

Projekt innerhalb des II. Ideenwettbewerbs des Exzellenzclusters 212
„Religion und Politik in den Kulturen der Vormoderne und der Moderne“
(Forschungsfeld C: Integrative Verfahren)

Die Legitimität des religiösen Pluralismus: Wahrnehmung und Akzeptanz religiöser Vielfalt in der europäischen Bevölkerung

1. Integration, Legitimität und Identität: Die forschungsleitenden Fragestellungen im Kontext der Zielsetzungen des Clusters

Das Projekt setzt sich zum Ziel, die Wahrnehmung und Akzeptanz religiöser Vielfalt in der Bevölkerung in ausgewählten europäischen Gesellschaften zu untersuchen und dabei insbesondere zu beleuchten, welche Bedingungen die Art des Umgangs mit religiösem Pluralismus auf den Ebenen der Einstellungen und der religiösen Praxis prägen. Dieses Vorhaben gliedert sich in die Struktur der Forschungsschwerpunkte des Exzellenzclusters in das Feld C „Integrative Verfahren“ ein, welches „die instrumentellen wie symbolischen Verfahren und Praktiken, wie in vormodernen und modernen Gesellschaften vom Alten Orient bis zur Gegenwart mit religiöser Pluralität umgegangen wurde“, behandelt (WWU 2007: 79). Gemäß dem selbstgesteckten Ziel des Clusters geht es dabei einerseits um die Frage, „wie religiöse Pluralität in einer Gesellschaft politisch und sozial integriert werden kann“; zum anderen soll untersucht werden, „wie eine gemeinsame Religion über politische und soziale Vielfalt hinweg integrierend und identitätsstiftend wirken kann“ (WWU 2007: 80).

Wir glauben, dass unser Projekt zur Beantwortung dieser Fragen wichtige Erkenntnisse beisteuern kann. Die Frage nach den Bedingungen für die Wirksamkeit (intentional) integrativer Verfahren bzw. nach dessen Grenzen legt es dabei nahe, neben der vorwiegend im politischen und rechtlichen Raum verorteten Ebene der instrumentellen und symbolischen Verfahren auch die soziale Ebene in den Blick zu nehmen, denn soziale und kulturelle Prozesse sind von elementarer Bedeutung für die Wirksamkeit von rechtlichen und politischen Regelungen. Während also auf der politisch-rechtlichen Ebene vor allem Fragen nach unterschiedlichen Verfahren der Eingrenzung des religiösen Konfliktpotentials, nach dem Beitrag der Religionen für die politische Einheitsstiftung, nach dem Verhältnis zwischen staatlicher und religiöser Macht aufgeworfen wird, geht es auf der sozialen Ebene darum zu klären, wie die Bevölkerung auf die Probleme zunehmender religiöser Pluralität reagiert, welche Vorstellungen sie von der Konsens stiftenden Kraft der Religionen besitzt und wie sie das Verhältnis von Kirche und Staat bzw. Religion und Politik geregelt wissen will. Der Blick auf die Einstellungen der Bevölkerung erscheint uns schon deshalb erforderlich, weil die politisch-rechtlichen Regelungen und Verfahren häufig mit Bezug auf bestehende soziale Spannungs- und Konfliktlinien entworfen werden. Darüber hinaus ist anzunehmen, dass entsprechende Maßnahmen nur zu greifen vermögen, wenn sie sich auf ein Mindestmaß an gesellschaftlicher Unterstützung verlassen können. Diese Überlegung leitet sich aus den Erkenntnissen der Erforschung der Stabilität sozialer Systeme ab, wie sie etwa in Weiterentwicklung strukturfunktionalistischer Ansätze von der klassischen Politische-Kultur-

Forschung in der Tradition von Gabriel Almond und Sidney Verba (1963) vertreten werden. Als für die Konsolidierung bzw. Stabilität eines sozialen (gesellschaftlichen) Systems entscheidende Voraussetzung gilt demgemäß die zumindest annäherungsweise Kongruenz von Struktur (wie etwa rechtlichen und politischen Ausgestaltungsformen) und Kultur (Werten, Einstellungen und Verhaltensweisen). Die Frage nach den kulturellen Bedingungen der Stabilität von sozialen Systemen richtet das Augenmerk also über die institutionell-strukturellen Rahmenbedingungen hinaus auf deren „empirische“ Legitimation durch die beteiligten Akteure. Gerade mit Blick auf die heutigen, zunehmend religiös plural verfassten Demokratien Europas ist es u.E. notwendig, neben den unmittelbar an den Aushandlungsprozessen institutioneller Art teilhabenden Akteuren gerade auch den *demos*, d.h. die Bevölkerung in die Betrachtung einzubeziehen.¹ Leitende Fragestellungen könnten hier sein: Unter welchen Bedingungen werden einerseits religiöser Pluralismus insgesamt, andererseits bestimmte „fremde“ Religionsgemeinschaften und religiöse Gruppen akzeptiert bzw. abgelehnt? Werden letztere vor dem Hintergrund der Einsicht um deren „unvermeidliche“ Existenz eher geduldet denn wirklich respektiert, oder wird ihnen doch mit wirklicher Wertschätzung begegnet? Unter welchen Bedingungen bilden sich positive bzw. negative Bilder (Images) fremder Religionen und religiöser Gruppen heraus? Werden auf der semantischen Ebene der eigenen religiösen Tradition zunehmend positive Kennzeichen zugeordnet und der fremden zunehmend negative? Wie begegnen die Menschen den fremden Religionen und religiösen Gruppen in emotionaler Hinsicht? Überwiegen hier eher negative Gefühle wie das der Bedrohung oder sogar Angst, oder dominieren eher die positiven Emotionen? Und von welchen Faktoren hängen die jeweiligen emotionalen Einstellungen ab?

Was den Aspekt der integrierenden und identitätsstiftenden Wirkung einer gemeinsamen Religion anbelangt, so könnte man anhand verschiedener Fragestellungen unter Bezugnahme auf die aktuellen Diskussionen in der Religionssoziologie etwa aufzeigen, inwieweit die infolge von Immigrationsbewegungen zunehmende Präsenz fremder Religionen das religiöse Selbstverständnis der europäischen Gesellschaften und deren Bevölkerung verändert. Wird, so könnte man in Anlehnung an die Individualisierungsthese (Luckmann 1991; Davie 2000; Krüggeler 2003) fragen, die zunehmende Pluralität des Religiösen als eine Art kultureller Schatz empfunden, welcher die eigene religiöse Identität anzureichern vermag, aus der der einzelne seine religiösen Sinndeutungen und Praktiken auswählt und die er zur Formulierung seiner eigenen Sinn- und Deutungssysteme produktiv heranzieht?

Könnte man in diesem Fall möglicherweise eine gewisse integrierende Wirkung (aufgrund der partiellen „Annäherung“ der „Einheimischen“ an die fremden Kulturen und Religionen) annehmen, kann es umgekehrt natürlich auch zur Verstärkung der „Binnenidentität“ im Sinne von Abgrenzungsbemühungen kommen, dann nämlich, wenn die Erfahrung zunehmender religiöser Pluralität (sofern sie eher als Konfliktpotential wahrgenommen wird) zu einer verstärkten Rückwendung auf die Wurzeln der eigenen religiösen Tradition führt.

In der Anerkennung der Möglichkeit, dass entsprechende Abwehrmechanismen gegenüber als fremd wahrgenommenen Kulturen und Religionen eine Stärkung der eigenen Identität (dann freilich kaum im Sinne einer integrierenden Wirkung) bewirken können, sind sich die sonst so unversöhnlich gegenüber stehenden Vertreter der Säkularisierungsthese und des

¹ Unter den Bedingungen zunehmend multikonfessionell verfasster Gesellschaften ist unser Vorhaben nicht nur als Versuch zu verstehen, integrationsstiftende Symboliken und Verfahren in Bezug auf den Bereich der religiösen Pluralität unter Rückgriff auf das Kongruenzpostulat aus der Politische-Kultur-Forschung auf ihre legitimatorische Basis hin zu untersuchen, sondern – quasi „nebenbei“ – auch als Beitrag zur Ergänzung des Politische-Kultur-Konzeptes selbst um den Aspekt der Anerkennung der Prinzipien kultureller und religiöser Pluralität – ein Thema, das in dieser Disziplin bisher allenfalls am Rande behandelt wurde.

ökonomischen Marktmodells der Religion weitgehend einig.² Hier wäre also zu fragen: Nimmt unter einer solchen Bedingung der wahrgenommenen kulturellen Bedrohung die Identifikation mit spezifisch christlichen Werten zu? Kommt es, etwa vor dem Hintergrund der Verstärkung negativer Images gegenüber den „fremden“ Religionen, zu einer Aufwertung des Christentums und zu einer Abwertung etwa des Islam? Nimmt damit eventuell die Bereitschaft zu, sich innerhalb der eigenen Religionsgemeinschaft zu engagieren? Führt dies gar zu einer Ausbildung einer christlichen Leitkultur?

Oder kommt das kulturelle Selbstverständnis in eher säkularem Gewand einher, da die Menschen glauben, die Prinzipien der Trennung von Religion und Politik, von Religion und Wirtschaft, von Religion und Wissenschaft usw. gegenüber einem drohenden Eingriff der fremden Religionen verteidigen zu müssen? Hat die wachsende Pluralisierung des Religiösen zur Folge, dass die Differenz zwischen dem Religiösen und Säkularen, zwischen Religion und Politik, Kirche und Staat, Religion und Wissenschaft, Religion und Recht, also die modernen Grundprinzipien der funktionalen Differenzierung, stärker betont werden? Dies wäre möglicherweise in Bezug auf den erstarkenden Islam zu erwarten, wenn diese säkularen Prinzipien in den Köpfen der Menschen so stark verankert sind, wie Karel Dobbelaere dies für die Mehrheit der (west-)europäischen Bevölkerung annimmt. Dobbelaere bezeichnet eine solche Sichtweise als *compartmentalization* bzw. *secularization-in-mind* (Dobbelaere 2002: 169).

2. Theoretisch-konzeptueller Rahmen

Die Beantwortung der oben genannten Fragen lässt sich schwerlich auf Basis einer spezifischen einzelnen theoretischen Position beantworten. Da es in unserem Projekt zudem nicht vorrangig darum geht, einen bestimmten Ansatz zu testen, seien an dieser Stelle nur die wesentlichen allgemeinen theoretischen Konzepte vorgestellt, auf die wir uns bei der Analyse unseres Untersuchungsgegenstandes stützen. Zunächst bietet sich hierbei die *Social Identity Theory* (im folgenden SIT) nach Tajfel (1978, 1981) an. Demgemäß lassen sich die Menschen, die in einer Gesellschaft leben, nicht nur als Individuen per se wahrnehmen, sie sind stets auch Mitglieder von Gruppen. So sind sie auf der Makroebene immer Mitglieder der Gesamtgesellschaft, auf der Meso- und Mikroebene sind sie Mitglieder von Organisationen und Verbänden, Familien und Partnerschaften ebenso wie von religiösen Gruppen und Religionsgemeinschaften. Die Zuschreibung von Individuen als Mitglieder von Gruppen geschieht dabei nicht nur von außen, die Mitglieder selbst nehmen sich je nach Situationsdefinition auch selbst als solche wahr. Die Selbstdefinition als gruppenzugehörig

² Beide Seiten benutzen das Argument der identitätsstiftenden Wirkung der eigenen religiösen Traditionen vor dem Hintergrund einer kulturellen Bedrohung von außen in verblüffend ähnlicher Weise, um „Anomalien“ empirischer Art, die dem jeweils eigenen Ansatz zunächst entgegenstehen, mit diesem in Einklang zu bringen. Mit Blick auf den nach wie vor hohen Stellenwert, den die Religion auch in so modernen Gesellschaften wie Polen oder Irland nach wie vor besitzt, konstatiert einer der prominentesten Verfechter der Säkularisierungsthese: „Where culture, identity and sense of worth are challenged by a source promoting either an alien religion or rampant secularism and that source is negatively valued, secularization will be inhibited.“ (Bruce 2002: 31) – Da die beiden genannten Gesellschaften aufgrund der Tatsache, dass sie nicht nur modern, sondern auch weitgehend monokonfessionell verfasst sind, mithin von religiösem Pluralismus und Wettbewerb auf dem religiösen Markt als religiöse Vitalität generierende Faktoren kaum die Rede sein kann, stellen sie auch ein Problem für das Marktmodell der Religion dar. Um diese Unstimmigkeit zu beseitigen, greifen dessen Vertreter auf eine ganz ähnliche Argumentation zurück: „Pluralism and competition usually are linked, but when they are not, it is competition that is the energizing force. ... Even where competition is limited, religious firms can generate high levels of commitment to the extent that the firms serve as the primary organizational vehicles for social conflict.“ (Finke/Stark 2003: 103)

dient im Sinne der SIT zur Strukturierung von Interaktionsprozessen und damit zur Garantie von Erwartbarkeit. Aufgrund von diskontinuierlichen Merkmalen zwischen Individuen (oder Gruppen) komme es zu einer eindeutigen Kategorisierung in Ingroup und Outgroup (vgl. Mummendey 1985: 191). In Anlehnung an die SIT und an die bereits angesprochenen drei Dimensionen politischer Orientierung von Almond und Verba (1963) sollen die Einstellungen gegenüber fremden Religionen auf drei voneinander zu unterscheidende Ebenen vorgenommen werden: Die *evaluative Dimension* beschreibt in diesem Zusammenhang das Ausmaß, in dem andere Religionen akzeptiert, toleriert oder abgelehnt werden. Dies geschieht auf Basis einer subjektiven Bewertung dieser Religionsgemeinschaften. Demgegenüber ist die *kognitive Dimension* als Wahrnehmung von objektivierten Charakteristika der Religionen zu verstehen. In dieser Dimension steht die Frage im Zentrum, inwieweit unterschiedliche Images religiöser Gruppen und Religionen verinnerlicht worden sind. Die *affektive Dimension* schließlich bildet die gefühlsbezogene Orientierung ab, die ein Individuum der eigenen bzw. der anderen Gruppen gegenüber einnimmt.

Die Herausbildung von Gruppenidentitäten auf Basis der oben beschriebenen Prozesse bildet ihrerseits die Grundlage für Intergruppenkonflikte. Im Falle religiöser Gruppen gewinnt dieses Phänomen besondere Brisanz. Denn auf gesellschaftspolitischer wie individueller Ebene geht es hier, ähnlich wie Hartmut Esser dies für interethnische Konflikte postuliert, um die grundsätzliche Frage, wie die jeweilige Gesellschaft konstituiert sein soll und welche elementaren Regeln und damit verbundene Lebensweisen als legitim angesehen werden können (vgl. Esser 1999: 246). Der jeder Religion inhärente Wahrheits- und Gültigkeitsanspruch dürfte die in diesem Kontext geführten Auseinandersetzungen verstärken.

3. Konzeptuelle Ausgestaltung: Untersuchungsgegenstand und Einflussfaktoren

Zwischen Akzeptanz, Toleranz und Aneignung: Die abhängigen Variablen

Unter Akzeptanz verstehen wir zum einen die Zustimmungsbereitschaft zu einer politischen Maßnahme, zum anderen die Bereitschaft von Personen, Überzeugungen und soziale Praktiken anzuerkennen. Akzeptanz drückt demnach ein positives Werturteil aus. Das Gegenteil wäre demnach Ablehnung, welche diskriminierende Einstellungen oder diskriminierende Handlungen zur Folge haben kann. Toleranz dagegen meint eine Haltung, soziale, kulturelle oder religiöse Praktiken oder Überzeugungen trotz bedeutender normativer Differenzen zu dulden oder wertzuschätzen.³ Rainer Forst identifiziert bei der Definition des Begriffs eine „Ablehnungskomponente“, da tolerierte Praktiken und Überzeugungen in gewisser Weise immer auch als „falsch“ oder „schlecht“ angesehen werden, und eine „positive Akzeptanz-Komponente“, der zufolge tolerierte Praktiken oder Überzeugungen zwar als nicht richtig bzw. schlecht eingeschätzt werden können, allerdings gleichzeitig auch nicht als so vollkommen unakzeptabel erscheinen, dass man sie nicht tolerieren könne. Der Begriff der Toleranz ist demnach mit einer gewissen Ambivalenz behaftet, da er sowohl eine positive als auch eine negative Richtung beinhaltet. Darüber hinaus besteht nach Forst noch eine „Zurückweisungskomponente“ im Sinne einer Grenzziehung dessen, was noch als tolerabel gilt oder nicht (Forst 2008: 79).⁴ Forst unterscheidet zwischen vier Konzeptionen in

³ Nach Ottfried Höffe bedeutet Toleranz ursprünglich das Erdulden oder Ertragen von Leid, nicht von Personen (Höffe 2008: 85). Erst später im religiösen Bereich bedeute Toleranz die Duldung fremder Religionen oder Bekenntnisse. Aus einem ohnmächtigen „Sich-Auflehnen“ entstehe zunächst eine Gelassenheit, dann eine „individualethische und eudämonistische Tugend“ und später eine „sozialethische und moralische Einstellung“, die in der personalen, politischen und sozialen Dimension auftrete.

⁴ Karl Popper stellt in diesem Zusammenhang das Paradoxon der Toleranz hervor: Wenn eine uneingeschränkte Toleranz einer Gesellschaft sogar die Intoleranten toleriere, dann würden die Toleranten

Bezug auf die Toleranz zwischen Gruppen, die normative Differenzen auf der politischen, kulturellen und religiösen Ebene aufweisen (Forst: 80-82). Die „Erlaubnis-Konzeption“ bezeichnet nach Forst die Toleranz zwischen einer Mehrheit bzw. einer Autorität und einer Minderheit, die man eher als Duldung bezeichnen könnte. Sie sei nur gewährleistet, solange die Autorität der Mehrheit nicht in Frage gestellt sei. Die „Koexistenz-Konzeption“ hat mit der ersten gemein, dass sie der Sicherung des sozialen Friedens dient, allerdings vor dem Hintergrund eines anderen Szenarios, denn es stehen sich zwei etwa gleich starke Gruppen gegenüber (Forst 2008: 81). Die „Respekt-Konzeption“ geht eher von einer moralisch begründeten Form der wechselseitigen Achtung aus (Forst 2008: 81f). Trotz großer Differenzen innerhalb der ethischen Überzeugungen und der kulturellen Praktiken seien die unterschiedlichen Gruppierungen gleichermaßen an einer gemeinsamen Ordnung des politisch-sozialen Lebens interessiert und räumen sich gegenseitig Rechte und soziale Ressourcen ein. Dabei müssen die Parteien ihre unterschiedlichen Werte und Überzeugungen nicht als wahr oder ethisch gut betrachten, allerdings zumindest als nicht unmoralisch bzw. ungerecht. Die anspruchsvollste Form der Toleranz bezeichnet Forst als „Wertschätzungs-Konzeption“. Die Überzeugungen und Praktiken würden hierbei nicht nur respektiert, sondern als ethisch wertvoll angesehen. Jedoch handele es sich hierbei immer noch um eine reservierte Haltung (Forst 2008: 82).

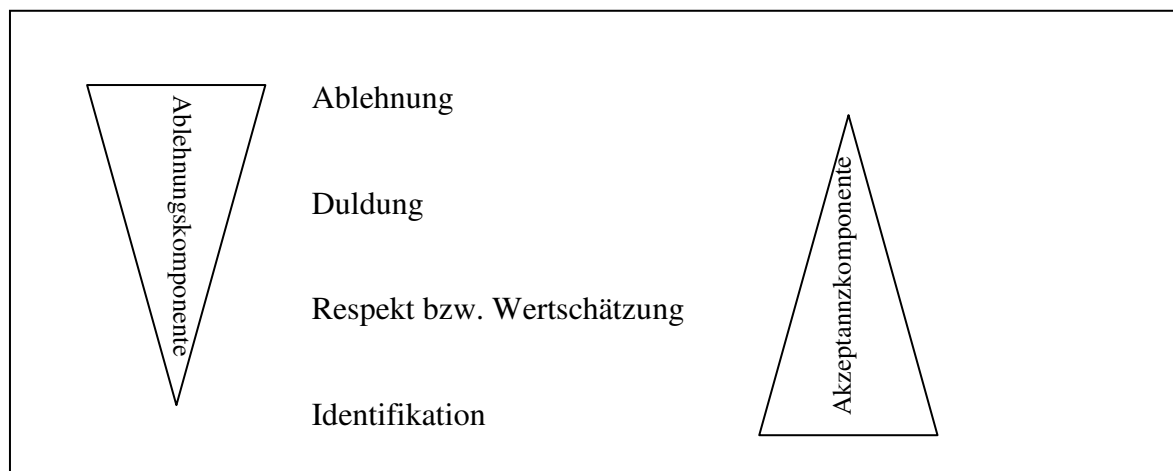
Die Operationalisierung der vier Konzeptionen der Toleranz für das Forschungsprojekt gestaltet sich aufgrund der fehlenden Trennschärfe als schwierig, weshalb eine Reduktion auf zwei Toleranz-Konzeptionen sinnvoll erscheint. Dies entspricht in etwa den Toleranz-Konzepten von Ottfried Höffe, der zwei Formen der Toleranz unterscheidet, die passive Toleranz, die sich auch als „Duldung“ bezeichnen lässt und eine abwertende bzw. verächtliche Komponente beinhaltet, und die aktive authentische Toleranz, die das Lebensrecht, die Freiheit und den Entfaltungswillen der anderen befürwortet (Höffe 2008: 85f). Letztere begreifen wir in Anlehnung an Forst als Respekt bzw. Wertschätzungsdimension, die auch als wertrational bezeichnet werden kann, während die erste Dimension eher als instrumentell zu begreifen ist.

Komplettiert man die abhängigen Variablen und ergänzt den Begriff der Ablehnung, erhält man im Hinblick auf unseren Untersuchungsgegenstand vier Ebenen:

1. Ablehnung mit der Folge der Intoleranz und evtl. aktiven Diskriminierung anderer Religionen
2. Duldung in Form von „Erduldung“ und „Ertragen“ anderer Religionen als Instrument zur Sicherstellung des sozialen Friedens (instrumentelle Dimension)
3. Respekt bzw. Wertschätzung, in Form moralisch begründeter Anerkennung anderer Religionen (wertrationale Dimension)
4. Identifikation in Form von Internalisierung und/oder (partieller) Aneignung religiöser Handlungsstrukturen und Bedeutungsinhalte anderer Religionen

von den Intoleranten vernichtet – und damit auch die Toleranz (vgl. Popper 1992). Somit wäre eine uneingeschränkte Toleranz faktisch nicht möglich und ein gewisser Grad an Intoleranz für den Erhalt einer Gesellschaft notwendig.

Das folgende Schaubild verdeutlicht die Akzeptanzformen und berücksichtigt dabei in vereinfachter Weise den Grad der Akzeptanz bzw. Ablehnung:



Im Rahmen der in Kapitel 2 bereits eingeführten Dreiteilung der Einstellungsebenen gemäß der SIT und der Politische-Kultur-Forschung soll die *evaluative Dimension* der Einstellung gegenüber religiösem Pluralismus, anderen Religionen und religiösen Gruppen das Ausmaß beschreiben, indem diese akzeptiert, abgelehnt, geduldet oder respektiert bzw. wertgeschätzt werden.

Die *kognitive Dimension* kann über Images verschiedener Religionen erhoben werden, die in diesem Zusammenhang als objektiv wahrgenommene Merkmale dieser Gemeinschaften betrachtet werden. Diese können sowohl positiv (Nächstenliebe/Wohltätigkeit) als auch negativ (undemokratisch/fanatisch) besetzt sein (IfD 2006).

Die *affektive Dimension* soll schließlich in Form von negativen und positiven Emotionen Berücksichtigung finden. Auf der negativen Seite sind dies Gefühle wie Angst, Beklemmung oder Bedrohung, positiv konnotiert können hier Gefühle von Harmonie, Freiheit oder Bereicherung auftreten.

Getrennt von der Einstellungsebene ist zusätzlich eine *Ebene der sozialen Praxis* zu untersuchen. Diese Differenzierung soll aus zwei Gründen vorgenommen werden: Zum einen kann es auf der sozialen Ebene zu völlig anderen Verhaltensweisen kommen, als dies aufgrund der Ergebnisse bei den drei Einstellungsebenen zu vermuten wäre (vgl. Dollase 2009). Darüber hinaus kann mit Einbeziehung der Praxisebene geprüft werden, inwieweit Annahmen über einen allgemeinen Trend hin zu einer Art *patchwork-Religiosität*, wie sie von der religionssoziologischen Individualisierungsthese vertreten werden, tatsächlich zutreffend sind. So misst die Praxisdimension den sozialen Umgang mit anderen Religionen und thematisiert die Bereitschaft zur Aneignung „fremd“-religiöser Inhalte sowie die aktive Diskriminierung „fremd“-religiöser Gruppierungen oder Personen.

Im Folgenden ist die Struktur der Forschungsdimensionen noch einmal in tabellarischer Form dargestellt:

| | | |
|----------------------|--|--|
| Evaluative Dimension | Akzeptanz – Ablehnung | Einstellungen gegenüber religiöser Vielfalt allgemein (als Erscheinung) und gegenüber einzelnen Religionen, religiösen Überzeugungen und Praktiken |
| | Duldung | Toleranz gegenüber anderen Religionen/religiöser Gruppen bei gleichzeitiger Geringschätzung anderer Religionen/religiöser Gruppen |
| | Respekt bzw. Wertschätzung | Politisch-rechtliche Gleichstellung, Wertschätzung „fremd“-religiöser Überzeugungen und Praktiken |
| Kognitive Dimension | Images | Wahrnehmung anderer Religionen (Friedfertigkeit, Gewaltbereitschaft, Demokratie etc.) |
| Affektive Dimension | Gefühlsbezogene Orientierung | Gefühle der Angst, Bedrohung, Harmonie usw. |
| Praxisdimension | Sozialer Umgang mit anderen Religionen | Synkretismus, patchwork-Religiosität, Diskriminierung |

Individuelle und soziale Einflussfaktoren: Die unabhängigen Variablen

Um den Umgang mit religiöser Vielfalt differenziert wahrnehmen zu können, ist es unumgänglich, spezifische Merkmale auf der Ebene der einzelnen Gesellschaftsmitglieder (Individualebene) sowie auf jener der zu untersuchenden Länder (Kontextfaktoren) zu berücksichtigen. In Bezug auf die sozialen Einflussfaktoren ist es vordringlich auf die tatsächliche Verteilung verschiedener Religionsgemeinschaften (Konfessionen) in den beteiligten Ländern zu achten, um Aufschluss über den Grad der Pluralisierung zu erhalten.

Auf der Individualebene wird in der Literatur im Zusammenhang mit unserer Fragestellung seit den klassischen Arbeiten von Samuel A. Stouffer und David Riesmann aus den 1950er Jahren immer wieder auf den positiven Zusammenhang von Bildung und Toleranz verwiesen (vgl. Stouffer 1955; Riesman 1956; Nunn/Crockett/Williams 1973; Ornstein/Stevenson 2003). Neben dem Bildungsniveau und anderen soziodemografischen Merkmalen wie Alter, Schichtzugehörigkeit und Geschlecht ist anzunehmen, dass eine Reihe weiterer Faktoren in Bezug auf den Umgang mit fremden Religionen eine Rolle spielt. So ist davon auszugehen, dass individuelle Eigenschaften und persönliche Ressourcen die Akzeptanz religiöser Pluralität beeinflusst. Die *Selbstwirksamkeitserwartung* nach Bandura misst beispielsweise die subjektiv erlebte Fähigkeit bestimmte Bereiche der eigenen Umwelt kontrollieren und

eigene Ziele erreichen zu können (vgl. Jonas/Stroebe/Hewstone 2007: 165). Daraus resultiert auch eine Einschätzung für einen subjektiv als erfolgreich bewerteten Umgang mit interreligiösen Konflikten. Entsprechend ist davon auszugehen, dass Gefühle der Unsicherheit und Angst bei Konfrontation mit fremden Religiositätsformen bei höherer Selbstwirksamkeit eher verringert anzutreffen sind.

Ähnliches kann für Persönlichkeitseigenschaften wie *Offenheit für Erfahrungen*, einer der fünf Dimensionen der sogenannten *big five*⁵ (Tupes/Christal 1992) angenommen werden. So werden Menschen, die Interesse am Neuen und Fremden haben, auch anderen Religionen und religiösen Gruppen zunächst weniger ablehnend gegenüberstehen als Personen, die neue Eindrücke schwerer verarbeiten und somit möglicherweise eher dazu neigen, sich negativer Images zu bedienen. Daher gilt es, auch persönliche Ressourcen als Einflussfaktoren auf dem Umgang und den Grad der Akzeptanz religiöser Vielfalt einzubeziehen.

Zusätzlich kommt es darauf an, der Bedeutung von Religion und Religiosität selbst unter verschiedenen Aspekten Rechnung zu tragen. Neben eigenen Zugängen zur Religion und deren Relevanz in der Persönlichkeit (Huber 2003) müssen sowohl direkte (Face-to-face-)Beziehungen als auch indirekte Kontakte mit fremden Religionsgemeinschaften mit einbezogen werden. In diesem Kontext ist zusätzlich zu beachten, inwieweit die Befragten sich für unterschiedliche Religionen interessieren, ob sie sich über sie informieren und woher sie ihr Wissen beziehen. Das Konfliktpotential, wie es in der SIT thematisiert wird, dürfte nicht zuletzt auch von diesen (religiösen) Faktoren abhängen.

Als letztes soll darauf eingegangen werden, inwieweit der Umgang mit religiöser Vielfalt vom Wertesystem des Individuums beeinflusst wird. Zum einen soll hier auf den Zusammenhang zwischen demokratischen Einstellungen und Akzeptanz verschiedener Religionen abgehoben werden. Zum anderen scheint insbesondere die Frage nach den Einstellungen zur Trennung von Religion und anderen Bereichen der Gesellschaft wie Rechts- oder Bildungssystem, der Politik und der Erziehung besonders interessant zu sein.

4. Methodisches Design und Zeitplan

Das zu beantragende Projekt nimmt sich vor, diesen Fragen in ausgewählten europäischen Ländern auf Basis einer repräsentativen Bevölkerungsumfrage nachzugehen. Die noch nicht abschließend festgelegte Länderauswahl (derzeit ist geplant, Befragungen in Deutschland [Ost/West], Irland, Portugal, Frankreich, Niederlande, Finnland, Polen, Kroatien, Estland, Russland und Ungarn durchzuführen) erfolgt anhand von Überlegungen in Bezug auf jeweils vorliegende Kontextbedingungen, wobei das tatsächliche Ausmaß an religiöser Pluralität in den einzelnen Ländern und die jeweils vorfindbare religiös-konfessionelle Tradition als Kriterien herangezogen werden.

Um Zeitvergleiche zu ermöglichen, soll sich der Fragebogen inhaltlich teilweise an Studien anschließen, die vom Antragsteller in den Jahren 2000/2002⁶ und 2006⁷ durchgeführt wurden. Darüber hinaus sollen aus den Erfahrungen dieser Studien heraus auch neue, innovative Konzepte und Indikatoren Eingang finden. Um bestimmten länderspezifischen Besonderheiten angemessen Rechnung zu tragen, sollen internationale Kooperationspartner

⁵ Offenheit für Erfahrungen stellt im Konzept von Tupes und Christal neben Neurotizismus, Extraversion, Verträglichkeit und Gewissenhaftigkeit eine der fünf Dimensionen dar, mit deren Hilfe der Kern der Persönlichkeit eines Menschen valide erfasst werden kann. In der Tat erweisen sich diese Dimensionen statistisch als relativ autonom und stabil.

⁶ *Political Culture in Central and Eastern Europe* (PCE 2000; VolkswagenStiftung/DFG) und *Political Culture and Democratic Values in New Democracies* (PCND 2002; Europäische Kommission)

⁷ *Kirche und Religion im erweiterten Europa* (C&R 2006; VolkswagenStiftung)

als Experten für die jeweils zu untersuchenden Länder in die Projektarbeit eingebunden werden. Dies betrifft sowohl die Beratung bei der Fragebogengestaltung (hierzu ist ein Arbeitstreffen in der Anfangsphase des Projektlaufzeit geplant) als auch die Konsultation bei der Auswertung der Daten. Hierbei könnte auf ein etabliertes Netzwerk von anerkannten Religionssoziologen zurückgegriffen werden, welches sich im Zuge der Zusammenarbeit in den vorangegangenen Projekten bewährt hat.

Die grobe zeitliche Planung des Projektes würde sich wie folgt gestalten:

| | | |
|---|---------------------|--------------------------------|
| Literaturrecherche, Auswahl der Indikatoren, Erstellung des Fragebogens (inkl. Arbeitstreffen mit den Kooperationspartnern) | Konzeptualisierung, | 2009 |
| Feldphase, Eingabe und Aufbereitung der Daten | | 1. Halbjahr 2010 |
| Auswertung der Daten, Publikation | | 2. Halbjahr 2010 bis Ende 2011 |

Literatur

Almond, Gabriel/Verba, Sidney (1963): *The Civic Culture. Political Attitudes and Democracy in Five Nations*. Princeton.

Augustin, Christian/Wienand, Johannes/Winkler, Christiane (Hg.)(2006): *Religiöser Pluralismus und Toleranz in Europa*. Wiesbaden.

Bandura, Albert (1997): *Self-efficacy: The Exercise of Control*. New York.

Bruce, Steve (2002): *God is Dead. Secularization in the West*. Oxford/Malden, MA.

Davie, Grace: *Religion in Modern Europe: A Memory Mutates*. Oxford/New York: Oxford University Press, 2000.

Dobbelaere, Karel (2002): *Secularization: An Analysis at Three Levels*. Brüssel etc.

Dollase, Rainer; Koch, Kai-Christian (2009): *Die Integration der Muslime*. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 40-41, 22–26.

Esser, Hartmut (1999): *Die Situationslogik ethnischer Konflikte*. In: *Zeitschrift für Soziologie* 28:4, 245-262.

Finke, Roger/Stark, Rodney (2003): *The Dynamics of Religious Economies*. In: Dillon, Michele (Hg.): *Handbook of the Sociology of Religion*. Cambridge etc., 96-109.

Forst, Rainer (2006): *Toleranz und Anerkennung*. In: Augustin, Christian; Wienand, Johannes; Winkler, Christiane (Hg.): *Religiöser Pluralismus und Toleranz in Europa*. Wiesbaden, S. 79–83.

Höffe, Otfried (2006): *Toleranz in Zeiten interkultureller Konflikte*. In: Augustin, Christian/Wienand, Johannes/Winkler, Christiane (Hg.): *Religiöser Pluralismus und Toleranz in Europa*. Wiesbaden, 84–101.

Huber, Stefan (2003): *Zentralität und Inhalt. Ein neues multidimensionales Messmodell der Religiosität*. Opladen.

IfD (Institut für Demoskopie Allensbach)(2006): *IfD-Umfrage 7089*. Allensbacher Archiv April/Mai.

- Jonas, Klaus/Stroebe, Wolfgang/Hewstone, Miles (2007): Sozialpsychologie, 5. Auflage. Heidelberg.
- Krügeler, Michael (2003): Religion, Individualisierung und Moderne. In: *Communio* 32, 398-410.
- Luckmann, Thomas (1991): Die unsichtbare Religion. Frankfurt a.M.
- Mummendey, Amelie (1985): Verhalten zwischen Gruppen: Die Theorie der sozialen Identität. In: Frey, Dieter/Irle, Martin (Hg.): *Theorien der Sozialpsychologie. Band II: Gruppen- und Lerntheorien.* Bern/Stuttgart/Toronto, S. 185-216.
- Clyde Z. Nunn/Crockett, Harry J., Jr./Williams, J. Allen, Jr. (1978): *Tolerance for Nonconformity.* San Francisco.
- Ornstein, Michael/Stevenson, H. Michael (2003): *Politics and Ideology in Canada.* Montreal/Kingston.
- Popper, Karl (1992): *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde (Band 2).* Stuttgart.
- Riesman, David (1956): *Orbits of Tolerance, Interviewers and Elites.* In: *Public Opinion Quarterly* 20, 49-73.
- Stouffer, Samuel A. (1955): *Communism, Conformity, and Civil Liberties.* New York.
- Tajfel, Henri (1978): *Social Categorization, Social Identity and Social Comparison.* In: Tajfel, Henri (Hg.): *Differentiation between social Groups: Studies in the Social Psychology of Intergroup Relations.* London, 61-76.
- Tajfel, Henri (1981): *Human Groups and Social Categories: Studies in Social Psychology.* Cambridge.
- Tupes, Ernest C./Christal, Raymond C. (1992): *Recurrent Personality Factors Based on Trait Ratings.* In: *Journal of Personality* 60:2, 225-252.
- Westfälische Wilhelms-Universität (WWU)(2007): *Antrag auf Einrichtung des Exzellenzclusters „Religion und Politik in den Kulturen der Vormoderne und der Moderne“.* Münster.