb der christlichen Glaubensgemeinschaft relativ an Bedeutung gewinnen. Das ändert allerdings nichts daran, dass die römisch-katholische und lutherisch-protestantische Konfession weiterhin das christliche Leben in Deutschland dominieren. Dies ist nicht zuletzt auch dem institutionellen Gefüge geschuldet, welches die beiden christlichen Großkirchen als zentrale Gesprächspartner der staatlichen Governance festlegt¹⁶ und ihnen nach Maßgabe von Artikel 140 des Grundgesetzes¹⁷ als Körperschaften öffentlichen Rechts besondere Privilegien zugesteht. Erst in den letzten beiden Jahrzehnten sind diese Privilegien sukzessive auch auf andere Glaubensgemeinschaften erweitert worden: Dazu gehört beispielsweise das Recht, Gottesdienste oder Seelsorge in Krankenhäusern, Strafanstalten oder sonstigen öffentlichen Anstalten anzubieten. Dass dies auch anderen Religionsgemeinschaften eingeräumt wird, lässt sich als Zeichen dafür deuten, dass die gewachsene religiöse Pluralität zunehmend rechtliche Anerkennung genießt.

16 Diese Sonderstellung der römisch-katholischen und evangelischen Kirche spiegelt sich auch im Religionsdialog, wie er auf europäischer Ebene in den 1990er Jahren zur Steigerung der sozialen Integration initiiert wurde (Grötsch und Schnabel 2012). Zu diesen Sonderregelungen gehört auch das kirchliche Arbeitsrecht, das jedoch aufgrund spezifischer Vorgaben an die Lebensführung (wie Wiederverheiratsverbot und das Verbot der gleichgeschlechtlichen Ehe in der katholischen Kirche) insbesondere im Kontext der europäischen Arbeitsmarkt- und Antidiskriminierungspolitik zunehmend infrage gestellt wird (vgl. Budde 2000).

17 Dieser Artikel besteht aus den sogenannten Kirchenartikeln 136, 137, 138, 139, 141 der Weimarer Verfassung vom 11. August 1919.

Islam

Wenden wir uns nun dem Islam als der zweitstärksten Glaubensgemeinschaft in Deutschland zu (Abbildung 1). Die beiden konfessionellen Hauptströmungen im weltweiten Islam sind der Sunnismus und der Schiismus, wobei die Sunnit:innen mit einem Anteil von rund 85 Prozent die mit Abstand größte Strömung bilden (Spielhaus 2019). Diese Dominanz des Sunnismus zeigt sich in abgeschwächter Form auch in Deutschland, wo sich der Islam insgesamt in einer Diasporasituation befindet: Unter den sich als muslimisch verstehenden Befragten machen die Sunnit:innen rund zwei Drittel (66,5 Prozent) aus. Fast 6 Prozent bezeichnen sich als Schiit:innen und knapp 5 Prozent als Alevit:innen. 4 Prozent ordnen sich einer anderen muslimischen Konfession zu und ein bemerkenswert hoher Anteil von fast 18 Prozent sieht sich keiner konfessionellen Richtung im Islam zugehörig. Die Verteilung der muslimischen Konfessionen in unseren Daten deckt sich trotz partieller Unterschiede im Großen und Ganzen mit der anderer Studien.¹⁸ Insgesamt lassen unsere Daten – wie auch die anderer Studien (z. B. Pew Research Center 2009a; 2009b) – erkennen, dass neben der Hauptströmung des Sunnismus die konfessionelle Pluralität groß ist, in Deutschland also eine Vielfalt an islamischen Orientierungen existiert.

„Neben der Hauptströmung des Sunnismus ist die konfessionelle Pluralität beim Islam groß.“

Die religiöse Identität ist unter den unter den Sunnit:innen mit Abstand am stärksten ausgeprägt. Fast die Hälfte (46 Prozent) der Befragten dieser Konfession hat eine stark ausgeprägte religiöse Identität, wohingegen es in den anderen islamischen Konfessionen und

unter den Muslim:innen ohne konfessionelle Bindung nur jeweils knapp 30 Prozent sind.

Der interreligiöse Vergleich zeigt, dass der Anteil der Gläubigen mit starker religiöser Identität unter den befragten Muslim:innen doppelt so hoch ist wie unter den befragten Christ:innen (40 zu gut 20 Prozent).

Buddhismus und Hinduismus

Aber auch Buddhismus und Hinduismus sind keine homogenen Glaubensgemeinschaften, sondern umfassen unterschiedliche Konfessionen. Die Anzahl der Befragten ist jedoch zu gering, um an dieser Stelle eine weitere konfessionelle Differenzierung dieser Glaubensgemeinschaften vornehmen zu können. Dennoch ist ein Vergleich des Anteils der Befragten mit stark ausgeprägter religiöser Identität aufschlussreich: Unter den Buddhist:innen liegt dieser bei gut 18 Prozent und unter den befragten Hindus sogar nur bei 14 Prozent.

Religiöse Sozialisation

In Hinblick auf die religiöse Sozialisation beziehungsweise Erziehung zeigen sich ebenfalls interkonfessionelle Unterschiede (Tabelle 5). Der Anteil derjenigen, die sich selbst als religiös sozialisiert bezeichnen, ist insbesondere in der Gruppe der römisch-katholischen Befragten mit fast 92 Prozent überdurchschnittlich hoch. Bei den lutherisch-protestantischen und den christlich-orthodoxen Befragten liegt er mit 71 beziehungsweise 74 Prozent unter dem Durchschnitt. Von den Befragten, die sich als evangelikal-freikirchlich oder pfingstkirchlich einordnen, geben 85 Prozent an, religiös erzogen worden zu sein.

In der konfessionellen Ausdifferenzierung der religiösen Sozialisation ähneln sich christliche und muslimische Befragte. Allerdings geben von den muslimischen Befragten

¹⁸ Nach der BAMF-Studie „Muslimisches Leben in Deutschland 2020“ beträgt der Anteil der Sunnit:innen 72 Prozent, der der Schiit:innen 4 Prozent und der der Alevit:innen 10 Prozent (Pfundel, Stichs und Tanis 2021: 58).

TABELLE 5 Religiöse Sozialisation* nach Konfession und Glaubensrichtung (in %)

Christentum		81
	katholisch	92
	evangelisch	71
	orthodox	74
	frei-/pfingstkirchlich	85
	ohne Konfession	83
Islam		78
	sunnitisch	83
	andere Glaubensrichtung	71
	ohne Glaubensrichtung	68

*Anteil der Personen, die teilweise oder explizit religiös sozialisiert bzw. erzogen wurden. Binnendifferenzierungen für andere Religionen nicht applikabel.

Quelle: Religionsmonitor 2023; Basis: Bevölkerung Deutschland ab 16 Jahren (N = 4.363), gültige Fälle, gewichtet.

ohne konfessionelle Bindung nur 68 Prozent an, eine religiöse Sozialisation erfahren zu haben.

Die vorausgehenden Analysen lassen erkennen, dass alle untersuchten Religionsgemeinschaften in sich konfessionell differenziert sind und es jeweils Gruppen mit besonders ausgeprägter religiöser Identität gibt. Dabei stechen die Befragten heraus, die sich als evangelikal-freikirchlich oder pfingstkirchlich einordnen: Fast jede:r Zweite von ihnen ist als hochreligiös zu bezeichnen. Nicht überraschend ist die Identifikation mit der eigenen Religion und der Gemeinde höher bei Konfessionen, die nicht die gesellschaftliche Mehrheit stellen: Das nicht nur deswegen, weil diese religiösen Minderheiten oft durch Migrationserfahrungen und, damit verbunden, durch Herausforderungen der sozialen, ökonomischen und administrativen Integration geprägt sind. Sie bieten auch einen Raum, in dem die von der Mehrheitsgesellschaft abweichenden Überzeugungen, Vorstellungen und Praktiken gelebt werden können (Johnson 2012). Inwiefern diese Heterogenität Grenz-

ziehungen zwischen Konfessionen und zwischen (hochengagierten) Gläubigen und Konfessionslosen verstärken kann (inwiefern also Tendenzen zum „bonding“ die zum „bridging“ übersteigen), soll im Folgenden untersucht werden. Hierfür ist ein Blick auf die Alltagswichtigkeit von Religion hilfreich.

2.2 Religion im Alltag

Der Soziologe Alfred Schütz (1993 [1932]) wies bereits zu Beginn des letzten Jahrhunderts darauf hin, dass der Alltag die Wirklichkeit sei, in der Menschen vornehmlich handeln, verstehen, interagieren und die sie einander bestätigen und konsolidieren. Der Alltagswelt kommt laut Schütz eine besondere Wichtigkeit zu, wenn es darum geht, zu verstehen, wie die Welt eine spezifisch menschliche wird. Daran anschließend verstehen wir Alltag als den Bereich des Lebens, der vornehmlich durch Routinen, Fraglosigkeit, den Glauben an eine prinzipielle Vertauschbarkeit der Standpunkte und die Erfahrung von Selbstwirksamkeit geprägt ist. Alltag vollzieht sich in Lebenspraxen, die in Sphären wie Familie, Erwerbstätigkeit, Freundeskreis oder Verein kontinuierlich verrichtet werden (Voß und Wehrich 2001).

Religion kann unterschiedlich stark in diesen Alltag integriert sein und das persönliche Alltagserleben prägen. Thomas Luckmann (1991) sieht sie als wichtiges Mittel, um die unmittelbare Erfahrung der Lebenswelt zu überschreiten und Sinn und Bedeutung zu generieren. Vor diesem Hintergrund argumentiert beispielsweise Heinz Streib (1998), dass Religion auch in und durch Alltagserfahrung entsteht und inspiriert wird und zugleich diese Erfahrung in Ordnung hält und ausdeutet. In Anlehnung an diese Überlegungen vermuten wir, dass Religion umso selbstverständlicher und unproblematischer ist, je stärker sie in den Alltag integriert ist.

„Wir vermuten, dass Religion umso selbstverständlicher und unproblematischer ist, je stärker sie in den Alltag integriert ist.“

Im Rahmen unserer Untersuchung haben wir daher abgefragt, welche Wichtigkeit Religion im Alltag gläubiger Personen einnimmt. Die Ergebnisse variieren deutlich sowohl zwischen den Religionsgemeinschaften als auch den Konfessionen (Abbildung 8).

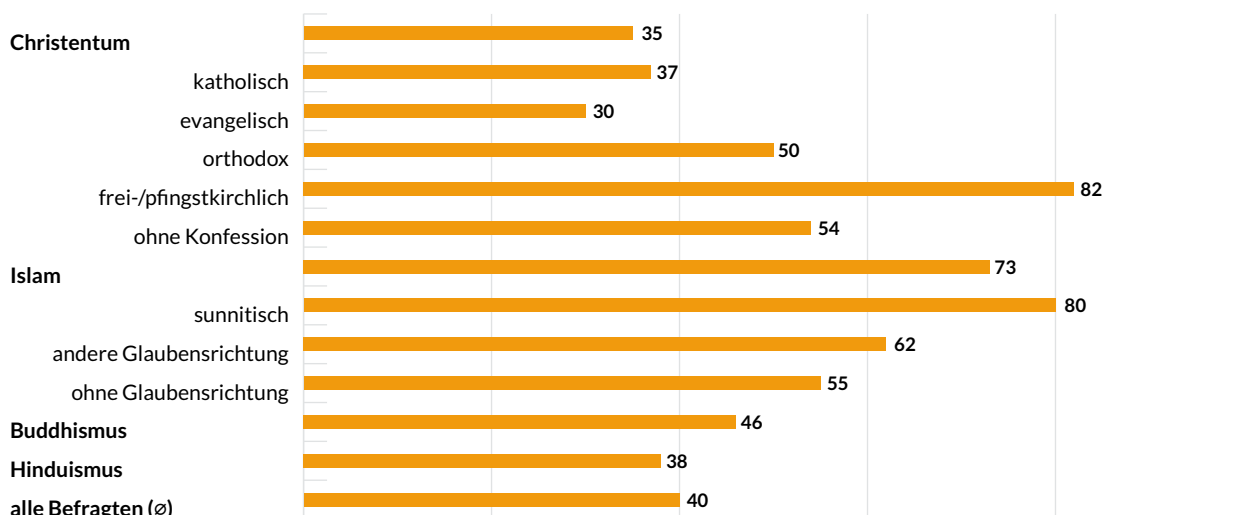
Wenden wir uns zunächst den Befragten christlichen Glaubens zu. Für gut ein Drittel (35 Prozent) ist Religion im eigenen Alltag „eher wichtig“ oder „sehr wichtig“. Die Katholik:innen liegen mit 37 Prozent etwas über diesem Schnitt, die Protestant:innen mit 30 Prozent etwas darunter. Anders bei den christlich-orthodoxen Befragten: Für die Hälfte von ihnen ist Religion im Alltag „eher wichtig“ beziehungsweise „sehr wichtig“. Unter den Befragten, die sich dem evangelikal-freikirchlichen und pfingstkirchlichen Spektrum zuordnen, ist es mit 82 Prozent

die übergroße Mehrheit. Ähnlich wie bei der Stärke der religiösen Identität (siehe oben) zeigt sich auch hier, dass für die Anhänger:innen der kleinen christlichen Konfessionen Religion einen größeren Stellenwert im Alltag einnimmt.¹⁹ Dies mag sich nicht zuletzt durch die engere Gemeindebindung erklären, die den Glauben alltäglich aktuell halten kann.

Von den Befragten muslimischen Glaubens sagen fast drei Viertel (73 Prozent), dass Religion eine zentrale Rolle in ihrem Alltag spielt. Das sind im Vergleich zu den Befragten christlichen Glaubens fast doppelt so viele. Differenziert nach Konfessionen zeigt sich folgendes Bild: Für 80 Prozent der Sunnit:innen, also der mit Abstand größten konfessionellen muslimischen Gruppe, spielt Religion

¹⁹ Hierfür spricht auch, dass von denjenigen Befragten, die sich als evangelikal-freikirchlich oder pfingstkirchlich einordnen, jede:r Dritte mindestens einmal am Tag betet (der Durchschnitt derjenigen Gläubigen, die so oft ein Gebet praktizieren, liegt bei den Christ:innen insgesamt bei 23 Prozent, siehe auch weiter unten).

ABBILDUNG 8 Wichtigkeit von Religion im Alltag* nach Konfession und Glaubensrichtung (in %)



*Anteil der Personen, die Religion als sehr/eher wichtig für ihren Alltag betrachten.

Quelle: Religionsmonitor 2023; Basis: Bevölkerung Deutschland ab 16 Jahren, Personen mit religiöser Zugehörigkeit (N = 2.764), gültige Fälle, gewichtet.

| BertelsmannStiftung

eine zentrale Rolle im Alltag. Unter den Befragten, die sich einer anderen muslimischen Konfession (z. B. Alevit:innen, Schiit:innen) zuordnen oder sich als konfessionslose Muslim:innen beschreiben, sind es hingegen nur nahezu 62 beziehungsweise knapp 55 Prozent.

Für die Muslim:innen hat Religion im Alltag also im Schnitt eine größere Bedeutung als für die Christ:innen. Bei einem religionsübergreifenden Vergleich von Konfessionen differenziert sich allerdings das Bild: Insbesondere Sunnit:innen sowie evangelikal-freikirchliche und pfingstkirchliche Gläubige weisen Religion im Alltag eine hohe Wichtigkeit zu, die entsprechenden prozentualen Anteile liegen auf fast gleichem hohem Niveau (80 beziehungsweise 82 Prozent). Hingegen sehen nur knapp die Hälfte der Buddhist:innen und 37 Prozent der Hindus Religion in ihrem Alltag als „eher“ oder sogar „sehr wichtig“ an.

„Insbesondere Sunnit:innen sowie evangelikal-freikirchliche und pfingstkirchliche Gläubige weisen Religion im Alltag eine hohe Wichtigkeit zu.“

Diese Ergebnisse bestätigen, was wir weiter oben schon konstatiert haben: Pluralität weist Religionsgemeinschaften, die nicht zum christlichen Mainstream gehören, eine Minderheitenposition zu. In dieser Minderheitenposition wird Religion zu einer wichtigen Orientierungshilfe im Alltag. Diese kann pragmatische Alltagsbewältigung zur besseren Integration und ein Stück Heimat in der Fremde bedeuten, aber auch mit einer Ablehnung der moralischen Orientierung der Mehrheitsgesellschaft einhergehen. Insbesondere für plurale Gesellschaften gilt, dass Religion sowohl eine Ressource für Integration und Teilhabe als auch für moralische Differenz sein kann.

Für die intergenerationale Vermittlung religiöser Sprache, Gewohnheiten, Regeln und Normen sowie Denkgewohnheiten, Einstellungen und Werthaltungen ist insbesondere

die primäre Sozialisation durch Familie wichtig (Berger und Luckmann 1969): Nicht zuletzt deshalb kommt jungen Menschen als zukünftigen Eltern bei der Weitergabe von religiösen Traditionen eine besondere Rolle zu. Daher sind hier die Einstellungen der 16- bis 24-Jährigen von besonderem Interesse. Unsere Daten zeigen jedoch, dass insgesamt und über alle Religionsgemeinschaften hinweg die Befragten, denen Religion im Alltag wichtig ist, weder besonders alt noch besonders jung sind. Von den 16- bis 24-Jährigen sagen immerhin noch 19 Prozent, Religion sei in ihrem Alltag besonders wichtig. Vor allem sie sind es, die Religionsnähe durch ihre Alltagspraxis weitergeben können.

Zusammenhang zwischen Alltagsrelevanz von Religion, religiöser Identität und religiösen Praktiken

Der Soziologe Richard Jenkins (2008) argumentiert, dass Identität und Identifikation im Alltag eine zentrale Rolle spielen: Nur so können wir uns in der Welt verorten und wissen, wer wer ist. Identität und Identifikation beeinflussen unser Erleben und unsere Erfahrungen ebenso wie unsere alltäglichen Orientierungen. Anknüpfend an den ersten Teil dieser Studie, in dem es zunächst darum ging zu erfahren, wie plural religiöse Identitäten in Deutschland sind, wollen wir nun analysieren, wie stark diese im Alltag verankert sind. Darüber erfahren wir, wie bedeutsam sie für die alltägliche Orientierung sind: Wenn religiöse Identität und die Wichtigkeit von Religion im Alltag eng verbunden sind, so können wir vermuten, dass Religion den Zugriff auf die Welt und damit das Erleben und das Erfahren prägt.

Um dieses zu prüfen, haben wir uns näher angeschaut, welcher Zusammenhang (Spearman-Korrelationen in Tabelle 6) zwischen der Alltagswichtigkeit von Religion und der religiösen Identität sowie den privaten und institutionalisierten religiösen Praktiken besteht.

TABELLE 6 Beziehungen zwischen Alltagsbedeutung von Religion und religiöser Identität bzw. Praxis

		Alltagswichtigkeit von Religion korreliert mit		
		religiöser Identität	institutionalisierten Praxen (z. B. Gottesdienst)	privaten Praxen (z. B. Beten)
Christentum		.67**	.54**	.63**
	katholisch	.66**	.58**	.68**
	evangelisch	.64**	.48**	.58**
	orthodox	.76**	.52**	.67**
	frei-/pfingstkirchlich	.48**	.49**	.71**
	ohne Konfession	.72**	.29**	.41**
Islam		.51**	.38**	.59**
	sunnitisch	.41**	.24**	.51**
	andere Glaubensrichtung	.41**	.36*	.48**
	ohne Glaubensrichtung	.65**	.56**	.67**
Buddhismus		.44**	.22 n.s.	.53**
Hinduismus		.49**	.44**	-.12 n.s.

Spearman-Korrelationen, Sig. * $p < 0,05$, ** $p < 0,01$, n.s. = nicht signifikant.

Quelle: Religionsmonitor 2023; Basis: Bevölkerung Deutschland ab 16 Jahren, Personen mit religiöser Zugehörigkeit (N = 2.764), gültige Fälle, gewichtet.

Unsere Analyse zeigt, dass mit stärkerer religiöser Identität (Index aus Gottesglaube, Religiosität, Spiritualität, vgl. Abschnitt 1.3) und privater Religionsausübung (Gebet außerhalb des Gottesdienstes und persönliche Gebete) sowie vermehrter Einbettung in institutionalisierte religiöse Praktiken (Kirchgang, Teilnahme am Freitagsgebet oder anderen institutionalisierten religiösen Ritualen) auch eine höhere Alltagswichtigkeit von Religion einhergeht.²⁰ Ein Zusammenhang zwischen Alltagswichtigkeit von Religion und religiöser Identität zeigt sich bei fast allen christlichen Konfessionen – mit Ausnahme der evangelikal-freikirchlich bzw. pfingstkirchlich orientierten Befragten. Für diese ist – wie auch für die Muslim:innen – die individuelle religiöse

Praxis entscheidender für die Relevanz von Religion im Alltag. Mehr als bei anderen Religionsgemeinschaften ist für Christ:innen institutionell geleitete Religionsausübung ein wichtiger Bestandteil der Alltagsverankerung von Religion.

„Mehr als bei anderen Religionsgemeinschaften ist für Christ:innen institutionell geleitete Religionsausübung ein wichtiger Bestandteil der Alltagsverankerung von Religion.“

Diese Befunde erscheinen plausibel, lassen sich doch individuelle religiöse Praktiken schneller und einfacher in den Alltag integrieren als institutionelle Rituale. Im Vergleich zu den christlichen zeigt sich bei den muslimischen Befragten ein schwächerer Zusammenhang von religiöser Identität und Alltagswichtigkeit von Religion. Dieses deutet darauf hin, dass für die muslimischen Befragten Religion einen „kulturellen Überschuss“

²⁰ Korrelation von Alltagswichtigkeit mit Identität (.67**), mit institutionellen Praxen/Gottesdienstbesuch etc. (.47**) und privaten Praxen/Beten (.59**) über alle Befragten (= Personen mit religiöser Zugehörigkeit/ohne Konfessionslose).

aufweist. Damit ist gemeint, dass Religiöses unabhängig von der Intensität des eigenen persönlichen Glaubens oder der Ausübung religiöser Praktiken für die alltägliche Lebenswelt von großer Bedeutung ist. Diese kulturelle Bedeutung kann sich darin zeigen, dass Religiöses etwa in Form von Symbolen und alltäglichen Praktiken wie Grußformeln, Bekleidungsregeln oder Speiseregeln, aber auch in Form von gruppenbezogenen Unterscheidungen im Alltag präsent ist. Clifford Geertz wies bereits 1966 auf diesen kulturellen Überschuss von Religion als Teil des „web of significance“ hin, das Menschen als Deutungsmodell der Welt und als Handlungserwartungen für die Welt nutzen.²¹ Unsere Daten lassen sich als Hinweis darauf deuten, dass die Alltagsbedeutung von Religion für eine Religionsgemeinschaft, die sich in einer Diasporasituation befindet, in stärkerem Maße auch mit einer kulturellen Selbstvergewisserung einhergeht. Darüber, wie genau diese kulturelle Dimension gestaltet ist, können wir allerdings mit unseren Daten keine genaueren Aussagen treffen.

Wir teilen unseren Alltag mit anderen und in Interaktionen mit ihnen stabilisieren, reproduzieren und variieren wir Überzeugungen, Wissen und unsere alltäglichen Praktiken (Schütz 1993 [1932]). Thomas Luckmann (1991) verweist darauf, dass insbesondere die zwischenmenschliche Kommunikation zentral ist für die Stabilisierung, aber auch das Hinterfragen individueller Weltzugänge. Vor diesem Hintergrund gehen wir davon aus, dass Gespräche über Religion für den religiösen Weltzugriff von besonderer Bedeutung sind. Um den Stellenwert der anderen für die Alltagswichtigkeit von Religion auszuloten, haben wir gefragt, wer mit wem über religiöse Themen spricht (Tabelle 7): Insgesamt, also über alle Religionsgemeinschaften hinweg, spricht nur jede:r vierte Befragte mit konfes-

sioneller Anbindung nicht über Religion. Auch hier zeigen sich wieder interreligiöse Unterschiede. Hervorzuheben ist insbesondere, dass muslimische Befragte eher über religiöse Themen sprechen als christliche. Für den weitaus größten Anteil der Befragten mit Glaubenszugehörigkeit – hier insbesondere für Muslim:innen – stellt die Familie den Kreis der Personen, mit denen man über religiöse Themen spricht. Insgesamt haben Kolleg:innen am Arbeitsplatz oder Menschen in der Gemeinde in dieser Hinsicht eine deutlich geringere Bedeutung (17 beziehungsweise 14 Prozent). Ausnahmen sind hier die evangelikal-freikirchlichen und pfingstkirchlichen Befragten, die am ehesten im Gemeindekontext über Religion sprechen, sowie die Buddhist:innen, für die sich Gesprächspartner:innen offenbar am häufigsten im Freundeskreis finden.

Diese Befunde machen deutlich, dass Religion als etwas Privates und Persönliches aufgefasst wird, das sich am ehesten in Vertrauenskontexten besprechen lässt.²² Hier sind insbesondere die Familienangehörigen von großer Bedeutung, aber auch der Freundeskreis ist in diesem Zusammenhang nicht unwichtig.

„Religion wird als etwas Privates und Persönliches aufgefasst, das sich am ehesten in Vertrauenskontexten besprechen lässt.“

Insgesamt lassen unsere Analysen erkennen, dass Religion im Alltag einen sehr unterschiedlichen Stellenwert haben kann. Unterschiede zeigen sich sowohl zwischen den Religionsgruppen als auch zwischen den Konfessionen. So spielt Religion im Alltag muslimischer Befragter eine größere Rolle als für Befragte anderer Glaubensgemeinschaften. Jedoch können wir bestätigen, was insbesondere die sozialphänomenologische Religions-

²¹ Religion als Mittel zum „boundary making“ wird u. a. in den Beiträgen des Bandes von Pollack (2014) diskutiert.

²² Leider fehlen uns Angaben von Befragten ohne konfessionelle Bindung; auch können wir keine Aussagen darüber machen, ob und inwieweit solche Gespräche vielleicht auch konflikthaft verlaufen.

TABELLE 7 Gespräche zu religiösen Themen in Familie, Freundeskreis und Gemeinde* (in %)

Mit wem sprechen Sie über religiöse Themen?		Familie	Freund:innen	Kolleg:innen	Gemeinde	Gar nicht
Christentum		59	41	14	12	27
	katholisch	62	41	14	7	24
	evangelisch	54	35	13	13	30
	orthodox	60	48	27	7	28
	frei-/pfingstkirchlich	69	75	25	86	4
	ohne Konfession	57	65	18	9	21
Islam		75	58	29	22	16
	sunnitisch	80	62	31	26	12
	andere Glaubensrichtung	76	55	30	16	16
	ohne Glaubensrichtung	55	48	23	12	29
Buddhismus		49	59	28	13	20
Hinduismus		61	32	23	20	9
alle Befragten (Ø)		60	44	17	14	25

*Anteil der Personen, der angibt, mit den angeführten Gesprächspartner:innen über religiöse Themen zu sprechen.
Quelle: Religionsmonitor 2023; Basis: Bevölkerung Deutschland ab 16 Jahren, Personen mit religiöser Zugehörigkeit (N = 2.764), gewichtet.

forschung herausgearbeitet hat: Der Alltagswert von Religion ist in allen konfessionellen Ausrichtungen stark verknüpft mit der religiösen Identität der Befragten, mit den privaten und institutionellen religiösen Praktiken, aber auch damit, ob und mit wem über religiöse Themen gesprochen werden kann.

Die Analyse des Alltagswerts von Religion zeigt darüber hinaus, dass trotz beobachtbarer Pluralität über alle Konfessionen hinweg institutionelle Praktiken und gemeindebezogene Angebote zur Kommunikation über Glaubensfragen eher eine untergeordnete Rolle spielen. Dieser Rückzug des Redens über Religion ins Private stellt vor allem die beiden großen Bekenntniskirchen in Deutschland vor Herausforderungen. Eine Ausnahme sind hier freilich die evangelikal-freikirchlichen und pfingstkirchlichen Gemeinden.

„Der Rückzug des Redens über Religion ins Private stellt vor allem die beiden großen Bekenntniskirchen in Deutschland vor Herausforderungen.“

Der Blick auf die Alltagswichtigkeit von Religion ist nicht zuletzt deshalb von Bedeutung, weil er Auskunft darüber gibt, wie und bis zu welchem Grad Religion im Alltag Sinn stiftet. Unsere Analysen lassen erkennen, dass insbesondere das kirchenbezogene institutionelle Gefüge an Selbstverständlichkeit und Alltagsrelevanz verliert. Die Daten zeigen aber auch, dass sich trotz aller Unterschiede zumindest unter den Befragten, die sich einer Religionsgemeinschaft zugehörig fühlen, ähnliche Mechanismen der alltäglichen Verankerung von Religion beobachten lassen.

2.3 Religiöses Wissen als Wissen über andere

Das Wissen um religiöse Dinge wie Glaubenssätze und rituelle Praktiken ist Voraussetzung für individuelle und gemeinschaftliche religiöse Handlungen. Ohne ein solches Wissen ist die Ausübung von Religion, vor allem in Gemeinschaft mit anderen, nicht möglich. Dieses Wissen umfasst die Kenntnis religiöser Schriften und entsprechender Sekundärtexte, Rechtstraditionen sowie anderer, nicht verschriftlichter Traditionen (Hartmann 2005). Religiöses Wissen wird in der Sozialisation erlernt und eingeübt und von Spezialist:innen, wie Theolog:innen, hervorgebracht, diskutiert und verändert. Es kann als bewusstes (Experten)wissen vorliegen oder als verkörpertes, implizites „tacit knowledge“; es wird in Form wissenschaftlicher Abhandlungen oder Geschichten, in Mythen, Gebeten, Hymnen gespeichert, über Zeit und Orte hinweg konserviert und weitergereicht. Dabei durchläuft es auch Zyklen der Veränderung. Religiöses Wissen ist soziologisch von besonderer Bedeutung, da es Handlungen anleitet und ihnen einen kulturellen Sinn verleiht (Knoblauch 2008).

Im Rahmen der vorliegenden Untersuchung kommt religiösem Wissen nicht zuletzt deshalb Bedeutung zu, weil dieses Wissen Auskunft darüber gibt, wie gut religiöse, aber auch nicht religiöse Weltzugriffe verstanden werden, wie vertraut oder – im Gegenteil – wie auslegungsbedürftig sie sind. Dies kann Aufschluss darüber geben, wie fremd Menschen mit und ohne konfessionelle Bindung oder verschiedener Konfessionen einander sind.

Im Folgenden befassen wir uns mit der Frage, wie sich das Wissen über Religion verteilt. Dabei geht es sowohl um das Wissen über die eigene Religion als auch um das Wissen über die Religion der anderen. Von den Teilnehmer:innen der Befragung wollten wir daher

erfahren, wie sie selbst ihr Wissen über die christliche, jüdische und islamische Religion in Deutschland einschätzen.

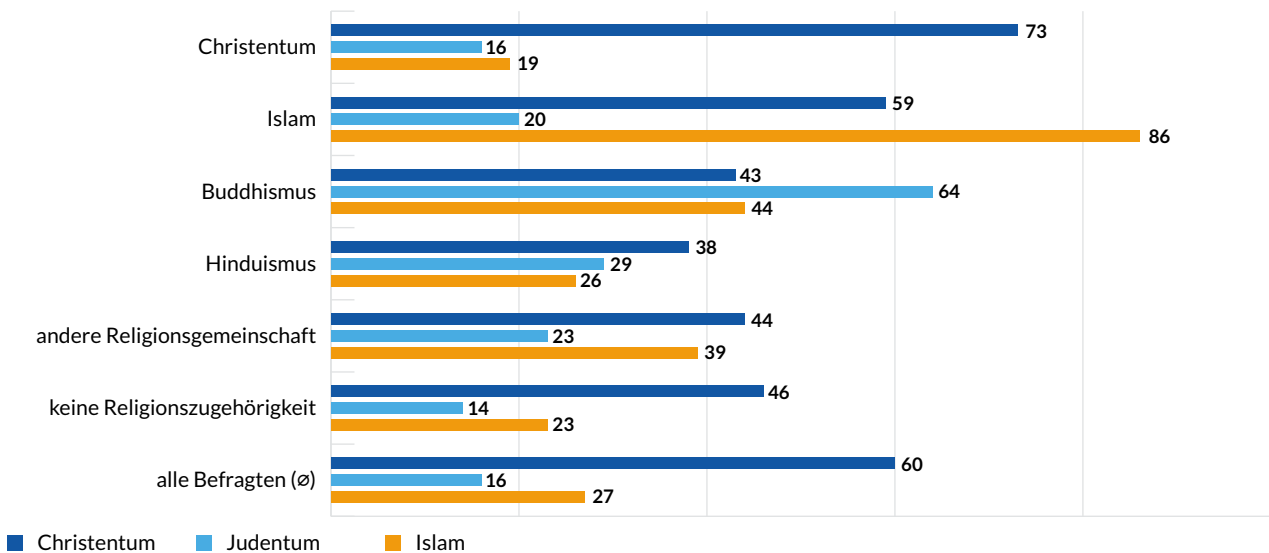
Bildet man einen Wissensindikator, der das selbsteingeschätzte Wissen über alle drei Religionsgemeinschaften zusammenfasst,²³ so schätzt die Mehrheit der Befragten ihr Wissen eher als mittelmäßig bis gering ein (53 Prozent). Fast 9 Prozent der Befragten geben an, „fast gar kein“ Wissen über die genannten Religionsgemeinschaften zu haben, und knapp über 6 Prozent schätzen ihr Wissen als „sehr gut“ ein.

Eine genauere Aufschlüsselung der Wissensbestände über die Religionsgemeinschaften (Abbildung 9) zeigt, dass die Mehrheit der Befragten ihr Wissen über das christliche Leben in Deutschland als „gut“ bis „sehr gut“ einschätzt (60 Prozent), 27 Prozent der Befragten bezeichnen ihr Wissen über das muslimische Leben als „gut“ bis „sehr gut“, aber nur knapp 16 Prozent sagen das über jüdisches Leben in Deutschland. Dies entspricht Umfragen in anderen Ländern mit einer christlichen Majorität, wie etwa den USA, für die das Pew Research Center im Jahr 2009 eine umfassende Erhebung der religiösen Wissensbestände durchführte. Hier bildete eine Abfrage tatsächlichen religiösen Wissens die Basis und ließ erkennen, dass die meisten Befragten zwar vertraut mit den Grundlagen christlichen Glaubens waren, aber nur wenig über den Islam und fast nichts über andere Religionen wussten.²⁴

23 Der Mittelwert bezieht sich auf den aggregierten Indikator des religiösen Wissens, der zwischen 0 und 1 standardisiert ist: Über nach eigenen Angaben „sehr gutes“ Wissen verfügen Befragte, wenn sie für mindestens zwei der drei abgefragten Religionsgemeinschaften über „sehr gutes“ Wissen verfügen, über „fast gar kein“ Wissen verfügen Befragte, wenn sie maximal für eine Religionsgemeinschaft nach eigener Auskunft über geringes Wissen verfügen.

24 Auch wenn ein Vergleich US-amerikanischer und deutscher Befragter nur sehr eingeschränkt möglich ist, lässt die Ähnlichkeit der Ergebnisse doch darauf schließen, dass die Befragten ihre Wissensbestände nicht ganz falsch einschätzen.

ABBILDUNG 9 Wissen über Religionen* nach Religionszugehörigkeit (in %)



*Anteil der Personen, der angibt, „viel“ oder „sehr viel“ über die jeweilige Religion zu wissen.
 Quelle: Religionsmonitor 2023; Basis: Bevölkerung Deutschland ab 16 Jahren (N = 4.363), gültige Fälle, gewichtet.

| BertelsmannStiftung

„Im Schnitt schätzen Muslim:innen ihr Wissen zu den Religionsgemeinschaften in Deutschland am höchsten ein.“

Im Schnitt schätzen Muslim:innen ihr Wissen zu den Religionsgemeinschaften in Deutschland am höchsten ein (Mittelwert: 0,63). Nicht konfessionell gebundene Befragte bescheinigen sich im Durchschnitt dagegen eher ein geringes religionsbezogenes Wissen (Mittelwert: 0,45). Christliche Befragte liegen hier im Mittelfeld (Mittelwert: 0,54). Differenziert man diese letzte Befragtengruppe noch einmal nach Konfession, so zeigt sich, dass insbesondere evangelikal-freikirchliche und pfingstkirchliche Befragte ihr Wissen als überdurchschnittlich hoch einschätzen (Mittelwert: 0,63) (Tabelle 8). Christlich-orthodoxe Befragte schreiben sich hingegen ein insgesamt eher geringes Wissen zu. Hier wird einmal mehr deutlich, dass religiöse Minderheiten unterschiedliche Orientierungen aufweisen und religiöse Pluralität facettenreich ist.

TABELLE 8 Religiöses Wissen nach Zugehörigkeit zu christlichen Konfessionen (Mittelwerte)

Konfessionszugehörigkeit	N	Mittelwert	Std. abw.
katholisch	975	0,55	0,17
evangelisch	954	0,54	0,18
orthodox	82	0,51	0,27
frei-/pfingstkirchlich	48	0,63	0,12
andere Konfessionen	124	0,54	0,14
alle christlichen Befragten (Ø)	2.183	0,54	0,18

Wissensindikator über die drei Religionen (Christentum, Judentum, Islam), standardisiert zwischen 0 (geringes Wissen) und 1 (umfangreiches Wissen). Mittelwert und Standardabweichungen. Anders- und nicht konfessionelle Christ:innen sind zusammengefasst.
 Quelle: Religionsmonitor 2023; Basis: Bevölkerung Deutschland ab 16 Jahren, Personen mit religiöser Zugehörigkeit zum Christentum (N = 2.183), gültige Fälle, gewichtet.

Die Zusammenschau von religiöser Zugehörigkeit und religiösem Wissen (Abbildung 9) lässt wenig überraschend erkennen, dass Christ:innen und Muslim:innen am häufigs-

ten für sich in Anspruch nehmen, ein umfassendes Wissen über ihre eigene Religionsgemeinschaft zu besitzen.

Differenzen zwischen Christ:innen und Muslim:innen zeigen sich hingegen in Hinblick auf den Zusammenhang zwischen religiösem Wissen über die eigene Religionsgemeinschaft und der Häufigkeit, mit der institutionelle Angebote der Gemeinschaften angenommen werden: Während zwischen religiösem Wissen und Kirchengangshäufigkeit mit einem Korrelationskoeffizienten nach Spearman von 0,3 ($p < 0,001$) ein mäßig hoher Zusammenhang erkennbar ist, gibt es zwischen religiösem Wissen und dem Besuch der Freitagsgebete mit 0,15 (Korrelation nach Spearman; $p < 0,001$) einen geringeren Bezug. Religiöse Wissensbestände scheinen in muslimischen Kontexten also eher weniger über institutionalisierte Kanäle tradiert zu werden als im Christentum.

„Vor allem die konfessionell ungebundenen Befragten gehen offenbar auf Abstand zum Religiösen in der Gesellschaft und sind mit religiösen Perspektiven eher nicht (mehr) vertraut.“

Wenn wir Wissen über Religion als Indikator dafür lesen, wie nah und vertraut eine Person mit diesen religiösen Dingen ist, so lassen unsere Analysen den Schluss zu, dass insbesondere christliche und muslimische Befragte mit ihrer eigenen Religion vertraut sind. Über andere Gemeinschaften gibt es zwar ein ungefähres Wissen, dieses ist jedoch nach Einschätzung der überwiegenden Mehrheit der Befragten eher gering. Insbesondere Befragte, die nicht konfessionell gebunden sind, berichten überdurchschnittlich häufig, über gar kein religionsbezogenes Wissen zu verfügen. Vor allem diese Befragtengruppe geht also offenbar auf Abstand zum Religiösen in der Gesellschaft und ist mit religiösen Perspektiven eher nicht (mehr) vertraut. Das könnte zu einer gesellschaftlichen Polarisierung beitragen, vor allem dann, wenn sich die unterschiedlichen Wissensvorräte verschiedener

Bevölkerungsgruppen nicht mehr überschneiden und dadurch die jeweils anderen als „anders“ oder sogar als „befremdlich“ wahrgenommen werden. Inwiefern dies der Fall ist, soll im Folgenden näher betrachtet werden.

2.4 (Inter)religiöse Freizeitkontakte

Eine ausgeprägte weltanschauliche und religiöse Pluralität ist keineswegs mit einer starken Polarität gleichzusetzen, bei der sich die unterschiedlichen Gruppen misstrauisch bis ablehnend gegenüberstehen. Pluralität kann in Polarität umschlagen, doch darin liegt kein Automatismus. Aus der empirischen Forschung wissen wir, dass die Art und das Ausmaß der Kontakte zwischen verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen einen wesentlichen Einfluss auf die gegenseitige Wahrnehmung haben. Der Sozialpsychologe Gordon Allport (1954) hat in den 1950er Jahren aus seinen Studien die Intergruppen-Kontakthypothese entwickelt. Sie besagt, dass Kontakte zwischen Mitgliedern aus unterschiedlichen, beispielsweise ethnischen oder religiösen Gruppen, das Potenzial haben, Vertrauen in die jeweils andere Gruppe zu fördern und gruppenbezogene Vorurteile abzubauen. Allerdings tritt dieser Effekt nur unter bestimmten Voraussetzungen ein. So sollte die Kontaktsituation einen kooperativen Charakter haben und die Interagierenden sollten sich als statusgleich wahrnehmen.

Die Intergruppen-Kontakthypothese wurde von Thomas Pettigrew und Linda Tropp 2006 in einer groß angelegten Metaanalyse geprüft, die die Kernannahmen insgesamt bestätigte. Auch der Politikwissenschaftler Robert D. Putnam (2000) stellt in seinen Untersuchungen heraus, dass kooperativen Interaktionen zwischen Personen mit heterogenen Merkmalen eine brückenbildende Funktion zukommen kann. Putnam weist darauf hin, dass solche Kontakte nicht nur das Vertrauen in andere stärken, sondern auch das Vertrauen

in gesellschaftliche Institutionen und demokratische Abstimmungsmechanismen. Letztere sind ein zentraler Mechanismus, um heterogene Interessen und Weltzugriffe zu koordinieren und auszutarieren. Wir haben also gute Gründe, davon auszugehen, dass Kontakte zwischen Personen unterschiedlicher religiöser Orientierung dazu beitragen, ein soziales Band des Vertrauens in einer religiös pluralistischen Gesellschaft zu knüpfen und sogar „Spillover“-Effekte in andere, etwa politische, Bereiche zu generieren (ähnlich Welch et al. 2004).

„Kontakte zwischen Personen unterschiedlicher religiöser Orientierung können dazu beitragen, ein soziales Band des Vertrauens in einer religiös pluralistischen Gesellschaft zu knüpfen.“

Vor diesem Hintergrund wurde im Religionsmonitor danach gefragt, ob und in welchem Ausmaß die Befragten in ihrer Freizeit Kontakt zu Menschen anderer Religionsgemeinschaften²⁵ haben. Da der Freizeitkontakt in der Regel freiwillig erfolgt und einen kooperativen Charakter hat, gehen wir davon aus, dass dieser im Sinne der Intergruppen-Kontakthypothese einen positiven Effekt auf das Vertrauen und einen negativen Effekt auf Vorurteile hat.

Welches Bild zeigt sich da mit Blick auf interreligiöse Kontakte? Von allen Befragten haben 41 Prozent häufig, 49 Prozent selten und 11 Prozent nie Freizeitkontakte zu Personen anderer religiöser Orientierung (ohne Abbildung). Für die allermeisten Befragten gehört damit ein mindestens gelegentlicher Kontakt zur alltäglichen Lebensrealität.

²⁵ Gefragt wurde hier explizit nach Kontakten zu Menschen anderer religiöser Gruppen. Konfessionell gebundene Befragte wurden also nicht danach gefragt, ob sie Kontakte zu Menschen unterhalten, die sich selbst als konfessionell ungebunden einschätzen.

Nach Religionsgemeinschaft und Konfessionen aufgeschlüsselt stellt sich die Datenlage wie folgt dar (Tabelle 9): Den mit Abstand intensivsten Freizeitkontakt zu Personen anderer Religionsgruppen haben Muslim:innen. Knapp 80 Prozent von ihnen geben an, häufig Freizeitkontakt zu Personen anderer Religionsgruppen zu haben; 3 Prozent sagen von sich, keinen solchen Kontakt zu unterhalten. Von den christlichen Befragten sind es nur 37 Prozent, die häufigen Kontakt haben; 8 Prozent geben an, gar keinen Freizeitkontakt zu Andersgläubigen zu haben. Dabei muss freilich bedacht werden, dass Muslim:innen eine Minderheit darstellen und immerhin noch fast die Hälfte der Befragten sich als Christ:innen verstehen. Das bedeutet, dass diese beiden Gruppen im Hinblick auf ihren Freizeitkontakt mit unterschiedlichen Opportunitätsstrukturen konfrontiert sind: Christ:innen haben im Vergleich zu Muslim:innen eine geringere Chance, in ihrer Freizeit, etwa beim Sport, auf Kulturveranstaltungen oder in der Nachbarschaft, auf Andersgläubige zu treffen.

TABELLE 9 Interreligiöse Kontakte im Alltag (in %)

	häufig	gar nicht
Christentum	37	8
katholisch	38	7
evangelisch	31	10
orthodox	74	0
frei-/pfingstkirchlich	44	6
ohne Konfession	43	12
Islam	79	3
sunnitisch	78	4
andere Glaubensrichtung	87	13
ohne Glaubensrichtung	80	5
Buddhismus	49	5
Hinduismus	57	2
keine Religionszugehörigkeit	35	16
alle Befragten (Ø)	41	11

Quelle: Religionsmonitor 2023; Basis: Bevölkerung Deutschland ab 16 Jahren (N = 4.363), gültige Fälle, gewichtet.

Nichtsdestotrotz verweist der sehr hohe Anteil von Muslim:innen mit häufigem Kontakt zu Andersgläubigen darauf, dass sich diese Gruppe nicht – wie bisweilen in öffentlichen Debatten unterstellt – in ihre kulturell-religiöse Nische zurückzieht, sondern sie ihr sich bietende Kontaktmöglichkeiten im Freizeitbereich auch aktiv wahrnimmt.

„Den mit Abstand intensivsten Freizeitkontakt zu Personen anderer Religionsgruppen haben Muslim:innen.“

Diese Einschätzung bestätigt sich beim Blick auf andere religiöse Minderheiten. Von den Befragten, die sich einer evangelikal-freikirchlichen oder pfingstkirchlichen Orientierung zuordnen, haben lediglich 44 Prozent einen häufigen und 6 Prozent gar keinen Kontakt zu Personen anderer Glaubensorientierung. Dieses ist bemerkenswert, wenn man bedenkt, dass der Anteil dieser christlichen Konfessionen an der Gesamtbevölkerung sehr gering ist. Unter den orthodoxen Christ:innen, die ebenfalls eine sehr kleine Konfession darstellen, ist die Kontaktintensität deutlich höher. Hier geben 74 Prozent an, häufig Kontakt zu Personen anderer religiöser Gruppen zu haben. Das lässt die Folgerung zu, dass evangelikal-freikirchliche und pfingstkirchliche Gläubige ihr Freizeitverhalten vergleichsweise stark an ihrer religiösen Identität ausrichten und tendenziell eher unter ihresgleichen bleiben.

„Wir können vermuten, dass für knapp 65 Prozent der konfessionell ungebundenen Befragten das Religiöse fremd bleibt.“

Von besonderem Interesse ist zudem, wie viel Kontakt Befragten, die sich als nicht konfessionell gebunden verstehen, zu Andersgläubigen haben: 35 Prozent sagen, dass sie häufig Freizeitkontakt zu Andersgläubigen haben, und 16 Prozent, dass sie keinen solchen Kontakt unterhalten. Unter den Befragten ohne

religionsgemeinschaftliche Bindung ist damit der Anteil derer am größten, die in ihrer Freizeit nichts mit Personen religiöser Glaubensorientierung zu tun haben. Das ist deswegen bemerkenswert, weil diese Kontakte für Befragte ohne Konfessionsbindung eine der wenigen Berührungspunkte mit Glauben insgesamt sein dürften. Ausgehend davon, dass ein seltener Freizeitkontakt (47 Prozent) mit gläubigen Menschen in der Regel nicht hinreichend ist, um ein Verständnis für religiöse Weltzugriffe zu entwickeln, können wir vermuten, dass für 65 Prozent der konfessionell ungebundenen Befragten das Religiöse fremd bleibt.

Tabelle 10 legt dar, wie die Wahrscheinlichkeit interreligiöser Kontakte mit der individuellen Religionsbezogenheit zusammenhängt. Diese Korrelation gibt Auskunft darüber, ob und in welchem Umfang die Verwurzelung in der eigenen Religionsgemeinschaft eher mit einem „bonding“ innerhalb der eigenen Religionsgemeinschaft oder einem „bridging“ zu Menschen anderer Weltanschauungen einhergeht. Es zeigt sich, dass religiöse Identität nur schwach, aber positiv mit der Kontakthäufigkeit zu anderen Religionsgemeinschaften zusammenhängt: Wer sich seiner eigenen religiösen und spirituellen Identität sicher ist, hat auch eher viele interreligiöse Kontakte. Institutionelle und private religiöse Praktiken wiederum hängen nur sehr schwach mit der Kontakthäufigkeit zusammen; religiöses Engagement beeinträchtigt potenzielles „bridging“ also nicht. Interessant ist auch, dass Wissen und Kontakthäufigkeit signifikant zusammenhängen: Diejenigen, die von sich behaupten, viel über das Christentum, den Islam oder das Judentum zu wissen, haben auch eher interreligiöse Kontakte. Ob hierbei höhere Wissensbestände die Kontakthäufigkeit erhöhen oder der mangelnde Kontakt zu geringerem Wissen führt, können wir anhand der Daten nicht bestimmen.

TABELLE 10 Beziehungen zwischen Religiosität und interreligiösem Kontakt

	Häufigkeit des interreligiösen Kontakts
religiöse Selbsteinschätzung	.14
spirituelle Selbsteinschätzung	.22
institutionalisierte Praxen (z. B. Gottesdienstbesuch etc.)	.07
private Praxen (z. B. Beten)	.10
religiöses Wissen	.31

Spearman-Rangkorrelationen, alle signifikant bei $p < 0,001$.

Quelle: Religionsmonitor 2023; Basis: Bevölkerung Deutschland ab 16 Jahren (N = 4.363), gültige Fälle, gewichtet.

„Wer sich seiner eigenen religiösen und spirituellen Identität sicher ist, hat auch eher viele interreligiöse Kontakte.“

Wie oben dargelegt, können wir davon ausgehen, dass Kontakt zu Andersgläubigen einen positiven Effekt auf das Vertrauen und einen negativen auf Vorurteile hat. Insbesondere die mittlerweile intensiv getesteten sozialpsychologischen Erkenntnisse von Gordon Allport (1954) zeigen, dass Kontakte zu Menschen anderer (religiöser) Gruppen dazu beitragen können, Vertrauen in diese zu stärken. Dies gilt insbesondere, wenn im Rahmen des Kontaktes gemeinsame Ziele verfolgt werden. Dies ist nicht zuletzt deshalb von besonderem Interesse, weil sich hier Möglichkeiten für ein „bridging“ von Religionen und Religiositäten in pluralen Kontexten auftun.

Was können wir aus unseren Untersuchungen zu dieser Frage beisteuern? Die Daten zeigen zunächst, dass interreligiöse Kontakte und generelles Vertrauen nicht nennenswert miteinander verbunden sind. Zwar berichten diejenigen, die nie solche Kontakte in ihrer Freizeit haben, überproportional häufig, dass sie anderen Menschen generell eher nicht trauen (64 Prozent im Vergleich zu durchschnittlich 49 Prozent), doch im Großen und Ganzen

lässt sich kein eindeutiger „Spillover“-Effekt interreligiöser Kontakte auf generelles Vertrauen beobachten.

Nachbarschaftliche Kontakte

Wenn wir jedoch die Nachbarschaftspräferenzen berücksichtigen, bekommen wir ein anderes Bild: Hier zeigt sich, dass Kontakthäufigkeit und die Frage, welche Gruppen man sich (nicht) als Nachbarn wünscht, durchaus zusammenhängen. Nachbarschaftspräferenzen lassen sich als Indikator dafür verstehen, dass man – wenn nicht allen, so doch bestimmten – Menschengruppen im Alltag eher vertraut. Von allen Befragten sagen 20 Prozent, dass sie Muslim:innen nicht gerne als Nachbar:innen hätten. Unter den Befragten mit häufigem Kontakt zu Andersgläubigen ist der Anteil mit knapp 14 Prozent geringer und unter Befragten ohne jeden Kontakt zu Andersgläubigen mit 33 Prozent deutlich höher als im Durchschnitt. Dies wiederum lässt vermuten, dass interreligiöse Kontakte tatsächlich einen vertrauensbildenden und vorurteilsreduzierenden Effekt für konkrete religiöse Gruppen haben, wie es die Intergruppen-Kontakthypothese auch nahelegt.

Interreligiöse Kontakte in der Freizeit sind also ein wichtiges Scharnier, das gelingende Pluralität ermöglicht und Polarisierung vorbaut. Diese Kontakte sind nicht über alle Religionsgemeinschaften und Konfessionen hinweg gleich verteilt. Es ist damit eine wichtige gesellschaftliche Aufgabe, solche Kontakte – beispielsweise durch Sportvereine, musikalische Bildung und kulturelle Begegnungstätten, aber auch durch Treffpunkte in religiösen Einrichtungen – zu ermöglichen und zu fördern.

„Es ist damit eine wichtige gesellschaftliche Aufgabe, interreligiöse Kontakte zu ermöglichen und zu fördern.“

2.5 Einschätzungen zu religiöser Pluralität

Unterschiede in der Intensität und Alltagsrelevanz von Religiosität, konkurrierende theologische Dogmen und Wertesysteme, ungleich verteiltes religiöses Wissen und verschieden starke interreligiöse Kontakte sind wesentliche Merkmale unserer Gesellschaft. Diese religiöse Pluralität bringt mit sich, dass wir in der Nachbarschaft, am Arbeitsplatz, im Sportverein und nicht zuletzt in der politischen Sphäre mit Menschen in Kontakt kommen und kooperieren müssen, die auf die Welt in anderer Weise blicken, die andere Werte- und Handlungsorientierungen ihr Eigen nennen oder ihr Leben auf andere Weise führen.

Detlef Pollack beschrieb 2014 die Vielfalt der Lebensweisen, Überzeugungen und Wertesysteme als Herausforderung für die individuelle Lebenspraxis. Mit Alfred Schütz (1972) gesprochen – der sich wie kaum ein anderer Soziologe den Selbstverständlichkeiten des Alltagsgeschehens gewidmet hat – ordnen wir die Welt um uns herum zu einem beherrschbaren Feld. Dabei sind wir nicht an allen Elementen dieser Welt gleichermaßen interessiert. Pluralität konfrontiert uns mit Elementen, die vorher nicht von unmittelbarem Interesse waren: Diese bereichern allerdings nicht nur, sondern müssen gedeutet werden und bedrohen potenziell die selbstverständliche Gültigkeit des Alltags, der eigenen Identität und der Fremdzuschreibung ebenso wie selbstverständliche Rituale, Vorstellungen und Überzeugungen von „gut“ und „richtig“.

Eine gesellschaftlich geräuschlose Verarbeitung der Herausforderungen der Pluralität ist unwahrscheinlich. Und so zeugen öffentliche Debatten um religiöse Symbole in Gerichtssälen, um das Kopftuchverbot im Lehramt, um Leitkulturen sowie das Aufkommen einwanderungskritischer Protestbewegungen und -parteien oder der abtreibungskritischen

Lebensmarschbewegung davon, wie viel Konfliktpotenzial religiös plurale Gesellschaften wie die deutsche alltäglich auf unterschiedliche Art und Weise bearbeiten.

„Eine gesellschaftlich geräuschlose Verarbeitung der Herausforderungen der Pluralität ist unwahrscheinlich.“

In den letzten Jahren mehren sich die empirischen Studien, die untersuchen, wie Gesellschaften auf der Ebene ihrer individuellen Mitglieder mit dieser Pluralität umgehen. So konnte David Voas (2009) auf der Basis der Daten des Religionsmonitors von 2008 zeigen, dass Befragte in Großbritannien und Australien eher für einen religiösen Pluralismus eintreten, als auf exklusiven Wahrheitsansprüchen zu beharren. Kai Hafez und Sabrina Schmidt konnten 2015 darlegen, dass man in Deutschland zwar religionsoffen ist, aber Muslim:innen dennoch kritisch beäugt. Die sogenannte Mitte-Studie von Andreas Zick, Beate Küpper und Wilhelm Berghan aus dem Jahr 2019 kommt zu dem Ergebnis, dass die Muslimfeindlichkeit zwischen 2014 und 2018 in der Bevölkerung zugenommen hat. Dies bestätigt auch Gert Pickel (2022) in seiner Untersuchung auf der Basis der Daten des Religionsmonitors 2017.

Gemäß gängiger Konzepte der Einstellungsforschung, wie sie etwa von Gordon Allport (1954) oder Icek Ajzen (2001) vertreten werden, spiegeln individuelle Einstellungen die Überzeugungen, Affekte und Verhaltensdispositionen einem Objekt, einer Situation oder einer sozialen Gruppe gegenüber wider. Diese individuellen Einstellungen sind jedoch nicht nur relevant, wenn es um die Bewältigung alltäglicher Situationen und die unmittelbare Interaktion mit Menschen geht, die uns nicht vertraut sind. Von alltäglichen Herausforderungen „weltzugriffspluraler“ Gesellschaften ist nicht zuletzt auch das institutionelle Gefüge der Gesellschaft hierzulande betroffen.

Zum einen können Menschen, wie Martha Nussbaum 2014 argumentierte, die Herausforderungen durch plurale Lebens- und Glaubensweisen als Bedrohung empfinden. Dieses ist insbesondere dann der Fall, wenn sie durch den Pluralismus ihren selbstverständlichen Alltag, ihre Routinen, ihren Geschmack, ihre Wertvorstellungen oder ihren Wohlstand infrage gestellt sehen. Infolgedessen kann auch das Vertrauen in die politischen Institutionen, die dies zulassen, schwinden. Protestbewegungen entstehen und politischen Institutionen wird die Legitimation entzogen. Zum anderen kann Pluralität damit einhergehen, dass bestimmte Teile der Bevölkerung demokratische und verfassungsrechtliche Grundwerte nicht anerkennen. Zu solchen Grundwerte gehören zum Beispiel Freiheiten, die die individuelle Selbstbestimmung betreffen, wie die der Gewissensfreiheit, der sexuellen Orientierung oder der Partnerwahl. Diese als Rechte verfassungsmäßig geschützten Werte können unter Umständen mit bestimmten religiösen Überzeugungen kollidieren (Schnabel, Beyer und Behrens 2020). Betroffen sein können aber auch Freiheiten, die die Vergemeinschaftung berühren, wie die gemeinschaftliche Ausübung von Religion, die Versammlungsfreiheit oder die Freiheit von Gruppen und Organisationen, ihre Angelegenheiten frei von staatlicher Einmischung regeln zu können. Beides kann dazu führen, dass der Staat, um

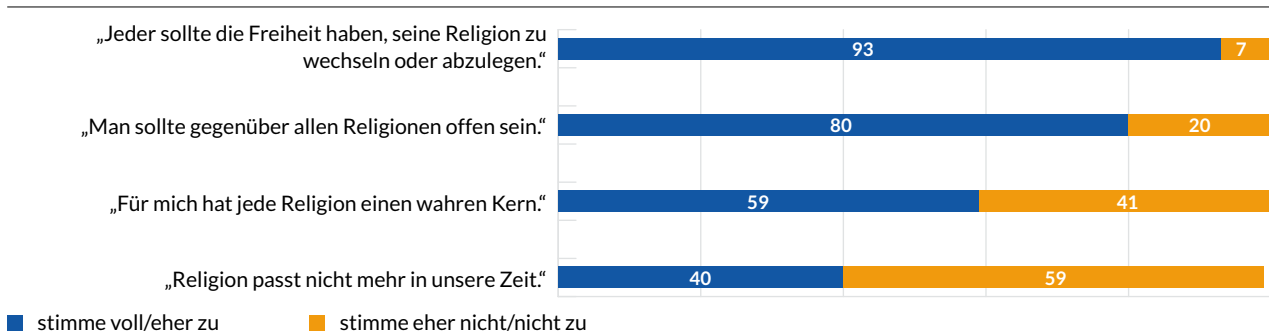
Dritte oder – in Anlehnung an Giorgio Agamben (2017) – seine eigene Grundordnung zu schützen, Maßnahmen ergreift, die wiederum die Freiheit der Religionsausübung behindern oder einschränken. Solche Fälle hat unter anderen Ruud Koopmans (2015) in einer Studie aus dem Jahr 2014, als Herausforderungen für Demokratien durch religiösen Fundamentalismus in Europa untersucht.

Im Folgenden prüfen wir, wie sich Herausforderungen religiöser Pluralität aus Sicht der Befragten verschiedener Religionsgemeinschaften und ohne religionsgemeinschaftliche Bindung darstellen. Dies gibt Aufschluss darüber, wie der religiöse Pluralismus wahrgenommen wird und ob sich diese Wahrnehmung möglicherweise in eine Polarisierung übersetzt, die den demokratischen Konsens über Grundwerte infrage stellen könnte.

Prinzipielle Einstellungen

In Anlehnung an die Untersuchung von Gert Pickel (2022) betrachten wir zunächst, inwieweit die Befragten grundsätzlich offen gegenüber anderen Religionen sind und wie sie religiöse Freiheit einschätzen (Abbildung 10). 80 Prozent stimmen eher oder explizit bejahend der Aussage zu, dass man gegenüber anderen Religionen offen sein sollte. Ein noch höherer

ABBILDUNG 10 Einstellungen zu Religion, religiöser Vielfalt und Religionsfreiheit (in %)



Quelle: Religionsmonitor 2023; Basis: Bevölkerung Deutschland ab 16 Jahren (N = 4.363), gültige Fälle, gewichtet.

| BertelsmannStiftung

Anteil (93 Prozent) bejaht die Aussage, dass jede Person die Freiheit haben sollte, die eigene Religion zu wechseln oder abzulegen. Während die erste Frage vor allem auf die gegenseitige Verpflichtung zur Toleranz zielt, nimmt die zweite Frage vor allem Bezug auf die Freiheit zur Religion und von der Religion, wie sie in Artikel 4 Absatz 1 des Grundgesetzes garantiert wird. Die hohe Zustimmung zu religiöser Toleranz relativiert sich jedoch im Zehnjahresvergleich: Beim Religionsmonitor 2013 betrug die Zustimmung zu der Aussage, man solle allen Religionen gegenüber offen sein, noch 89 Prozent und war damit ähnlich stark ausgeprägt wie die Akzeptanz der Religionsfreiheit.

Zwischen den Anhänger:innen der verschiedenen Religionsgemeinschaften lassen sich Unterschiede in der Akzeptanz dieser beiden Positionen finden. Von den christlichen Befragten stimmen 84 Prozent der Aussage „eher“ oder „voll“ zu, man solle allen Religionen gegenüber offen sein. Von den muslimischen Befragten sind es 91 Prozent, unter den Hindus ist die Zustimmung mit 52 Prozent am geringsten.²⁶ Von den nicht konfessionell gebundenen Befragten lehnt immerhin fast jede:r Vierte die Aussage „voll“ oder „eher“ ab, dass man allen Religionen gegenüber offen sein sollte. Gleichzeitig zeigen die Daten, dass Befragte, die dieser Aussage „voll“ oder „eher“ zustimmen, oft eine leicht stärker ausgeprägte religiöse Identität aufweisen als solche, die der Aussage „eher ablehnend“ gegenüberstehen (Korrelation nach Spearman: .15; $p < 0,001$).

Eine nach Religionsgemeinschaften differenzierte Analyse lässt erkennen, dass Offenheit gegenüber anderen Religionen und die Überzeugung, jede:r sollte seinen oder ihren Glauben wechseln dürfen, zwei unterschiedliche

²⁶ Auch wenn die Gruppe der hinduistischen Befragten relativ klein ist, so ist es doch wichtig, auch ihre Einstellungen zu berücksichtigen – nicht zuletzt, weil es sich um eine stetig wachsende „kleine Religion“ handelt.

Dimensionen der Religionsfreiheit erfassen:²⁷ Unter den Christ:innen stimmen dieser letzten Aussage 95 Prozent „eher“ oder „voll“ zu, unter den muslimischen Befragten sind es fast 90 Prozent und unter denjenigen, die sich keiner Religionsgemeinschaft zugehörig fühlen, gut 93 Prozent. Die individuelle religiöse Identität hat hier keinerlei nennenswerten Einfluss auf das Antwortverhalten.

„Die grundgesetzliche Verankerung der Glaubens-, Bekenntnis- und Religionsausübungsfreiheit ist allgemein akzeptiert und erfährt eine hohe Legitimation.“

Diese Befunde zeigen, dass die grundgesetzliche Verankerung der Glaubens-, Bekenntnis- und Religionsausübungsfreiheit allgemein akzeptiert ist und eine hohe Legitimation erfährt. Dies deckt sich mit den Beobachtungen von Gert Pickel (2022). Insbesondere die hohe Zustimmung zur persönlichen Freiheit, die Religion zu wechseln oder auch ablegen zu können, ist hier interessant: Sie macht deutlich, dass ein individualisiertes Verständnis von Religiosität verbreitet ist. Das heißt, die persönliche Religiosität wird von der großen Mehrheit offenbar als ein Glaubenssystem betrachtet, das Individuen je nach Lebenspraxis und aktuellen Lebenskontexten verändern können.

Dieses Bild der allgemeinen Akzeptanz von Glaubens-, Bekenntnis- und Religionsausübungsfreiheit unter den Befragten differenziert sich aber, wenn nach dem Wahrheitsgehalt und der Vereinbarkeit von Religion(en) mit einer modernen Gesellschaft gefragt wird.

Hieran zeigt sich, dass die prinzipielle Offenheit gegenüber anderen Religionen nicht zwangsläufig mit einer positiven Haltung gegenüber anderen religiösen Glaubensinhalten einhergehen muss: Weniger als 60 Prozent aller Befragten stimmen der Aussage zu, dass alle Religionen einen wahren Kern haben.

²⁷ Die Korrelation nach Spearman zwischen den beiden Items beträgt 0,353; $p < 0,001$. Dies deutet darauf hin, dass beide Items Unterschiedliches messen.

Auch hier ist im Zehnjahresvergleich ein Rückgang zu verzeichnen: Im Religionsmonitor 2013 lag die Zustimmung noch 13 Prozentpunkte höher. Ohne an dieser Stelle weiteren, vertiefenden Analysen vorgreifen zu wollen,²⁸ lässt sich zumindest feststellen, dass es möglich ist, Religionsfreiheit als abstrakten Wert zu unterstützen und zugleich gegenüber den konkreten Inhalten bestimmter Religionen eine eher kritische Haltung einzunehmen.

Immerhin 59 Prozent der Befragten vertreten die Auffassung, dass Religion in die Moderne passt. Das macht deutlich, dass die Vorstellung einer durchgängig säkularen Moderne nicht einmal bei der Hälfte der Befragten verbreitet ist.

Außerdem lassen die Daten erkennen, dass die Zustimmungswerte zu den Fragen nach dem Wahrheitsgehalt aller Religionen und der Vereinbarkeit von Religion und Moderne über die Religionsgemeinschaften hinweg nicht gleich verteilt sind: Gut 70 Prozent der Christ:innen, mehr als 78 Prozent der Muslim:innen und knapp 61 Prozent der Anhänger:innen aller anderen Religionsgemeinschaften stimmen der Aussage, jede Religion habe einen wahren Kern, „eher“ oder „voll“ zu. Befragte, die sich keiner Religionsgemeinschaft zugehörig fühlen, sind hier skeptischer – von ihnen stimmen dieser Aussage nur 38 Prozent „eher“ oder „voll“ zu. Unter den Christ:innen sind es insbesondere die Befragten aus einem evangelikal-freikirchlichen und pfingstkirchlichen Kontext, die sich überdurchschnittlich ablehnend äußern (38 gegenüber durchschnittlich 10 Prozent).

Der Aussage, Religion passe nicht mehr in die moderne Zeit, stimmen 27 Prozent der Christ:innen und 18 Prozent der Muslim:innen „eher“ oder „voll“ zu, unter allen Befragten anderer Religionsgemeinschaften sind es 46

Prozent. Die höchste Zustimmung findet sich – wenig überraschend – unter den Befragten, die sich keiner Religionsgemeinschaft zugehörig fühlen (63 Prozent). Mit Bezug auf die Modernitätseinschätzung von Religion zeigt sich ein Zusammenhang zwischen religiöser Identität und Zustimmungsbereitschaft (Pearson's $r: .42$; $p = <0,001$): Je stärker ihre religionsbezogene Identität ausgeprägt ist, desto eher finden die Befragten, Religion passe in die moderne Zeit.

Die hohe Zustimmung zu abstrakten Prinzipien der Glaubens-, Bekenntnis- und Religionsausübungsfreiheit ist daher die eine Seite. Der gesellschaftliche Konsens löst sich auf, wenn es um die Haltung gegenüber unterschiedlichen religiösen Wahrheiten als auch um die Einschätzung der Relevanz von Religion für die Moderne geht. Insbesondere das Verhältnis von Religion und Moderne wird je nach Zu- oder Nichtzugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft anders interpretiert. Allerdings bleiben auch diese Differenzen im Rahmen dessen, was grundgesetzlich an Pluralität von Weltzugriffen geschützt ist: Man muss einer Religion keinen Wahrheitsgehalt zusprechen oder sie als wertvoll empfinden, um sie dennoch als legitimen Ausdruck individueller Glaubensfreiheit zu tolerieren.

Religiöse Vielfalt: Bedrohung oder Bereicherung?

Die bisherigen Analysen beantworten noch nicht die Frage, wie Befragte in ihrem Alltag die Pluralität religiöser Wertesysteme wahrnehmen. Fragt man danach, ob die religiöse Vielfalt als Bedrohung oder Bereicherung wahrgenommen wird, zeigt sich ein fragmentiertes Bild (Abbildung 11): Etwa ein Drittel der Befragten nimmt die Pluralisierung des Religiösen als Bedrohung wahr, ein weiteres Drittel sieht sie explizit als Bereicherung, während das verbleibende Drittel eine ambivalente Auffassung vertritt.

²⁸ Für eine Tiefbohrung zu diesem Thema wird es – seiner Wichtigkeit angemessen – noch einen gesonderten Bericht der Bertelsmann Stiftung geben.

„Eine geringe Bedrohungswahrnehmung bedeutet nicht zwangsläufig, dass religiöse Pluralität positiv gesehen wird.“

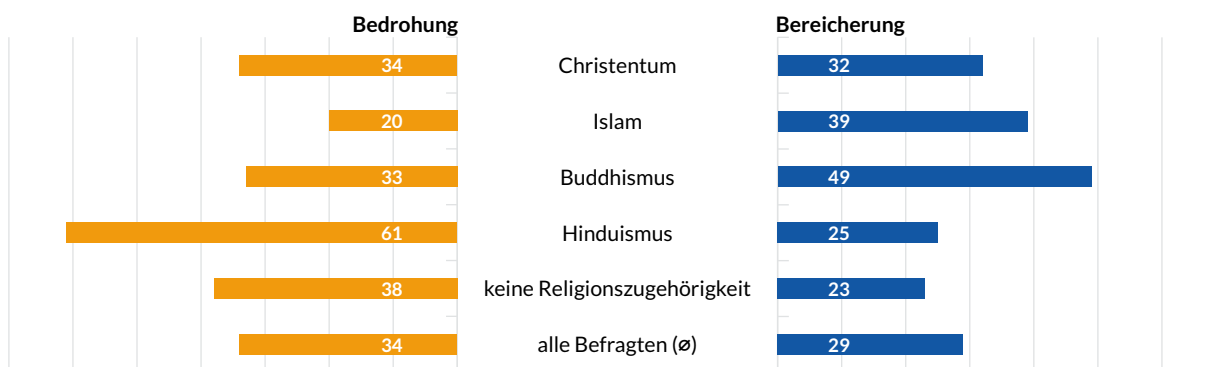
Die Aufschlüsselung nach Religionsgemeinschaften lässt erkennen, dass Muslim:innen die religiöse Vielfalt in besonders geringem Maße als Bedrohung wahrnehmen (20 Prozent). Von den hinduistischen Befragten als Vertreter:innen einer „kleinen Religion“ nehmen hingegen mehr als 60 Prozent religiöse Vielfalt als Bedrohung wahr.²⁹ Eine geringe Bedrohungswahrnehmung bedeutet allerdings nicht zwangsläufig, dass religiöse Pluralität positiv gesehen wird. Lediglich unter den Buddhist:innen und Zugehörigen anderer Religionsgemeinschaften wird zu großen Teilen – jeweils etwa die Hälfte der Befragten – religiöse Vielfalt als Bereicherung aufgefasst. Eine Differenzierung nach der religiösen Identität zeigt aber auch hier, dass nicht die Zugehörigkeit allein entscheidend für die

²⁹ Ohne dies anhand der Daten prüfen zu können, ist dies möglicherweise auf die immer wieder in Gewaltausbrüche umschlagenden weltweiten Konflikte zwischen Hindus und Muslim:innen zurückzuführen (u. a. Jürgensmeyer 1988).

Bewertung ist, sondern auch die individuelle Religiosität. Personen mit stark ausgeprägter religiöser Identität sehen religiöse Vielfalt öfter als Bereicherung (42 Prozent der Personen mit stark versus 17 Prozent mit gering ausgeprägter religiöser Identität) und in geringerem Maße als Bedrohung an (26 versus 38 Prozent). Unter den Personen mit gering ausgeprägter religiöser Identität ist die Ambivalenz gegenüber der Pluralisierung am höchsten (45 Prozent).

Anders als bei der Bewertung religiöser Vielfalt als Bereicherung macht das Alter der Befragten für die Bewertung der Vielfalt als Bedrohung einen Unterschied: Während Befragte aller Altersgruppen gleichermaßen eine prinzipielle Offenheit gegenüber anderen Religionen vertreten, nehmen ältere Befragte religiöse Vielfalt stärker als Bedrohung wahr (16- bis 25-Jährige: 23 Prozent im Unterschied zu den 56- bis 65-Jährigen: 40 Prozent). Dies könnte mit einer steigenden allgemeinen Unsicherheitswahrnehmung im Alter zusammenhängen oder damit, dass ältere Menschen dazu tendieren, konservativer zu werden.

ABBILDUNG 11 Religiöse Vielfalt als Bereicherung und Bedrohung nach Religionszugehörigkeit (in %)



Frage: „Wie nehmen Sie die zunehmende Vielfalt religiöser Gruppen wahr?“

Quelle: Religionsmonitor 2023; Basis: Bevölkerung Deutschland ab 16 Jahren (N = 4.363), gültige Fälle, gewichtet.

| BertelsmannStiftung

3. Die Anerkennung religiöser Vielfalt: Eine Bedingung für gesellschaftlichen Zusammenhalt?

Religion ist eine ambivalente soziale Kraft. Sie kann zu einem gelingenden Zusammenleben beitragen und Brücken bauen – nicht nur zwischen Religionen, sondern auch zwischen einer zunehmend religionsfernen Gesellschaft und religiösen Milieus. Religion kann aber auch der Anlass für einen gesellschaftlichen Rückzug sein und dort, wo sie in fundamentalistischer Spielart auftaucht, mit der Ablehnung von Demokratie einhergehen (Pickel 2019). In multireligiösen Gesellschaften wie Deutschland ist daher die Art und Weise, wie mit religiöser Vielfalt umgegangen wird und welche Anerkennung verschiedene Religionen erfahren, entscheidend für ein gelingendes Zusammenleben.

Religiöse Toleranz im Sinne einer Duldung anderer Wert- und Weltvorstellungen gilt dabei als das Mindestmaß: Sie ist die Voraussetzung für ein friedliches Zusammenleben und eine notwendige, aber noch nicht hinreichende Bedingung für die Anerkennung religiöser Vielfalt. Erst wenn anderen Religionen und Weltanschauungen ein Wahrheitsgehalt zugestanden wird und sie als gleichwertig anerkannt werden, lässt sich nach Überzeugung des Philosophen Rainer Forst (2003) von einer als Anerkennung verstandenen Toleranz gegenüber verschiedenen Religionen sprechen. Eine besonders erstrebenswerte Form der Toleranz ist Forst zufolge gegenseitige Wertschätzung. Dabei werden Unterschiede – hier bezogen auf die Religionszugehörigkeit – nicht allein aufgrund des Gleichheitsgedan-

kens respektiert und anerkannt, sondern die Vielfalt als solche erfährt eine positive Bewertung und wird als Bereicherung erlebt.

In dieser abschließenden Untersuchung greifen wir die in den vorausgehenden Abschnitten vorgestellten Befunde zu (inter)religiösen Wissensbeständen und Freizeitkontakten auf und überprüfen, in welchem Zusammenhang diese zu Vorurteilsstrukturen stehen. Zudem nehmen wir die Rolle des Umgangs mit und der Bewertung von religiöser Vielfalt für den gesellschaftlichen Zusammenhalt näher in den Blick.

„Religiöse Vielfalt ist weder per se gut noch per se schlecht für das soziale Miteinander in liberalen Demokratien, sondern zunächst ein gesellschaftlicher Fakt, den es zu gestalten gilt.“

Dabei gehen wir davon aus, dass religiöse Vielfalt weder per se gut noch per se schlecht für das soziale Miteinander in liberalen Demokratien ist, sondern zunächst ein gesellschaftlicher Fakt, den es zu gestalten gilt. Dass das Zusammenleben in vielfältigen Gesellschaften nicht automatisch gelingt, sondern politischer und gesellschaftlicher Gestaltung bedarf, ist dabei bereits vielfach belegt (vgl. Benoit, El-Menouar und Helbing 2018).

Vielfalt an sich ist insofern kein Wert, den es zu verteidigen gilt. Aber in einer religiös vielfältigen Gesellschaft, in der das Grundrecht

auf Religionsfreiheit gilt, sollte eine gleichberechtigte Teilhabe von Personen unterschiedlicher Religion gewährleistet sein und respektiert werden. Zu klären ist darüber hinaus, inwieweit eine Wertschätzung religiöser Vielfalt, die über den grundrechtlichen Rahmen hinausgeht, nicht nur wünschenswert ist, sondern unsere Gesellschaft als Ganze und deren Zusammenhalt stärkt.

3.1 Vorbehalte: interreligiöse Kontakte und Wissen als Korrektiv?

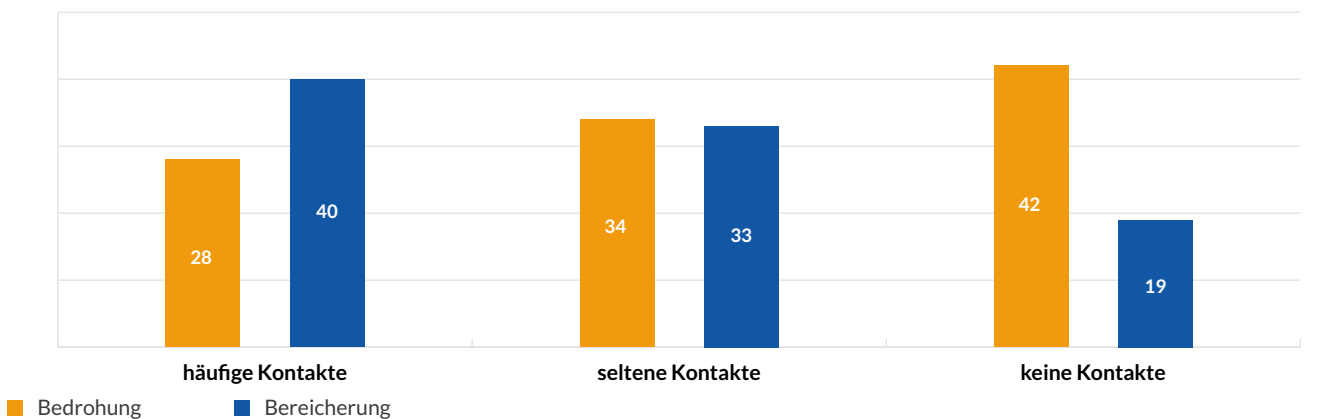
In der globalisierten Welt wird Zusammenhalt nicht mehr vorrangig durch gemeinsame Traditionen und Gebräuche gestiftet (Benoit, El-Menouar und Helbling 2018). Der oder die Einzelne wird in der Regel auch nicht mehr in ein stabiles Identitätsgefüge hineingeboren, sondern ist gefordert, mit multiplen Zugehörigkeiten umzugehen (Yuval-Davis 2006). Für ein gelingendes Zusammenleben spielen daher vielfältige Kontakte, sogenanntes brückenbildendes Sozialkapital (Putnam 2000), eine entscheidende Rolle. Ohne Kontakte, die dazu beitragen, unterschiedliche soziale Kreise miteinander zu vernetzen, droht die Gesellschaft in voneinander getrennte, segregiert lebende Teilgruppen zu zerfallen. Gerade in Zeiten der Krise birgt das gesellschaftliche Polarisierungs- und Spaltungspotenzial. In multireligiösen Gesellschaften kommt es somit auch auf brückenbildende Kontakte an, um gegenseitige Vorbehalte abzubauen und generalisiertes Vertrauen jenseits religiöser Unterschiede aufzubauen. Dazu sind Kenntnisse über andere – uns unähnliche – Menschen erforderlich (Allmendinger 2019; Simmel 1890; Allport 1954). Die Kontakttheorie konzeptualisiert diesen Zusammenhang zwischen Begegnung und Vertrauen. Immer wieder kommen empirische Studien zu dem Ergebnis, dass Kontakt zwischen Menschen unterschiedlicher (religiöser) Gruppen Vorurteile und Bedrohungsgefühle reduzieren

kann – jedoch vor allem beziehungsweise nur unter bestimmten Bedingungen: Wenn er auf Augenhöhe stattfindet (gleicher Status), wenn er die Zusammenarbeit an gemeinsamen Zielen einschließt (Kooperation), wenn er von Institutionen unterstützt wird (siehe z. B. Allport 1954; Allport und Ross 1967; Landmann et al. 2017; Pettigrew und Tropp 2006).

Welche Rolle spielen interreligiöse Kontakte sowie (inter)religiöses Wissen nun für den Abbau von Vorbehalten gegenüber religiöser Vielfalt? Zusammenhangsanalysen zeigen, dass vor allem interreligiöse Kontakte für die Wahrnehmung religiöser Vielfalt entscheidend sind; Personen mit häufigeren Kontakten zu Menschen anderer Glaubenszugehörigkeit empfinden religiöse Vielfalt auch eher als Bereicherung. In Deutschland beträgt die Korrelation zwischen beidem bei $r = .13$. Abbildung 12 macht dies deutlich: Unter Personen ohne interreligiöse Kontakte überwiegt der Anteil derer, die religiöse Vielfalt als Bedrohung wahrnehmen, deutlich mit 42 Prozent; lediglich 19 Prozent empfinden religiöse Vielfalt als Bereicherung. Mit zunehmenden interreligiösen Kontakten dreht sich dieses Verhältnis um: Unter Personen mit häufigen interreligiösen Kontakten erleben 40 Prozent religiöse Vielfalt als Bereicherung. Das zeigt, wie wichtig persönliche Alltagskontakte in einer vielfältigen Gesellschaft sind, um Vorbehalte abzubauen, Vertrauen zu entwickeln und einen konstruktiven Umgang mit Unterschieden zu finden.

„Personen mit häufigeren Kontakten zu Menschen anderer Glaubenszugehörigkeit empfinden religiöse Vielfalt eher als Bereicherung.“

ABBILDUNG 12 Beziehungen zwischen der Häufigkeit interreligiöser Kontakte und der Wahrnehmung religiöser Vielfalt in Deutschland (in %)



Quelle: Religionsmonitor 2023; Basis: Bevölkerung Deutschland ab 16 Jahren (N = 4.363), gültige Fälle, gewichtet.

| BertelsmannStiftung

Die Rolle von religiösem Wissen für die Bewertung religiöser Vielfalt ist weniger eindeutig. Wird das selbst eingeschätzte Wissen über religiöses Leben im eigenen Land (hier als Zusammenfassung von Wissen über christliches, jüdisches und muslimisches Leben) in Beziehung gesetzt zur Wahrnehmung religiöser Vielfalt, so fällt der Zusammenhang mit $r = .04$ eher gering aus und ist zudem weniger signifikant ($p < .05$).

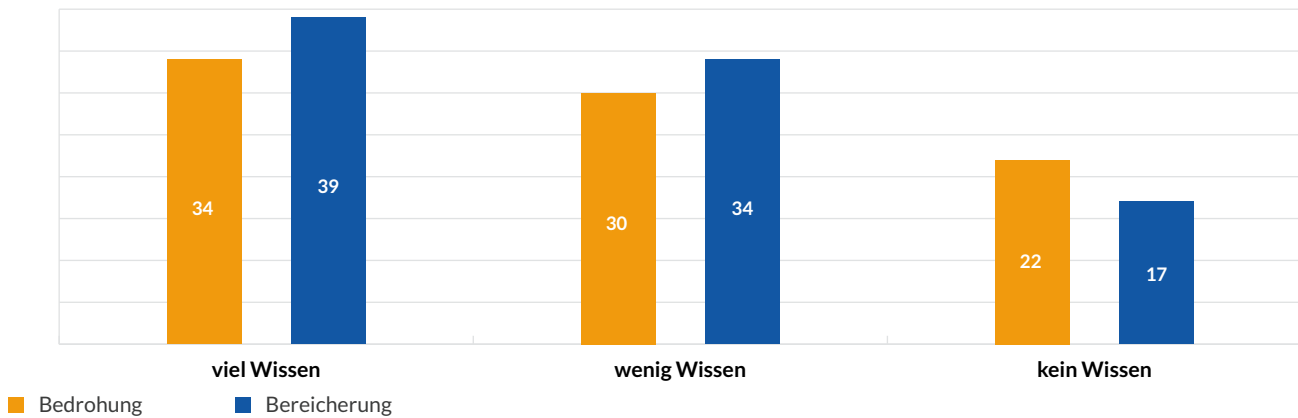
Nun ist das selbst eingeschätzte Wissen nicht gleichbedeutend mit tatsächlichem Wissen, aber dennoch ein guter Indikator dafür, wie weit sich eine Person mit dem Thema befasst. Ein genauerer Blick in die Befunde lässt erkennen, dass die klare Bewertung religiöser Vielfalt als Bedrohung oder Bereicherung mit dem Grad des selbst eingeschätzten Wissens zunimmt. Zugleich nimmt der Anteil der Befragten, die mit „weder Bereicherung noch Bedrohung“ antworten, ab. Das heißt, das Verhältnis von positiver und negativer Bewertung verändert sich kaum, allerdings zeichnet sich mit zunehmendem (vermeintlichem) Wissen eine stärkere Polarisierung ab (Abbildung 13). Je mehr eine Person glaubt, über das religiöse Leben im eigenen Land zu wissen,

desto klarer ist ihre Meinung pro oder contra religiöse Vielfalt ausgeprägt.

Bei geringem beziehungsweise nicht vorhandenem Wissen über religiöses Leben in Deutschland wird religiöse Vielfalt mehrheitlich weder als bedrohlich noch als bereichernd empfunden: Mit 22 Prozent beurteilt etwas mehr als jeder Fünfte religiöse Vielfalt als Bedrohung, 17 Prozent sehen sie als Bereicherung an. Bei „wenig Wissen“ sinkt der Anteil mit neutraler Sicht und die Bedrohungswahrnehmung steigt auf 30 Prozent, die einer Bereicherung auf 34 Prozent. Zwar überwiegt nun im Verhältnis die positive Wahrnehmung, aber die Polarisierung nimmt drastisch zu. Dies verschärft sich nochmals, wenn das eigene Wissen als umfangreich eingeschätzt wird (Bedrohung 34 Prozent versus Bereicherung 39 Prozent).

„Je mehr eine Person glaubt über das religiöse Leben im eigenen Land zu wissen, desto klarer ist ihre Meinung pro oder contra religiöse Vielfalt ausgeprägt.“

ABBILDUNG 13 Beziehungen zwischen (inter)religiösem Wissen und der Wahrnehmung religiöser Vielfalt in Deutschland (in %)



Quelle: Religionsmonitor 2023; Basis: Bevölkerung Deutschland ab 16 Jahren (N = 4.363), gültige Fälle, gewichtet.

| BertelsmannStiftung

Hier stellt sich die Frage, aus welcher Quelle das religiöse Wissen stammt, das die Befragten für sich in Anspruch nehmen. Viele Menschen glauben, dass sie sich aufgrund der Berichterstattung in den Medien, insbesondere im Fernsehen, ein gutes Bild machen können (Pickel und Yendell 2016), etwa über die muslimische Bevölkerung. Allerdings belegen verschiedene Studien, dass die Medienberichterstattung vor allem auf Probleme im Zusammenhang mit dem Islam fokussiert ist und zum Beispiel Menschenrechte in muslimisch geprägten Ländern, Kopftuchzwang im Iran oder aber soziale Probleme wie vermeintliche Integrationsschwierigkeiten bei Jugendlichen mit arabischem oder türkischem Migrationshintergrund mit der muslimischen Religionszugehörigkeit in einen Zusammenhang bringt (Frindte 2013; Hafez und Schmidt 2015). Diese Berichte haben allerdings wenig mit den Lebensrealitäten der muslimischen Bevölkerung hierzulande zu tun (Halm und Sauer 2015). Somit kann vermeintliches Wissen sogar Vorbehalte schüren und festigen und vor allem dazu führen, dass diese Vorbehalte als solche gar nicht erkannt werden. Umso wichtiger sind Bildungsangebote in Schulen und der außerschulischen Bildung, die eine differen-

zierte Auseinandersetzung mit religiöser Vielfalt im eigenen Land erlauben.

In der Gesamtschau sprechen unsere Befunde dafür, dass für ein gelingendes Zusammenleben sowohl eine sachorientierte Aufklärung und differenzierte Wissensvermittlung als auch persönliche Kontakte wichtig sind. Nur in einer Kombination von kognitiver und affektiver Auseinandersetzung können Vorbehalte nachhaltig reduziert werden.

3.2 Zusammenhalt: Religiöse Vielfalt als gesellschaftliche Stärke?

Abschließend analysieren wir die Rolle von Religion und religiöser Vielfalt für den gesellschaftlichen Zusammenhalt auf einer allgemeineren Ebene. Dazu setzen wir sie in Beziehung zu generalisiertem Vertrauen. Gesellschaftlicher Zusammenhalt ist ein komplexes, mehrdimensionales Beziehungsgeschehen (siehe z. B. Dragolov et al. 2016; Hillenbrand 2020; Schiefer und Van der Noll 2017). In der einschlägigen empirischen Forschung werden dabei unterschied-

liche Dimensionen identifiziert – eine besondere Bedeutung kommt in vielen Modellen dem allgemeinen, generalisierten Vertrauen zu (Hillenbrand 2020; Leininger et al. 2021; Schiefer und Van der Noll 2017). Auch beim Konzept des „Sozialkapitals“ spielt das soziale Vertrauen eine zentrale Rolle (siehe etwa Putnam 2000; Traummüller 2012). Für vielfältige Gesellschaften wie Deutschland sind es vor allem brückenbildende Kontakte zwischen Menschen unterschiedlicher Religion und Herkunft, die das gegenseitige Vertrauen stärken. Zwischenmenschliches Vertrauen ist zudem die Grundlage für das Vertrauen in gesellschaftliche Institutionen. Es ist die Basis für eine vitale Demokratie und den gesellschaftlichen Zusammenhalt.

Zusammenhangsanalysen zeigen, dass nicht die Akzeptanz der Religionsfreiheit als abstrakte Werthaltung mit mehr zwischenmenschlichem Vertrauen einhergeht, sondern vor allem wertschätzende Haltungen, die andere Religionen als gleichwertig anerkennen (Tabelle 11). Insbesondere eine wertschätzende Haltung gegenüber religiöser Vielfalt, die über den Respekt gegenüber Menschen anderer Glaubenszugehörigkeit als gleichberechtigte Bürger:innen hinaus geht und unterschiedliche Glaubensformen und Werthaltungen als Bereicherung ansieht, ist mit mehr zwischenmenschlichem Vertrauen verknüpft. Das heißt, hier wird die lebendige Vielfalt als solche wertgeschätzt, weil sie Ausdruck der Pluralität ist, die Demokratie kennzeichnet, und Fundamentalismus wie Extremismus entgegensteht.

Zudem wird deutlich, dass zwar interreligiöse Kontakte zentral sind für wertschätzende Haltungen gegenüber religiöser Vielfalt – das haben wir im vorangegangenen Abschnitt bereits deutlich gezeigt. Allerdings spielen sie für zwischenmenschliches Vertrauen für sich genommen keine zentrale Rolle. Anders sieht es beim (inter)religiösen Wissen aus: Wer den Eindruck hat, die Gesellschaft, in der er oder

TABELLE 11 Beziehungen zwischen Religiosität, Haltungen zu Religion bzw. religiöser Vielfalt und Vertrauen

	Generalisiertes Vertrauen
Akzeptanz Religionsfreiheit	n.s.
Offenheit für alle Religionen	.09***
Wahrheitsgehalt aller Religionen	.09***
Wahrnehmung religiöser Vielfalt	.11***
Interreligiöse Kontakte	n.s.
(inter)religiöses Wissen	.06***
Religiosität (Zentralitäts-Index)	n.s.
Gottesdienstbesuch	.13***

Pearsons Produkt-Moment-Korrelationen, Signifikanz:
 *** = p<0.001; n.s. = nicht signifikant
Quelle: Religionsmonitor 2023, Basis: Bevölkerung in Deutschland ab 16 Jahren (N = 4.363), gültige Fälle.

sie lebt, gut zu kennen, verfügt auch eher über ein hohes zwischenmenschliches Vertrauen. Ohne eine solche Orientierungsgrundlage scheint Misstrauen dagegen mehr Raum zu haben zum Wachsen. Allerdings ist dieser Zusammenhang nur gering ausgeprägt, was vermutlich mit den Wissensquellen zusammenhängt, die genutzt werden. Skandalisierende Inhalte über religiöse Vielfalt, wie sie in manchen sozialen Medien kursieren, sind eher geeignet, Vertrauen zu unterminieren.

Besonders interessant ist schließlich der Befund, dass auch die Religion selbst positiven Einfluss auf den gesellschaftlichen Zusammenhalt ausüben kann. Dieser Einfluss zeigt sich weniger in der privatisierten Form einer allgemeinen Religiosität, sondern vor allem in der gemeinschaftlichen Praxis wie etwa dem Gottesdienst. Im Vergleich der berücksichtigten Faktoren sehen wir hier den stärksten Zusammenhang zum generalisierten Vertrauen: Menschen, die regelmäßig zum Gottesdienst gehen, haben ein höheres Vertrauen in Men-

schen im Allgemeinen. In Gemeinden kommen häufig Menschen verschiedener sozialer Kreise zusammen, sodass Gottesdienste nicht allein als religiöse Praxis zu verstehen sind, sondern auch Begegnung und Dialog zwischen Menschen ermöglichen, die sich im Alltag weniger häufig begegnen. Diese zusammenhaltstiftende Dimension von religiösen Gemeinden haben wir bereits in einer zuvor veröffentlichten Studie zum Thema Krisenbewältigung analysiert (Hillenbrand, Pollack und El-Menouar 2023).

„Menschen, die regelmäßig zum Gottesdienst gehen, haben ein höheres Vertrauen in Menschen im Allgemeinen.“

4. Fazit

In den vorausgehenden Kapiteln haben wir dargelegt, dass die religiöse Landschaft in Deutschland sich zunehmend pluralisiert. Wesentliche Treiber sind hierbei die Zuwanderung von Menschen unterschiedlicher religiöser Zugehörigkeit sowie anhaltende Austritte aus den beiden großen Kirchen. Die heutige religiös-weltanschauliche Vielfalt wird daher auch geprägt durch einen größeren Anteil von Menschen, die sich keiner Religionsgemeinschaft zugehörig fühlen. Zugleich differenziert sich die religiöse Praxis aus: Weder geht mit der Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft automatisch eine Teilnahme an deren gemeinschaftlichen Ritualen einher noch ist, wer regelmäßig meditiert oder betet, auch Mitglied einer Kirche oder anderen Religionsgemeinschaft.

Die religiöse Landschaft in Deutschland lässt damit viel Raum für individuelle Kombinationen aus Praktiken und Zugehörigkeiten. Zugleich ist sie durch eine wachsende Kluft zwischen Hoch- und Nichtreligiösen und eine religiöse Praxis gekennzeichnet, die sich zunehmend individualisiert und privatisiert. Dabei spielt auch eine Rolle, dass die religiöse Sozialisation immer weiter an Bedeutung verliert, was in Deutschland nachhaltige Folgen vor allem für die beiden großen Volkskirchen hat, deren Prägekraft über die Generationen verloren geht.

Mit zunehmender religiös-weltanschaulicher Vielfalt werden Werte wie Toleranz und Ak-

zeptanz von Unterschieden immer wichtiger. Unsere Befunde lassen tatsächlich eine breite Zustimmung zu den allgemeinen Werten der Offenheit gegenüber Religionen und Religionsfreiheit erkennen. Dieser Konsens differenziert sich jedoch aus, wenn konkretere Werte wie der Wahrheitsgehalt von Religionen in den Fokus gestellt werden, und er wird brüchig, wenn nach dem Bedrohungs- oder Bereicherungspotenzial von religiöser Vielfalt gefragt wird.

Unsere liberal-demokratische Grundordnung bietet einen institutionellen Rahmen, der (religiöse) Pluralität ermöglichen und absichern soll. Die grundgesetzliche Verankerung der Glaubens-, Bekenntnis- und Religionsausübungsfreiheit ist ein zentraler Baustein der deutschen Nachkriegsordnung, er duldet – wie Heinig und Morlok (2003) ausgeführt haben – nur dann Ausnahmen, wenn verfassungsrechtlich begründete Freiheiten in Gefahr sind. Schlägt Pluralität allerdings in Polarisierung um, kann dies dennoch zu einer Herausforderung für die Demokratie werden. Unsere Untersuchung zeigt, dass sich eine solche Polarisierung zumindest mit Bezug auf Religion im Allgemeinen gegenwärtig nicht ausmachen lässt. Es ist jedoch zu klären, inwieweit dies noch zutrifft, wenn einzelne Religionen in den Blick genommen werden. Vergangene Publikationen des Religionsmonitors haben dargelegt, dass vor allem beim Islam eine polarisierte Wahrnehmung zu beobachten ist (Pickel 2019). In einer Folgepublikation

werden wir genauer prüfen, inwieweit das auch heute noch zutrifft.

„Schlägt Pluralität in Polarisierung um, kann dies zu einer Herausforderung für die Demokratie werden.“

Bemerkenswert ist, dass der Kontakt zu Andersgläubigen offenbar entscheidend dafür ist, wie sehr man einer Religion vertraut. So erleben Personen mit regelmäßigen interreligiösen Kontakten – also etwa einem vielfältig zusammengesetzten Freundeskreis – religiöse Vielfalt auch eher als Bereicherung. Diese Befunde lassen erkennen, wie sehr eine weltanschaulich vielfältige Gesellschaft auf regen Alltagskontakt zwischen ihren Mitgliedern unterschiedlicher Glaubensrichtungen angewiesen ist. Nur so kann aus einem Nebeneinander ein Miteinander werden, können Misstrauen und Vorbehalte abgebaut werden und kann Vertrauen wachsen.

Notwendig ist überdies eine religiöse Wissensvermittlung, die auf echte, differenzierte Aufklärung über andere Religionen setzt. Die schnelllebige, an Schlagzeilen interessierte Medienöffentlichkeit erweist sich dafür nur bedingt geeignet. Bislang gibt es für einen solchen mit Ernst betriebenen Erkenntnisgewinn in unserer Gesellschaft zu wenige Orte. Hier wären deutlich größere Anstrengungen nötig, damit Vertrauen wachsen und Religion sowie religiöse Vielfalt ihre Potenziale für eine Stärkung des gesellschaftlichen Zusammenhalts ausspielen können.

Schließlich lassen unsere Untersuchungen erkennen, dass es einen Zusammenhang gibt zwischen dem Vertrauen in Menschen im Allgemeinen und der Wertschätzung religiöser Vielfalt. Mit anderen Worten: Wer das Zusammenleben unterschiedlicher Glaubensformen und religiöser Haltungen nicht als bedrohlich, sondern sogar als Bereicherung empfindet, bringt ein stärkeres zwischenmenschliches Vertrauen mit. Dieses wiederum ist eine Grunddimension gelingenden Zusammen-

halts und damit auch entscheidend für eine vitale plurale Demokratie.

Dieser positive Zusammenhang lässt sich auch für Religion selbst feststellen: Menschen, die regelmäßig zum Gottesdienst gehen, bringen mehr zwischenmenschliches Vertrauen mit als andere. Eine Rolle spielt hierbei vermutlich die über soziale Grenzen hinweg gemeinschaftsstiftende Kraft religiöser Gemeinden. Diese sind nicht zuletzt auch ein Begegnungsort für unterschiedliche Menschen. Die Erfahrungen, die hier gemacht werden, haben offenbar eher eine gesellschaftlich brückenbildende Kraft als dass sie zu einer Abschottung beitragen.

Literatur

- Agamben, Giorgio (2017). *Ausnahmezustand*. Frankfurt a. M.
- Ajzen, Icek (2001). „Nature and operation of attitudes“. *Annual Review of Psychology* 52. 27–58.
- Allmendinger, Jutta (2019). Wir brauchen Orte der Begegnung. *Akademie Aktuell* 2/2019. 41.
- Allport, Gordon W. (1954). *The nature of prejudice*. Reading MA: Addison-Wesley.
- Allport, Gordon W., und J. Michael Ross (1967). Personal religious orientation and prejudice. *Journal of Personality and Social Psychology* (5) 4. 432–443. <https://doi.org/10.1037/h0021212> (Download 9.5.2023).
- Benoit, Verena, Yasemin El-Menouar und Marc Helbling (2018). Zusammenleben in kultureller Vielfalt: Vorstellungen und Präferenzen in Deutschland. Hrsg. Bertelsmann Stiftung. Gütersloh. DOI: 10.11586/2018014 (Download 9.5.2023).
- Berger, Peter L. (1967). *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*. Garden City NY: Doubleday.
- Berger, Peter L., und Thomas Luckmann (1969). *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*. Frankfurt a. M.
- Beyer, Heiko, and Ulf Liebe (2020). „Diskriminierungserfahrungen und Bedrohungswahrnehmungen von in Deutschland lebenden Juden“. *Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik* 4. 127–148.
- Biolcati Rinaldi, Ferruccio, Francesco Molteni, Markus Quandt und Cristiano Vezzoni (2020). „Church Attendance and Religious change Pooled European dataset (CARPE): A survey harmonization project for the comparative analysis of long-term trends in individual religiosity.“ *Quality & Quantity* 56. 1729–1753. <https://doi.org/10.1007/s11135-020-01048-9> (Download 9.5.2023).
- Boos-Nünning, Ursula (1972). *Dimensionen der Religiosität: Zur Operationalisierung und Messung religiöser Einstellungen*. München.
- Budde, Petra (2000). „Kirchenaustritt als Kündigungsgrund? Diskriminierung durch kirchliche Arbeitgeber vor dem Hintergrund der Antidiskriminierungsrichtlinie 2000/78/EG“. *Arbeit und Recht* (53) 10. 353–359.
- Burchardt, Marian, Monika Wohlrab-Sahr und Matthias Middell (2015). *Multiple Secularities Beyond the West: Religion and Modernity in the Global Age*. Berlin.
- Ceylan, Rauf (2017). „Islam und Muslime in Deutschland“. *Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik* (1) 1. 75–88.
- Cooperman, Alan, Conrad Hackett und Anna Schiller (2017). *Europe’s Growing Muslim Population*. Washington DC: Pew Research Center.
- Davie, Grace (2002). *Europe: The Exceptional Case*. London: Darton Longman & Todd.
- Deutscher Bundestag (2021): Islamischer Religionsunterricht an Schulen. Verfassungsrechtliche Rahmenbedingungen und Umsetzung in den Bundesländern (wissenschaftliche Dienste Sachstand WD 8 – 3000 – 065/21). <https://www.bundestag.de/resource/blob/856332/7ff03bc070f345222d2920b9190ed688/WD-8-065-21-pdf-data.pdf> (Download 9.5.2023).
- Dreier, Horst (2018). *Staat ohne Gott*. München.
- Durkheim, Emile (1981 [1912]). *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*. Frankfurt a. M.
- Dragolov, Georgi, Zsófia S. Ignácz, Jan Lorenz, Jan Delhey, Klaus Boehnke und Kai Unzicker (2016). „A case study: Social cohesion in Germany.“ Social cohesion in the western world. What holds societies together: Insights from the Social Cohesion Radar. Hrsg. Georgi Dragolov, Zsófia S. Ignácz, Jan Lorenz, Jan Delhey, Klaus Boehnke und Kai Unzicker. Cham (CH): Springer International. 93–109.

- El-Menouar, Yasemin (2022). Die Zukunft der Kirchen – zwischen Bedeutungsverlust und Neuverortung in einer vielfältigen Gesellschaft. Ergebnisse des Religionsmonitors 2023 – eine Vorschau. Religionsmonitor kompakt. Hrsg. Bertelsmann Stiftung. Gütersloh. https://www.bertelsmann-stiftung.de/fileadmin/files/Projekte/51_Religionsmonitor/Religionsmoni_kompakt_final2.pdf (Download 9.5.2023).
- Forschergruppe Weltanschauungen in Deutschland (2022a). „Kirchenmitglieder: 49,7 Prozent“. <https://fowid.de/meldung/kirchenmitglieder-49-7-prozent> (Download 16.8.2022).
- Forschergruppe Weltanschauungen in Deutschland (2022b). „Religionszugehörigkeit, Deutschland, Bevölkerung 1970–2011“. https://web.archive.org/web/20151015230431/http://fowid.de/fileadmin/datenarchiv/Religionszugehoerigkeit/Religionszugehoerigkeit_Bevoelkerung_1970_2011.pdf (Download 9.5.2023).
- Forst, Rainer (2003). *Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs*. Frankfurt a. M.
- Fox, Jonathan, und Lev Topor (2021). *Why do people discriminate against Jews?* Oxford: Oxford University Press.
- Friedrichs, Nils (2020). *Integration von religiöser Vielfalt durch Religion? Der Einfluss und Stellenwert religiöser Orientierungen bei der Wahrnehmung von religiöser Vielfalt und Muslimen*. Wiesbaden.
- Frindte, Wolfgang (2013). *Der Islam und der Westen. Sozialpsychologische Aspekte einer Inszenierung*. Wiesbaden.
- Geertz, Clifford (1993 [1966]). „Religion as a cultural system“. *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. Hrsg. Clifford Geertz. London: Fontana Press. 87–125.
- Glock, Charles I. (1962). „On the Study of Religious Commitment“. *Religious Education* (57) 4. 98–110.
- Grötsch, Florian, und Annette Schnabel (2012). „Integration – What Integration?“ *European Societies* (14) 4. 591–592.
- Hackett, Conrad, Philipp Connor und Marcin Stonawski (2015). *The Future of World Religions: Population Growth Projections, 2010–2050*. Washington DC: Pew Research Center.
- Hafez, Kai, und Sabrina Schmidt (2015). „Die Wahrnehmung des Islam in Deutschland“. Religionsmonitor. Verstehen, was verbindet. Hrsg. Bertelsmann Stiftung. Gütersloh. 12–79.
- Halm, Dirk und Martina Sauer (2015). *Lebenswelten deutscher Muslime*. Hrsg. Bertelsmann Stiftung. Gütersloh.
- Hartmann, Georg (2005). „Wissen“. *Metzler Lexikon Religion*. Hrsg. Christoph Auffarth, Jutta Bernard, Hubert Mohr, Agnes Imhof und Silvia Kurre. Stuttgart. 1836–1837.
- Heinig, Hans Michael, und Martin Morlok (2003). „Von Schafen und Kopftüchern. Das Grundrecht auf Religionsfreiheit in Deutschland vor den Herausforderungen religiöser Pluralisierung“. *JuristenZeitung* (58) 25/26. 777–785.
- Hillenbrand, Carolin (2020). „Religion als Treiber oder Bremse für Bedrohungsgefühle? Eine empirische Analyse der Zusammenhänge zwischen Religion und migrationsbezogenen Bedrohungsgefühlen in Deutschland“. *Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik* 4/1, 45–79. doi: 10.1007/s41682-020-00057-7 (Download 9.5.2023).
- Hillenbrand, Carolin, Detlef Pollack und Yasemin El-Menouar (2023). *Religion als Ressource der Krisenbewältigung? Analysen am Beispiel der Coronapandemie*. Hrsg. Bertelsmann Stiftung. Gütersloh.
- Hirschauer, Stefan (2021). „Menschen unterscheiden. Grundlinien einer Theorie der Humandifferenzierung“. *Zeitschrift für Soziologie* (50) 3–4. 155–174.
- Hirschman, Albert O. (1970). *Exit, voice, and loyalty: Responses to Decline in Firms, Organizations, and States*. Volume 25. Cambridge: Harvard University Press.
- Huber, Stefan, und Constantin Klein (2011). „Spiritueller und religiöser Konstruktträume“. *Spiritualität transdisziplinär*. Hrsg. Arndt Büssing und Niko Kohls. Berlin, Heidelberg. 53–67. https://doi.org/10.1007/978-3-642-13065-6_6 (Download 9.5.2023).
- Jagodzinski, Wolfgang (1995). „Säkularisierung und religiöser Glaube. Rückgang traditioneller Religiosität und religiöser Pluralismus in Westeuropa“. *Die deutsche Gesellschaft in vergleichender Perspektive*. Hrsg. Karl-Heinz Reuband, Franz Urban Pappi und Heinrich Best. Wiesbaden. 261–285.
- Jenkins, Richard (2008). *Social Identity*. London/New York: Routledge.
- Johnson, Paul C. (2012). „Religion and diaspora“. *Religion and Society* (3) 1. 95–114.
- Juergensmeyer, Mark (1988). „The logic of religious violence: the case of the Punjab“. *Contributions to Indian Sociology* (22) 1. 65–88.
- Knoblauch, Hubert (2004). „Die Soziologie der religiösen Erfahrung“. *Religiöse Erfahrung: ein interdisziplinärer Klärungsversuch*. Hrsg. Friedo Ricken. Stuttgart. 69–80.

- Knoblauch, Hubert (2006). „Soziologie der Spiritualität“. *Handbuch Spiritualität : Zugänge, Traditionen, interreligiöse Prozesse*. Hrsg. Karl Baier. Darmstadt. 91–111. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-6890> (Download 9.5.2023).
- Knoblauch, Hubert (2008). „Wissen“. *Handbuch Soziologie*. Hrsg. Nina Baur, Hermann Korte, Martina Löw und Markus Schroer. Wiesbaden. 465–481.
- Knoblauch, Hubert (2009). *Populäre Religion: auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft*. Frankfurt a. M.
- Koopmans, Ruud (2015). „Religious fundamentalism and hostility against out-groups: A comparison of Muslims and Christians in Western Europe“. *Journal of Ethnic and Migration Studies* (41) 1. 33–57.
- Krech, Volkhard, Jens Schlamelcher und Markus Hero (2013). „Typen religiöser Sozialformen und ihre Bedeutung für die Analyse religiösen Wandels in Deutschland“. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* (65) 1. 51–71.
- Landmann, Helen, Anette Rohmann, Robert Gaschler, Stephan Weissinger und Agostino Mazziotta (2022). Context matters – social context moderates the association between indirect intergroup contact and attitudes toward refugees. *Social Psychology*, (53) 6. 341–356. <https://econtent.hogrefe.com/doi/pdf/10.1027/1864-9335/a000505> (Download 9.5.2023).
- Lewis, Valerie A., Carol Ann MacGregor und Robert Putnam (2013). „Religion, Networks, and Neighborliness: The Impact of Religious Social Networks on Civic Engagement“. *Social Science Research* (42) 2. 331–346.
- Luckmann, Thomas (1967). *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*. New York NY: Taylor & Francis.
- Luckmann, Thomas (1991). *Die unsichtbare Religion*. Frankfurt a. M.
- Luhmann, Niklas (1977). *Funktion der Religion*. Frankfurt a. M. (1982) ist eine spätere Ausgabe desselben Buches.
- Luhmann, Niklas (1982). *Funktion der Religion*. Frankfurt a. M.
- Norris, Pippa, und Ronald Inglehart (2004). *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nussbaum, Martha (2014). *Die neue religiöse Intoleranz*. Darmstadt.
- Oevermann, Ulrich (1995). „Ein Modell der Struktur von Religiosität. Zugleich ein Strukturmodell von Lebenspraxis und von sozialer Zeit“. *Biographie und Religion. Zwischen Ritual und Selbstsuche*. Hrsg. Monika Wohlrab-Sahr. Frankfurt a. M. und New York: Campus. 27–102.
- Pettigrew, Thomas F., und Linda R. Tropp (2006). „A Meta-Analytical Test of Intergroup Contact Theory“. *Journal of Personality and Social Psychology* (90) 5. 751–783.
- Pew Research Center (2009). „Mapping the Global Muslim Population: A Report on the Size and Distribution of the World’s Muslim Population“. 7.9. <https://www.pewresearch.org/religion/2009/10/07/mapping-the-global-muslim-population> (Download 24.10.2022).
- Pew Reserach Center (2009). „What Americans Know about Religion“. <https://www.pewresearch.org/global/2022/05/25/what-do-americans-know-about-international-affairs/> (Download 9.5.2023).
- Pfündel, Katrin, Anja Stichs und Kerstin Tanis (2021). *Muslimisches Leben in Deutschland 2020*. Studie im Auftrag der Deutschen Islam Konferenz / Forschungsbericht 38. Hrsg. Bundesamt für Migration und Flüchtlinge. Berlin.
- Pickel, Gert (2017). „Religiosität in Deutschland und Europa – Religiöse Pluralisierung und Säkularisierung auf soziokulturell variierenden Pfaden“. *Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik* (1) 1. 37–74.
- Pickel, Gert (2019). *Weltanschauliche Vielfalt und Demokratie. Wie sich religiöse Pluralität auf die politische Kultur auswirkt*. Hrsg. Bertelsmann Stiftung, Gütersloh.
- Pickel, Gert (2022). „Religiöse Vielfalt als Bedrohung oder Bereicherung? Ergebnisse des Bertelsmann Religionsmonitors 2017 im Ländervergleich“. *Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik* 6. 749–779.
- Pickel, Gert, und Alexander Yendell (2016). „Islam als Bedrohung?“. *Zeitschrift für Vergleichende Politikwissenschaft* 10/3–4. 273–309.
- Pollack, Detlef (1996). „Zur religiös-kirchlichen Lage in Deutschland nach der Wiedervereinigung: Eine religionssoziologische Analyse“. *Zeitschrift für Theorie und Kirche* (93) 4. 586–615.
- Pollack, Detlef (2014). „Wahrnehmung und Akzeptanz religiöser Vielfalt in ausgewählten Ländern Europas.: Erste Beobachtungen“. *Grenzen der Toleranz*. Hrsg. Detlef Pollack, Olaf Müller, Gergely Rosta, Nils Friedrichs und Alexander Yendell. Wiesbaden. 13–35.
- Pollack, Detlef (2016). „Wiederkehr der Religion oder Rückgang ihrer Bedeutung: Religiöser Wandel in Westdeutschland“. *Soziale Passagen* (8) 1. 5–28.
- Pollack, Detlef, und Olaf Müller (2013). „Religionsmonitor – verstehen was verbindet.“ *Religiosität und Zusammenhalt in Deutschland*. Hrsg. Bertelsmann Stiftung, Gütersloh.

- Pollack, Detlef, Olaf Müller, Gergely Rosta, Nils Friedrichs und Alexander Yendell (2014). *Grenzen der Toleranz*. Wiesbaden.
- Putnam, Robert D. (2000). *Bowling alone: The collapse and revival of American community*. New York NY: Simon & Schuster.
- Reddig, Melanie (2018). „Religiöse Rituale im Internet“. *Religion im Kontext/Religion in Context: Handbuch für Wissenschaft und Studium*. Hrsg. Annette Schnabel, Melanie Reddig und Heidemarie Winkel. Baden-Baden. 117–131.
- Roy, Olivier (2006). *Der islamische Weg nach Westen. Globalisierung, Entwurzelung und Radikalisierung*. München.
- Schiefer, David und Jolanda Van der Noll (2017). The Essentials of Social Cohesion: A Literature Review. *Social Indicators Research* 132(2). 579–603. DOI:10.1007/s11205-016-1314-5 (Download 9.5.2023).
- Schnabel, Annette, Heiko Beyer and Kathrin Behrens (2020). „Religious Freedom and Equality Rights and their Contentious Implementation: Norm Conflicts Deriving from the Chasm between International and National Human Rights“. *Religion, Migration, and Existential Wellbeing*. Hrsg. Moa Kindström Dahlin, Oscar L. Larsson and Anneli Winell. London: Routledge. 21–39.
- Schnell, Tatjana (2011). „Religiosität und Spiritualität als Quellen der Sinnerfüllung. Gesundheit – Religion – Spiritualität“. *Gesundheit – Religion – Spiritualität. Konzepte, Befunde und Erklärungsansätze*. Hrsg. Constantin Klein, Hendrik Berth und Friedrich Balck. Weinheim. 259–272.
- Schütz, Alfred (1972). „Der Fremde“. *Gesammelte Aufsätze. Band 2. Studien zur soziologischen Typologie*. Hrsg. Alfred Schütz. Den Haag: Springer. 53–69.
- Schütz, Alfred (1993 [1932]). *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*. Frankfurt a. M.
- Simmel, Georg (1890). Über die Kreuzung sozialer Kreise. Über sociale Differenzierung. *Sociologische und psychologische Untersuchungen*. Leipzig. 100–116.
- Spielhaus, Riem (2019). „Glaubensrichtungen im Islam“ *Handbuch Islam und Muslime*. Hrsg. Mediendienst Integration. Berlin. 20–22.
- Spielhaus, Riem, und Zrinka Štimac (2018). „Schulischer Religionsunterricht im Kontext religiöser und Weltanschaulicher Pluralität“. *Aus Politik und Zeitgeschichte* (68) 28–29. 41–46.
- Stark, Rodney, und William S. Bainbridge (1987). *A Theory of Religion*. New York, Bern, Frankfurt a. M.: Peter Lang.
- Streib, Heinz (1998). „Alltagsreligion oder: Wie religiös ist der Alltag? Zur lebensweltlichen Verortung von Religion in praktisch-theologischem Interesse“. *International Journal of Practical Theology* (2) 1. 23–51.
- Traunmüller, Richard (2012). *Religion und Sozialkapital. Ein doppelter Kulturvergleich*. Wiesbaden.
- Voas, David (2009). „Erscheinungsformen religiöser Bindung in Großbritannien und Australien“. *Woran glaubt die Welt? Analysen und Kommentare zum Religionsmonitor 2008*. Hrsg. Bertelsmann Stiftung. Güterloh. 432–452.
- Voß, Günther G., und Margit Wehrich (Hrsg.) (2001). *tagaus – tagein: neue Beiträge zur Soziologie Alltäglicher Lebensführung* (Arbeit und Leben im Umbruch, 1). München.
- Welch, Michael R., David Sikkink, Eric Sartain und Carolyn Bond (2004). „Trust in God and Trust in Man: The Ambivalent Role of Religion in Shaping Dimensions of Social Trust“. *Journal for the Scientific Study of Religion* (43) 3. 317–343.
- Wolf, Christof (1995). „Religiöse Sozialisation, konfessionelle Milieus und Generation“. *Zeitschrift für Soziologie* (24) 5. 345–357.
- Woodhead, Linda, Paul Heelas und Benjamin Seel (2005). *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality*. Hoboken NJ: Blackwell Publication.
- Wuthnow, Robert (2004). „Presidential address 2003: The challenge of diversity“. *Journal for the Scientific Study of Religion* (43) 2. 159–170.
- Yuval-Davis, Nira (2006). „Belonging and the politics of belonging“. *Patterns of prejudice* (40) 3. 197–214. DOI: 10.1080/00313220600769331 (Download 14.5.2023).
- Zick, Andreas, Beate Küppler und Wilhelm Berghan (2019). *Verlorene Mitte – Feindselige Zustände. Rechtsextreme Einstellungen in Deutschland 2018/19*. Hrsg. Franziska Schröter für die Friedrich-Ebert-Stiftung. Berlin.

Über die Autor:innen

Annette Schnabel hat an der Johannes-Gutenberg-Universität Mainz im Fach Soziologie promoviert. Nach einem fünfjährigen Aufenthalt von 2009–2012 als assistant professor an der Umeå Universität in Schweden trat sie die Professur für Allgemeine Soziologie an der Bergischen Universität Wuppertal an; seit 2015 ist sie Professorin für Soziologische Theorie an der Heinrich-Heine-Universität in Düsseldorf. Forschungsschwerpunkte liegen in der Religionssoziologie, der Wohlfahrtsstaats-theorie, der Geschlechtersoziologie und den Handlungstheorien. Annette Schnabel ist Mitherausgeberin der Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik und ist seit 2016 im Vorstand der Sektion Religionssoziologie der Deutschen Gesellschaft für Soziologie.

Ulf Tranow studierte Soziologie, Psychologie und Medienwissenschaft an der Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf, wo er 2010 im Fach Soziologie promoviert wurde. Seine Arbeitsschwerpunkte sind Solidarität, Konflikt und Integration in pluralistischen Gesellschaften, soziale Normen und soziologische Handlungstheorie. Von 2013 bis 2020 war er Juniorprofessor für Soziologie mit dem Schwerpunkt soziologische Theorie an der HHU Düsseldorf. Als Fellow hat er 2020 am Center for Advanced Internet Studies in Bochum zu Rituallität und Kommunikationsnormen im digitalen Raum gearbeitet. Ulf Tranow ist Mitherausgeber der Zeitschrift Analyse & Kritik, Journal of Philosophy and Social Theory. Derzeit lehrt und forscht er als Akademischer Oberrat an der HHU Düsseldorf.

Marcel Mücke studierte Politikwissenschaft, Geschichte, Regionalstudien Ostasien (B. A.) und Sozialwissenschaften (M. A.) in Dresden, Peking und Düsseldorf und ist seit 2021 wissenschaftlicher Mitarbeiter und Doktorand im Fachbereich Soziologie an der Heinrich-Heine-Universität in Düsseldorf. Sein Forschungsschwerpunkt liegt im Bereich sozialer Kategorisierungs- und Subjektivierungsprozesse. Darüber hinaus forscht und lehrt er zu Wohlfahrtsstaatlichkeit, sozialer Ungleichheit und sozialer Devianz.

Yasemin El-Menouar ist Senior Expert bei der Bertelsmann Stiftung und leitet seit 2014 das Projekt Religionsmonitor, das sich mit Religion, religiöser und kultureller Vielfalt und gesellschaftlichem Zusammenhalt befasst. Weitere berufliche Stationen waren die Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf, wo sie am Institut für Sozialwissenschaften zu Migrations- und Integrationsprozessen lehrte und empirisch forschte. Als Projektleiterin im Bundesamt für Migration und Flüchtlinge leitete sie Forschungsprojekte im Auftrag der Deutschen Islam Konferenz. Yasemin El-Menouar studierte Soziologie und Islamwissenschaften an der Universität zu Köln, wo sie zudem an der Wirtschafts- und Sozialwissenschaftlichen Fakultät promovierte.

Impressum

© Bertelsmann Stiftung, Gütersloh

Mai 2023

Bertelsmann Stiftung
Carl-Bertelsmann-Straße 256
33311 Gütersloh
Telefon +49 5241 81-0
www.bertelsmann-stiftung.de

Verantwortlich

Dr. Yasemin El-Menouar

Autor:innen

Marcel Mücke,
Dr. Ulf Tranow,
Prof. Dr. Annette Schnabel
Dr. Yasemin El-Menouar

Lektorat

Gesine Bonnet, Wiesbaden

Korrektorat

Rudolf Jan Gajdacz, München

Titelbild

© Jordis Antonia Schlösser | Ostkreuz

Grafikdesign

Nicole Meyerholz, Bielefeld

DOI 10.11586/2023026

Adresse | Kontakt

Bertelsmann Stiftung
Carl-Bertelsmann-Straße 256
33311 Gütersloh
Telefon +49 5241 81-0
bertelsmann-stiftung.de

Dr. Yasemin El-Menouar
Senior Expert – Religion, Werte und Gesellschaft
Demokratie und Zusammenhalt
Telefon +49 5241 81-81524
yasemin.el-menouar@bertelsmann-stiftung.de
religionsmonitor.de

