

mithin nicht als historische Einführung oder umfängliches Durchschreiten zu verstehen. Vielmehr handelt es sich um eine erste, diskursgeschichtlich orientierte Gliederung des empirischen Materials hinsichtlich der Erzählungen über Erfahrungen religiöser Pluralität. Unsere Ausführungen im folgenden Unterkapitel (4.1) folgen dabei den spezifischen Relevanzsetzungen, die im Interviewmaterial vorliegen. In Abhängigkeit von zeitgeschichtlichen Einflussfaktoren – etwa national oder international bedeutsamen Ereignissen und ihrer Einflechtung in rezente Diskurse – werden deshalb bestimmte Fokusse besonders bedeutsam oder mögen erstaunlich ausgeblendet erscheinen. Sie spiegeln dabei aber letztlich, was sich in den Erzählungen an diskursiv geprägten biografischen Erfahrungen mit religiöser Pluralität verdichtet, und in welcher Weise die Erfahrung religiöser Pluralität insofern immer schon vorgeordnet ist. In einem zweiten Schritt (Kap. 4.2 und 4.3) ordnen wir noch einmal das Material vor der Perspektive seiner generationalen Prägung, also mit dem Blick auf seine biografischen Einschreibungen.

4.1 Diskurse über die Wahrnehmung religiöser Pluralität

4.1.1 Die (kirchlich-)institutionelle Stabilität der Vorkriegs- und Kriegszeit: Erzählungen bis 1945

»dass Kirche wichtig ist, [...] DAMIT bin ich aufgewachsen« (Renate)

Mit diesem historisch frühesten Fokus der Erzählungen, die auf Erfahrungen vor 1945 rekurren, werden naturgemäß die verstreutesten Erzählfäden aufgegriffen: Nur wenige der InterviewpartnerInnen haben diese Zeit schon (bewusst) miterlebt, sodass sich nur wenige Erzählungen überhaupt auf diese Zeit beziehen, und so diese es tun, sie häufig auf nicht selbst Erlebtes rekurren. Häufiger findet sich der Bezug auf Familiengeschichte. Auch dieser aber kann ausgesprochen bedeutsam für die Einstellung gegenüber religiöser Pluralität sein: Familie ist grundsätzlich einer der wichtigsten Sozialisationszusammenhänge, in ihr erfolgt »die Tradierung von Normen und Verhaltensweisen, Deutungen und Einstellungen, die eine gruppenspezifische und damit identitätsrelevante Prägung haben« (Owetschkin 2010: 59), und zwar im Zusammenspiel von »innerfamiliären Interaktionsprozessen und durch die Stellung der Familie in übergreifenden Milieuzusammenhängen bedingt«.

ten Umweltfaktoren« (ebd.). Die Narration von familiären Erfahrungen oder Traditionen verweist mithin direkt auf Elemente, die auch die Identität der Interviewten entscheidend geprägt haben und von ihnen herangezogen werden, um ihre Biografie, Einstellungen oder Verhalten zu erläutern und zu kontextualisieren. Dies gilt entsprechend für die religiöse Sozialisation.

Erzählungen, die sich auf die Vorkriegs- oder Kriegszeit beziehen, werden ausschließlich von den christlichen InterviewpartnerInnen generiert, was sich weitestgehend schon durch den Umstand erklärt, dass sich unter ihnen die deutlich älteren Befragten finden (die älteste christliche Befragte ist zum Zeitpunkt des Interviews 2015 80 Jahre alt, die älteste muslimische Befragte 62). Diese Gruppe schließt allerdings eine Interviewte ein, die ihre Kindheit und Jugend in einem lateinamerikanischen Land verbrachte. Da ihre Geschichte einige Gemeinsamkeiten zu denen der deutschstämmigen InterviewpartnerInnen aufweist, lassen sich die folgenden Ausführungen zum Teil breit einem christlichen Milieu zuordnen, zum Teil treffen einige Ausführungen dann aber nur für den deutschen Zusammenhang zu. Trotz dieser auch insgesamt dünnen Materiallage für diese Zeit stechen mit Blick auf Religion einige hier aufgerufene Aspekte ins Auge, darunter die Bedeutung jüdischer Kontakte, Ausführungen zum Verhältnis von Religion, Politik und Bildung sowie zu der eigenen oder familiären Verortung darin.

Kirche als Institution des Alltags

Erzählungen, die das breitere christliche Milieu kennzeichnen, teilen drei Aspekte: Sie beschreiben die Selbstverständlichkeit eines kirchlichen Umfelds, die Bedeutung von Bildung als zweitem Bezugspunkt der Lebensführung neben Religion und den hohen Stellenwert von Ehrenämtern in der familiären Biografie. Für die Vorkriegszeit und in Teilen auch die Kriegszeit gilt den Interviewten Kirche als ein selbstverständliches Element ihres Alltags und wichtiger Bezugspunkt ihres Lebens. Eine Interviewte erzählt:

»Hmm, das war ganz selbstverständlich, man ging zur Kirche, Kirche war ein wichtiger Faktor. [...] JA, äh das war irgendwie von daher selbstverständlich und dass, äh, Kirche wichtig ist und was einem helfen kann, hm, fürs Leben, richtungsweisend und so weiter, DAMIT bin ich aufgewachsen.« (Renate)

Dabei wird in den biografischen Ausführungen deutlich, dass es weniger um die Bedeutung von Kirche für individuelle Religiosität geht – dies wird in

manchen Erzählungen auch deutlich verneint.² Kirche gilt vielmehr einerseits als moralische Instanz – im Guten wie im schlechten Sinne: Während Renate die Kirche im obigen Zitat neutral als richtungsweisend beschreibt, vergleicht eine andere Befragte das Umfeld mit dem im Film »Das weiße Band« (D, Ö, F, I 2009) gezeigten sittenstrengen und zwangsvollen Milieu. Andererseits wird Kirche als Sozialzusammenhang benannt. Hier treffen sich jene, die Ehrenämter ausüben – etwa Mütter, die Kindern aus bildungsferneren Milieus Nachhilfe geben oder Väter, die die Kirchenorgel spielen – mit jenen, die die Unterstützung der Kirche erhalten – etwa Großväter, die als Kriegsinvaliden als Kirchen- und Schuldienster beschäftigt werden. Kirche gilt damit als alltäglicher Bestandteil des Lebens, wenn auch nicht zwingend verbunden mit individueller Religiosität – eine Erzähllinie, die mit Blick auf die Nachkriegszeit mit leichten Verschiebungen fortgeschrieben wird.

Die zweite große Gruppe von Instanzen der Lebensführung neben Kirchen sind Bildungsinstitutionen. Die InterviewpartnerInnen stammen aus ausgesprochen bildungsaaffinen Familien, für eine gute Schulbildung der Kinder werden auch Arbeitsstellen gekündigt und Umzüge in Kauf genommen oder Internate in Erwägung gezogen. Schule und Kirche gelten in diesem historischen Kontext als die beiden Säulen, zwischen denen sich das Leben aufzuspannen scheint: »also Kirche und Schule w- das war das Umfeld, wo auch, ähm, mein Vater und die Familie aufgewachsen ist« (Angelika). Diese beiden Instanzen gehen für die InterviewpartnerInnen widerspruchsfrei zusammen, und im schulischen Religionsunterricht wird Religion in manchen Fällen auch zum Gegenstand intensiver Bildung (etwa bei Lorena). Ganz anders verhält sich das mit dem Verhältnis von Kirche und Politik, die in den Erzählungen schnell zu Antagonisten werden. Dies gilt u.a. für die Zeit des Nationalsozialismus:

»und meine Großmutter war so'ne, so'ne volksfromme Frau, die ging zur Frauenhilfe und für die war- die war auch wohl-, pfff, in, in'ner bekennenden Kirche so, ohne dass sie jetzt 'ne Intellektuelle gewesen wäre oder so, aber die hat sich, die hat sich nich irre machen lassen. Das war so 'ne Konstante auch« (Heidrun).

Kirche wird hier als Ort des Widerstandes erzählt (so auch bei Renate), und kann insofern auch rückblickend ihre Bedeutung als moralische Instanz aufrechterhalten, und in institutioneller wie ideeller Hinsicht über politische Abgründe hinweghelfen. Gleichzeitig gibt es Erzählungen, die beschreiben, wie

2 »Kirche gehörte dazu, aber war nicht unbedingt//mhm//etwas was das Herz weit-[lacht] werden ließ« (Angelika).

politische Haltung und Kirchenzugehörigkeit sich auch zu anderen Zeiten und an anderen Orten schwer vertragen:

»diese Familie, äh, meiner Großmutter, äh, war 'ne Familie, die eigentlich, äh, aus evangelisch-reformierter Tradition kam, aber wo man sehr früh der Sozialdemokratie angehörte. Und Kirche und Sozialdemokratie hatten's in der Frühzeit des Ne-, zwanzigsten Jahrhunderts sehr schwer miteinander, sagen wir's mal so, und ha-, und man hat sozusagen sie aus der Kirche hinausgetrieben« (Manfred).

Anders gelagerte Unverträglichkeiten beschreibt die Befragte, die in einem lateinamerikanischen Land aufgewachsen ist:

»Äh, in einer Zeit, als meine Eltern jung waren- [...] wo es SEHR schwer war, wegen der Verfassung, ähm, Kirchen offen zu haben. Kirchen waren ZU//hmm//. Es gab kein, kein öffentliches Kult [...] laut VERFASSUNG wars so, dass es, ähm, also-sagten, Religion ist Privatsache und nicht öffentlich//hmm//. Und es war je nach Bundesstaat waren mehr oder weniger rabiat gegen [lacht kurz auf] die Kirche« (Lorena).

Vergleichbar erscheint außerdem die Erzählung über die Repressionen christlicher Familien in der DDR, die in einem Interview zumindest zu einem Teil als Auslöser der familiären Flucht aus Ost- nach Westdeutschland benannt werden:

»weil er doch als Betriebsleiter politisch sehr unter Druck gesetzt wurde [...] ist dann öffentlich quasi von der Partei im Betrieb, äh, lächerlich gemacht worden, so guckt mal hier, der lässt seinen Sohn konfirmieren!« (Angelika und ganz ähnlich Yvones Erzählung über ihre Eltern in Ostdeutschland)

Der Widerstand kann sich mithin von Politik auf Kirche ebenso wie umgekehrt richten, und grundsätzlich gleichermaßen zum Rückzug aus Politik wie aus Kirche führen – in unserem Sample allerdings ist gemäß der Auswahlkriterien die Regel, dass im Zweifelsfall der Bezug zur Kirche zumindest in Teilen in der Familie erhalten und an die InterviewpartnerInnen weitergegeben wird.³

3 Während Bildung, Kirche und Ehrenamt also für die Interviewten als zentrale Bestandteile ihrer Familiensetzung erzählt werden, ist die Bedeutung von Politik und politischer Haltung in diesem Zusammenhang deutlich geringer. Gerade für den deutschen Kontext kann dies auch mit der nationalsozialistischen Vergangenheit erklärt werden, die naheliegender Weise nicht als Bezugspunkt der Identifikation eingebracht wird.

Die beschriebenen Erzählungen von Kirche als alltäglichem Bezugspunkt und ihrem Verhältnis zu Bildung und Politik prägen die Interviewteile, die sich auf die Jahre bis etwa 1945 beziehen, und in der Regel als Charakterisierung familiärer Traditionen und Üblichkeiten dienen. In diese Richtung argumentiert auch der Kirchenhistoriker Owetschkin in seiner Studie zu konfessionsverschiedenen Ehen: Die konfessionsbestimmte Identität sei im Rahmen traditional codierter Identitätsstrukturen vor allem mit Traditionen, Riten und Gebräuchen verbunden gewesen, und die Konfessionszugehörigkeit habe dabei vertraute Abläufe, Integration in die Umwelt und sinnstiftende Handlungsorientierungen bedeutet (vgl. Owetschkin 2012: 207):

»In diesem Kontext implizierte die Konfessionszugehörigkeit das Selbstverständliche, Althergebrachte, Nicht-(mehr)-Hinterfragbare, das sich in akkumulierten und repetitiven Erfahrungen und in alltäglichen Interaktionen bewährte und aktualisierte.« (Ebd.)

Das erinnerte ›religiös Andere‹: das Judentum

Damit sticht aber auch ins Auge, dass religiöse Pluralität hier zunächst keinen erzählerischen Platz findet. Kirche gilt selbstverständlich als – zumindest institutionelles und moralisches – Kondensat von Religion, andere Optionen werden nicht erwähnt. Dies gilt allerdings mit einer Ausnahme: Thematisiert wird in einigen Familiengeschichten der Kontakt zu jüdischen Bekannten, etwa hier von Manfred:

»Und ich hab' dann viel später erfahren, dass mein Großvater sich auch während der Nazizeit da für bestimmte Sachen ein-, für be-, für Juden eingesetzt hat und solche Sachen [...] das haben wir aber erst später erfahren, aber wir hatten auch jüdische Bekannte, von daher war mir Judentum, äh, sehr FRÜH auch schon zumindest 'n guter Begriff und auch so Grundzüge der jüdischen Lehre und so was, das hab' ich-//mhm//hat mich dann sehr interessiert.« (Manfred)

Am Zitat lassen sich mehrere Aspekte verdeutlichen: Manfred selbst wurde erst in den 1950er Jahren geboren, es ist daher eher unwahrscheinlich, dass er selbst diese jüdischen Bekannten kennengelernt hat. In dieselbe Richtung deutet der zweifache Hinweis, dass er zentrale Elemente dieser Geschichte selbst erst spät erfahren hat. Es erscheint damit plausibel, dass die jüdischen

In jedem Fall prägen aber auch keine Erzählungen von politischem Widerstand (wohl aber von kirchlicher Opposition, so bei Renate und Heidrun) die Interviews.

Bekannten eben Bekannte der Familie, in diesem Fall seiner Großeltern waren, und das »wir«, das hierbei seine Bezugsgröße ist, sich vielmehr auf diesen Teil seiner Familie bezieht, aber nicht so sehr konkret auf ihn.⁴ Nichtsdestotrotz sind die jüdischen Bekannten relevant für seine Erzählung, denn sie aktivieren hier einen ersten Diskurs über religiöse Vielfalt, der Assoziationen eines toleranten Interesses ganz in Abgrenzung zum politischen Umfeld der Zeit aufruft. Das Judentum wird Manfred durch die in der Familie tradierte Beziehung »ein guter Begriff« und weckt sein Interesse an der »jüdischen Lehre«. Diese Ausführungen leiten über in die Erzählung des eigenen Interesses an anderen Religionen, und stellen dieses Interesse in eine familiär gepflegte Tradition interreligiöser Offenheit. Es ist bezeichnend, dass mit dem Bezug zu jüdischen Bekannten der Familie, die von den InterviewpartnerInnen selbst nicht kennengelernt wurden,⁵ ein biografisch recht fernliegender Einstieg in die Erzählung der Erfahrung religiöser Vielfalt gewählt wird. Wie auch das folgende Kapitel nahelegt, ist zu vermuten, dass dieser vermittelte Bezug für den größten Teil der älteren GesprächspartnerInnen für längere Zeit den einzigen Bezug zu anderen Religionen darstellt, und daher mit Blick auf die Erzählungen der Erfahrung religiöser Pluralität den naheliegendsten Anschlussdiskurs markiert.

4.1.2 Bikonfessionalität als religiöse Pluralität: Die Nachkriegszeit

»entweder evangelisch oder katholisch, aber gar nix zu sein, das gab's nich« (Heidrun)

»ich bin nur Türke, ich dachte, dass mir irgendwas fehlt, damals, ne?« (Emine)

Religiöse Homogenität – und eine gewisse Bedeutungslosigkeit

Religiöse Homogenität als Grundton prägt auch die Erzählungen über die deutsche Nachkriegsgesellschaft der späten 1940er und 50er Jahre. Dies zeigt sich etwa in vielen Ausdrücken rund um die eigene christliche Sozialisation, die sich mit dem Narrativ eines ›Standardverlaufes‹ religiöser Sozialisation

4 Ähnliches gilt für die Erzählung Renates, die zu Kriegsende geboren wurde, aber auf zahlreiche Besuche der Mutter bei halbjüdischen Mitgliedern ihrer Kirchengemeinde verweist.

5 Eine Ausnahme ist die älteste Befragte, die zudem in Lateinamerika und auch verschiedenen europäischen Ländern mit viel direktem Kontakt zu Juden aufgewachsen ist.

verknüpfen. So erklärt Heidrun, eine der Interviewpartnerinnen, sie sei »so normal, äh, christlich sozialisiert [worden], mit Konfirmandenunterricht, Konfirmation und so« und erläutert weiter:

»natürlich wollt ich gerne Konfirmation feiern und schönes Kleid anziehen//ja//und, und mich irgendwie wichtig fühlen, so war das ja so, so//ja//das, was war irgendwas, das wurde überhaupt nicht infrage gestellt. [...] ich bin neunzehnhundertachtundfünfzig konfirmiert worden, da hat kein Mensch zu sagen gewacht, das will ich nich, oder das mal zu hinterfragen.//ja//Es war auch so was wie, ich glaub so wie dann die Jugendweihe, also irgend 'n mit erwachsen-, man kriegt die ersten Schuhe mit kleinem Absatz und Seidenstrümpfe und was dann-, das is ja auch so'n Ritual, ne, so//mhmm, mhmm//Danach kommt man in die Tanzstunde, das war'n alles so Dinge, die war'n einfach so.« (Heidrun)

Es wird deutlich, dass religiöse Zugehörigkeit in diesen Normverläufen kein Gegenstand von Wahl ist, sondern die institutionelle Einbindung eine Selbstverständlichkeit ist. Wie auch schon im Rahmen der Kriegs- und Vorkriegserzählungen wird hier nicht individuelle Religiosität thematisiert, sondern vielmehr die institutionelle Prägung auf individueller sowie gesellschaftlicher Ebene. Dies findet seine Entsprechung in dem hohen Anteil an Kirchenmitgliedern: 1950 waren rund 96 Prozent der Westdeutschen Mitglied in einer christlichen Kirche, die institutionelle Zugehörigkeit also die absolute Regel (vgl. Gabriel 2009: 99).

Dazu passt auch, dass bei diesem als Norm erzählten Durchgang durch die institutionellen Verläufe bei den Befragten nicht gleichermaßen religiöse Erziehung, Praxis oder Überzeugung thematisiert werden, im Gegenteil: Kirchenzugehörigkeit, Konfirmation und der Gottesdienstbesuch an Weihnachten sind zwar Teil der Erzählungen des Familienlebens, kaum aber weitergehende religiöse Praxis: Das abendliche Gebet, das Angelika als Kind als vertraute Routine empfindet, fällt in ihrer frühen Jugend und kurz nach der Übersiedelung nach Nordrhein-Westfalen anderen Prioritäten in der Lebensführung zum Opfer, in Heidruns Familie lässt sich wegen der späten Sonntagsfrühstücke kein wöchentlicher Gottesdienstbesuch realisieren (ähnlich auch bei Andrea).

Ähnlich gelagert ist dies auch bei den muslimischen Interviewten. Die drei interviewten MuslimInnen, die überhaupt vor den 1970er Jahren geboren wurden, erzählen recht übereinstimmend, dass Religion in ihrer Sozialisation keine große Bedeutung hatte. Wohl sei die Türkei, in der zumindest zwei der drei ihre Kindheit und Jugend verbrachten, selbstverständlich ein mus-

limisches Land gewesen, und sie selbst MuslimInnen, doch eine verstärkte Hinwendung zur Religion sei erst im Erwachsenenalter nach der Migration nach Deutschland erfolgt:

»wir haben ja als Glauben, äh, den Islam. Also diese ganze- fast die ganze Türkei, man sagt bei uns neunundneunzig Prozent [...]. Äh, also GANZ religiöisch bin ich nich erzogen wurden, ganz nicht, also – wir kannten auch Moschee und wir konnten auch, ähm, beten und so weiter, aber – so wie ich jetzt bin, war ich in meine Jugendzeit nicht.« (Hasan, vgl. auch Yusuf)

Sogar Emine, deren Großvater Hodscha war, erzählt, dass sie »so religiös in dem SINNE, in dem heutigen Sinne, [...] nicht erzogen worden« sei. Vielmehr hätten Schulbesuch und Bildung immer die oberste Priorität gehabt, sodass sie etwa an Schultagen nicht habe fasten dürfen, damit ihr Lernen nicht beeinträchtigt werde: »Mein Opa und Vater sagten, ne also, Schule ist Deine Arbeit, arbeiten ist ja beten«. Sowohl bei den muslimischen als auch den christlichen Befragten fällt weiterhin auf, dass hier insgesamt die religiöse Praxis thematisiert wird, um die Intensität der familiären und individuellen Religiosität auszuführen. Glaubensfragen werden hier außen vor gelassen. Es erscheint nicht abwegig, dass sich diese angesichts eines institutionell geprägten christlichen bzw. muslimischen Umfeldes noch weniger zwingend stellten als die Frage der Teilhabe an ebensolchen institutionellen Angeboten.

Bikonfessionalität als Angebot sozialer Identitätsmarkierung

Die Erzählung einer selbstverständlich religiösen Umgebung und Prägung führt einen Erzählstrang aus dem vorangegangenen Kapitel zur Vorkriegs- und Kriegszeit fort. Zumindest für Deutschland kommt nun aber ein neues Diskuselement hinzu, nämlich jenes der konfessionellen Spaltung: Ist die Kirche zwar selbstverständlich die beherrschende religiöse Institution, macht es doch dann einen großen Unterschied, ob man sich dem evangelischen oder dem katholischen Lager zuordnet – zwar nicht mit Blick auf inhaltliche Unterschiede, aber eben in Bezug auf die Abgrenzung zur jeweils anderen Fraktion.

Heidruns Zitat zu Kapitelbeginn macht deutlich: »Nichts zu sein« ist unmöglich, und sofern man ›etwas‹ ist, heißt das, entweder evangelisch oder

katholisch zu sein.⁶ Dies bestätigen die bereits angeführten hohen Kirchenmitgliedschaftszahlen (vgl. Gabriel 2009: 99). Gründe dafür können in der Bedeutung der Kirchen als besondere moralische und kulturelle Instanz im Nachgang des Nationalsozialismus gesehen werden, aber auch in ihrer damaligen Position als religiöse Monopolisten (vgl. ebd.). In der Konsequenz wurden sie auch für breitere Bereiche des gesellschaftlichen Lebens relevant, etwa für die Entwicklung eines Sozialstaates (vgl. ebd.). In jedem Fall decken sich diese Zahlen mit der Wahrnehmung der Befragten, dass die Mitgliedschaft in einer der beiden großen christlichen Kirchen eine nicht-hinterfragbare Selbstverständlichkeit gewesen sein muss.

Erstaunlich häufig werden nun von den Interviewten in diesem Zusammenhang bikonfessionelle Ehen thematisiert, die in ihren jeweiligen Familien überdurchschnittlich häufig vorzukommen scheinen, und ihnen als Besonderheit gelten. Ein Blick in die Statistiken zeigt, dass in den 1950er Jahren etwa 40 Prozent der Ehen zwischen evangelischen PartnerInnen geschlossen wurden, während Ehen zwischen zwei katholischen PartnerInnen zu Beginn der 50er bei etwa 35 Prozent aller standesamtlichen Eheschließungen lagen. Etwa 20 Prozent der geschlossenen Ehen zu diesem Zeitpunkt waren evangelisch-katholisch gemischt, etwa 5 Prozent waren Eheschließungen »sonstiger Paare«, das heißt etwa mit einem oder zwei konfessionslosen PartnerInnen (vgl. Logemann 2001: 29). Mithin waren zu Beginn der betreffenden Dekade etwa ein Viertel der geschlossenen Ehen nicht konfessionshomogam – eine deutliche Minderheit, aber gleichwohl keine absolute Ausnahme. In der öffentlichen Wahrnehmung hingegen war die Konfessionszugehörigkeit und in der Folge auch die konfessionshomogame Ehe ein entscheidender Faktor für die Akzeptanz in einem Milieu. So erzählt Heidrun:

»Aber es war dann auch später eher so'n BLOCKDENKEN, wir sind evangelisch und, äh, so'n bisschen auch so'n, so auf Katholiken herabschauen//mhm//. Ich hatte dann auch, ahm, mein erster Mann war auch katholisch und das wurd auch nich so ganz gerne gesehen, also es war so-, aber das, wie das zu begründen war! Es wurde irgendwas behauptet, was bei denen anders wär, warum die dümmer sind oder was nich richtig verstehen, unaufgeklärt oder so was, aber richtig, äh- also- eher wie so'n Lagerdenken würd ich sagen« (Heidrun, vgl. ähnlich Birgit, in Variation Manfred).

6 Ganz ähnlich Lorena über die Zeit kurz nach ihrer Migration nach Deutschland: »Weil, äh, als wir in [süddeutsche Großstadt] waren, warn kaum Ausländer//hmm//. Und entweder war man katholisch oder war man evangelisch, oder war man nix, ne.«

Diese offenbar verbreiteten konfessionsbezogenen Abgrenzungsdiskurse entsprechen der damaligen Kommunikationspolitik der Kirchen, die bis in die 1960er Jahre noch auf den Begriff der »Mischehen« zurückgreifen, bevor ab den 1970ern mit der »konfessionsverschiedenen Ehe« eine offizielle Bezeichnung gewählt wird (vgl. Owetschkin 2013: 162), die weniger diffamierend konnotiert ist, immer noch aber das Trennende in den Vordergrund stellt. Die konfessionelle Zugehörigkeit wird damit zur Identitätsfrage, die sich nicht nur an der Unterteilung des Schulhofes oder dem Besuch des einen oder anderen Religionsunterrichtes bemisst, sondern tief in das Selbstverständnis und Selbstwertgefühl des Einzelnen reicht. Auf diese »abgrenzende und strukturierende« (Owetschkin 2012: 213) Funktion der konfessionellen Identität verweist Owetschkin auch mit Blick auf die Entscheidung für konfessionelle Taufen in konfessionsheterogenen Ehen:

»Nicht so sehr die Konfessionalität als eine zu tradierende, spezifische, eigenständige Form der religiösen Praxis mit mannigfaltigen Implikationen, sondern die Konfessionszuordnung als Merkmal der Zugehörigkeit zu einer sozialen Gruppe konnte somit [...] maßgeblich sein« (Owetschkin 2010: 72).

Im Zentrum der Tradierung von Konfessionszugehörigkeit stehe dann nicht das spezifisch Konfessionelle etwa in Form von Frömmigkeitspraxen, sondern die Reproduktion von sozialen Strukturen und Vergemeinschaftungen (vgl. ebd.). Dazu passt auch, dass die Unterscheidung primär über abwertende Abgrenzungsmechanismen erfolgt, die von den Befragten, die in ihren familiären Konstellationen häufig von solcher Ablehnung betroffen sind, als belastend erfahren werden: »*Es war wohl für die Schwiegermutter 'n Thema, die hat uns dann nicht besucht, weil sich wohl für das Seelenheil ihres Sohnes verantwortlich fühlte*«, erzählt Heidrun.⁷

Die Unterscheidung von Protestantismus und Katholizismus wird damit gewissermaßen auch zur ersten großen, das eigene Leben berührenden Erfahrung von religiöser Pluralität in Deutschland. Dieser Erfahrung in der Familie kann dabei ein besonderer Stellenwert zugeschrieben werden: Hier wird

7 Die Betonung von Unterschieden prägt, so legt die Erzählung Heidruns nahe, auch die im Religionsunterricht stattfindende Auseinandersetzung mit dem Judentum – hier sei nicht das betont worden, was das Christentum vom Judentum geerbt habe, sondern eher die Differenzen herausgestellt worden: »*die sind werkgerecht, und wir sind, äh, haben's mit der Gnade oder so*«.

religiöse Pluralität besonders intensiv miterlebt, zudem ist gerade die Familie zentraler Ort für die intergenerationale Weitergabe von Religion und gleichermaßen Haltungen zu religiöser Vielfalt. So verweisen die ErziehungswissenschaftlerInnen Kraul und Radicke auf einen auch für Religion geltenden spezifischen Familienhabitus, in dem gerade dem alltäglichen Vorleben ein besonderer Stellenwert zugeschrieben wird:

»Auch die religiösen Einstellungen, die in einer Familie vermittelt werden, sind keineswegs nur in Kriterien wie Gebet und Gottesdienst und/oder artikulierten Glaubensüberzeugungen zu finden, sondern vorrangig auf der Ebene impliziten inkorporierten Wissens.« (Kraul/Radicke 2012: 141)⁸

Mithin liegt die Vermutung nahe, dass diese Erfahrung von innerfamiliärer religiöser Pluralität – »ich bin zwischen den Konfessionen groß geworden« (Birgit) – und deren Ablehnung durch breitere gesellschaftliche Diskurse die Reflexion von und bewusste Auseinandersetzung mit religiöser Verschiedenheit und Vielfalt mit angeregt haben mag.⁹

Die Nicht-Thematisierung anderer Religionen

Religionen jenseits der christlichen Traditionen werden weiterhin kaum oder nur moderat zunehmend wahrgenommen und sie scheinen im Vergleich zur innerchristlichen Bandbreite wenig einflussreich für die eigene Verortung zu sein. So erzählt die Interviewpartnerin Renate, dass ihre Familie bereits früh

8 Vgl. außerdem Owetschkin 2012 und 2010, der die Bedeutung innerfamiliärer Interaktionsprozesse für die Weitergabe auch religiöser und religionsbezogener Normen, Verhaltensweisen, Deutungen und Einstellungen herausarbeitet. Diese sind potenziell ambivalent, der religiöse Dissens in einer konfessionsheterogenen Familie könne

zwar zu einer Sensibilisierung für religiöse Fragen führen, aber auch zum Ausklammern ebensolcher Themen aus der familiären Kommunikation, um Konflikte zu vermeiden (vgl. Owetschkin 2010: 82). Eine weitere mögliche Folge sei die »Relativierung der konfessionellen Unterschiede, die eine Kommunikation über sie [...] redundant erscheinen ließ« (ebd.).

9 Dabei muss noch einmal daran erinnert werden, dass die Grundlage solcher Thesen in den Erzählungen selbst liegt. Sie begründen sich also nicht in der Vorstellung, faktische Entwicklungen nachvollziehen zu können, wohl aber in der Analyse der vorliegenden Erzählstrukturen, die etwa das eigene interreligiöse Interesse oder Engagement in einer Erzählung jeweils mit einer gewissen Vorgeschichte versehen, indem sie es etwa als Teil einer familiären Tradition, historischen Genese oder individuellen Entwicklung erzählen bzw. deuten. Vgl. zu den Konsequenzen familiärer Bikonfessionalität für die Identitätsentwicklung auch Owetschkin 2012: 215ff.

einen Teil ihres Hauses an ein muslimisches Ehepaar vermietet hat, dies aber bei ihr »*überhaupt nichts ausgelöst*« habe: »*Joa, das waren eben Türken, ne. War'n Muslime.//hmm//Aber Muslime, was das ist und so, äh, da hab' ich mich nicht wirklich mit beschäftigt.*« Für die explizite Wahrnehmung religiöser Vielfalt erscheint dies mithin noch nicht als ein zentraler Bezugspunkt. Jenseits der thematisierten Bikonfessionalität und der familienerinnerten Beziehung zum Judentum gibt es anscheinend keine präsenten gesellschaftlichen Diskurse zu anderen Religionen – ein Umstand, der, wie in den nächsten Kapiteln deutlich wird, sich nur erstaunlich träge wandeln wird.¹⁰

Dies wird auch nicht davon beeinflusst, dass in den Nachkriegsjahren verstärkt innerdeutsche Migrationserfahrungen die Erzählungen prägen. Dies hängt in Deutschland naheliegenderweise mit den Nachwehen des Krieges sowie der Teilung Deutschlands zusammen. Ortswechsel begründen sich dabei im Familienzusammenzug, wenn Väter im Krieg fielen oder in Kriegsgefangenschaft gerieten oder im Verlust des Hauses durch Bombenangriffe. Auch eine Flucht aus der DDR nach Westdeutschland ist in den Erzählungen des Samples enthalten. Doch auch die muslimischen Interviewten erweisen sich zumindest teilweise noch vor ihrer Migration nach Deutschland als mobil, etwa ein in Palästina geborener Interviewpartner, dessen Eltern und Großeltern aufgrund des Palästinakriegs nach Jordanien auswandern. Diese Mobilitäten stehen zu diesem Zeitpunkt der Erzählungen noch nicht im Mittelpunkt, bereiten aber gewissermaßen die Aufnahme eines Erzählfadens vor, der die kommenden Dekaden und damit das kommende Kapitel prägen wird.

¹⁰ Wie dies in anderen gesellschaftlichen Zusammenhängen aussehen kann, zeigt das Beispiel von Emine, die ihre gewissermaßen monochrome türkische Identität im Kontext ihres türkischen Herkunftslandes als defizitär empfindet im Vergleich mit ihren KlassenkameradInnen, die kleineren ethnischen Gruppen entstammen: »*also in unserer Klasse konnten die, äh, mehrere, äh, Mitschüler, Mitschülerinnen zweite Sprache – lasisch, kurdisch und, und, und – ich konnte nichts leider und ich hatte immer so ein schlechtes Gefühl [...] sie sagten, ne, also, ich bin Kurde und Türke und ich bin Lase und Türke und ich bin nur Türke//[lacht]//, ich dachte, dass mir irgendwas fehlt, damals, ne?*« Auch dieses Gefühl des Defizitären bezieht sich allerdings vornehmlich auf das fehlende Verankertsein in verschiedenen Kulturen, nicht aber Religionen.

4.1.3 Abenteuer Ausländer: Von ›Gastarbeitern‹ und Globetrottern in den 1960er und 70er Jahren

»behandelt worden, als ob wir Gäste wären [...] Äh, so liebevoll und so freundlich.« (Hasan)

»da war sie dann inzwischen aus der Kirche ausgetreten und surfte so im Esoterikraum rum und ich war zur katholischen Kirche konvertiert, also [...], total irre!« (Angelika)

Die ›Gastarbeiter‹: ein vor allem ökonomisch kodiertes Narrativ

Mit den 60er und 70er Jahren des 20. Jahrhunderts setzen Umbrüche und die zugehörigen gesellschaftlichen Selbstverständigungen ein, die für die Erfahrung religiöser Pluralität in Deutschland und interreligiösen Dialog im Speziellen von besonderer Bedeutung sind. Vielfach wurden gerade die 60er Jahre in der wissenschaftlichen Auseinandersetzung sogar als ein »tiefgehende[r] Einschnitt in der Religions- und Kirchengeschichte Westdeutschlands« gedeutet, den die AkteurInnen als »epochale Wende, als gefährliche Bedrohung und Herausforderung« (Pollack 2016: 9) wahrgenommen hätten. Dieses scharfe Verständnis weicht allerdings zunehmend einer Perspektive, die auch die späten 50er und frühen 70er Jahre mit in die Deutung einbezieht, und diesen Abschnitt insgesamt vermehrt als Zäsur, Übergang, oder Umbruch einordnet (vgl. ebd.: 10ff, auch Jähnichen 2016: 350).¹¹ Dies entspricht auch eher den Erzählungen, die das Datenmaterial für die vorliegende Untersuchung bilden, und denen verschiedene Hinweise auf die Wahrnehmung eines eher sukzessiven Wandels der religiösen Landschaft in Deutschland entnommen werden können.

Hier ist zuallererst die zunehmende arbeits- und bildungsbezogene Mobilität von und nach Deutschland zu nennen. Ganz zentral betrifft das starke Anstiege in den Zahlen der ArbeitsmigrantInnen, die u.a. aufgrund des Anwerbeabkommens der BRD ab Mitte der 50er Jahre, vor allem dann aber mit den 60er Jahren nach Deutschland kommen. Dies ist mit mehreren historischen Entwicklungen verknüpft: Ab Mitte der 1950er Jahre schließt die

¹¹ Vgl. Pollack 2016 auch für eine ausführliche Darstellung der verschiedenen Forschungsstränge und -positionen sowie der sozialen und kulturellen Ursachen dieses Wandels und seiner TrägerInnen.

BRD Anwerbeverträge mit mehreren europäischen und nordafrikanischen Ländern – zunächst Italien, dann Spanien und Griechenland, später Türkei, Marokko, Portugal, Tunesien und Jugoslawien; und spätestens nach dem Bau der Berliner Mauer 1961 werden tatsächlich ausländische Arbeitskräfte in großer Zahl angeworben. Diese sollten vor allem in Industrie, Massenfertigung und Bergbau arbeiten, ihr Qualifikationsgrad war vergleichsweise niedrig, und mit ihnen sollte nur ein temporär begrenzter Bedarf überbrückt werden (vgl. Seifert 2012). 1973 schließlich erfolgte ein Anwerbestopp, 1975 wurde das Kindergeld für im Ausland lebende Kinder heruntergesetzt; beides stellte MigrantInnen vor die Entscheidung, entweder zurückzukehren, oder längerfristig in Deutschland zu bleiben und die Familie nachzuholen.

Diese Entwicklungen schlagen sich in entsprechenden Diskursen um die sogenannten Gastarbeiter, temporäre oder langfristige Aufenthalte, und das Verhältnis zwischen autochthonen und allochthonen Bevölkerungsgruppen in Deutschland nieder. Aus einer türkischen Perspektive berichtet Hasan:

»Da war, war ja damals weil diese, diese Drang [...] nach Deutschland zu kommen als//mhmm//Gastarbeiter. Und mein Vater wollte auch das. Und er is im Jahre neun-zehnhundertfünfundsechzig, als ich noch, bevor ich noch Gymnasium angefangen habe [...] ist der nach Österreich gekommen. [...] in der Zeit hab ich mein, mein Gymnasium dann abgeschlossen, hat mein Vater immer gesagt, so, wenn du mit dem- mit der Schule fertig bist, dann werd ich dich auch nach Europa nehmen, also nach Deutschland.« (Hasan)

Während die Väter von Hasan und anderen Befragten zunächst nach Deutschland kommen, um einer armen Region zu entfliehen, Geld zu verdienen, und zumindest den Plan hegen, bald ins Heimatland zurückzukehren, ändert sich dies rasch: Hasan soll erst die Schule abschließen, um dann in Deutschland ein Ingenieursstudium anzuschließen (und so geschieht es dann Anfang der 70er auch), ein zweiter muslimischer Befragter wird zur gleichen Zeit von seiner Familie ebenfalls nach dem Abitur nach Deutschland geschickt, um dort Medizin zu studieren, und auch der Vater des dritten muslimischen Interviewpartners beschließt Ende der 1970er Jahre, die zunächst in der Türkei verbliebene Familie nach Deutschland zu holen, wo sein Sohn dann eine Ausbildung zum Hotelbetriebswirt abschließt. Aus der Arbeitsmigration wird in diesem Fall schnell eine bildungsorientierte Migration der zweiten, zum Teil aber auch ersten Generation muslimischer, meist männlicher Migranten bzw. deren Söhnen. Es erscheint nicht abwegig, dass die betreffenden Personen auch überdurchschnittlich häufig zu offiziellen Repräsentanten ihrer

Moscheegemeinde werden und in der Folge zu Veranstaltungen des interreligiösen Dialogs entsandt werden.¹² Insgesamt zeigt sich allerdings, dass dieser Bildungsaufstieg kein Element der breiteren bundesdeutschen Diskurse über die Arbeitsmigration ist. In den Erzählungen der christlichen Befragten wird er zumindest nicht aufgegriffen. Die medialen Diskurse um diese Entwicklungen waren neben dem Bild des ungelernten ›Gastarbeiters‹ vor allem auch von ökonomischen Erwägungen geprägt: Sowohl die BRD als auch die ArbeitsmigrantInnen sollten von der Vereinbarung profitieren (vgl. WSI Report 2014: 3). Armando Rodrigues de Sa, der millionste Arbeitsmigrant, der Deutschland erreichte, wurde unter hohem medialem Echo begrüßt und feierlich beschenkt, ein paar Jahre später wurde mit Ismail Bahadir der millionste Arbeitsmigrant aus Südosteuropa mit ebenso großem Medienecho begrüßt.

Die Interviewten, die im Zuge der Arbeitsmigration aus muslimisch geprägten Ländern in die BRD migrieren, erzählen auch von ihrer Aufnahme in Deutschland sowie den frühen dort geknüpften Kontakten. Hierbei fällt auf, dass auch in ein und derselben Erzählung zwei gegensätzlich erscheinende Diskursstrände aufgegriffen werden: Einerseits finden sich Elemente jenes Diskurses, wonach auf politischer Ebene von keiner beteiligten Seite eine Integration erwünscht worden sei, die ArbeitsmigrantInnen vielmehr – von den deutschen wie der türkischen Regierung – als pure Arbeits- oder Devisen-Werkzeuge, nicht aber als Menschen mit Bedürfnissen wahrgenommen worden seien (so etwa bei Hasan, der auch Max Frischs berühmt gewordenen Satz »Man hat Arbeitskräfte gerufen, und es kommen Menschen« zitiert). Dies wird nur in Teilen kritisiert, sondern geht auch einher mit der eigenen Sichtweise, vor allem schnell Geld verdienen und dann in die Heimat zurückkehren zu wollen. Eine andere Erzählung aber ist jene von der großen Offenheit und Gastfreundlichkeit Deutschlands und der Deutschen, aufgrund derer für alles gesorgt worden sei:

»Und deswegen, äh, wir sind also, äh, würd sagen, äh, ganz, äh, anders behandelt worden, als ob wir Gäste wären [...], auch von den Dozenten, auch von den, von denen Kommilitonen und alles, äh, also GANZ ANDERS behandelt worden//ja//! Äh, so liebevoll und so freundlich und so hilfs-, äh, bereit und alles. Man kann also mit den heutigen, äh, Verhältnisse nicht mehr vergleichen« (Hasan).

12 Vgl. auch die Erkenntnisse der Dialogos-Studie zum Bildungsstand der Teilnehmenden in interreligiösen Dialogveranstaltungen (Klinkhammer et al. 2011: 54).

Dies betrifft, so führt vor allem Yusuf aus, auch die Freiheit, mit der im Deutschland der 1960er und 70er Jahre diskutiert werden kann – so sei damals mit Blick auf religiöse Ansichten »*alles offener gewesen*«, während man »*mit der Zeit eine Schere im Kopf [aufgezwungen]*« bekommen habe, das heißt, nicht mehr so frei über religiöse Überzeugungen und politische Ansichten habe sprechen können. Für die frühen Jahre, die hier im Fokus stehen, ist jedoch auch zu beachten: Während Yusuf, Hasan und Adem erzählen, wie ihre Religiosität sich eigentlich erst in Deutschland im Laufe der Jahre deutlich intensiviert hat – sei es als Rückgriff auf vertraute Riten oder die Anbindung an Gemeinschaften der Herkunftsänder – gilt gleichermaßen, dass ihnen zum Zeitpunkt ihrer Migration Religiosität nicht als gesellschaftlich relevantes und diskursiv verhandeltes Thema in Deutschland erscheint. Der Austausch, der rund um religiöse Bezüge überhaupt passiert, erfolgt demgemäß zu diesem Zeitpunkt meist nur unter den MigrantInnen, für die Religiosität ein wichtiges Thema ist:

»*Und auf diese Art und Weise kam ich ofter, äh, ins Gespräch mit [...] afrikanischen Studenten, die Christen waren, waren auch miteinander GANZ offen gesprochen, jeder hat, äh, seine Religion für richtig, äh, gehalten, jeder hat darüber gesprochen, wie ist das bei uns, wie ist bei euch, warum ist das so. Und besonders natürlich von die, äh, diese afrikanische Länder, die auch mit dem Islam Berührung waren, die waren leichter als, sagen mal deutsche Studenten//mhm//, die weder [lacht] weder vom Christentum noch vom Islam//ja [lacht]//viel haben, das ist das Problem. [...] auch die Leute aus Asien interesserweise, waren auch einige, äh, äh, Kommilitonen, äh, aus, aus Korea, die Christen waren, die waren viel, viel weiter in der Religion.*« (Yusuf)

Dieser Austausch primär mit anderen MigrantInnen mag auch an einer gewissen Segregation der MigrantInnen in verschiedenen organisatorischen Kontexten insgesamt liegen – so berichtet etwa Hasan, dass der Asta gesonderte Gelder für ausländische Studierende bereitstellt, die mangels anderer Ideen immer für gemeinsame Essen und Feiern verwendet werden. Nichtsdestotrotz passt die Beobachtung Yusufs, dass deutsche Studierende tendenziell weniger Bezüge zum Islam, aber auch zum Christentum haben, in das bisher Ausgeführte zur Bedeutung von biografischer Auseinandersetzung mit Religion im Nachkriegsdeutschland. Erste Anfragen für religionsbezogenen Austausch von deutscher Seite erfolgen dann eher später, und zwar gezielt von Seiten der Kirchen oder lokaler Pfarrer.

Das ›Migrationsproblem‹ ist immer noch religionsbefreit

Der erste Aspekt – wie und wo erfolgen überhaupt Kontakte zwischen MuslimInnen und ChristInnen? – lässt sich auch aus der anderen Perspektive in den Blick nehmen: Was berichten die christlichen Befragten über ihre ersten Kontakte mit MuslimInnen? Hier fällt auf, wie entscheidend das Alter der Befragten ist: Während die Älteren unter ihnen, die in den 1970ern bereits die weiterführende Schule (und damit im Falle der Befragten in aller Regel das Gymnasium) besuchen, keinen alltäglichen Kontakt zu MuslimInnen haben¹³, ist dieser für diejenigen, die ab den 70ern den Kindergarten oder die Grundschule besuchen, alltäglich:¹⁴

»inner Grundschule, da hatte ich schon türkische FREUNDINNEN und die kamen auch zu uns nach Hause und haben mir türkische Wörter beigebracht und... so zum Beispiel, ne, wenn's jetzt auch darum geht und das war für mich immer so selbstverständlich, auch was ähm... auch Religion anbetrifft, also ich hab da nie so so Fremdheitsgefühle gehabt oder Fremdheitserfahrungen gehabt...« (Andrea)

Es wird damit deutlich, dass mit dem Übergang auf die weiterführende Schule ein Einschnitt erfolgt, der in diesen Dekaden als Marker für die weitgehende Segregation von muslimischen MigrantInnen im Alltag eingestuft werden kann. Die christlichen Befragten haben in aller Regel eine bildungsaffine Biografie, das Gymnasium oder eine Waldorf-Schule besucht, und in diesen Kontexten keinen Kontakt zu MuslimInnen. In den Fällen, in denen bereits die Kinder der Befragten in diesen Jahren einen Kindergarten oder die Grundschule besuchen, zeigt sich aber, dass dies auch für die Eltern aber nicht zwingend als nachhaltige Kontakterfahrung gelten muss:

»unsere Tochter war in einem evangelischen Kindergarten, da war auch 'n, 'n türkisches Kind, aber das hab ich nie als islamisch erlebt, das war, ich weiß nicht, wie hieß er, Murat oder Mehmet oder so, der, der lief da so mit, das war überall, da war Religion überhaupt kein Thema//mhm//. Dann sind die Kinder zu 'ner Waldorfschule gegangen, da warn wa aber auch ziemlich unter uns, also es gab kein Migrationsproblem.« (Heidrun)

13 Barbara: »Also wir hatten in der Oberstufe zwei spanische Mädchen. Aber erst in der Oberstufe.«

14 Dies schwankt sicherlich auch regional. In diesem Fall beziehen sich beide Aussagen auf das Ruhrgebiet.

Das Zitat zeigt neben einer gewissen Insignifikanz interreligiöser Kontakte aber auch, wie ausländische Kinder von den Befragten gewissermaßen verbucht werden, welche Diskurse mithin die Deutung der zunehmenden Vielfalt bestimmen: Mehmet oder Murat ist eben primär Türke, nicht Muslim, er wird nicht als »islamisch erlebt«. In eine ähnliche Richtung deuten auch andere, vereinzelte Erzählungen zu Begegnungen mit MuslimInnen im Alltag, die auch dann, wenn ihr Muslimischsein für die geschilderte Interaktion entscheidend ist, ganz vorrangig als türkisch charakterisiert werden (so auch Manfreds Erzählung von einer Begegnung mit seinem Nachbarn). Der Bezugsdiskurs im angeführten Zitat ist derjenige eines »*Migrationsproblems*«. Es ist mithin noch nicht die Religion, die gesellschaftlich wahrgenommen wird oder gar ein potenzielles Problem darstellt, sondern die Nationalität oder Ethnie, letztlich: der Status als MigrantIn. Die MigrantInnen, insbesondere diejenigen aus der Türkei, werden, das wird an weiteren Stellen deutlich, als traditional und rückständig, eben als ›noch‹ nicht modern und säkularisiert wahrgenommen. Entsprechend werden die Kinder aus der zweiten Generation als problembehaftet behandelt. Es entsteht dazu in den 1970er Jahren eine »Ausländerpädagogik«, die sich um die pädagogische Bearbeitung des »Kulturkonflikts« der ›Ausländerkinder‹ bemüht, da davon ausgegangen wird, dass die Sozialisation in »zwei Kulturen« zu Identitätskonflikten führt. Der Bildungswissenschaftler Paul Mecheril beschreibt dies so:

»Vor dem Hintergrund des zumeist unexplizierten Kulturbegriffs der Kulturkonflikthypothese, [...] kann die Kulturkonflikt-Annahme als eine kulturalisierende Pauschalisierung verstanden werden, die davon ausgeht, daß Belastungen von »Ausländerkindern« durch Rückgriff auf die kulturell-symboolische Dimension erklärt werden können. Diese Pauschalisierung nimmt etwa strukturelle Bedingungen, unter denen Migrantenjugendlichen Zugänge der Partizipation verschlossen bleiben, nicht in den Blick« (Mecheril 2001: 42).

Religion allgemein (und hier vor allem der Islam) wird dabei als ein Teil dieser traditionalen Kultur verstanden, derer sich die westliche Gesellschaft im Rahmen ihrer Modernisierung entledigt habe. Kultur wird danach und in dieser Zeit (z.T. aber auch bis heute) im öffentlichen wie im wissenschaftlichen Diskurs sowie von den Betroffenen selbst noch weitgehend als ein geschlossenes System von essentiell-identitär eingeschriebenen Verhaltensweisen betrachtet, bei deren Aufweichung gerade im Jugendalter es zu identitären Problemen käme.

Andere Religionen: zwischen Abenteuer und Esoterik

Interreligiöse Kontakte oder ebensolcher Austausch finden abgesehen von wenigen Begegnungen in Nachbarschaft oder Kindergarten gerade für die älteren Befragten also meist erst deutlich später statt; und zum Teil erst mit der gezielten Teilnahme an Formaten des interreligiösen Dialogs. Eine Ausnahme in dieser Gruppe der Befragten, die in den 1960er oder 70er Jahren erwachsen wurden, sind diejenigen, die als junge Erwachsene bereits gewissermaßen in die andere Richtung mobil waren, und daher nicht in ihrem alltäglichen Lebensumfeld, wohl aber auf Reisen in muslimische Länder punktuelle Begegnungen mit MuslimInnen erfahren haben. Auch diese Erfahrungen können gewissermaßen unter dem Stichpunkt der Arbeits- und Bildungsmobilität subsumiert werden, und erfolgen teilweise in Form von Schüleraustauschen (im Falle Birgits nach Ägypten) oder als die in den 70er Jahren nicht unübliche Abenteuerreise als Rucksacktourist in unbekannte Länder in Afrika oder Asien. Ein Interviewpartner berichtet:

»Nämlich bin über Land gefahren, äh, in die Türkei, in den Iran und nach Afghanistan//ach, wow//und war ungefähr drei Monate unterwegs//ja//. Äh, hatte KEINEN SCHIMMER wo ich hinfahre. Ich wollte einfach weit weg [lacht], wie es manchmal als junger Mensch so ist. [...] machten damals viele junge Leute [...] ich bin in sehr einfacher Weise gereist, ich hatte nicht viel Geld und//mhm//so mit'm Rucksack und dann los. Und, äh, ja, und, äh, hab' da- dann natürlich viele Menschen einfach vor Ort (kennengelernt dadurch), dass ich alleine gereist bin//mhm//, äh, musst' ich einfach, war ich einfach auch GEZWUNGEN vi-, mit vielen Leuten Kontakt- und dadurch hab' ich natürlich auch, bin ich auch erstmalig so mit, mit Muslimen überhaupt im, ins Gespräch gekommen [...] wo ich dann gesehn' hab', dass da TAUSENDE von Menschen hin-, hinstrebten zu, zu, zum Gottesdienst und so... Und ich war, äh, enorm beeindruckt! [...] Äh, ich hab mich geradezu gefühlsmäßig überwältigt, aber einfach dass Menschen SO STARK Religion und Leben integrieren« (Manfred).

Diese Individualreisen, die in den 1970er und 80er Jahren für junge Erwachsene vergleichsweise verbreitet waren, geben Gelegenheit zur Begegnung mit verschiedenen Ausprägungen des Islams, aber kontextualisieren diese auf spezielle Weise: Die ‚fremde Religion‘ ist hier Teil eines Abenteuers und wird als besonders exotisch empfunden. Besondere Pilgerstätten werden besucht, deren Eindrücklichkeit das Bild des Islams prägen, und deren intensive Nutzung einen Reisenden wie Manfred faszinieren und überwältigen kann.

Mit Blick auf das Judentum lässt sich sagen, dass auf internationaler und kirchlicher Ebene nun eine Auseinandersetzung begonnen hat: International hat sich der Ökumenische Rat der Kirchen Ende der 1960er Jahre von der christlichen Judenmission abgewandt, das Vatikanum II hat 1965 anerkannt, dass auch im Judentum Heilswahrheit liege¹⁵ und auch das Kirchenamt der EKD hat dazu seit Mitte der 70er Jahre Arbeitspapiere produziert, in denen es sich letztlich von der Judenmission abwendet.¹⁶ Gleichzeitig wurde die direkte Auseinandersetzung mit dem Judentum als Versöhnungsarbeit in Deutschland vorangetrieben. So entstand die Gesellschaft für jüdisch-christliche Zusammenarbeit bereits 1948 und hat bundesweit etwa 80 Ableger.¹⁷ Die in 1961 entstehende Kirchentagsbewegung hat von Beginn an jüdische VertreterInnen zum Kirchentag und zum gemeinsamen Gebet eingeladen und ebenfalls einen entsprechenden Arbeitskreis gebildet. Das Thema Judentum war insofern im Umfeld der Kirchen seit den 1950er Jahren virulent, in der breiteren gesellschaftlichen Öffentlichkeit wird insbesondere der Holocaust in der in den 60er Jahren beginnenden Auseinandersetzung mit der ‚Tätergeneration‘ im Zuge der Studentenbewegung thematisiert. Konkrete Begegnungen mit jüdischen Traditionen scheinen damit aber kaum einherzugehen: Angelika besucht mit ihrer Schulkasse in den 60er Jahren eine Synagoge, Barbara gibt an, dass die ‚Wiederentdeckung‘ der Synagogen in ihrem ebenso westdeutschen Umfeld erst in den 80er Jahren begann; insgesamt sind die Begegnungen mithin spärlich.

Während dezidiert religionsbezogene Begegnungen zwischen ChristInnen und MuslimInnen im Deutschland der 1960er und 70er Jahre damit noch nicht bedeutsam werden, ändert sich in dieser Zeit einiges im binnenchristlichen Feld sowie mit Blick auf andere weltanschauliche Strömungen. Machten in der frühen Nachkriegszeit noch interkonfessionelle Differenzen die hauptsächliche Demarkationslinie des religiösen Feldes aus, werden, wie das Interviewmaterial nahelegt, nun andere Abgrenzungen relevant, allem voran die Auseinandersetzung mit den Ideen der 68er-Bewegung, Existenzialis-

¹⁵ Vgl. für den ÖRK »Die Kirche und das jüdische Volk (Bristol Report 1967)« 2001 und für die Katholische Kirche »Nostra Aetate«.

¹⁶ Erst 1991 wurde dies allerdings zur offiziellen Haltung der Evangelischen Kirche in Deutschland, vgl. hierzu Kirchenamt der EKD 2002.

¹⁷ Vgl. <https://www.deutscher-koordinierungsrat.de/gesellschaften-info> (zuletzt abgerufen am 30.09.2019).

mus und Anthroposophie.¹⁸ Gleichzeitig schwindet die Bedeutung der konfessionellen Unterschiede. Beides spiegelt sich auch in den Zahlen der nicht-konfessionshomogenen Eheschließungen: So steigt die Zahl der konfessionsheterogenen, aber binnenchristlichen Ehen zu Beginn der 1960er Jahre von etwa 20 Prozent auf 25 Prozent, während zu Beginn der 70er Jahre dann die »sonstigen« Eheschließungen (also von Paaren mit mindestens einem/-r nicht-christlichen oder nicht-religiösen PartnerIn) rapide von etwa acht Prozent auf 20 Prozent zu Beginn der 80er Jahre ansteigen (vgl. Logemann 2001: 29), was zu großen Teilen mit einer Welle von Austritten aus den christlichen Kirchen ab Ende der 60er Jahre erklärt werden kann (vgl. Eicken/Schmitz-Veltin 2010: 579 und 584). Mit der Wiedervereinigung, die wiederum zu einem großen Anstieg der Zahl der Konfessionslosen führt, erhöht sich die Zahl der Eheschließungen »sonstiger Paare« schließlich um einen weiteren großen Sprung auf etwa 45 Prozent (vgl. Logemann 2001: 29).¹⁹

Mit Blick auf die Interviews werden hier vor allem Erzählungen von der Emanzipation von bisherigen religiösen Üblichkeiten eingespielt, indem sich gezielt und bewusst mit anderen Strömungen auseinandergesetzt wird.²⁰ Resultat dessen kann aber gleichermaßen eine verstärkte Hinwendung zur Kirche (wie bei Angelika) oder aber Abkehr von ihr und/oder die Integration anderer Überzeugungen sein (etwa Kirchenaustritte im Zuge

18 Mit in dieses Bündel, hier aber nicht von zentraler Bedeutung, gehört auch die Auseinandersetzung mit der Schuld der Eltern in der Zeit des Nationalsozialismus, wie sie etwa Angelika beschreibt.

19 Vgl. auch Owetschkin 2013, der auf eine ähnliche Entwicklung im Feld der Kirchenpolitik verweist: »Die Änderung des Modus der Bestandserhaltung zog dabei auch eine Änderung der abgrenzenden Momente im interkonfessionellen Verhältnis [...] nach sich. [...] Im Kontext der ökumenischen Öffnung der katholischen Kirche und der interkonfessionellen Annäherung, die durch die gemeinsame Betroffenheit beider Kirchen von den Pluralisierungs-, Individualisierungs- und Wertewandelprozessen begünstigt wurde, verloren die Unterschiede zwischen den Konfessionen gleichsam ihren Systemcharakter und traten vielmehr als solche innerhalb eines übergreifenden Ganzen, als diejenigen zwischen dessen verschiedenen Varianten auf.« (Owetschkin 2013: 167)

20 Vgl. aber Barbara, die die in vorangegangenen Kapiteln geschilderte Wahrnehmung, dass Religionszugehörigkeit ebenso selbstverständlich wie irrelevant gewesen sei, noch bis in die 1980er Jahre als zutreffend empfindet: »Religion hat überhaupt keine Rolle gespielt [...] Das ist... eine sehr heutige Fragestellung//mhh//. Die man glaub ich Anfang der Achtziger so nicht gefragt hat//mh ja//. Überhaupt nicht. Also wir ka- [stottert] wir kamen alle... aus nem religiösen Elternhaus. Es gab ja nichts anderes in Westdeutschland Anfang der Achtziger, man war entweder evangelisch oder katholisch und das stellte sich im Religionsunterricht dar und das wars aber auch schon«.

der 68er-Bewegung, wie im Falle von Marcels Eltern). Bei den Befragten selbst sind die Phasen des Zweifels oder der Abwendung nur temporär. Prägend ist für viele in dieser Zeit dennoch der Existenzialismus, der nach dem Krieg auch unter jungen Erwachsenen in Deutschland zum Trend wird. Mehrere Befragte wenden sich philosophischen Autoren zu, lesen Hegel, Sartre und Camus, auch und gerade, um sich mit ihrer religiösen Identität auseinanderzusetzen:

»ich weiß, dass ich irgendwann dachte der [Gott, A.N.] sitzt da gnadenlos, mir geht's hier unten schlecht und, und eigentlich, ähm, wird der irgendwann mal über mich zu Gericht sitzen, ob ich's gut oder schlecht gemacht hab, dieser Gerichtsge-
danke//mhm//, der hat mich dazu gebr-, äh, hab ich mich mit Existenzialismus auseinandergesetzt, mal Camus gelesen und mal 'n Sartre und, und, fhh./ja//so, äh, so bisschen [schmunzelt], äh, ja, so jugendlichen Existenzialismus, in die Ein-
samkeit und in die Welt geworfen, das war'n dann eher so die Gedanken in denen ich mich dann eher heimisch gefühlt hab./mhm//Ähm, mich versteht ja keiner... also so./ja//Und unverstanden und fremd in der Welt und so, dazu hätte dann Glaube nich CEPASST« (Heidrun).

Neben diesen Einflüssen kommen aber auch neue, religionsnähere Eindrücke hinzu. Dies ist zum einen ab den späten 1970er Jahren die Anthroposophie, die die Selbstverortung als ChristIn herausfordern, aber auf diese Weise letztlich auch bestärken kann:

» Ich hab die Kinder auf die Waldorfschule geschickt [...] ich dachte das is, äh, mal etwas flapsig gesacht, an jeder Schule gibt's Spinner, auf der Waldorfschule weiß ich wenigstens in welche Richtung die spinnen [...] und dann – wusst ich, mir war das zu esoterisch. Also auch was die an Religion anbieten, das mocht ich nich. Und die haben auch so'n, äh, wenn ich schon ganzheitlich höre und so, das war mir alles-, und, [stottert] das hat ma-, also sagen wir meine, meine protestantische Identität hat sich eigentlich geschärft in der Auseinandersetzung mit Esoterik und, und, und ähnlichen Dingen.« (Heidrun)

Neben der Anthroposophie – als wichtiger Einfluss in der Studienzeit werden zum Beispiel von Angelika auch Steiners Schriften benannt – sind, wie sich im Zitat andeutet, noch weitere Strömungen relevant: Zu der Zeit, als »diese Psychowelle da schwappete« (Heidrun), setzen sich InterviewpartnerInnen mit Zen und Sufismus auseinander, besuchen wie Heidrun spiritualitätsorientierte Veranstaltungen oder fahren wie Angelika im KommilitonInnenkreis ins Kloster, um innere Einkehr zu erfahren. Diese Entwicklung von der im

vorigen Kapitel thematisierten Bikonfessionalität als entscheidendem Unterscheidungskriterium hin zur Diversifizierung und Individualisierung des Feldes bringt eine Anekdote von Angelika gut auf den Punkt:

»meine beste Freundin in der Klasse war katholisch und mit ihr hatte ich, hab' ich immer heiße Diskussionen gehabt, weil ich katholische Kirche wirklich als das Letzte fand//mhm//, total hinterwäldlerisch, unmöglich und wie, wie kannst du nur-, heiße Diskussionen geführt. Als wir uns viele Jahre später nach dem Abi mal wieder getroffen haben, da war sie dann inzwischen aus der Kirche ausgetreten und surfte so im Esoterikraum rum und ich war zur katholischen Kirche [schmunzelt] konvertiert, [...] total irre!« (Angelika)

All diese Erzählungen rufen eine gewisse Ambivalenz auf, die mit den Diskursen um die neuen oder neu adaptierten religiösen Strömungen verbunden ist und trotz der biografischen Sympathie oder Zugewandtheit die Andersartigkeit in Abgrenzung zum kirchlichen Feld herausstellt: Die »Psychowelle«, »im Esoterikraum rumsurfen«, alles das greift pejorative bis alarmierende Diskurse auf, die das Feld zu dieser Zeit prägen, und teilweise seltsam paradox zur Handlungspraxis der Befragten stehen.

Eine neue Hoffnung: Die weltanschauliche Öffnung christlicher Kirchen
 Gleichzeitig bleibt Kirche ein wichtiger Bezugspunkt. Viele der Befragten pflegen weiterhin enge Kontakte zu ihr, sei es als Sozialzusammenhang (vgl. etwa Marcels Mutter, die aus der Kirche austritt, aber weiterhin im Chor der lokalen Gemeinde singt und dort enge Freundschaften pflegt, auch die Einbindung Andreas und ihrer Mutter in die musikalischen und anderweitigen Angebote der Gemeinde vor Ort) oder als Arbeitgeber. Ein wichtiger Faktor für die Aufrechterhaltung der Bindung zu einer christlichen Kirche in diesen Jahren ist dabei, dass auch die christlichen Kirchen in der Erzählung als Teil einer weltanschaulichen Modernisierung gedeutet werden. Auch wenn sich die katholische Kirche sowie die evangelischen Landeskirchen hier in den zeitlichen Abläufen und inhaltlichen Ausprägungen unterscheiden, ist ihnen doch gemeinsam, dass sie im Laufe der hier betrachteten Jahre und insbesondere ab den 1970er Jahren insgesamt als sich öffnend und verjüngend eingeschätzt werden. Sie können damit, wie auch bspw. Pollack argumentiert, nicht mehr nur als reaktiv, sondern auch als Träger der gesellschaftlichen Liberalisierung gedeutet werden (vgl. Pollack 2016: 18, 21). Dies passt auch zur Diagnose Jähnichens, der aufzeigt, wie die christlichen Kirchen nach dem Beharren auf traditioneller Lebensführung

in den 1950er Jahren, was sie immer mehr in Widerspruch zur Haltung der Mehrheitsgesellschaft bringt, nun zu einer Neuorientierung mit Blick auf Lebensführung (etwa Sexualethik) kommen (vgl. Jähnichen 2016: 353).

Viele Befragte heben die Öffnung der Kirchen an verschiedenen Stellen positiv hervor, und nehmen dies teilweise sogar als Anlass für ein Theologiestudium. Sie schätzen etwa die Breite der Angebote und die Offenheit für das Engagement Jugendlicher (wie Barbara) oder sind beeindruckt von politisch engagierten JugendmitarbeiterInnen der lokalen Kirchengemeinde – was im Falle von Manfred, der aus einem teilweise überzeugt agnostischen Großelternhaus stammt, sogar dazu führt, dass er sich – zunächst heimlich – taufen lässt und in die Kirche eintritt (auf die Vorreiterrolle der kirchlichen Jugendarbeit weist auch Jähnichen hin, vgl. ebd.: 350-352). Mit Birgit lernt eine weitere Interviewpartnerin bereits im Schulunterricht die historisch-kritische Methode der Bibellexegese kennen, mit der sie in ihrem evangelikal geprägten Großelternhaus wiederum für Aufruhr sorgen kann. Auch in den vereinzelten Erzählungen derjenigen, die mit diesen Entwicklungen persönlich nichts anfangen können – für Angelika sind sie sogar Anlass zur Konversion – zeigen sich dennoch die gleichen verdichteten Bilder und Diskurse über eine sich wandelnde Kirche:

»Und da stand dann so im karierten Hemd der Pfarrer vorne mit der Jugendgruppe und hat an, äh, am Schlachzeug gespielt oder hat mit der Gemeinde Kreuzworträtsel gelöst//mhm/. Das war in den siebziger Jahren grad' so in//ja, mhm/. Also manche können sich ja auch noch erinnern, wie dann so, äh, Wollknäule durch die Gemeinde geworfen wurden, jeder muss auffangen und nachher, um dann zu zeigen, wie wir alle zusammenhängen und-/mhm/, also das, das war so grad' im evangelischen Bereich also ganz in//mhm/. Und ich saß da mit meinen religiösen mystischen [lacht] Erfahrungen//mhm//und war einfach nur, dachte: >Das ist doch kein Gottesdienst! Das ist//mhm//Menschendienst, das ist bissl, äh, äh, Larifari.« (Angelika)

Ihr Erlebnis erzählt Angelika als einschlägig für die 1970er Jahre, das verdichtete Wollknäuel-Narrativ verweist auf pädagogische Konzepte, die ihr im Kontext des Gottesdienstes zweifelhaft erscheinen. Neben diesen lokalen Gegebenheiten registrieren die Befragten aber auch als Jugendliche und junge Erwachsene durchaus den sich vollziehenden Wandel kirchlicher Positionen auf globaler Ebene – hier ist zunächst insbesondere das zweite Vatikanum zu nennen, das eine grundlegende Modernisierung der katholischen Kirche einleitete – etwa bezüglich der Liturgie, die seitdem in der Landessprache

und weitgehend der Gemeinde zugewandt abgehalten wird, und bezüglich der Anerkennung anderer Religionen, die nun auch der katholischen Kirche als wahr und heilsbedeutsam gelten:

»Ich hab katholische Theologie studiert und das zu einer Zeit, als, ähm, das Studium sich sehr offen und sehr einladend präsentierte, auch mit einer sehr offenen und einladenden Gemeindeerfahrung, das war so die Zeit, als das zweite Vatikanum, ähm, das ich nicht bewusst miterlebt habe, einfach wirklich in den Gemeinden in der UMSETZUNG angekommen war, Ende der Siebziger, Mitte der Siebziger, als ich Jugendliche war und dann Anfang der Achtziger auch an den Fakultäten« (Barbara).

Eine ähnliche Erfahrung beschreibt auch Birgit, die in den 1970er Jahren auch zu den ersten Messdienerinnen in der katholischen Kirche gehört. Eine weitere, stark rezipierte Entwicklung in dieser Hinsicht ist das Aufkommen und die Verbreitung der Befreiungstheologie in Lateinamerika, die ebenfalls die Wahrnehmung der gesellschaftlichen Öffnung und Relevanz der katholischen Kirche trotz fortschreitender Säkularisierung in den ausgehenden 70er Jahren prägt:

»ich habe die KJG und das, was wir damals als KJG gemacht haben, halt als...//hmm//[seufzt laut] weltoffener und lebensnäher//hmm//erlebt. [...]ich denke die warn, würde ich heute sagen, ääh...//hmm//ja, befreiungstheologisch orientiert, hatten//ääh//ne nicht rein religiöse, sondern auch sozialpädagogische Herangehensweise//aah, okay//und//hmm//ääh, die bezogen auch, ääh, politisch, ääh, Position//hmm//also was Eine-Welt-Arbeit angeht//ja//das fand ich wichtig« (Birgit, und ähnlich auch Barbara).

Insbesondere die katholische Kirche gilt den Befragten in den 1970er Jahren als die weltoffenere und einladendere, sich stärker modernisierende christliche Kirche.²¹ Bezeichnend ist jedoch auch, dass sowohl Barbara als auch Birgit anschließend an das Studium dann erkennen, dass sie (zunächst) nicht für die Kirche arbeiten möchten oder können, sondern in die politische bzw. bildungsbezogene Jugendarbeit gehen. Erst später geraten sie beide auf Umwegen wieder zur Kirche als Arbeitgeber oder als Feld intensiver ehrenamtlicher

²¹ Birgit gibt an, dass sich diese Entwicklung ein paar Jahre später umgekehrt habe, und die evangelische Kirche sich stärker geöffnet habe, während die katholische Kirche sich retraditionalisiert habe.

Tätigkeit.²² In einem Fall ist dies mit tiefergreifenden Frustrationen und Abgrenzung von der Kirche in den 1980er Jahren verbunden, deren Entwicklung in dieser Zeit als erneute Schließung und Retraditionalisierung erfahren wird – dies wird demgemäß im sich anschließenden Unterkapitel aufgegriffen.

Insgesamt zeigt sich damit in den betrachteten Jahren: Mit neu aufkommenden bzw. neue Popularität erhaltenden spirituellen Strömungen, Zen, Sufismus sowie Anthroposophie diversifiziert sich die religiöse Landschaft in Deutschland – auch im Bewusstsein und den Erzählungen der Befragten, die sich jetzt mit diesen Optionen auseinandersetzen, sie zum Teil aufgreifen und integrieren, zum Teil ihre christliche Identität daran schärfen. Diese Diversifizierung löst eine als homogen empfundene, christlich-religiöse Landschaft ab, in der vor allem Bikonfessionalität das Feld prägte. Dies kann in den Kontext einer allgemeinen Auflösung klar strukturierter konfessioneller Milieus gestellt werden, als deren Gründe geografische ebenso wie soziale Mobilität, letztere ausgelöst u.a. durch die allgemeine Wohlstandsentwicklung, zunehmende Bildungsmöglichkeiten, veränderte Geschlechterrollen und Arbeitsprozesse angeführt werden können (vgl. Jähnichen 2016: 354, Pollack 2016: 14). Mit diesen Veränderungen wandelt sich schließlich auch die Auseinandersetzung mit anderen religiösen Überzeugungen: War man in den Jahren zuvor noch selbstverständlich Teil eines protestantischen oder katholischen Umfelds und die Abgrenzung zur jeweils anderen Gruppe fraglos, beginnt nun die individuelle Auseinandersetzung mit einzelnen Strömungen, die die Biografien jeweils spezifisch prägen. Die Befragten lösen sich nun verstärkt aus einer unhinterfragten religiösen Zugehörigkeit, die aber gleichzeitig eine geringe Alltags- und Handlungsrelevanz mit sich brachte – auch letzteres ändert sich nun sukzessive zumindest im Sample der Befragten.²³

22 Barbara bezeichnet ihren Weg als »übliche Karriere [...] für katholische Frauen, die eben... nicht in die Gemeinde gehen und... natürlich nicht ins Pfarramt«. Zur Bedeutung von Kirche als Arbeitgeber oder Ort ehrenamtlicher Tätigkeit mehr in den Abschnitten zum interreligiösen Dialog.

23 Damit soll, wie bereits angedeutet, nicht suggeriert werden, dass die BRD bis zu diesem Zeitpunkt in religiöser Hinsicht homogen und traditionell war, und nun ein plötzlicher Umbruch stattfindet. Vielmehr mag es genauso plausibel sein, die 1950er Jahre mit Blick auf die religiöse Landschaft in der BRD als Sonderfall der Zeitgeschichte zu betrachten (vgl. Bösch 2016: 362). Gleichwohl bringt unser Sample mit sich, dass die Ältesten der Befragten ihre früheste Sozialisation in den 50er Jahren erfahren haben,

Dieses neue ›Andere‹ ist aber nicht der Islam, auch wenn nun zahlreiche GastarbeiterInnen aus muslimischen Ländern nach Deutschland kommen. Hierfür lassen sich im Material zwei vorrangige Gründe ausmachen: Zum einen besteht insgesamt wenig Kontakt zwischen Deutschen und MigrantInnen. Wie vielfach beschworen, hegen beide Seiten die Hoffnung, dass die ›Gastarbeiter‹ nach getaner Arbeit und mit verdientem Geld bald in die Heimat zurückkehren, sodass größere Bemühungen um Kontakt auf beiden Seiten nicht die Regel sind. Für unsere Zwecke aber noch einschlägiger ist die geringe Relevanz von Religion als Deutungsrahmen insgesamt. Dies soll sich in den folgenden Dekaden nachhaltig ändern.

4.1.4 Vom ›Gastarbeiter‹ zum ›Flüchtling‹ und die enttäuschte Hoffnung einer weltoffenen Kirche

»Marokkaner, äh, Libaneser... zum Teil Kurden [...] vor der Wende, als SO VIELE Flüchtlinge kamen.« (Lorena)

»Äh, DAS war ne Phase, wo ich denn dann gedacht hab, ääh, also diese Kirche willst du nicht mehr unbedingt unterstützen.« (Birgit)

Gemeindebildung als Integration und Religionisierung

Naturgemäß werden auch in der nächsten Dekade, den 1980er Jahren, die Diskurse der vergangenen Jahrzehnte aufgegriffen und in verschiedenen Weisen fortgesponnen. Die früheren Generationen der ArbeitsmigrantInnen haben in den 80ern nun eine langfristige Perspektive in Deutschland entwickelt. Die Befragten beginnen, sich neben Beruf und Familiengründung in verschiedenen gesellschaftlichen Zusammenhängen zu engagieren:

»so sechsundachtzig, siebenundachtzig, ist der erste Moschee [...] in [Ortsteil von A] gegründet wurden [...] Ja, dann haben sie mir erzählt, ja, wir haben hier die Moschee, aber wir haben viele Probleme. Die Leute, die sind ja alle fast, äh, nur Arbeiter dort, nur Arbeiterschicht, ne, also keine gute Deutschkenntnisse und//mhm//es gibt viel, äh, Sachen zu erledigen mit den, äh, mit den Behörden//mhm//und mit,

und diese damit auch prägend für ihre Wahrnehmung für folgende Veränderungen werden.

äh, Rechtsanwalt und mit Notar und//mhm//, und das, und das, und, äh, Verordnungsamt, gibt's viel zu tun! Und die wissen gar nicht mehr, was sie da machen sollen. [...] Ja, man konnte ja auch nicht, äh, einfach sagen, hier, also tut mir leid, ich kann für euch nichts tun, ich kann nich machen, also, äh, macht was ihr wollt oder was, ich konnte das nicht sagen, also gesagt, okay, ich helfe euch, was ich kann. [...] Ja, nachdem die das alles gesehen haben, haben sie gesagt, nee, also wir, wir lassen dich hier nicht mehr weg.//[lacht]//Du, du bleibst hier! [lacht] Dann haben sie mir dort zum Vorstand gewählt» (Hasan).

Das Zitat illustriert dabei eine doppelte Sesshaftwerdung: Einerseits wird Hasan Teil der türkischen Gemeinschaft, übernimmt dort Aufgaben und Verantwortlichkeiten, bei denen er sich auch intensiv mit deutschen Behörden auseinandersetzen muss, und wird schließlich zur entscheidenden Stütze der Moscheegemeinde und besetzt den entsprechenden Posten in der Gemeindehierarchie. Andererseits zeigt sich an der Gründung der Moscheegemeinde auch, wie eine ganze Gruppe türkischer MigrantInnen nun in Deutschland längerfristige Strukturen aufbaut und sich damit auf ein Leben in Deutschland eingerichtet hat. Zu dieser Zeit beginnt auch die Türkei, ihre eigene Religionsbehörde Diyanet in Deutschland als DITIB e.V. auszubauen und bestehende, bis dato autonome Moscheegemeinden anzuwerben, indem sie Unterstützung durch Imame sowie Gebäudekäufe u.ä. anbietet. Dies wird v.a. als Maßnahme gegen den Einfluss ihrer Meinung nach radikaler religiös-politischer Gruppierungen verstanden, die trotz des Parteiverbots in der Türkei in Deutschland in den Moscheegemeinden Anhänger haben und sich schließlich in der AMGT e.V. (heute nur noch Milli Görüs) organisieren. Zuletzt wird mit der Gründung einer Moscheegemeinde, wie von Hasan beschrieben, deutlich, dass zumindest für einen Teil der ArbeitsmigrantInnen auch Religion ein Thema ist (oder wird), wenn auch gleiches immer noch nicht für die gegenseitige Wahrnehmung verschiedenreligiöser Gruppen in einem gesamtgesellschaftlichen Kontext gilt.

Geflüchtete als karitative Aufgabe

Stärkere Verschiebungen in der Wahrnehmung von MigrantInnen und mit hin anderer Kulturen und möglicherweise Religionen finden aber angesichts veränderter Migrationsauslöser statt: Ab den 1980er Jahren sind es nicht mehr ArbeitsmigrantInnen, sondern vielmehr Geflüchtete, die verstärkt nach Deutschland migrieren oder zumindest das verbreitete Bild von MigrantInnen prägen. Die Befragten, die die Entwicklung – etwa aufgrund

ehrenamtlichen Engagements – aufmerksam verfolgen, nehmen viele verschiedene Gruppen von MigrantInnen wahr, die etwa primär aufgrund der zeitlichen Abfolge ihrer Migration und ihrer ethnischen Herkunft geordnet werden können:

»Das waren entweder waren sie, ähm, KURDEN, die als, äh, Flüchtlinge kamen//hm//oder würde ich sagen, die ersten, die kamen, waren AFGHANEN. [...] das musste doch in den//hmm//Siebzigern- nein, nicht siebziger, achtziger Jahre gewesen [...]. Die... hatten wir aber ganz kurz hier, dann sind sie weitergezogen. [...] Dann bekamen wir wie gesagt- das war diese ganz starke Verfolgung von den Kurden in der Türkei//hmm//. Und äh, das sind viele, viele, äh, kurdische Familien von der türkischen Seite, von der irakischen Seite, von der libanesischen Seite...« (Lorena)

Auch der Bildungsstand bzw. das Herkunfts米尔ieu erscheint dabei als nennenswertes Charakteristikum der Migrierten. Alles in allem erwächst daraus insgesamt ein Bild von einer Vielzahl an Gruppen Geflüchteter, die in rascher Abfolge in Deutschland einwandern und hilfsbedürftig die – ehrenamtliche – Unterstützung der Ansässigen benötigen.

Diese Verschiebung in der Wahrnehmung der Migrierten trifft sich mit den Erzählungen auf der Seite der Betroffenen, die von der eigenen oder elterlichen Migration nach Deutschland aufgrund von Flucht oder politischen Repressionen berichten. Darunter ist mit Emine eine Befragte, die in den 80er Jahren aus der Türkei flieht, weil sie dort als feministische und linksorientierte Aktivistin nach dem Militärputsch Repressionen zu befürchten hat, und auch entgegen ihrer Hoffnungen später nicht mehr in die Türkei zurückkehren kann. Die jüngeren Befragten – wie Melina oder Namika – berichten dagegen von den Erfahrungen ihrer Eltern, die angesichts von Krieg aus Palästina oder Jordanien nach Deutschland einwandern. In den Erzählungen deutet sich dabei die Antizipation einer veränderten bzw. erhöhten Legitimationsbedürftigkeit der Migrationsentscheidung an:

»Es war ja Bürgerkrieg in Libanon//mhm//, die [ihre Eltern, A.N.] haben zwar sehr viele Jahre im Bürgerkrieg gelebt, aber die Lage dort hat sich immer mehr- also es ist mehr, immer mehr eskaliert//mhm//so dass es auch kaum mehr möglich war dort zu leben. Und deswegen sind die dann, ähm... hierhin gekommen. [...] und, ja, dann haben die Menschen angefangen sich gegenseitig umzubringen, also innerhalb eines Bürgerkriegs, und dann, als es dann noch anfing, dass man auch innerhalb der Religion angefangen hat, das war dann halt zu viel. Dann sind halt

sehr viele ausgewandert. [...] Weil das halt, die Lage dort einfach unerträglich ist.«
(Namika)

Namika betont wiederholt, dass ein Leben unter den Bedingungen des Bürgerkrieges im Libanon nicht möglich gewesen wäre; dass ihre Eltern es so lange ausgehalten hätten, wie es nur ging, aber schließlich keine Wahl mehr gehabt hätten, als nach Deutschland zu kommen. Diese ausführliche – hier noch gekürzte – Legitimierung wurde durch das Interview so nicht erfragt, sodass es naheliegend erscheint, dass sich die Befragte hier auf implizite oder explizite Diskurse bezieht, die ihr an anderer Stelle üblicherweise begegnen. Damit wird hier die Migration erstmals nun weniger mit Bezug auf die Chancen zum eigenen Aufstieg begründet oder die Migration nach Deutschland primär gegenüber der eigenen, im Herkunftsland zurückbleibenden Familie gerechtfertigt, wie es für die Erzählungen der ArbeitsmigrantInnen charakteristisch war. Vielmehr erscheint die Migration legitimierungsbedürftig gegenüber der Aufnahmegergesellschaft: Man würde diese nicht belästigt haben, wenn es nicht gar nicht mehr anders gegangen sei. Dies ergibt mit Blick auf die diskursive Ordnung des Feldes Sinn: Während die ArbeitsmigrantInnen der 1960er und 70er Jahre nachdrücklich eingeladen und zumindest in einigen Teilen der öffentlichen Auseinandersetzung als hoherwünscht galten, gilt dies nicht gleichermaßen für die Flüchtenden, die in Deutschland zumindest nicht explizit herbeiwünscht wurden und nun um Asyl bitten müssen. Sehr deutlich orientieren sich die Rechtfertigungserzählungen damit also an Diskursen, die den Betreffenden gleichermaßen ›widerfahren‹.

Die im Vergleich zu den ArbeitsmigrantInnen größeren Anforderungen der Flüchtenden, ihre Einwanderung nach Deutschland zu begründen, findet sich so nicht eins zu eins in den Erzählungen der befragten Deutschen wieder – diese bezweifeln nicht die Notwendigkeit der Flucht aus dem bürgerkriegsgeplagten Libanon. Dies ist insofern nicht überraschend, als dass es sich bei den Befragten doch um eine Auswahl derjenigen handelt, die grundsätzlich offen und interessiert an anderen Kulturen und Religionen sind. Nichtsdestotrotz lassen sich ihren Erzählungen allgemeinere Haltungen der Zeit entnehmen. So berichtet Angelika, dass im Stadtbild wieder Hakenkreuze an Gebäuden auftauchen, Lorena betont die große Zahl der vielen Geflüchteten, die bis Ende der 1980er Jahre nach Deutschland einwandern und die Herausforderungen, die das für deren Betreuung mit sich bringt. Im Laufe der 80er Jahre werden MigrantInnen mithin zunehmend als potenziell problematisch wahrgenommen, ein Umstand, der auch den MigrantInnen bewusst wird.

Das Verhältnis der christlichen Kirchen zur Welt: Eine Hoffnung wird enttäuscht

Mit Blick auf dezidiert interreligiöse Begegnungen sind für die Gruppe der christlichen, nichtmigrierten Befragten in den 1980ern jedoch noch vorrangig andere Entwicklungen jenseits von Zuwanderung zentral, nämlich jene im kirchlichen Bereich. Angezogen von der bereits im vergangenen Kapitel beschriebenen Wahrnehmung, dass sich die christlichen Kirchen modernisieren und gesellschaftlicher Probleme annehmen, haben sich nun mehrere der Befragten für ein Theologiestudium entschieden. Dort (so berichtet Birgit) sowie in den Gemeinleitungen wird nun zunehmend die sich verändernde Auseinandersetzung der Kirchen mit anderen Religionen thematisiert:

»meine auch in den Achtzigern wäre das gewesen, als es ne westfälische, kirchliche- also ne Denkschrift der EKVW, äh, gab, äh, über unser Verhältnis äh, äh, äh zum Judentum, [...] dass es auffußt und äh, äh, dass wir also eine ganz natürliche verwandtschaftliche Beziehung haben und äh, das nicht ablehnen können deswegen oder so was ähnliches, wie das ja früher war.« (Renate)²⁴

Dabei entwickeln die Betreffenden, die ja gerade von der Öffnung der Kirchen zum Studium angeregt wurden, oft besonders progressive Haltungen:

»Und dann habe ich da ja sozusagen einiges ausgearbeitet und es war mir halt wichtig... ääh, sozusagen einerseits die Konzilsdokumente zwar sachgerecht darzustellen, aber es war mir weiterhin auch wichtig, ääh, zu gucken, wo besteht die Möglichkeit//hmm//sich auf Augenhöhe... zu begegnen [...] Es kann nicht mehr sein, wie es im 2. Vatikanum auch noch ist, dass man ihnen Wahrheit zuerkennt,²⁵ aber denn dann sacht: Für uns ist das die letzte Wahrheit und wir wünschen uns doch...//hmm//dass es letztlich auf uns hinausläuft. Also ich denke, das... geht nicht mehr.« (Birgit)

Dabei werden sie – in unterschiedlichem Ausmaß – im Zuge des Studiums von den jeweiligen Kirchen und ihren VertreterInnen enttäuscht: Diese erweisen sich etwa als ablehnend gegenüber historischer Aufarbeitung ihrer Ver-

24 Obwohl durch den internationalen ÖRK 1967 im »Bristol Report« (»Die Kirche und das jüdische Volk« 2001) schon grundgelegt, verabschiedete sich die EKD erst 1991 in einer offiziellen Denkschrift zum Verhältnis von Juden/Jüdinnen und ChristInnen von der Judenmission (vgl. Kirchenamt der EKD 2002).

25 Erklärung der katholischen Kirche zu ihrem Verhältnis zu anderen Religionen (*Nostra Aetate*) von 1965, in der sie einen »Strahl jener Wahrheit« auch in anderen religiösen Bekenntnissen wie z.B. denen des Islams grundsätzlich anerkennt.

gangenheit oder simpel als doch nicht so modern wie zuvor wahrgenommen. Die progressive Haltung war entweder nicht so ausgeprägt wie erhofft oder die Befragten nehmen ab einem gewissen Zeitpunkt eine erneut rückwärts-gewandte Bewegung wahr:

»Aber wir merkten schon, dass es gegen Ende, oder zweite Hälfte des Studiums ENGER wurde und dass man uns denn dann auch sachte... ääh... denken Sie dran, wenn Sie von uns angestellt werden wollen, was Sie sagen.//hmm//Jaa, also es sind//hmm//hinterher auch, äh... Situationen dagewesen, wo denn dann definitiv gesagt worden ist... WIR wissen, wen wir NICHT mehr anstellen. [...] Und äh, also da merkten wa schon, //hmm//dass... sozusagen also wir zwar im STUDIUM ne geistige Weite hatten und ne Menge machen konnten, //hmm//aber dass... ja, gewisse Bistümer für uns halt...//hmm//keine Einstellungsperspektive boten.« (Birgit)

Damit zerschlagen sich für einen Teil der Befragten nach Abschluss des Studiums in den 1980er Jahren auch Berufsperspektiven – angesichts der beschriebenen Haltungsdifferenzen können oder wollen sie nicht in die Gemeindearbeit einsteigen. Doch auch die Auseinandersetzung um das Verhältnis der christlichen Kirchen zu anderen Religionen scheint hier gerade erst begonnen zu haben und in den unterschiedlichen kirchlichen und kirchennahen Kontexten recht verschieden diskutiert zu werden. Gewandelt hat sich gegenüber früheren Dekaden offenbar insbesondere die Entschiedenheit der Kritik und Diskussion der aktiven Laienmitglieder der Kirchen. Kirchenmitgliedschaft ist in den 1980er Jahren nicht mehr selbstverständlich und auch nicht mehr verbunden mit einer einfachen Hinnahme institutioneller Vorgaben (vgl. Hanselmann/Hild/Lohse 1984).

Eine ähnliche Dynamik von eigenverantwortlichem kritischem Handeln innerhalb oder neben etablierten Institutionen betrifft die verstärkte Hinwendung der Befragten zu ehrenamtlichen, gesellschaftspolitischen Tätigkeiten. In Bürgerinitiativen, Stadtteilinitiativen und Frauengruppen widmen sich Befragte wie Renate und Birgit der Friedensarbeit, der Gleichstellung der Geschlechter, der Unterstützung der sogenannten Dritten Welt oder bauen internationale Städtepartnerschaften auf, und docken damit an Diskurse an, die sich um Emanzipation, globale Gerechtigkeit und Friedenssicherung entwickeln. Dieses Engagement wird in Teilen von der jeweiligen Kirchengemeinde angeregt, in Teilen aber skeptisch betrachtet und manchen Aktivitäten auch mit Widerständen begegnet. Dies gilt gerade auch für die Arbeit mit Geflüchteten:

»Flüchtlings-, äh, -betreuungsgruppen damals in den Jahren ja auch ganz viel, DIE haben zum Teil nen schweren Stand, weil das noch nicht so allgemein akzeptiert war, //hm// dass das also ein Wesenselement von Kirche ist, //hm// das man so etwas tut - ähm, das war schon mit der Landeskirche äh in den Achtzigern auch immer ne Diskussion« (Renate).

Auch dies kann als ein Hinweis auf die breitere gesellschaftliche Haltung gegenüber den in Deutschland neuankommenden Geflüchteten gelten.

Insgesamt vollzieht sich in den 1980er Jahren also eine gewisse Annäherung der muslimischen und der christlichen Befragten, die aber noch zu keinem engen Austausch führt: Die ersten Generationen der muslimischen ArbeitsmigrantInnen bauen in Deutschland erste, auch religionsbezogene Strukturen auf, während sich die christlichen Kirchenmitglieder anderen Religionen auf einer eher sozialen und/oder institutionell-kirchlich geprägten Ebene widmen. Für die Wahrnehmung der MuslimInnen spielt die Veränderung der Migrationskonstellationen eine Rolle, die nicht-migrierten Befragten betreffen diese Diskurse allerdings in ihrer Auseinandersetzung mit religiöser Vielfalt nicht besonders. Dies ändert sich in den 1990ern insbesondere durch vier parallele Entwicklungen: Fremdenfeindliche Anschläge, den Irakkrieg, die zunehmende Begegnung im Alltag sowie die sukzessive Umsetzung kirchlicher Konzepte in praktische Dialogarbeit.

4.1.5 Von Konflikt und Kontakt: Die Begegnung mit MuslimInnen in den 1990er Jahren

»das Boot ist VOLL//ja//. Das war die eine [...] von den Parolen.« (Lorena)
 »die sprach mich an und sagte: ›Ich hab' jetzt da angefangen, wir haben da so was begründet, Islamseminar nennen wir das. Und ich sach: ›Was soll denn das?‹ ›Ja, ist ne, ja, irgendwie, wir wollen 'n bisschen mehr vom Islam erfahren!« (Manfred)

Fremdenfeindliche Anschläge und der Irakkrieg prägen die neue Dekade
 In den Erzählungen, die sich auf die Zeit vom zweiten Weltkrieg bis hin zu den 80er Jahren beziehen, sind direkte interreligiöse Begegnungen und zugehörige Narrative noch von deutlich untergeordneter Bedeutung. Für die christlichen Befragten ist religiöse Vielfalt lange beinahe gleichbedeutend mit der

bikonfessionellen Struktur Deutschlands, und Religion individuell insgesamt eher von untergeordneter Bedeutung. Sukzessive halten dann neue religiöse Strömungen in bestimmte Milieus Einzug und diversifizieren die religiöse Landschaft, der Islam wird nur vereinzelt und vor allem im Kontext von Abenteuerreisen wahrgenommen. Einwanderung nach Deutschland wird ab den 80er Jahren zunehmend problematisiert, auch hier spielt Religion aber keine größere Rolle. Dies ändert sich in den 90er Jahren angesichts von Entwicklungen und Ereignissen auf ganz verschiedenen Ebenen: Die fremdenfeindlichen Anschläge von Solingen und Mölln erschüttern Deutschland, und der Irakkrieg auf globaler Ebene wie zunehmende alltägliche Begegnungen im Lokalen rücken den Islam ins öffentliche Bewusstsein. Daraus ebenso wie aus der in die konkrete Umsetzung diffundierten kirchlichen Auseinandersetzung mit religiöser Vielfalt erwachsen schließlich die ersten organisierten interreligiösen Begegnungen mit dem Islam in Deutschland.²⁶

Der Reihe nach: Zu Beginn der 1990er Jahre erschüttert Deutschland eine Reihe von fremdenfeindlichen Anschlägen, die auch Eingang in die von uns erhobenen Erzählungen finden: die Anschläge von Mölln (1992) und Solingen (1993) sowie die rassistisch motivierten Ausschreitungen in Hoyerswerda (1991) und Rostock-Lichtenhagen (1992), bei denen jeweils mehrere hundert Angreifer ein Flüchtlingsheim, eine zentrale Aufnahmestelle für AsylbewerberInnen sowie Wohnheime für vietnamesische VertragsarbeiterInnen angriffen. Während die beiden letzteren insgesamt eine für diese Dekade zunehmend offen fremdenfeindliche Stimmung markieren, haben die Brandanschläge auf zwei Wohnhäuser in Mölln und Solingen eine besondere Signalwirkung im Kontext des interreligiösen Dialogs, weil es sich bei den Opfern hier um türkischstämmige und muslimische BewohnerInnen handelt.

Die Befragten distanzieren sich von den fremdenfeindlichen Haltungen hinter den Anschlägen, verweisen aber in ihren Erzählungen auf diese zunehmend fremdenfeindlichen Verhältnisse in den beginnenden 1990er Jahren in Deutschland:

»und da [bei den Anschlägen von Mölln und Solingen, A.N.] waren, äh, Randalierer zum Teil nicht mal ausländisch feindliche, aber Randalierer, ne//mhh//. Und das wo immer sagt das Boot ist VOLL« (Lorena).

²⁶ Interreligiöse Dialoge zwischen ChristInnen und Juden/Jüdinnen sind schon in den 1950er Jahren im Zuge der Aufarbeitung der nationalsozialistischen Gräueltaten initiiert worden (vgl. z.B. Braunwarth 2011).

Die letztgenannte Parole vom »vollen Boot« fand ihre ursprüngliche Verbreitung dabei wohl durch ein Parteiplakat der Republikaner Anfang der 90er Jahre²⁷ und wurde schließlich auf einem Titelbild der Zeitschrift »SPIEGEL« (37/1991) aufgegriffen. Sie steht im Kontext zeitgleicher Diskurse, die auf die ein oder andere Weise unterstellen, dass die Kapazitäten für die Aufnahme von MigrantInnen in Deutschland begrenzt sind, und prägt die Debatte über die Aufnahme von Geflüchteten in Deutschland bemerkenswerterweise bis in die Gegenwart. Gerade die Anschläge von Mölln und Solingen werden nun von den Befragten häufig als Anlass genannt, mit der einen oder anderen Form interreligiösen Dialogs zu beginnen.²⁸

»wir sind ja ursprünglich ange- [räuspert sich] – fangen Dreiundneunzig, ääh, nach Mölln und Solingen, //hm// unter dem Aspekt, es muss Informationen über den Islam geben... damit sich... das, was in Solingen passiert ist, nicht nochmal wiederholt.//hmm// Und... ja, in der Anfangszeit war es auch so, dass, ääh, wirklich nur, ääh, ja, die Grundbegriffe des Islams erklärt worden sind.« (Birgit)

Es wird dabei deutlich, dass die Anschläge in dieser Deutung direkt mit dem Islam in Verbindung gesetzt werden, und die Unkenntnis der NichtmuslimInnen über den Islam als ein Grund für die fremdenfeindlichen Verbrechen gilt. Den Islam zu erklären, die notwendigen Informationen zu vermitteln, erscheint mithin auch als präventive Maßnahme, um weitere Anschläge zu verhindern. Für andere sind die Ereignisse ein Anlass, sich zunächst einfach zusammenzufinden und des Zusammenhalts zu vergewissern.

»Wir haben nix gemacht, aber wir haben nur miteinander gesprochen, mehrmals getroffen, was können wir machen, was sollen wir tun, wir wussten nicht so, also wussten wir gar nicht so//mhmm//. Und dann die Leute kamen in die Moschee [...] Aber auf EINMAL gehen die [Muslime, A.N.] alle unten und kochten die in einem riesen Topf Tee und versorgten diese Leute und Kekse und alles Mögliche, Gastfreundschaft ohne Ende, ja. Und, äh, waren wir stolz darauf.//ja// Das war für uns selbst zu sagen da sind Menschen gekommen, interessiert an uns, solidarisieren sich mit uns... das ist TOLL im Grunde genommen!« (Yusuf)

Yusuf erzählt weiter, wie bei diesen initiativen Treffen auch LokalpolitikerInnen versichern, die Moscheegebäude vor Anschlägen beschützen zu wollen,

27 Vgl. für eine ausführlichere Auseinandersetzung Pagenstecher 2008.

28 Vgl. auch den Anstieg der Gründung von Dialoginitiativen zu unterschiedlichen Anlässen Klinkhammer et al. 2011: 40.

und man gemeinsam beschließt, sich nicht weiter voneinander abkapseln zu dürfen. Auch hier wird also mangelnde Kenntnis voneinander, zum Teil sogar Angst vor dem Unbekannten²⁹ als eine Ursache für Fremdenfeindlichkeit verstanden, der in Yusufs Fall aber erst später durch Informationsveranstaltungen und zunächst durch ein persönliches Kennenlernen und die Bekräftigung, füreinander einzustehen zu wollen, begegnet wird.

Zeitgleich befördern auch Ereignisse auf der internationalen Ebene die hiesige Auseinandersetzung mit Islam und MuslimInnen. Genannt wird hier vor allem der erste Irakkrieg bzw. zweite Golfkrieg 1990/91. Dieser wirkt nachdrücklich auf die deutsche Bevölkerung, wie ein Interviewpartner beschreibt:

»und ich hab es erlebt, dass die Menschen morgens in die Busse mit Tränen ins Auge, das hab ich mit eigene Augen gesehen, ich habe die Menschen gesehen mit, mit Lichterketten, die laufen morgen früh schon sechs, sieben Uhr als die Krieg [aus]gebrochen war« (Yusuf).

Im Fall Yusufs ist er Anlass für ein lokalpolitisches Engagement, das erneut das Projekt eines friedlichen Zusammenlebens an interreligiösen Austausch bindet:

»die Grünen haben den, den Versuch unternommen, äh, zu sagen wir wollen hier Frieden in der Gesellschaft und wir, äh, bringen ja die Muslime und die Christen, also Pfarrer und Imame zusammen und wir sollen ja Fri-, für Frieden unserer Gesellschaft, in unserer Stadt sorgen« (Yusuf).

Es wird dabei in den Erzählungen nicht direkt thematisiert, warum nun die fremdenfeindlichen Anschläge von Rostock und Hoyerswerda, Mölln und Solingen sowie der Irakkrieg nun neuerdings mit Religion verkoppelt werden. In Bezug auf die Anschläge mag sein, dass für die Fremdartigkeit der MigrantInnen nun auch der Islam als ein Aspekt herangezogen wird, selbst wenn im Kern der Berichterstattung vor allem die Türkischstämigkeit der Opfer im Vordergrund steht. So veröffentlicht beispielsweise der SPIEGEL 23/1993, der »Die deutschen Türken« aufs Titelbild nimmt, eine Vielzahl von Berichten

29 Yusuf erzählt: »er [ein lokaler Politiker, A.N.] [...] stand auf und sagte – wortwörtlich, ›ich stehe auf nachts, wenn ich was höre und oft, und beobachte eure Moschee, dass keiner die Moschee angreift.‹ [...] Aber ich hatte Angst mit euch zu sprechen.//mhm//Und das war für mich eigentlich ein Moment, sehr entscheidender Moment, ja? Diese//mhmm//Worte waren entscheidend zu sagen, es kann doch nicht wahr sein, wir sind friedliche Menschen, wieso haben die Menschen vor uns Angst.«

rund um die Anschläge in Solingen. In der Titelstory »Weder Heimat noch Freunde« wird zwar vornehmlich über die türkischen BewohnerInnen der Stadt geschrieben, ihr MuslimInnen-Sein aber zumindest als ein nennenswertes Element immer wieder thematisiert:

»Immer wieder kommen junge Landsleute, um der Türkin Nigar Yeniöz, 49, die Hand zu küssen, ein alter Brauch am zweiten Tag des sogenannten Opferfestes. Eigentlich sei das ein Tag der Freude, sagt die Moslemin Yeniöz, ›wie Weihnachten bei den Christen. [...] Ihre [die Türken, A.N.] Kultur, ihre islamische Religion, ihre Gebräuche stempeln sie zu Ikonen des Fremden – sie sind die perfekten anderen.« (SPIEGEL 23/1993)

Ein weiterer Grund, der von den Erzählungen zumindest nahegelegt wird, ist, dass für die Verarbeitung der Gewalt- und Kriegserfahrungen vor Ort ebenso wie in Bezug auf die internationalen Konflikte jeweils die Form des Gebets gewählt wird – und dann, vermittelt über diese Bearbeitung des Erfahrenen in etablierten religiösen Formaten auch VertreterInnen der verschiedenen betroffenen Religionsgemeinschaften eingebunden werden.³⁰ So erzählt auch eine andere Interviewpartnerin:

»Und das FING damals als der Krieg, [...] da haben wir Friedensgebete zusammen, die evangelische, katholische [...] Studierendengemeinde//ja//plus die Ortsgemeinde... Und das waren Interessierte- es fing erstmal nur als Friedensgebete, ja?//hmm//Von diese Friedensgebete entst- entstanden Diskussionsabende//hm//. NICHT sehr viele, äh, nicht so HÄUFIG, aber das war die NEUGIER, was, an was GLAUBT ihr, an was GLAUBEN wir, WIE kommen wir ZUSAMMEN, wir können zusammen beten//hmm//oder wie. Diese Friedensgebete hatten sie, äh, auch auf Stadtebene stattgefunden//hmm//. Das war einmal im Monat. Einmal in eine Moschee, einmal in eine evangelische Kirche, einmal in eine katholische Kirche. [...] Und da ist, äh, entstanden diese sogenannten interreligiöses Gespräch« (Lorena).

In dieser Beschreibung kann sehr verkürzt die Entstehung des interreligiösen Dialogs aus den skizzierten Anlässen heraus nachvollzogen werden: Anlässlich des Irakkriegs werden Friedensgebete abgehalten, initiiert vornehmlich seitens der christlichen Gemeinden und/oder auf lokaler Ebene. Dazu passt, dass inzwischen auch die in den 1980er Jahren in den Kirchen angelegte

30 Gleichzeitig stehen mit den Ereignissen Menschen unterschiedlicher Herkunftsländer im Fokus, es scheint sie auf den ersten Blick das religiöse Bekenntnis zum Islam zu einen.

Auseinandersetzung mit anderen Religionen zunehmend in die Gemeinden vor Ort diffundiert zu sein scheint und auch andere Tätigkeitsfelder innerhalb der lokalen kirchlichen Arbeit den interreligiösen Austausch gewissermaßen vorbereitet haben. So beschreibt Renate die ökumenische Arbeit, die sich durch die Aufnahme von Städtepartnerschaften ergab, als »Vorbereitungsstufen«, denn der »Schritt von einer christlichen Konfession zu einer anderen christlichen Konfession ist ja unter Umständen also fast genauso groß wie der zu einer anderen Religion«. Als dann in ihrem Viertel ein Streit um die Erweiterung eines Moscheegebäudes entsteht und sich eine Bürgerinitiative gegen das freitägliche Abspielen eines Muezzinrufes richtet, initiiert ein Pfarrer, der auch in einer Dialogberatungsstelle tätig ist, einen runden Tisch, in dem sie sich engagiert:

»dann gab es so in Zusammenhang mit der ganzen konziliaren Prozess und den Konferenzen [...] ne deutsche Vorkonferenz und zu der Erfurter Konferenz//hm//gab es regionale, äh, landeskirchliche, äh, Konferenzen und da hatten wir eben auch ein Treffen [...] Und da, äh, hat besagter [Name des Pfarrers] mit anderen zusammen, ähm, ein, ähm, Trialoggottesdienst gemacht//hmm//und ähm, das war eigentlich so der Startpunkt, äh, ähm, dass er gesagt hat die Zeit ist eigentlich reif, wir versuchen jetzt mal ein interreligiöses Gebet. [...] Das erste war Sechsundneunzig.//ah-ja//Christen, Juden und Muslime beten für Frieden und Versöhnung.« (Renate)

Veralltäglichung der Begegnung im Lokalen

Über die beschriebenen Ereignisse auf nationaler und internationaler Ebene gerät nun muslimische Religiosität stärker ins gesamtgesellschaftliche Blickfeld. Auch wenn an dieser Stelle, das sei noch einmal betont, keine Diskursanalyse gesellschaftlicher Diskurse um den Islam erfolgt, legen doch auch die Erzählungen in den Interviews nahe, dass mit den fremdenfeindlichen Anschlägen ebenso wie dem Irakkrieg eine Aufmerksamkeitsverschiebung einhergeht, weil Religion nun als Eigenschaft ebenso wie als Bewältigungsstrategie bedeutsam wird. Dies – ebenso wie die für die letzte Dekade beschriebene »doppelte Sesshaftwerdung« der ArbeitsmigrantInnen – hat naheliegenderweise Auswirkungen auf die alltägliche Wahrnehmung religiöser Pluralität. Auch in den Erzählungen zum Alltagsleben der Befragten wird interreligiösen Begegnungen nun zunehmend Platz eingeräumt. Unter den Befragten sind nun auch die Jüngeren, die religiöse Vielfalt als zunehmend selbstverständlich in Kindergarten und Schule erleben.³¹ Dies trifft besonders auf die

³¹ Der Anwerbestopp 1973 und die gleichzeitige gesetzliche Regelung des Familiennachzugs hat die Anzahl schulpflichtiger Kinder aus der Generation der türkischen Arbeits-

Befragten aus Großstädten oder Metropolregionen wie dem Ruhrgebiet zu, aber auch auf dem Land wird religiöse Diversität zum Thema, wenn durch den über Schule oder Peergroup vermittelten Kontakt nun etwa muslimische Handlungsvorschriften mit hiesiger Feierkultur kollidieren:

»in der achten, neunten Klasse//mhmm//hatten wir die Möglichkeit Freitag zwischen achtzehn Uhr dreißig und zwanzig Uhr dreißig in eine Dorfdisco zu gehen.//mhmm//Ja. Wir waren alle da drin, zwei Lehrer waren noch dabei.//mhmm//Und, ähm, die Kinder dürften alle, äh, jeweils ein Glas Bier oder Wein trinken. [...] Das ist so ein Heranführen in die kulturellen Eigenheiten der Hiesigen [...] Ja, und dann ist es so, wir sitzen alle da drin.//ja//Und, äh, alle bestellen sich ein Bier und Wein und so weiter und ich bestell Apfelschorle.« (Adem)

Auch in der ehemaligen DDR werden nach dem Mauerfall religiöse Strukturen neu bestärkt (so etwa die Erzählung von Yvonne). Diejenigen der Befragten, die wie Marcel und Yvonne in den 1990er Jahren in Ost oder West die Schule besuchen, berichten weiterhin, dass im Religionsunterricht nun verschiedene Religionen thematisiert werden. Zunehmend zu einem Begegnungsraum wird auch für die Älteren unter den InterviewpartnerInnen – wie Birgit und Heidrun – schließlich der berufliche Kontext oder die Wohngegend:

»Ich bin im Frühjahr Vierundneunzig in die Nordstadt gezogen [...] Dann war ich halt da und merkte: Ja okay, jetzt ist mal wieder dann die Frage Auseinandersetzung mit Muslimen und Islam angesagt und du guckst dann da, du kennst Islam aus Kairo und muslimische Lebensweise aus Kairo, jetzt guckste mal wie das hier in der Migrantenkultur aussieht. Das war so//hmm//erstmal die Neugierde...« (Birgit)

Hier zeigt sich, wie dabei auch der Faden der Abenteuerreisen zum Teil wieder aufgegriffen und sukzessive variiert wird: Dort wurden muslimische Traditionen in ihrer Exotik bestaunt, nun werden sie Teil des eigenen Lebensraumes. So wächst das Interesse an den neuen KollegInnen und NachbarInnen, sodass der Erinnerung der Befragten nach davon ausgehend die ersten lokalen Initiativen zum gegenseitigen Kennenlernen entstehen:

migrantInnen in die Höhe schnellen lassen. Auch die Militäputsche (1971 und 1980) sowie die zunehmende Inflation in der Türkei haben die Orientierung vieler türkischer Familien auf ein Leben in Deutschland als eine dauerhafte Perspektive umgestellt. Vgl. auch Hunn 2005.

»angefangen hat damals, an den ne-, neunziger Jahren, ja (achtziger) weiß ich nicht//mhm//, so, so-, man hat nicht hier irgendwer ein- irgendein Befehl bekommen, dass man das machen muss//mhm//ne, hat sich, äh, spontan sich ergeben, ne? Man hat, äh, b-, erstens war da, war das, äh, Neugier, ne, zum Beispiel von der christlichen Seite aus, äh, dass sie gesagt haben ja, müssen mal gucken, wie die Muslime leben, oder was die machen... wie. alltägliches Leben, wie, was machen die? [...] Das war der, der erste Grund, gegenseitiges Kennenlernen, das ist immer noch der Motto heutzutage, auch immer noch, gegenseitiges Kennenlernen//mhm//. So hat es angefangen. Und hat gegenseitige Besuche stattgefunden, also die christliche Gemeinde sind zur muslimische Gemeinde gekommen. Die, die heilige Stätte hat man besucht und//mhm//viele Christen wussten gar nicht mehr, wie der Moschee aussah!« (Hasan und ähnlich auch Yusuf)

Das Zitat zeigt dabei deutlich, dass auch im anfänglichen Interesse in diesen Fällen einfach die alltägliche Lebensweise der ›Fremden‹ im Mittelpunkt steht. Dabei erfolgt die Zurechnung der Unterschiede zwischen den christlichen Befragten und den zunehmend wahrgenommenen muslimischen MigrantInnen immer noch oft auch auf kulturelle, nicht religiöse Charakteristika:

»ich glaube, dass eher so diese türkischen Familienstrukturen, die ich da in der Jugendhilfe in den Problemfamilien kennengelernt hab, ich glaub nich, dass das so sehr was Religiöses war, ich glaub, dass das eher was, äh, was mit unterschiedlichen Kulturen zu tun hat« (Heidrun).

Erst sukzessive geht damit eine Beschäftigung mit religiösen Fragen einher. Dabei wird in den Erzählungen der muslimischen Befragten wie Hasan deutlich, dass es eben vor allem die ChristInnen sind, die nun ihr großes Interesse für die andere Kultur entdecken und denen an der Einrichtung und Aufrechterhaltung der Begegnungsformen besonders liegt – was auch daran liegen mag, dass die muslimischen MigrantInnen ja bereits in ihrem Alltag hinreichend mit deutschen und christlichen Traditionen in Berührung kommen.

Auf lokaler Ebene fließen in den 1990er Jahren also mehrere Entwicklungen zusammen: Internationale Konflikte resultieren in Friedensgebeten, die aufgrund der beteiligten Parteien in diesen Konflikten interreligiös gestaltet werden. Fremdenfeindliche Anschläge in Deutschland wiederum schärfen die Sensibilität für NachbarInnen und MitbürgerInnen mit Migrationshintergrund und wecken die Neugier auf deren Alltag, was auch ihrer Religiosität Bedeutung verleiht. Beides resultiert teilweise in der Aufnahme interreli-

giöser Dialogveranstaltungen, teilweise werden die Friedensgebete in eben-solche Formate überführt. Über beide Entwicklungen werden einerseits Lokalpolitik, andererseits lokale Gemeinden zu wichtigen Akteuren, aber auch bottom-up-Initiativen entstehen. Dem entspricht, dass inzwischen interkulturelle und -religiöse Kontakte zunehmend zum Alltagsbestandteil auch der nicht-muslimischen Befragten geworden sind, und sich nun aber offenbart, wie wenig dies eigentlich mit einer Kenntnis etwa der Alltagskultur der anderen einhergeht. Dies spiegelt sich gesellschaftspolitisch auch in der in dieser Zeit zunehmenden Rede von der ›multikulturellen Gesellschaft‹ und der ›Einwanderungsgesellschaft‹ und den darauffolgenden kritischen Auseinandersetzungen dazu wider. Das bedeutet auch, dass einerseits eine zunehmende Veralltäglichung der Begegnung im Lokalen stattfindet, aus deutscher Sicht der Islam durch die überregionalen und internationalen Ereignisse allerdings ebenso zunehmend im Kontext von Konflikten und Gewalt thematisiert wird, mithin mit einer ausgesprochen negativen Exzeptionalität belegt wird. Dies weist auf eine Auseinanderentwicklung in der Deutung lokaler und internationaler Kontexte hin, die sich in den folgenden Dekaden verschärfen wird und demgemäß die folgenden Kapitel prägt.

4.1.6 Vom Problem zur (mediatisierten) Bedrohung in den 2000er Jahren: MuslimInnen und der 11. September

»Kennen niemanden persönlich, aber wissen alles über Muslime. Ist klar.« (Yvonne)
 »Schade, dass viele diese Vorurteile haben und natürlich würd ich die gerne ändern, aber da sind die Medien stärker als ich.« (Namika)

Mit dem Umschlag zum neuen Jahrtausend schreiben sich die Entwicklungen fort, nehmen aber an Tempo auf. Dies wird einerseits den zunehmend westlichen Gesellschaften treffenden Terroranschlägen zugeschrieben, die die negativen islambezogenen Diskurse zwar nicht aus dem Nichts erschaffen, aber in verschiedenen Hinsichten exponentiell intensivieren. Andererseits wächst die Bedeutung digitaler Medien mit globaler Reichweite, die diese Nachrichten ebenso wie zugehörige Deutungen und Bilder des ›Anderen‹ immer mehr zum Alltagsbestandteil machen.

9/11 als Auslöser für den Bedrohungsdiskurs und eine Dynamisierung von Religion

In vielen Erzählungen verdichten sich diese Entwicklungen in den Auseinandersetzungen mit den Anschlägen des 11. Septembers 2001. Deren Wahrnehmung prägt ChristInnen wie MuslimInnen, und im Gegensatz zu den Anschlägen von Mölln und Solingen sowie dem Irakkrieg auch die jüngeren Generationen. Dabei betreffen sie MuslimInnen und ChristInnen naheliegenderweise recht unterschiedlich.

»die, mhm... eine Phase im Leben, wo die Religion [...] eine große Rolle gespielt hat ist elfter September.//ja//Bis dahin musste man gar nichts erklären, erzählen//mhm//. Interessierte auch keinen! [...] Und dann kamen diese... Negativschlagzeilen//mhm//. Und da-, und dabei hab ich noch nicht mal so bewusst selber danach [schmunzelt] gelebt [...] Auf einmal muss ich [lacht] rechtfertigen.//ja//Wenn sie sagen wie grausam das ist, wie schrecklich ihr seid, wie böse und so weiter sag ich: ›Nein, das-, es ist nicht.‹ STÄNDIG diese Diskussionen.//mhm// [...] Und, aber so viel HASS auch, so viel auch, äh//mhm//(Ding), ob man GEWOLLT hat oder nicht, ne? Man//mhm//hat keine anderen Möglichkeiten gehabt, ah, man MUSSTE sich positionieren. Man//mhm//musste irgendwas dazu, äh, sagen, ob man gewollt hat oder nicht. Weil die sind zu dir gekommen.//ja, krass//Und das war eine, eine Phase, und SEITDEM hört es auch nicht auf.« (Adem)

9/11 hat hier gleich mehrere Konsequenzen: Zum einen wird der Islam nun diskursiv zur Bedrohung und MuslimInnen zu potenziellen Attentätern – eine Entwicklung, die sich noch steigert, je näher terroristische Anschläge mit islamistischem Hintergrund an Deutschland rücken. Dies spiegelt sich erneut nicht so sehr in den Aussagen der christlichen Befragten, die als (interviewbereite) Engagierte im interreligiösen Dialog in dieser Hinsicht eine spezifische Selektion darstellen dürften. Es spiegelt sich aber in den Erzählungen der muslimischen Befragten, die diese erfahrenen Zuschreibungen thematisieren. Dies kann expliziter geschehen, wie in der oben zitierten Aussage von Adem, in der er darlegt, dass mit 9/11 eine anhaltende Erwartung an MuslimInnen einsetzte, sich zu rechtfertigen, und zwar auch an diejenigen, die keine sonderlich religiöse Haltung oder Lebensführung aufweisen. Dies kann aber auch impliziter geschehen, in kleinen Einwürfen in anderen Erzählsträngen, die jeglichen Verdacht, man könne ein/e allzu strenggläubige/r MuslimIn sein, im Keim ersticken sollen:

»Ich hab zum Beispiel auch, äh, vor zwei Jahren, äh, äh, Pilgerfahrt gemacht nach Mekka//ah//. Und dieses fünfmal tägliche Gebet, äh, Beten, das machen wir sowieso und, äh, das Fasten, das machen wir auch. Also diese fünf Pflichten, die man als Muslim verrichten musste, die machen wir, a-, auch Familie. [...] Aber fanatisch, das ist was anderes! Fanatisch sind wir nicht [...]. Wir//ja//sind nur gläubiger... Menschen, gläubige Muslims und, äh, wir machen das, was man als Muslim machen soll//mhm//. So sind wir auch erzogen, so hab ich auch meine Kinder erzogen, meine Tochter ist auch, i-, ist auch, äh, mit Kopfbedeckung//mhm//und hat auch überhaupt keine Probleme mit dem Menschen um sich//ja//.« (Hasan)

Die Beteuerung, religiöse Pflichten im Privaten zu befolgen, der deutschen Gesellschaft aber keine Probleme zu bereiten, ist Hasan in seiner Erzählung über seine zunehmende Religiosität ausgesprochen wichtig, und ist auch Bestandteil anderer Erzählungen interviewter MuslimInnen; sie verweist damit auf einschlägige Diskurse um das Gefährdungspotential allzu gläubiger MuslimInnen. Unter dem Narrativ der ›Schläfer‹ werden zudem auch all jene MuslimInnen in Geiselhaft genommen, die erst einmal unverdächtig erscheinen. Deutlich werden dabei die komplexen Binnendifferenzierungen, die dafür im Feld der MuslimInnen vorgenommen werden: Die fünf Pflichten werden geradezu entschuldigend als Muss für MuslimInnen charakterisiert, dem man sich nicht entziehen kann, und erscheinen in dieser Erzählung konsequenterweise weniger als inneres Bedürfnis des Erzählenden. Diese Rahmung trägt in der Erzählung dann aber dazu bei, sich von ›fanatischen MuslimInnen‹ abzugrenzen, die, so wird suggeriert, zum einen mehr machen als die fünf Pflichten, zum anderen diese möglicherweise sogar viel inbrünstiger erledigen. Eine weitere Betonung liegt auf der guten Integriertheit der eigenen Kinder, die sich in ihr Umfeld – an anderer Stelle wird gerade auch die Integration in eine anspruchsvolle Arbeitsumgebung betont – problemlos eingepasst haben.

Eine zweite Konsequenz aus 9/11 ist, wie auch im vorletzten Zitat deutlich wird, die vertiefte Beschäftigung mancher Befragter mit der eigenen Religion. MuslimInnen, die sich zuvor in ihrem Alltag eigentlich nicht mit der Religion, der sie vor allem qua Geburt angehörten, auseinandergesetzt haben, werden nun durch die Anfragen gezwungen, sich verstärkt mit dem Islam zu beschäftigen, um Antworten auf Fragen und Vorwürfe geben und negativen Stereotypen etwas entgegensemzen zu können. Für Befragte wie Adem führt diese Beschäftigung mit Koran u.ä. dann letztlich auch zu einer verstärkten Religiosität.

Die christlichen Befragten, die von den Anschlägen nur über die Berichterstattung betroffen sind, können mit den Ereignissen vom 11. September 2001 ungezwungener umgehen, sind sie für diese Gruppe doch von deutlich weniger einschneidender Bedeutung. Sie werden in der Folge eben nicht mit Anfragen von außen konfrontiert und können die Ereignisse daher leichter auf ihre individuelle Weise deuten:

»war gerade im Pergamonmuseum, als das erste Flugzeug reingelenkt wurde in einen der Türme [...] finds immer wieder ähm irgendwie beeindruckend [...] dass ähm der Kampf der zivilisierten Welt gegen das Chaos da dargestellt wird [...] und ähm und wir genau in diesem Raum waren u- ungefähr//achso//genau als- als [stottert] das erste Flugzeug da in den Turm gelenkt wurde [...] was es vor allem bei mir ausgelöst hat, war die Frage, wie weit darf man mit Religion gehen und mit Religiosität//hmhm//bis äh- bis man die Schwelle zum Fanatismus überschreitet//hmhm//und äh denke- dachte- hab mir dann auch dann immer wieder gedacht, ja, wenn du schon dich für Religiosität interessierst und spirituell bist, dann sieh bloß zu, dass du nie diese Schwelle zum Fanatismus überschreitest//hmhm//sondern bleib immer möglichst skeptisch.« (Marcel)

Trotz der eher weiterführenden Erwägungen über Zufälle im Laufe des Weltgeschehens zeigen sich allerdings auch Berührungspunkte, nämlich in der Auseinandersetzung mit Fanatismus. Während Hasan allerdings jeden Verdacht, fanatischer Gläubiger zu sein, weit von sich weist, kann Marcel sich gewissermaßen freier damit auseinandersetzen, und den guten Vorsatz formulieren, bei der Befassung mit Religion nie fanatisch werden zu wollen. Dennoch ist ein Sekundäreffekt wieder ähnlich: Dass religiöse Überzeugungen insgesamt zunehmend skeptisch beäugt werden, betrifft auch ChristInnen, insbesondere jene, die sich etwa als Jüngere neu der Religion zuwenden und damit automatisch im Verdacht stehen, besonders intensiv gläubig zu sein. So wird von Marcel dann auch der Wunsch nach einer Rehabilitierung von Glauben geäußert:

»Ähm hoffe einfach, dass ähm religiöser Fundamentalismus oder Fanatismus//hmhm//in JEGLICHER Form und egal, bei welcher Religion ABNIMMT [...] das Wissenschaft und Vernunft wieder mehr in den Vordergrund//hmhm//geraten und äh dass aber trotzdem auch ah ein Glaube auch an was Göttliches äh ERLAUBT BLEIBT.« (Marcel)

Eine dritte Konsequenz aus 9/11 ist, dass neue interreligiöse Dialoggruppen eingerichtet werden:

»So ist der interreligiöse Dialog mit den Muslimen zu uns gekommen//mhh//weil's den in der Stadt- weil das noch keiner gemacht hat und weil das wichtig war//mhh//nach 9/11. Und der christlich-jüdische Dialog ist nicht hier gelandet, weil das machte schon jemand« (Barbara).

Bei den Befragten gilt dies vor allem für jene aus dem ostdeutschen Raum, was darauf hinweisen kann, dass der interreligiöse Dialog hier eher mit Verzögerung aufgenommen wurde. Wie in den vorangegangenen Kapiteln deutlich wurde, sind andernorts interreligiöse Dialoge zu diesem Zeitpunkt durchaus schon initiiert. Das passt zu der dem Zitat eigenen gewissen Pragmatik: Barbara, die für eine christliche Kirche in einer ostdeutschen Großstadt arbeitet, verweist auf eine längere Tradition des interreligiösen Dialogs mit jüdischen Gemeinden, der aber institutionell schon anderweitig angesiedelt war. Als dann mit 9/11 auch der Dialog mit den MuslimInnen »wichtig war«, aber noch nicht existierte, übernimmt ihre Einrichtung diese Aufgabe – aber als Bestandteil ihres Arbeitsgebietes, nicht weil ihr oder ihren KollegInnen das eine Herzensangelegenheit war.³²

Medialisierung dynamisiert und religionisiert Bedrohungsdiskurse

Eine weitere zentrale Entwicklung, die mit dem Umschwung zum neuen Jahrtausend keineswegs völlig neu aufkommt, aber doch neue Formen annimmt, ist die zunehmende Bedeutung von Medienumgebungen für die hier interessierenden Diskurse. Dies gilt für althergebrachte Medien wie Zeitungen, die mit ihrer Berichterstattung die Debatte über und insbesondere das Bild von Islam und MuslimInnen prägen, aber auch für neuere digitale Medien, die unter anderem eine zeitnahe Berichterstattung sowie die globale Vermittlung von Nachrichten erlauben. Diese zunehmende Bedeutung technisch vermittelter Kommunikation lässt sich mit dem Begriff der »Medialisierung« fassen: Räume des Austauschs werden nun global, und Kommunikation, die nicht (mehr) unter Anwesenden erfolgt, relevanter. Der Begriff der Medialisierung charakterisiert dabei einen Metaprozess der Zunahme komplexer Medienumgebungen mit ihren Auswirkungen auf der Mikro-, Meso- und Makroebene (vgl. Krotz 2009: 153f.). Bestehende Medien werden im Zuge dessen nicht verdrängt, vielmehr differenziert sich die Medienlandschaft (vgl. ebd.: 154), und

32 Siehe mehr zu den Motiven in Bezug auf das Engagement in Formaten des interreligiösen Dialoges Kap. 3.

es entstehen komplexe Mediennetzwerke, insbesondere geprägt durch die dynamischen Entwicklungen der Digitalisierung (vgl. Krotz 2007: 13). Dabei ist zu beobachten, dass Medien sich entgrenzen, das heißt, in immer mehr Alltagspraktiken integriert werden, in neue soziale Räume vordringen und in der Nutzung von Individuen wie Institutionen an Bedeutung zunehmen (vgl. ebd.: 34f.). Diese Entwicklungen sind deshalb auch hier so relevant, weil ertens angenommen wird, dass die Nutzung bestimmter Medien Kommunikation verändert, zweitens aber auch die mediale Kommunikation als

»basaler Prozess in Gesellschaft und Kultur, aber auch als basaler Prozess im Alltag und als Bedingung für die Konstitution des Individuums und seiner Identität sowie seiner von ihm konstruierten und interpretierten Welt und Wirklichkeit« (Krotz 2007: 17)

gilt. Digitalisierung als besonders hervorstechendes Kennzeichen des rezenten Medienwandels erlaubt die Neuerung von Inhalten, Darstellungsformen, Übermittlung, Transformierung und Speicherung von Daten (vgl. ebd.: 30), prägt dementsprechend Kommunikation und Kommunikationsinhalte und vermittels dessen Identität und Welt. So sind von der Digitalisierung nicht nur digitale Medien selbst betroffen, sondern werden auch synchron andere Medien – wie die in unserem Feld weiterhin relevanten Zeitungen und das Fernsehen – in ihren Arbeitsweisen mit beeinflusst (vgl. ebd.: 33). Auch innerhalb dieses Feldes ist nun eine größere Vielfalt einzelner Kanäle und Anbieter entstanden und es wird zeitnäher und mehr kommuniziert, sodass einerseits eine Verdichtung von etwa Nachrichtenkommunikation stattfindet, andererseits sich zielgruppenbezogene »Filterblasen« ausbilden können, in denen sich Diskurse durch den ausschließlichen Austausch ähnlich Gesinnerter verdichten und radikalisieren.

Aber auch weitergehend sind im Sinne der obigen Ausführungen von medialem Wandel eben nicht nur Medien betroffen, sondern »alle Bereiche menschlichen Lebens, das Netz der sozialen Beziehungen der Menschen insgesamt und darüber alle Bereiche von Kultur und Gesellschaft« (ebd.: 31). So folgt aus Veränderungen innerhalb der Medienlandschaft wie der Verbreitung von social-media-Plattformen auch zunehmend die Möglichkeit, nicht nur als RezipientIn Medien konsumieren, sondern auch als ProduzentIn Medieninhalte erstellen und streuen zu können. Gerade mit Blick auf das Internet bedeutet das, dass sich dort Autoritätsverhältnisse ändern können, neue Rollen- und Identitätserfahrungen gemacht werden können, aber auch die Beschäftigung mit spezielleren Themen ermöglicht wird (vgl. ebd.: 102ff).

Krotz resümiert: »Kommunikation wird, so lässt sich dementsprechend vermuten, ichbezogener, die Verständigungsfunktion und die Herstellung von Gemeinsamkeit mit anderen wird im Alltag nachrangiger« (ebd.: 106).

Wie wirkt sich nun dieser Prozess der Mediatisierung mit Blick auf unser Forschungsfeld der Wahrnehmung von und des Umgangs mit religiöser Vielfalt aus? Schlägt sich die Nutzung spezifischer Medien und Mediennetzwerke auf Umfang und Art der interreligiösen Begegnung nieder, entstehen gar geteilte Medienwelten interreligiösen Kontaktes oder entschwinden verschiedene Befragtengruppen (möglicherweise auch abhängig von der Herkunft, dem Alter oder dem Bildungsstand) in verschiedene Filterblasen? Nutzen die Interviewten möglicherweise auch (digitale) Medien neben anderen Formaten für eine Auseinandersetzung mit der eigenen Religiosität und der Religion Anderer? Und für die in dieser Forschung aufgeworfenen Fragen insbesondere: In welchem Verhältnis steht dabei die oktroyierende Vermittlung bestimmter Narrative und Diskurse zum Aushandlungsspielraum von religiöser Identität?

In dem hier erhobenen Material wird durchgehend eine zunehmende Bedeutung medialer Diskurse sichtbar. Hier stechen insbesondere diejenigen ins Auge, in denen negative Stereotype über Islam und MuslimInnen aufgerufen werden. Vermittelt über deutsche Mainstream-Medien prägen sie das Deutungsangebot zur Wahrnehmung des Islams für ChristInnen, und fordern mithin eine Auseinandersetzung von MuslimInnen mit diesen Diskursen ein:

»Ich hab auch nie irgendwie mich in meiner Religion angegriffen gefühlt eigentlich.//okay//Außer dass manch-, sehr viele Vorurteile haben, die ich auch bemerke und sehe//mhmm//. Aber so angegriffen hab ich mich nich unbedingt gefühlt. Ich weiß halt... schade, dass viele diese Vorurteile haben und natürlich würd ich die gerne ändern, aber [holt tief Luft] da sind die Medien stärker als ich [lacht].« (Namika)

Namika nennt die Vorurteile, die andere über sie als Muslimin haben, und rechnet diese selbstverständlich zu: »Die Medien« verursachen und/oder ventilieren diese Vorurteile, in jedem Fall sind sie ihr Antagonist im Deutungskampf um das Bild des Islams und damit auch um ihr persönliches Bild in der Öffentlichkeit. Ihr ist dabei klar, dass sie diesen Kampf nicht gewinnen wird – die Medien sind »stärker als ich« –, das bedeutet in ihrem Fall aber nicht, dass sie ihn nicht weiterhin führt. »Die Medien« gelten ihr dabei als ein Konglomerat, das in ihrer Wahrnehmung recht einmütig ein negatives Islambild zeichnet. Namika unterscheidet dabei Vorurteile und Angriffe, es ließe

sich vermuten, dass sie Angriffe als stärker einschätzt als Vorurteile, als persönlich auf sie bezogen und/oder direkt aus ihrem persönlichen Umfeld und nicht medial vermittelt erfolgend. In jedem Fall fühlt sie sich vom medialen Diskurs, wie sie ihn als prägend erlebt, nicht angegriffen, sondern konstatiert nur das Schüren von Vorurteilen – und geht damit auch vergleichsweise gelassen und pragmatisch um. Auch Yvonne hebt eine ähnliche Dynamik hervor:

»was mir halt einfach aufn Keks geht ist, dadurch dass es eben ZIG Berichterstattungen gibt über Länder, wos eben Krieg gibt//mhh//oder wo irgendwelche Selbstmordattentäter und irgendwelche, keine Ahnung was, Idioten da rumrennen- wir immer wieder in so ne Rechtfertigungshaltung kommen, ne//hm//. Also dass wir irgendwie IMMER das Gefühl haben, uns rechtfertigen zu müssen. Das NERVT halt einfach auch. Ähm... wo man einfach immer wieder so in Generalverdacht kommt, ne. [...] wissen wir halt, wie manipulativ Fernsehen sein kann [...] dann wird halt eben GEZEIGT irgendwie, wer... wer irgendwie seine Frau UNTERDRÜCKT und... deshalb ist dann ja auch so, dass immer alle irgendwie denken, wenn man n Kopftuch trägt, ist man unterdrückt//ja//. Also ich fühl mich als sehr emanzipierte Frau.« (Yvonne)

In ihrem Ausdruck erinnert die Erzählung an die zu Beginn ausschnittweise zitierte Erzählung von Adem, der sich mit der gleichen Generativität auf den stetigen Rechtfertigungsdruck seit 9/11 bezog, hier nun eben spezifisch auf Medien und insbesondere das Fernsehen gemünzt: Einerseits seien diese manipulativ, andererseits erscheinen Yvonne aber auch die MedienrezipientInnen nicht in der Lage, Berichterstattungen über Terrorismus und ferne Kriege von den muslimischen NachbarInnen und KollegInnen zu unterscheiden. Dies resultiert in einem »Generalverdacht«, den Yvonne als kopftuchtragende Muslimin besonders empfindet, indem man ihr abspricht, die emanzipierte Frau zu sein, als die sie sich fühlt. Damir hält die Medien in dieser Hinsicht sogar für kontrolliert:

»Und deswegen, in den Medien ist alles kontrolliert. Du- die werden nur das erfahren, was im wirklichen Fernsehen. [...] Die haben keine zweite Meinung. Die haben kein Buch, was die gelesen haben- warte mal, was, was steht im Islam. Das stimmt doch gar nicht eigentlich« (Damir).

So oder so: Durch die zunehmende Mediatisierung der öffentlichen Debatten, und die zunehmende Durchdringung alltäglichen Lebens durch Medienformate gewinnen die transportierten Diskurse, hier insbesondere jene, die

Islam und MuslimInnen mit Terror und Radikalisierung verknüpfen, an Präsenz.

Eine weitere Konsequenz, die angesichts zunehmender Mediatisierung vielfach (vor allem auch von muslimischer Seite) befürchtet wird, ist die Radikalisierung junger MuslimInnen mittels Medienkonsum. Dies wird zum einen als Sekundäreffekt der ständigen Konfrontation mit Vorurteilen und Stereotypen befürchtet:

»Dann gibt's halt diese Muslime wo halt die wirklich keine Ahnung von deren Religion haben, die gucken Fernseher, denken ›okay, das is Religion, ich muss jetzt, ich werd jetzt Selbstmordattentäter, dann, dann bi-, werd ich meiner Religion gerecht« (Namika, ähnlich formuliert auch Birgit ihre Wut über Jugendliche, die den »Salafisten [...] auf den Leim gehen«).

Zum anderen wird auf diejenigen medialen Angebote verwiesen, die es zum erklärten Ziel haben, für den Jihad zu werben. Dies wird mit Blick auf das Internet auch mit dem Fehlen traditioneller Autoritäten in Verbindung gebracht:

»machen Sie das Internet auf und schauen mal, wer was erklärt.//mhm//Imame? Fehlanzeige.//ja//Kein Imam ist da, der so erklärt, erzählt, mit der Sprache, mit der Überzeugung//mhm//, mit der Darstellung//mhm//, dass er die Menschen erreicht. Und dass er die Jugendlichen erreicht//mhm//. Wer erreicht die Jugendlichen? Es sind immer die Gleichen! [3] Pierre Vogel [...] Aber warum machen die muslimischen Gemeinden nichts?//mhm//Da ist ein Vakuum.//mhm//Und das wird, äh, rigoros ausgenutzt von allen Seiten.« (Adem)

Die Chancen des Internets, sich freier als in reglementierteren top-down-Medien wie Zeitungen oder Fernsehen austauschen zu können, werden in der Wahrnehmung der Befragten vor allem zu Nachteilen: Etablierte Strukturen und die damit einhergehenden verlässlichen Expertisen fehlen, weil sich muslimische Gemeinden noch nicht online engagieren – und auf diese Weise entsteht ein Deutungsfreiraum, der von anderen, schillernden Figuren der Predigerszene – wie Pierre Vogel – genutzt wird. Auch im obenstehenden Zitat von Damir wird deutlich, dass Medien unterschiedliche Verlässlichkeit zugeschrieben wird. Während also Bücher zur Aneignung des ›richtigen‹ Wissens verwendet werden könnten, ist das Fernsehen kontrolliert – aber von den falschen Stellen – und wiederum das Internet unkontrolliert, ließe damit aber Raum für das Aufkommen falscher Autoritäten. Sowohl Fernsehen als auch

Internet verbreiteten damit Vorurteile und falsche Islambilder, was wiederum der Radikalisierung junger MuslimInnen Raum gebe.

Die Chance zur eigenen produktiven Nutzung wird unter den Befragten hingegen kaum erwogen. Gelegentlich wird das Internet genutzt, um sich tiefergehend mit dem eigenen Glauben auseinanderzusetzen (etwa wie Adem auf der Suche nach Koranerläuterungen). Doch während digitale Medien wie das Internet häufig auch die Gelegenheit bieten würden, online gegen Vorurteile vorzugehen, suchen Interviewte wie Melina eher den persönlichen Weg: Sie engagiert sich vielfältig ehrenamtlich, in Jugendgruppen und Seniorenheimen, um direkt und grundsätzlich zu beweisen, dass sie ein integriertes und unverdächtiges Mitglied der deutschen Gesellschaft ist (»damit man sieht, dass... ein Mädchen mit Migrationshintergrund und muslimisch, äh, sowohl die deutsche Sprache beherr- äh, beherrscht, als auch, ähm, sich hier integrieren kann«).

Zuletzt wird auch die unglückliche Verquickung beider Mediendiskurse, desjenigen der deutschen Mainstreammedien, die Vorurteile gegenüber MuslimInnen schüren und desjenigen der Online-Subkulturen, die MuslimInnen radikalisieren wollen, herausgehoben:

»Die junge Leute, die Muslime, die jetzt, äh, äh, irgendwo hin, n-, n-, nach Syrien gehen oder weiß nicht wohin oder die radikal sich machen, sie haben sich über die Zeitungen und über Internet sich radikaliert//mhmm//. Und das Problem ist da, da, die, die, die Islamophoben sagen: ›Der Islam ist so und gewalttätig‹, und die Anderen bestätigen das einmal und reicht! Die ganze Information die viele Jugendliche hier bekommen, haben sie aus der Zeitung, auf die Seite, und die haben gedacht, dass es immer so ist [...]. Ja, und dann, äh, dann steht man da und, äh, wenn man, äh, in diese Gesellschaft aufwächst mit diese Information, also Desinformation ohne Ende« (Yusuf).

Das Beispiel zeigt so deutlich, wie auch inhaltlich getrennte mediale Räume in den RezipientInnen selbst verwachsen: Die Konsequenzen für das eigene Leben, für die Wahrnehmung der eigenen Person durch andere und die Erwartungen, die daraus erwachsen, folgen gerade aus dem Zusammenspiel solch unterschiedlicher Mediendiskurse. Diese haben mithin Folgen, die gerade aus ihrer Gleichzeitigkeit erwachsen und damit auch von keinem der am Diskurs Beteiligten noch kontrollierbar sind.

Konsequenzen der Diskurse um 9/11 für religiöse Praxis und interreligiöse Begegnung

Insgesamt entsteht damit nun ein stärkerer Bezug auf Diskurse um Terror und religiös motivierte Gewalt, befördert auch durch die jüngsten Geschehnisse in der Zeit der Interviewerhebungen, darunter am prominentesten der terroristische Angriff auf die Redaktion des französischen Satiremagazins »Charlie Hebdo« am 7. Januar 2015 und teilweise auch die koordinierten Terroranschläge in Paris (unter anderem auf das Veranstaltungszentrum »Bataclan«) am 13. November 2015. In der Folge nehmen insbesondere die muslimischen Befragten eine verstärkte Angst vor islambezogenem Terrorismus in Deutschland wahr. Dies betrifft sie auch direkt, etwa mit Blick auf ihre religiöse Praxis:

»Letztens bin ich hier zum Flughafen gewesen [...] ich konnte nirgendswo beten. Gibts keinen//ah okay//Gebets- einen Raum, sag ich mal//ja//. Es sind so viele Muslime hier//ja//. Es sind ganz viele Muslime, die wirklich viel Steuern zahlen [...] wenigstens einen Raum//mhh//, irgendwo... hinstellen, dass man eben seine fünf Minuten nehmst, kurz vorm Flug vielleicht mal beten kann. Diese Möglichkeit sind nicht- uns nicht dargestellt//mhh//. Jetzt musste zum Beispiel der, den ich jetzt weggebracht hab- der MUSSTE auf dem Boden jetzt vor alle und das ist ein schlechtes Blick irgendwie für die Menschen//mhh//, weil die KENNEN das nicht und dann hat man gleich Vorurteile. [...] Da kommt man automatisch, oah, warum [drückst] warum kommt der jetzt hier zu beten. Sie verstehen das nicht. [...] Denken die alle, das ist Salafi.« (Damir)

Das muslimische Gebet in der Öffentlichkeit wird nun verdächtig und sorgt vermutlich gerade an einem Flughafen für gesteigerte Irritation. Ein Gebetsraum würde daher in Damirs Sinne weniger dem Gläubigen die Ruhe und Infrastruktur für sein Gebet bieten, sondern vor allem das Gebet aus dem öffentlichen Raum entfernen und damit den nicht-muslimischen BeobachterInnen den unangenehmen oder angsteinflößenden Anblick ersparen. Und auch die christlichen Befragten verweisen auf die »Feindbilder und Angstbesetzungen« (Renate), die in den letzten Jahren entstanden seien und sich zur Zeit der Interviewerhebung an der großen lokalen und medialen Präsenz der »Pegida«-Bewegung zeigten.

All diese Entwicklungen gehen mit einer relativ spezifischen Form der interreligiösen Begegnung einher: Durch religionsbezogene terroristische Anschläge einerseits, daraus folgende und dann insbesondere auf negative Stereotype setzende Mediendiskurse andererseits erfolgt die interreligiöse Be-

gegnung nun zunehmend medial vermittelt und verstärkt negativ oder gar angstbesetzt. Dies gilt zumindest für die Sicht der nicht-muslimischen Beteiligten auf ihre muslimischen Gegenüber. Die Wahrnehmung der ChristInnen durch MuslimInnen spielt nun gar keine Rolle mehr und weicht der Sorge der MuslimInnen, nun unter ständigem Rechtfertigungsdruck zu stehen und sich als gut integriert und ungefährlich präsentieren zu müssen.

Aus all diesen Entwicklungen erwächst damit in der Wahrnehmung der Interviewten auch eine neue oder verstärkte Notwendigkeit zum interreligiösen Dialog. Aus Sicht der MuslimInnen ist ein vorherrschendes Anliegen, das Bild des Islams zu verändern, indem den medial transportierten Stereotypen etwas entgegengesetzt wird:

»weil irgendwie Islam ja immer nur mit diesem Negativbild und alle die... die nicht selber irgendwie Muslime kennen, ähm, treffen immer wieder auf diese Bilder und das prägt sich natürlich ein//mhh//, so. Kennen niemanden persönlich, aber wissen alles über Muslime. Ist klar. [...] Und deshalb- also das find ich halt einfach dann- also, das GUTE und deshalb find ich auch den Dialog sozusagen... gut.« (Yvonne)

Ausgehend von der bereits thematisierten Beobachtung, dass der tatsächliche Kontakt von NichtmuslimInnen und MuslimInnen in Deutschland eher rar gesät ist, soll im Dialog den Negativbildern die persönliche Begegnung entgegengestellt werden, um einen Eindruck zu vermitteln, wie MuslimInnen tatsächlich sind. Auf diese Weise wollen MuslimInnen sich vorstellen, die eigene Religion besser darstellen und wie Damir die »Menschen beruhigen«:

»ich bin der und der, wir sind die und die, wir machen das und das. Wir versuchen eigentlich das GUTE hier in diesen, in diesen... äh, in dieser STADT sag ich mal, das BESTE« (Damir).

Dabei fühlen sich manche der muslimischen TeilnehmerInnen als EinzelkämpferInnen auf weiter Flur, und bemängeln – wie etwa Adem – das fehlende Engagement ihrer Gemeinde oder unter MuslimInnen im Allgemeinen.

Dieses Anliegen wird aus der christlichen Perspektive bestätigt. Auch hier gibt es Teilnehmende, die ausgelöst durch die Terroranschläge in Frankreich 2015 zu Veranstaltungen des interreligiösen Dialogs dazu stoßen, um auf möglichst direktem Wege zu erfahren, wie MuslimInnen ihre Religion definieren und leben:

»diese Entwicklung zu Fundamentalismus beim Islam... [4] Das, das hat, das hat sicherlich dazu beigetragen, das so'n bisschen zu beschleunigen.//mhm//Zu gucken, was IST denn da eigentlich, [...] dann dacht ich – ich will einfach mal Geduld aufbringen und gucken [stottert], wie das wirklich is, ich, mich interessiert das, ich- ich KENN SONST KEINE MOSLEMS, in//mhm//meinem Alltag kenn ich die nich.« (Heidrun, ähnlich auch bei Renate)

Ein weiterer Grund für die Teilnahme am interreligiösen Dialog (ausführlicher dazu in Kap. 3) kann aber auch in der Auseinandersetzung mit dem eigenen Glauben liegen: Angefochten durch die medialen Zerrbilder können sich muslimische Befragte dort auch als Teil einer Koalition der Gläubigen verorten:

»Dann hat man sozusagen ne BESTÄTIGUNG. Dass man DOCH nicht so falsch ist, wie die-das in den Medien beschrieben wird, oder wie das in der Gesellschaft, weil... ich mu- ich sag mal so, Islam, sei es die BILD oder die Zeitung oder sei es irgendwas, ist ein heikles, schwieriges Thema, was immer wieder gerne angesprochen wird//ja//. und das ist wirklich- also ich mit meinem Glauben dahin zu gehen und zu hören, dass es nicht so unterschiedlich ist, ist ne super Bestätigung für mich, dass das, was in den Medien abläuft – Schwachsinn ist« (Melina).

Der interreligiöse Dialog wird hiermit zum Gegenort medialer Diskurse: Sich der Gemeinsamkeiten mit anderen Religionen zu versichern, erlaubt, sich auch als MuslimIn wieder des eigenen Glaubens zu versichern, indem so festgestellt werden kann, dass dieser »doch nicht so falsch ist«, wie von den Medien suggeriert. Es wird dabei deutlich, dass – wie in der oben zitierten Erzählung Namikas von ihrem »Kampf gegen die Medien« – die lokale Arbeit und die Medienberichte ständige Antipoden sind, und der lokale interreligiöse Dialog durch überregionale und globale Ereignisse und die Berichterstattung darüber immer wieder ein Stück zurückgeworfen wird. Dies gilt gerade dann, wenn man den interreligiösen Dialog als Aufklärungsarbeit einem breiteren Publikum gegenüber versteht:

»ich vermischt das nicht so, ne? Aber viele dann doch, ähm... ja grad wenn sie Nachrichten hören, ne, was alles auf der Welt passiert und wie schrecklich alles ist, dann wieder son Stück zurückgeworfen werden so in der interreligiösen Entwicklung auch, ne« (Andrea).

Mit Blick auf die Jahre seit 9/11 lässt sich damit festhalten, dass nun vor allem überregionale und globale Entwicklungen die interreligiöse Begegnung

nicht nur prägen, sondern gleichsam durchdrungen haben: Einerseits schüren Terroranschläge mit islamistischem Hintergrund Ängste vor dem Islam und zeichnen ein negatives Bild von MuslimInnen. Dies wird andererseits von alten wie neuen Medien aufgegriffen und einseitig verstärkt: Islam ist nun gleichsam eine Chiffre für Bedrohung und Gewalt. Gerade die medial vermittelten Welten werden im Vergleich zur persönlichen Begegnung nun so mächtig und erhalten solch eine große Bedeutung im Alltag der Befragten, dass sie gleichsam zum neuen sozialen Nahbereich für die Interviewten werden – dies allerdings auf sehr unterschiedliche Weise, werden MuslimInnen doch zu Objekten der Berichterstattung, während die befragten ChristInnen diese Mediendiskurse nur rezipieren. Die schon immer bestehende Schieflage zwischen MuslimInnen und ChristInnen in der interreligiösen Begegnung verstärkt sich also entscheidend. Interreligiöser Dialog wird darin von beiden Seiten als lokaler Gegenort verstanden, an dem alle Beteiligten im Rahmen des Spielraumes, den ihnen ihre Positionen zugestehen, an einem anderen Bild von Religion und insbesondere dem Islam arbeiten. Auf dieser Ebene, in der raren persönlichen Begegnung, werden auch Gemeinsamkeiten erfahren und kann so auch die eigene Religiosität bestärkt werden. Dennoch ist auch hier die interreligiöse Begegnung dementsprechend geprägt von einem Abarbeiten an medialen Diskursen und wird damit verstärkt auch zu einem Arbeitsauftrag anstelle eines vornehmlich interessenbasierten Austausches.

4.1.7 Das Boot wird immer voller? Geflüchtete und ein abnehmendes Interesse am lokalen Islam in rezenten Diskursen

Im Westen nichts Neues? Die Neugier am lokalen Islam verblasst

In den Interviews finden sich, angeregt u.a. durch eine Frage des verwendeten Leitfadens, auch Überlegungen zum gegenwärtigen Stand religiöser Pluralität in Deutschland. Eine der Hauptkontroversen ist dabei, ob man sich inzwischen nun möglicherweise gut genug kenne, die interreligiöse Begegnung also zum Alltag und der interreligiöse Dialog obsolet geworden sei. Dabei sind insbesondere die Älteren unter den Befragten der Ansicht, der interreligiöse Dialog sei nun kein Erfordernis mehr oder lasse die notwendige Faszination vermissen:

»Wir treffen uns immer noch zum Frühstück oder zum Abend- ähm, das sind eins, zwei, drei Muslimas, eine Libanesin, eine aus Syrien und die andere aus- wo kommt sie her... aus Iran//mmh//. Und ääh, eine Italienerin [lacht] und äh, zwei,

drei Deutsche und ich [lacht] [...] Leider nicht mehr, ist dieses religiöses Hintergrund, ist nicht mehr da//mhh/. Weil wir sind schon sozusagen- sie sind voll integriert und wir WISSEN wie sie denken und wie wir denken.« (Lorena)

Diese Kehrseite der »vollen Integration« wird nicht nur von Lorena bedauert. Auch Hasan sieht sie bzw. auch die gute Aufklärung über andere Religionen in der Schule als einen Grund für die abnehmende Nachfrage an Formaten des interreligiösen Dialogs:

»die damalige Generation, die aus der Türkei gekommen war//mhm/, die kann- te hier nich alles und die waren neugierig etwas, um etwas zu wissen, zu ler- nen//mhm/. Aber die jetzige Generation, die sind alle hier geboren//ja/, die wissen zu viel. Und die haben kein Interesse da dran. [...] Deswegen is ganz wenig gewor- den. Wenn Sie jetzt gucken, [...] von uns ist ja nur [...] der Vorstand da, also//ja, ja//zwei oder drei Leute höchstens//ja/. Von der christlichen Seite, wenn Sie gu- cken, sind nur ältere Leute« (Hasan).

Viele der jüngeren Befragten, ob nun ChristInnen oder MuslimInnen, bestäti- gen dies, indem sie auf alltägliche interreligiöse Kontakte und die Möglichkeit zum alltäglichen Austausch über Religion verweisen oder die grundsätzlich vorhandene Vielfalt hervorheben:

»Ne, also wir leben ja in einer großen Vielfalt, vor allem hier im Ruhrgebiet//ja, ja/. Ist ja sehr vielfältig. Und ich find das eigentlich schön, also ich komm damit gut zurecht, ich hab auch Freunde unterschiedlicher Kulturen [...] Und, ja, ist halt letztendlich jedem selber überlassen, was er glaubt. Und ich, ähm, respektiere und toleriere jede Religion//mhm/. Von daher//ja//brauch ich keine Angst zu haben.« (Namika)

Diese Vielfalt wird wertgeschätzt, und Namika ist optimistisch, dass sie mit einer toleranten Grundhaltung keine Angst vor einer zunehmenden religiösen Pluralisierung haben muss. Dieser Selbstverständlichkeit religiöser Pluralität in der Gegenwart und der engen Bekanntschaft mit Andersreligiösen steht dennoch weiterhin die Wahrnehmung entgegen, dass damit nicht zwingend das Wissen über andere Religionen einhergehen muss. Dies bemerken vor allem MuslimInnen mit Blick auf ihre christlichen FreundInnen und Bekannte:

»also wenn ich da an die christlichen Mädels denke, was die uns für Fragen gestellt haben [...] also wo ich so gedacht hab, haben die NIEMANDEN im Freundeskreis. Al- so...//mhh//anscheinend nicht. Und... also wirklich Fragen, wo ich so gedacht hab...«

wenn man hier im Ruhrgebiet aufwächst, müsste man dann eigentlich WISSEN, so.« (Yvonne)

Yvonne betont, dass praktizierende und engagierte MuslimInnen häufig mehr über das Christentum wüssten als umgekehrt, und deutet auch an, dass sie zum Teil auch mehr über das Christentum wüsste als nominelle ChristInnen über ihre eigene Religion. Der allgemein anerkannten und überwiegend wertgeschätzten Situation religiöser Pluralisierung und der Wahrnehmung, dass mit zunehmender Bekanntheit auch das Interesse aneinander und am interreligiösen Dialog sinkt, wird also beigefügt, dass trotzdem große Wissenslücken vor allem auf christlicher Seite bestehen. Dieses Verhältnis könnte auf zwei – sich nicht ausschließende – Weisen erklärt werden: Zum einen kann es einfach der Fall sein, dass die Interviewten, die ganz überwiegend schon länger im interreligiösen Dialog aktiv sind, nun das Gefühl haben, sich über die Jahre gut kennengelernt und auch viel über die jeweils andere(n) Religion(en) erfahren zu haben, sodass eigentlich keine Fragen mehr offen sind. Angesichts zunehmender religiöser Pluralität halten sie dies aber – fälschlicherweise – auch für ihre Mitmenschen für gegeben. Mit Blick auf diese zeigt sich dann zweitens aber, dass religiöse Pluralisierung mitnichten mit einer profunden Kenntnis der vertretenen Religionen einhergeht. Sich im Alltag zu begegnen und sich grundsätzlich der religiösen Vielfalt in seinem Wohnviertel oder unter seinen KollegInnen bewusst zu sein, ist offenbar alles andere als gleichbedeutend damit, mehr über dieses Thema zu erfahren – und zwar ganz unabhängig von der Haltung, die man zu dieser Vielfalt hat. Es mag zum anderen zum Tragen kommen, was im vorangegangenen Teilkapitel thematisiert wurde: Angesichts der zunehmend hohen Alltagsrelevanz von Medien werden nun mediale Diskurse über Religion geprägt von überregionalen und globalen Ereignissen und Entwicklungen, so gewissermaßen zum sozialen Nahbereich der Betreffenden, und wirken entscheidender auf deren Bild von Religion und religiösen Mitmenschen als dies im persönlichen Kontakt geschieht. Sofern persönliche Begegnungen stattfinden, zeitigen mediale Diskurse weiterhin Effekte auf sie:

»Und ich merke denn dann... auf der Arbeit, wenn ich mit Jugendlichen rede... [4] ääh, ja, dass da, äh... SEHR traditionelle [...] Frömmigkeitsformen... [3] äh... ja, praktiziert werden und//hmm//äh, eine Auffassung vom Islam vertreten wird teilweise unter den Jugendlichen, die wenig dialogfähig ist...//mmh//DAS macht mir dann denn da, ääh, Sorgen, ja?//mmh//[6] Und [...] katholischerseits erleb ichs teilweise auch... also dass Leute, die nicht in der Nordstadt WOHNEN...//mhh//Schwel-

lenängste haben in die Nordstadt zu GEHEN.//mmh//Und konservative Mitglieder von Nordstadtgemeinden möglicherweise auch nicht unbedingt in Moscheen gehen.« (Birgit)

In ihrer Arbeit verzeichnet Birgit mithin zwei Konsequenzen solcher Entwicklungen, wie sie im vorangegangenen Teilkapitel angesprochen wurden: Die zunehmend konservativer werdende Religiosität muslimischer Jugendlicher auf der einen Seite, und die Angst katholischer Deutscher vor MuslimInnen, ihren Gebäuden und den durch sie geprägten Wohnvierteln auf der anderen Seite. Während die Interviewten naheliegender Weise allesamt keine Scheu vor der interreligiösen Begegnung haben, wirft diese Erzählung also auch noch einmal ein Schlaglicht auf Milieus neben denen der Befragten, in denen religiöse Vielfalt ablehnend oder mit Angst betrachtet wird.

Auslaufende Diskurse: Kopftuchdebatte als Dauerbrenner und alternative Religiosität

Hier und da flackern in den Interviews auch noch andere tagesaktuelle Themen auf, in den frühen Interviews aus dem Jahr 2015 sind dies vor allem Bezüge auf das im Januar 2015 gefällte sogenannte ‚Kopftuchurteil‘, bei dem das Bundesverfassungsgericht sich noch einmal mit dem prominenten Urteil von 2003 befasste, in dem im Falle einer kopftuchtragenden Lehrerin entschieden worden war, dass dem betreffenden Bundesland die gesetzlichen Regelungen fehlten, um ihr, wie zuvor geschehen, die Einstellung in den Schuldienst verweigern zu können. 2015 nun präzisierte ein erneutes Gerichtsurteil, dass ein pauschales Kopftuchverbot für Lehrkräfte in öffentlichen Schulen nicht verfassungskonform sei. Das Kopftuch als Beispiel und die dahinterliegenden Fragen der Reglementierung individueller Religiosität durch (insbesondere staatliche) Institutionen war auch in den besuchten Gruppen für interreligiösen Dialog ein Thema von anhaltendem Interesse, das die Gemüter auf Podiumsdiskussionen und anderen Diskussionsveranstaltungen seit Jahren offenbar besonders beschäftigte, und für einige der Interviewten oder ihre Verwandten auch Fragen von vergleichsweise existentiellem Interesse berührte – etwa wenn es ihre Einstellung als Lehrerin in den Schuldienst oder als Ärztin in kirchliche Institutionen betraf. Mit diesem Themenstrang, der nicht an die Präsenz der bisher angesprochenen Diskurse heranreicht, zeigt sich dennoch eine weitere Facette der interreligiösen Begegnung: Diejenige im beruflichen Alltag, in dem religiöse Ausdrucksformen auch Jahrzehnte nach der Immigration zahlreicher ArbeitsmigrantInnen immer noch einer rechtlichen Regelung

bedürfen. Die Wahrnehmung anderer Religionen beschränkt sich hierbei erneut ausschließlich auf MuslimInnen, und zeichnet sie in diesem Diskurs als Steine des Anstoßes in einer Berufswelt, an die der Anspruch gestellt wird, reibungslos zu funktionieren. Dabei ergreifen die Befragten aus dem interreligiösen Dialog häufig Partei für die Präsenz religiöser Symbole im öffentlichen und halböffentlichen Raum, nichtsdestotrotz werden MuslimInnen und ihre religiöse Praxis auch hier oft wieder zu Objekten einer konfliktbezogenen Berichterstattung.

Der Vollständigkeit halber ist abschließend anzumerken, dass auch Formen alternativer Religiosität jenseits von muslimischen und christlichen Traditionen weiterhin eine Rolle spielen – allerdings von abnehmender Bedeutung. Während in früheren Dekaden eine größere Gruppe der Befragten damit in Kontakt stand, sind es gegenwärtig noch Andrea, die Elemente verschiedener asiatischer und esoterischer Traditionen fest in ihren Alltag und ihren Glauben integriert hat, sowie Birgit, die zumindest in Verbindung mit ihrem interreligiösen Engagement ein besonderes Augenmerk auf mystische Traditionen legt. Für eine allgemeinere Wahrnehmung religiöser Vielfalt oder einzelner anderer religiöser Traditionen ebenso wie den Austausch mit konkreten Gegenübern scheint dieses Feld also kein zentraler Aspekt mehr zu sein. Auch andere Entwicklungen, etwa Veränderungen innerhalb des christlichen Feldes, wie sie sich in religionssoziologischen Beobachtungen des neuen Jahrtausends niedergeschlagen haben, finden nur am Rande Eingang in die Erzählungen, etwa mit Blick auf die institutionelle Veränderung von Kirche, weg von der Ortsgemeinde hin etwa zur Personalgemeinde.

Die ›Flüchtlingskrise‹ 2015: Neue Andere kommen aufs Feld

Die Interviews, die diesen Analysen zugrunde liegen, fanden überwiegend zeitnah zu den Terroranschlägen auf die Redaktion von »Charlie Hebdo« statt, sodass diese häufig die gegenwartsbezogenen Erwägungen prägten. Einige allerdings wurden auch im Zeitraum der sogenannten ›Flüchtlingskrise‹ 2015 geführt, im Zuge derer im Sommer 2015 die Zahl der nach Europa Flüchtenden sprunghaft anstieg – was zum einen zur Wiedereinführung von Grenzkontrollen an den südlichen Grenzen Deutschlands am 13. September 2015 führte³³, zum anderen zu einer erbitterten Diskussion über die Legitimität

³³ Vgl. Pressemitteilung des Bundesministerium des Innern vom 13.09.2015, <https://www.bmi.bund.de/SharedDocs/kurzmeldungen/DE/2015/09/grenzkontrollen-an->

der Geflüchteten und ihrer Aufnahme in Deutschland. Im Oktober 2014 entstand außerdem die islam- und fremdenfeindliche Bewegung »Pegida« (»Patriotische Europäer gegen die Islamisierung des Abendlandes«), die wöchentliche Kundgebungen in Dresden abhielt, die besonders um den Jahreswechsel 2014/15 sowie im Oktober 2015, vermutlich als Reaktion auf die angestiegenen Geflüchtetenzahlen, großen Zulauf erfuhrten.³⁴

Dabei muss angemerkt werden, dass zu diesem Zeitpunkt der Erhebung die Debatte um die Geflüchteten aber noch nicht so sehr mit dem Terrordiskurs verknüpft ist. Diese Verbindung geschah mit besonderer Schlagkraft erst im Laufe der Jahre 2016 und 2017, ausgelöst unter anderem durch Einzelfälle von gewalttätigen Geflüchteten, insbesondere dem Fall von Anis Amri, einem jungen Tunesier, der als Geflüchteter über Italien und die Schweiz illegal nach Deutschland einwanderte und dort am 19. Dezember 2016 einen Anschlag auf einen Berliner Weihnachtsmarkt verübte. 2015 aber prägen noch andere Erzählungen die Wahrnehmung von und Begegnung mit anderen Religionen, insbesondere dem Islam. In diesen geht es vor allem um die hohe Zahl der Geflüchteten, die in der Regel zum Teil ängstlich beäugt wird, und damit in Verbindung um die vermutete Andersartigkeit der Neuankommenden. Dies findet sich teilweise auch in den Interviews wieder:

»Also die europäische Kultur und die orientalische Kultur sind völlig anders.//mhm// Völlig anders. Aber das soll nicht dazu dienen oder, doch, dazu [...] dienen, äh, gemeinsam, äh, miteinander zu leben und, äh – sich gegenseitig verstehen, akzeptieren und, äh, tolerieren. Also nich, äh, gegenseitig kämpfen« (Hasan).

Gemäß der Selektion der InterviewpartnerInnen, die alle schon länger im interreligiösen Dialog aktiv sind, wird dies aber hier positiv gewendet: Die verschiedenen Kulturen sollen sich gegenseitig tolerieren – und möglicherweise auch bereichern – ihre Gegensätzlichkeit wird also nicht zwingend mit Abneigung oder Gewalt verbunden.

Auch die muslimischen Befragten richten sich in ihren gegenwartsbezogenen Erzählungen auf den Flüchtlingsdiskurs und dessen Thematisierung der persönlich und kulturell ›fremden‹ Neuankommenden; die Begegnungen

der-grenze-zu-oesterreich-wiedereingef%C3%BChrte.html (zuletzt abgerufen am 30.09.2019).

34 Vgl. für die Teilnehmendenzahlen an »Pegida«-Kundgebungen in Dresden <https://de.wikipedia.org/wiki/Pegida> (zuletzt abgerufen am 11.07.2017).

mit ChristInnen spielen in diesen Interviewabschnitten keine Rolle mehr. Dies kann sich auch darin erklären, dass die befragten MuslimInnen nun schon lange in Deutschland leben, bereits im interreligiösen Dialog aktiv sind und sich zudem möglicherweise nun im Hinblick auf die neuankommenden Geflüchteten eher als in einer Koalition mit den christlichen Gegenübern befindlich fühlen. Im Rahmen des Flüchtlingsdiskurses ist Religion für die Befragten zu diesem Zeitpunkt aber noch nicht einmal das Hauptthema. Zwar sind unter den Geflüchteten viele MuslimInnen, dies spielt gerade im Jahr 2015 aber zunächst eine untergeordnete Rolle:

»Und die NÄCHSTE Herausforderung ist ja jetzt, dass auch die ganzen Flüchtlinge//mh//gar nicht zwingend in den Moscheen landen und DA auch die Hauptfragestellung ja nicht ist, wie ist das Christentum, sondern wie ist die deutsche Gesellschaft« (Barbara).

Im Vordergrund steht vielmehr zunächst die Grundversorgung der Geflüchteten, die viel auch von Ehrenamtlichen gestemmt wird und als dringliche Aufgabe unter christlichen und muslimischen, alten und jungen Befragten wahrgenommen wird:

»Wir müssen EFFEKTIV POSITIV für die Gesellschaft wirken! Wir haben Flüchtlinge hier, die müssen wir bedienen! Wir haben, äh, äh, ZUKUNFT zu sichern. Das ist eine sehr schwierige Welt!« (Yusuf, ähnlich auch bei Andrea)

Für den interreligiösen Dialog scheint diese Entwicklung ambivalente Konsequenzen zu haben. So berichtet Lorena, dass im Zuge des Zuzugs von Geflüchteten auch die Zahl der Engagierten wächst und möglicherweise auch die religiös-institutionelle Infrastruktur ausgebaut wird. Auf der anderen Seite kann sich dieses ehrenamtliche Engagement vom interreligiösen Dialog abwenden, weil andere Erfordernisse als dringlicher wahrgenommen werden:

»meine Motivation reicht einfach im Moment nicht aus, da noch mehr zu tun und wo ich auch eher tendiere- also wenn ich jetzt irgendwie nochmal Energie aufbringe, dann würde ich auch gerne nochmal mehr so im Flüchtlingsbereich jetzt auch tätig werden//mh klar//. Weil ich finde, da ist irgendwie jetzt MEHR Handlungsbedarf als im- im interreligiösen Dialog [lacht kurz auf].« (Yvonne)

Im Zuge der Flüchtlingsdebatte ist Religion also zeitweilig nicht so präsent wie etwa in den Diskursen um Terroranschläge in den Jahren nach 9/11, und gerade auf der Ebene der persönlichen Begegnung im lokalen Engagement scheinen zudem andere Themen dringlicher als die religionsbezogene Aus-

einandersetzung mit den Geflüchteten.³⁵ Zumindest mittelbar bedeutet dies aber auch, dass auch in diesem Diskurs die vornehmlich muslimischen Neuankommenden vor allem als hilfebedürftig wahrgenommen werden.

Mit Blick auf die jüngsten Diskurse rund um religiöse Vielfalt und interreligiöse Begegnung zeigt sich also ab 2015 zunächst das Aufkommen von Debatten rund um die Zuwanderung Geflüchteter nach Deutschland. Hier wird auch deutlich, wie die breiteren Diskurse sich in den Erzählungen der Befragten niederschlagen, aber nicht deckungsgleich sind: Während die breitere Wahrnehmung die Zuwanderung kritisch bis angsterfüllt beäugt, wird dies unter den Befragten als Bereicherung betrachtet, teilweise religiös legitimiert und als Aufgabe verstanden. Für den interreligiösen Dialog hat die Zuwanderung ambivalente Effekte – er erfährt zwar manchmal neue Aufmerksamkeit, die dort Engagierten wenden sich nun aber zum Teil auch anderen Aufgaben zu, die sie in diesem Zusammenhang als dringlicher einschätzen. MuslimInnen im lokalen Umfeld gelten für sie mithin als hilfebedürftig, die diskursive Verbindung mit potenziellen Terroranschlägen in Deutschland erfolgt erst später und zeichnete sich daher auch in den Interviews noch nicht ab. Jenseits dieses Diskurses zeigt sich eine weitere Ambivalenz in Bezug auf die gegenseitige Bekanntheit miteinander: Während man sich weithin als in einer religiösen Vielfalt angekommen versteht und die im Dialog Aktiven auch den Eindruck haben, nun wüsste man voneinander Bescheid, zeigt sich in anderen Zusammenhängen durchaus öfter Unkenntnis der anderen Religion, insbesondere auf Seiten der ChristInnen. Was für die im Dialog Aktiven gilt, scheint also keine größere Breitenwirkung erzielt zu haben, die bewusste und dazulernende interreligiöse Begegnung mithin keine Kreise gezogen zu haben.

Wie auch im letzten Teilkapitel richten sich Erzählungen der Wahrnehmung anderer Religionen jetzt beinahe ausschließlich auf MuslimInnen, unabhängig davon, ob es sich um christliche oder muslimische Befragte han-

35 In Teilen scheint sich hier eine Besonderheit aus den Jahren der Arbeitsmigration zu wiederholen: Weil für die Neuankommenden zu diesem Zeitpunkt weder das Interesse an einem religionsbezogenen Austausch eine hohe Priorität hat noch sie die für den religionsbezogenen Austausch notwendigen Sprachkenntnisse aufweisen, wird die religionsbezogene Auseinandersetzung mit den Geflüchteten eher wieder über sie geführt, nicht mit ihnen. Die Frage, was die hohen Zahlen muslimischer Einwanderer für Gesellschaft und Alltagsleben bedeuten, wird in Teilen zwar in den Interviews oder in den bestehenden Dialoggruppen vor Ort erörtert, aber (noch) nicht im direkten Austausch mit den Befragten selbst.

delt. Dies mag damit erklärt werden, dass die befragten MuslimInnen nun schon reichlich Gelegenheit zum Kontakt mit ChristInnen hatten, während von christlicher Seite immer noch erste Begegnungen mit MuslimInnen stattfinden. Noch naheliegender ist aber auch, dass die nun virulenten Erzählungen überformt sind von Mediendiskursen, die inzwischen übermächtige Bedeutung erlangt haben – und in ihnen Islam und MuslimInnen einer der zentralen Anlässe bzw. Objekte für Berichterstattung sind, sodass sich eben die Wahrnehmung »anderer Religionen« ganz vornehmlich auf die Auseinandersetzung mit MuslimInnen beschränkt, und diese auch für alle Beteiligten verstärkt ins Blickfeld rückt.

4.1.8 Zwischenfazit

Dieses Kapitel leitete die Frage an, was die Befragten als religiöse Pluralität wahrnehmen, wie sie diese wahrnehmen, und mit welchen Erfahrungen diese Wahrnehmungen verknüpft und kontextualisiert werden. Dabei zeigte sich, wie diese Erfahrungen und die zugehörigen Deutungen religiöser Vielfalt immer auch Spiegel ihrer Zeit sind, indem auch individuelle Konstellationen immer schon durch zeittypische Diskurse überformt und mithin vorgeordnet sind. Im Material wurde deutlich, dass es zwar die Wahrnehmung einer allgemeinen religiösen Pluralität als zunehmenden Ist-Zustand der deutschen Gesellschaft gibt, und dies zu der Annahme verleitet, man kenne sich damit gegenseitig auch gut genug. In Bezug auf Erfahrungen und Haltungen zu anderen Religionen und ihren Gläubigen allerdings stärkte das Material letztlich jene anfänglich aufgeworfenen Überlegungen, die darauf hinwiesen, dass in der Wahrnehmung die Landschaft religiöser Vielfalt de facto in einzelne religiöse Traditionen oder Teilströmungen seziert wird. Die Erzählungen machten aber auch eindrücklich deutlich, wie stark sich allein die Bezugsfelder dieser Wahrnehmungen im Laufe der Jahrzehnte wandelten: Ist in der Vorkriegs- und Kriegszeit ein christliches Umfeld selbstverständlich, sei es als religiöser Anbieter oder als Sozialzusammenhang, wird in den Nachkriegsjahren auch durch binnendeutsche Migration christliche Bikonfessionalität zur identitätsrelevanten religiösen Pluralität. Mit der Ankunft der sogenannten GastarbeiterInnen differenziert sich zwar in statistischer Hinsicht die religiöse Landschaft in Deutschland, dies rückte aber erst deutlich später ins breitere Bewusstsein – zunächst werden die MigrantInnen über ihre Nationalität identifiziert und Unterschiede vor allem über Kultur zugerechnet. Erst zu einem Zeitpunkt, an dem der Islam durch tagespolitische, überregionale

und internationale Ereignisse breiter thematisiert wird, verschiebt sich auch die Wahrnehmung der betreffenden MigrantInnengruppen und sie werden primär als Andersreligiöse – nämlich MuslimInnen – gedeutet.

Dies geschieht dann naturgemäß medial vermittelt. Im Zuge des Mediatisierungsprozesses werden mediale Diskurse zum neuen sozialen Nahbereich der Interviewten, indem sie ganz vorrangig das Bild von Islam und MuslimInnen prägen. Wie dieses Bild beschaffen ist, hängt von historischen Wegmarken und den sich um sie herum (fort-)schreibenden Diskursen ab: In den 1980er Jahren sorgen weltpolitische Entwicklungen dafür, dass vermehrt muslimische Geflüchtete in Deutschland ankommen, MuslimInnen werden damit von UnterstützerInnen der deutschen Wirtschaft zu Hilfsbedürftigen. War der zuvor nur vereinzelt einsetzende interreligiöse Dialog mit MuslimInnen vor allem vom Interesse an den inzwischen sesshaft gewordenen ArbeitsmigrantInnen der 1960er und 70er Jahre geprägt, richtet sich nun hilfeleistende Zuwendung auf die Geflüchteten, angesichts von Kriegen wie dem Irakkrieg werden Friedensgebete initiiert – und so noch einmal verstärkt der Fokus auf Religion gerichtet. Dieses Bild der MuslimInnen wendet sich noch einmal radikal mit dem Beginn des neuen Jahrtausends und den Terroranschlägen des 11. Septembers 2001.³⁶ Islam wird nun vorrangig als Bedrohung wahrgenommen, MuslimInnen, so die Erwartungen, müssen nun ihre Religion erklären und sich als integrierte und engagierte MitbürgerInnen erweisen. Auch wenn die erneut starken Fluchtbewegungen rund um den Sommer 2015 zu diesem Zeitpunkt noch nicht primär mit Terrordiskursen verknüpft werden, sind diese Bedrohungsdiskurse noch aktuell, und so herrscht auch hier Angst vor ›Überfremdung‹ und radikaler Religiosität vor.

Jenseits der Auseinandersetzung mit Islam und MuslimInnen flammen nur kurz andere Elemente religiöser Vielfalt auf: Insbesondere in den 1960er und 70er Jahren wird für viele Befragte aus dem christlichen Milieu die Auseinandersetzung mit alternativen Weltanschauungen wie Anthroposophie und Existentialismus, später auch Zen und Sufismus virulent. Abgesehen von wenigen Ausnahmen manifestiert sich diese Beschäftigung aber kaum

³⁶ Diese Beobachtung darf nicht verwechselt werden mit der Annahme, dass diese Narrative aus dem Nichts entstünden und/oder sich tatsächlich hauptsächlich an den Terroranschlägen des 11. Septembers 2001 entzündeten. Vielmehr deuten Untersuchungen zur Darstellung des Islams in den Medien darauf hin, dass auch mit den jüngeren Diskursen über den Islam jahrhundertealte Narrative von einem grundsätzlichen Gegensatz von Orient und Okzident reaktiviert werden (vgl. etwa Hafez 2010).

langfristig in der religiösen Praxis oder den Überzeugungen der Befragten, sondern bewegt sich zwischen kürzerem Ausprobieren und der In-Verhältnis-Setzung zu den breiteren gesellschaftlichen ›Sekten-‹Diskursen, die diese Weltanschauungen abwerten und/oder als Gefährdung rahmen. Allein, auch die kürzere Auseinandersetzung mit alternativen Weltanschauungen sorgt dafür, dass die christlichen Befragten ihr christliches Umfeld und ihre eigene Zugehörigkeit dazu nicht mehr als selbstverständlich hinnehmen und ihre eigene christliche Identität hinterfragen – und im Zweifelsfall neu schärfen. Damit wird aber auch deutlich, dass sich die Haltungen zu Existentialismus, Anthroposophie u.ä. grundlegend von jener zum Islam unterscheiden: Bei letzterem wird eine Auseinandersetzung von außen gewissermaßen aufgedrängt, als Option zur Konversion ist er für die Befragten aber nicht interessant. Auch dies zeigt deutlich, wie unterschiedlich die Haltungen zu den sezierten Elementen religiöser Vielfalt sein können.

Insgesamt zeigen diese Ausführungen: In der individuellen Wahrnehmung ist religiöse Pluralität kein entscheidender Aspekt, vielmehr sind spezifische Konstellationen von Pluralität entscheidend: Die Wahrnehmung von und Haltung zu religiöser Vielfalt hängt also ab von der betreffenden Religion, von Ereignissen und Entwicklungen insbesondere auch auf Meso- und Makroebene und ganz entscheidend von deren Vorordnung durch (mediale) Diskurse. Dass religiöse Vielfalt in Deutschland alltäglich ist, wird auch von den Befragten so wahrgenommen, ist aber kaum mit ihrem Wissen über andere Religionen oder ihrer Haltung gegenüber diesen verbunden. Direkte Begegnungen werden damit wohl häufiger, aber nicht gleichzeitig relevanter für die Wahrnehmung von religiöser Vielfalt – das Gegenteil ist vielmehr der Fall. Pluralität ist mithin vielmehr die kontextualisierte und relationale Deutung anderer Religionen, und diese kann sehr unterschiedlich aussehen: So kann eine Vertrautheit mit dem Judentum gefühlt werden, obwohl keinerlei persönlicher Kontakt besteht, etwa aufgrund der Familiengeschichte oder der starken Rezeption von Aufarbeitungsdiskursen der späteren Nachkriegszeit. Gleichzeitig können Islam und MuslimInnen hochkritisch wahrgenommen werden, obwohl ihnen alltäglich begegnet wird. Diskurse sind gewissermaßen also die Orte, an denen religiöse Pluralität erfahren wird – der soziale Nahbereich kann demnach nicht mehr sinnvoll territorial-geografisch verstanden werden, sondern als primär diskursiv geprägtes Feld. Milieu und Generation sind die davon geprägten Zusammenhänge, und für die Haltung zu religiöser Pluralität mithin entscheidender als religiöse Zugehörigkeit oder Herkunft.

Dies ist abschließend auch aufschlussreich für die Unterscheidung der Erfahrungen christlicher und muslimischer Befragter: Während einerseits MuslimInnen natürlich die vorrangigen Objekte religionsbezogener und allgemein-politischer Berichterstattung sind, teilen muslimische und christliche Befragte viele Erzählungen, gerade mit Blick auf die jüngeren Dekaden, rezipieren sie doch die gleichen Diskurse, die Islam mit Terror und Gewalt verbinden. Die Wahrnehmung (seziert) religiöser Vielfalt ist also ganz ähnlich, der Umgang damit allerdings unterscheidet sich naheliegenderweise. Diese Schieflage im Kontakt zwischen ChristInnen und MuslimInnen wie auch die generationalen Unterscheidungen ihrer gegenseitigen Wahrnehmungen werden in den folgenden Kapiteln noch detaillierter thematisiert.

4.2 Wahrnehmungen religiöser Pluralität: Eine generationale Ordnung

Aufgrund unseres Fokus auf die biografischen Verläufe wurde deutlich, dass durch die darin erzählten und von uns im letzten Kapitel vorgestellten zeitgeschichtlichen Ereignisse und Diskurse unser Sample je nach Geburtsjahr-gang unterschiedlich geprägt ist. Solche Prägungen sind zwar nicht unveränderlich, schichten sich letztlich bei den älteren Personen biografisch auf und bilden insofern eine Gemengelage von möglichen Mischungen und Präferenzen, dennoch wurde deutlich, dass durch die in Kapitel 4.1 genannten Ereignisse und Diskurse Pfade der Biografie beeinflusst wurden, insbesondere, wenn sie in der formativen Phase des Erwachsenwerdens und somit für die weiteren zukünftigen Wege der Befragten bedeutend waren. Solchen unterschiedlichen Pfadabhängigkeiten in den Generationen möchten wir anhand der biografischen Verläufe und ihrer diskursiven und ereignishaften Kontexten im folgenden Kapitel nachgehen. Die Kategorie Generation nutzen wir also im Folgenden als eine, die die diskursive Einschreibung der Wahrnehmung von Religion und religiöser Pluralität in den Biografien ordnet. Dabei gehen wir davon aus, dass sich daneben auch Diskurse und Ereignisse in den biografischen Verläufen als bedeutsam finden lassen, die erst jüngere Generationen hervorgebracht haben, die aber von den älteren Generationen ebenfalls aufgegriffen wurden. Solche generationalen Diskurs-Aufschichtungen lösen allerdings die unten zu beschreibenden Pfadabhängigkeiten nicht gänzlich auf, sodass von generationalen Prägungen der Wahrnehmung von Religion und religiöser Pluralität gesprochen werden kann.