

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.

In diesem Unterkapitel wollen wir zunächst unsere spezifische religions- und kulturwissenschaftliche Anlehnung an den Begriff der Generation erläutern (Kap. 4.2.1), anschließend ersten empirischen Hinweisen auf Generationsnumbrüche in der statistischen Erforschung von Kirchenmitgliedschaftskohorten nachgehen (Kap. 4.2.2), um dann in das Material unserer Untersuchung zu gehen und drei unterschiedliche Generationen vorzustellen (Kap. 4.3.3), die allerdings auch binnengenerational diverse Ausdifferenzierungen, Durchkreuzungen und Aufschichtungen aufweisen, die dann abschließend überblicksartig noch einmal fokussiert werden (Kap. 4.2.4).

4.2.1 Zu einem kulturwissenschaftlichen Begriff der Generation

Der Begriff der Generation ist in sozial-, kultur- und geschichtswissenschaftlichen Forschungen vielfältig diskutiert und angewendet worden.³⁷ Angestiftet hat die wissenschaftliche Aufmerksamkeit für die Kategorie Generation Karl Mannheim, um den historischen Wandel und seine Verbindung zum Individuum zu erklären. In seinem Aufsatz »Das Problem der Generation« definiert Mannheim den Zusammenhang der Generation als »schicksalhafte verwandte Lagerung im Raum« (1928/1964: 526). Mit einer solchen schicksalhaften generationalen Lagerung verwies er auf die Möglichkeit, im gleichen Alter an ähnlichen Ereignissen zu partizipieren und so eine gemeinsame »Erlebnisschichtung« (ebd.) aufzubauen. Der »Zeitgeist« und die »intellektuellen Eliten« waren dabei für Mannheim diejenigen Größen, die den generationalen Wandel weitertrugen. In einem stärker an moderne diversifizierte Verhältnisse anschließenden Verständnis dieses Verhältnisses von historischem Wandel, Individuum und Generation als kollektive Trägerschaft hat die Sozialwissenschaftlerin Beate Fietze (2009) demgegenüber einerseits auf den Einfluss von Öffentlichkeiten im Habermas'schen Sinne einer öffentlichen Arena, in der um konkurrierende Situationsdeutungen der Gesellschaft gestritten wird (vgl. ebd.: 102), hingewiesen³⁸ und andererseits auf die je spezifische biografisch-narrative Produktion und Verarbeitung solcher Situationsdeutungen innerhalb einer lebenszeitlichen Generation (vgl. ebd.: 113-136) aufmerksam gemacht. Hieran wird bereits deutlich, dass es damit auch durchaus strittig

³⁷ Vgl. hierzu für viele z.B. Fietze 2009.

³⁸ Hier nennt sie z.B. die wichtige Rolle der Massenmedien, aber auch politischer und ökonomischer Eliten.

ist, was eine Generation ausmacht bzw. es kann auch widerstreitende Gleichzeitzigkeiten in derselben geben. Das erscheint uns in stark ausdifferenzierten Gesellschaften heute sogar wahrscheinlicher. Immer wieder diskutiert werden auch die Fragen, wie lange eine Generation währt, inwiefern sich Generationen überlappen und auch verändern können.

Im Anschluss an Fietze verstehen wir im Folgenden Generationen als historische Träger von spezifischen neuen Deutungsmustern, die sich lebensgeschichtlich vor allem in der formativen Phase der Spät- und Postadoleszenz im öffentlichen Raum entfalten und diesen wie ihre Träger und Zeitgenossen prägen. Entwicklungspsychologisch wird diese Phase etwa in das Alter zwischen dem 17. und dem 25. Lebensjahr gesetzt, da in dieser Lebensphase ein besonderer Erfahrungsmodus für die gegenwärtige Lebenszeit vorherrsche, deren Matrix auch die biografisch-narrative Sinnbildung späterer Jahre prägt – auch wenn sie sich durch weitere Erfahrungsaufschichtungen ggf. davon absetzend damit auseinandersetzt (vgl. Fietze 2009: 119-121). Insofern ist zwar »die Dauer einer Generation mit ihrer Lebensdauer identisch« (ebd.: 131) gedacht, aber sie ist nicht identisch mit ihrer gesellschaftlichen Wirkungsdauer, da neue Generationen vor dem Hintergrund neuer Ereignisse und Diskurse um neue Situationsdeutungen mit ihr konkurrieren. Der generationale Zusammenhang wird hier zudem als Problemzusammenhang, nicht als Lösungszusammenhang verstanden; das heißt diejenigen, die in ihrer – entwicklungspsychologisch gesehen – formativen Phase beispielsweise die 1968er-Bewegung geprägt haben, müssen diese Ereignisse biografisch-sinnhaft nicht in gleicher Weise gedeutet haben. So sind sowohl die BefürworterInnen als auch die GegnerInnen der 68er-Bewegung kulturell zur gleichen Generation zugehörig zu verstehen.³⁹

Das Spezifikum der generationalen Perspektive auf Prozesse gesellschaftlichen Wandels

»besteht nun gerade in der Aufmerksamkeit dafür, dass die Wahrnehmungs- und Erfahrungsverarbeitung der Exponenten historischer Generationen an ihren lebensgeschichtlichen Erfahrungs- und Interpretationshorizont gebunden ist.« (Fietze 2009: 113)

39 Insofern ist mit dem kulturwissenschaftlichen Generationenkonzept die Wahrnehmung einer inter- wie intragenerationalen Pluralisierung nicht völlig ausgeschlossen, entgegen der Wahrnehmung der Kritiker solch generationaler Betrachtung (z.B. Day 2014), vielmehr erklärt dies die Gleichzeitigkeit von z.B. auch ungleichen »religiösen Generationen« (vgl. dazu auch Gärtner 2016: 6).

So konnten zwar verschiedene Positionen zu z.B. der 68er-Bewegung eingenommen werden, allerdings war sowohl die 68er-Bewegung dieser Generation lebensgeschichtlich einflussreich als auch die möglichen Positionierungen dazu durch diskursive Rahmungen der Zeit begrenzt.

Dabei müssen solche Interpretationshorizonte bzw. Rahmungen nicht bewusst sein. Wir schließen uns hier der Fruchtbarmachung des Mannheim'schen Konzepts durch Monika Wohlrab-Sahr (2002) an, die unter Aufnahme der Überlegungen von Joachim Matthes (1985) generationale Lagerungen als sich diachron (also intergenerational) wie auch synchron (also intragenerational) gegenseitig abgrenzende implizite Muster von Weltwahrnehmung und Habitus versteht, deren Konturen erst durch eine Rekonstruktion sichtbar werden. So betont Wohlrab-Sahr, dass z.B. Ergebnisse von quantitativen Kohortenbefragungen die generationale Weltwahrnehmung statistisch repräsentieren und politische Diskurse und Umwälzungen diese politisch beeinflussen oder ein Ausfluss von ihr sein können, aber nicht mit ihr gleichgesetzt werden dürfen. Vielmehr bedürfe die Rekonstruktion der generationalen Weltsicht und des generationalen Habitus einer Analyse, wie die jeweiligen Generationen

»Zusammenhänge herstellen, welche Relevanzen sie geltend machen, welche Ursachen sie identifizieren und welche Attribuierungen sie dabei vornehmen« (ebd.: 210).

Insofern versteht Wohlrab-Sahr das Generationskonzept als ein grundlegend kulturelles, das insbesondere zu den symbolischen Dimensionen des Sozialen vordringen müsse. Religion sei dabei als soziale Größe, die in Form von einflussnehmenden Religionsgemeinschaften die Grenzen des Verfügbaren und des Unverfüglichen in der Gesellschaft verhandelt, besonders geeignet, um generationale Unterschiede darzulegen (vgl. ebd.). Unseres Erachtens zeichnet sich allerdings auch neben solchen diskursiven Prägungen durch Religionsgemeinschaften eine biografisch-narrativ sedimentierende generationsspezifische Positionierung zu Religion und Religiosität ab, die sich in generationentypischen Relevanzen und Deutungsmustern (mit ihren Attribuierungen, Ursachenanalysen etc.) äußert. Beginnt sich also beispielsweise Ende der 1970er Jahre durch das Aufkommen von Befreiungs- sowie feministischer Theologie zeitweilig eine öffentliche Deutung von Theologie als emanzipative Arbeit am Sozialen auszubilden, dann sind hier generationsspezifische biografische Positionierungen dazu zu finden wie die, trotz fehlendem besonde-

ren Interesses an Religion und Religiosität katholische Theologie zu studieren.

Unter Aufnahme dieser Überlegungen zur Identifizierung generationaler Weltsichten sind wir im Folgenden insbesondere Unterschieden in Bezug auf die Wahrnehmung und Verarbeitung von Religion und religiöser Pluralität auf der Grundlage des biografischen Materials sowie unter Rückgriff auf die relevanten zeitgeschichtlichen Diskurse (s. Kap. 4.1) nachgegangen. Wir möchten daher nun zeigen, wie sich anhand der die Denk- und Handlungsmöglichkeiten prägenden gesellschaftlichen Diskurse und Ereignisse historisch-deskriptive generationale Typiken der subjektiv artikulierbaren und artikulierten biografischen Wahrnehmung und Verarbeitung von Religion und religiöser Pluralität ausgebildet haben. Während also das vorhergehende Kapitel 4.1 vor allem die in den biografischen Erzählungen als bedeutsam verhandelten gesellschaftlichen Diskurse und Ereignisse identifiziert hat, soll in der generationalen Betrachtung den an den Biografien orientierten generationentypischen Situations- bzw. Religionsdeutungen nachgegangen werden, die gerade in Auseinandersetzung mit diesen Diskursen in der jeweils spät- und postadoleszenten Phase gebildet wurden und ihre Wahrnehmung von Religion und religiöser Vielfalt nachhaltig prägen.

Bevor wir uns der religionsbezogenen generationalen Ordnung unseres Materials zuwenden, wollen wir im Folgenden zunächst den Blick auf das werfen, was wir neben den zuvor herausgearbeiteten sich verändernden Diskursen über eine sich transformierende Praxis in Bezug auf Religion bereits wissen. Dazu erscheint es uns besonders hilfreich, Statistiken über Kohortenbildungen in Bezug auf religiöse Praxis und religiöse Deutung heranzuziehen, da hier auch nach Hinweisen auf generationale Brüche in Bezug auf Religionsdeutungen gesucht werden kann.

4.2.2 Kohortenbildung und Wandel der Lebensverläufe als Hinweise auf Generationenumbrüche

Die Zuordnung zu bestimmten Generationen erscheint in unserer Untersuchung als ein zentraler Faktor für die Frage, in welcher Form Religion und religiöse Pluralität wahrgenommen und ver- bzw. bearbeitet werden. Das ist insofern nicht überraschend, als dass auch in quantitativen Untersuchungen nicht nur unterschiedliche Altersgruppen, sondern auch unterschiedliche Kohorten in Bezug auf das Verhältnis zu Religion und Kirche bedeutungsvolle Differenzen aufweisen. Solche quantitative Kohortenbildungen, die sich

meist um auffällige Haufenbildungen bezüglich eines Wandels im Verhalten oder in Aussagen anordnen, können ein Hinweis auf kulturelle Generationen sein, das heißt im Hinblick auf veränderte Weltbilder und Deutungsmuster gelesen werden, bilden diese aber selbst noch nicht ab.

So zeigen z.B. die seit 1972 alle zehn Jahre erhobenen Daten zur Mitgliedschaft in der evangelischen Kirche einerseits, dass ältere Menschen regelmäßig ab etwa 60 eine statistisch signifikant höhere Verbundenheit mit der Kirche aufweisen als die jüngeren Kirchenmitglieder. Dies bleibt auch tendenziell bis heute so. Eine Erklärung dafür ist einerseits die altersspezifische Typik einer stärker einsetzenden Beschäftigung mit Fragen nach dem Sinn des Lebens und des Todes. Andererseits hat diese Alterskurve aber auch eine zeittypische Abflachung erhalten, die auf eine generationale Veränderung hindeutet: Entsprechend der heute erhöhten Neigung zum Austritt aus der Kirche und der geringeren Relevanz von Kirchlichkeit im gesellschaftlichen Alltag und dem z.T. gänzlichen Fehlen religiöser Sozialisation in der Familie auch unter Kirchenmitgliedern ist auch bei Älteren die Verbundenheit mit der Kirche geringer geworden. Dennoch bilden heute immer noch die sogenannten jungen Alten zwischen 60 und 69 Jahren die am stärksten verbundene und gleichzeitig ehrenamtlich aktivste Gruppe (vgl. Spieß/Wegner 2014: 73ff).⁴⁰ Auffällig an den aktuellen Gesamttendenzen ist zudem eine Abnahme der mittleren Verbundenheit: Kirche erscheint nicht mehr als selbstverständlicher wertbindender Hintergrund, sondern man entscheidet sich entweder für die aktive Partizipation oder man steht der Kirche trotz Mitgliedschaft eher fern (vgl. Schädel/Wegner 2014: 86ff).

Das Gesagte gilt in ähnlicher Weise für das katholische Milieu wie aus einer jüngst erschienenen Mitgliedschaftsstudie mit dem Titel »Kirchenmitglied bleiben?« (Calmbach/Flaig/Möller-Slawinski 2019) zu entnehmen ist. Dabei zeigt sich zwar ein äußerst diversifiziertes Bild der Mitgliedschaft in der katholischen Kirche, das auf insgesamt sieben Typen zugespielt wurde, allerdings kann man auch hier einige auffällige altersbezogene Haufenbildungen identifizieren: So bilden die »Bekennenden« (13 %) zusammen mit den »Kompromisslos-Beharrenden« (13 %) gut ein Viertel der Kirchenmitglieder ab, das der katholischen Kirche sehr verbunden ist. Beide Gruppen haben einen starken Überhang aus der Alterskohorte von über 65-Jährigen.

⁴⁰ Vgl. auch die überkonfessionellen Auswertungen von Statistiken durch Michael Ebertz (2009) oder Lars Charbonnier (2014).

Die »Gemeindeverwurzelten« (16 %), die ebenfalls sehr loyal zur katholischen Kirche und ihren Werten und Glaubensaussagen stehen, sind relativ ausgeglichen in ihrer Altersverteilung. Für alle drei Typen stellt die katholische Kirche auch heute eine Art moralischen Kompass dar. Demgegenüber setzten sich 32 Prozent der Mitglieder ab, die in der Studie zur Gruppe der »Sozial-Fokussierten« (7 %), die kritisch zur Kirche stehen, zur Gruppe der »Dienstleistungsorientierten« (9 %), die eher ein profanes Bindungsverhältnis zur katholischen Kirche haben oder zur Gruppe der »Religiösen Freigeister« (16 %) gehören. Alle drei Typen sind durch unter 35-Jährige überrepräsentiert. Daneben steht die größte Gruppe der »Entfremdeten« mit 26 Prozent, die durch die Mitglieder mittleren Alters geprägt ist, also den 35- bis 65-Jährigen.

Insgesamt zeigt sich also einerseits eine große Bandbreite von Mitgliedern in der katholischen Kirche, wovon fast die Hälfte zu einer sehr überzeugten Kerngemeinde gehört, denen die alltägliche Orientierung an der katholischen Kirche (ihrem Heilsverständnis und ihrer religiösen Praxis) sehr wichtig ist, und die eher den hohen Alterskohorten angehören, und einer jüngeren engagierten, allerdings auch kritischen und freigeistigen Gruppe, die nicht sehr an den dogmatischen Aussagen der katholischen Kirche hängt, sowie zuletzt einem Viertel der Nicht-Engagierten, die offenbar nur auf einen Anlass warten, die Kirche dann doch zu verlassen. Es scheint also auch hier quantitativ ein Generationenbruch identifizierbar zu sein. Es ist allerdings unklar, worauf er sich genau bezieht, warum diejenigen mittleren Alters noch in der Kirche sind und was die Jüngeren unter den Mitgliedern umtreibt.

Eine wichtige Parallelentwicklung zu diesem Bedeutungswandel von Kirche ist der Wandel der Lebensverläufe. Dieser wird als Wandel von der »Unordnung« der Lebensverhältnisse »ohne Normveränderung« in der Nachkriegszeit (vgl. Mayer 1998: 441) durch Flucht, Vertreibung, hohe Scheidungsraten, Berufsnot der Jugend, zerrüttete Familien, erwerbstätige Witwen etc. hin zu einer Reorganisation der Lebensverhältnisse in Form der sogenannten Normalbiografie verortet. Während die Zeit der »Unordnung« insbesondere die in den 40er Jahren bis in den Anfang der 60er Jahre Geborenen betraf, stellte sich das »institutionalisierte Normalmodell des Lebenslaufs« (Kohli 2002) erst ab Mitte der 1950er Jahre bis zum Anfang der 1970er Jahre ein. Diese »normalbiografische« Idealform meint vor allem die regelhafte chronologische Dreiteilung des Lebensverlaufs: Kindheit, dann Erwachsenenzeit als Aufnahme der Erwerbstätigkeit als lebenslanger Beruf und Gründung einer eigenen Familie, schließlich der Abschluss mit dem Rentenalter als Austritt

aus dem Erwerbsleben. Begleitet und unterstützt wird die Einrichtung dieses Norm(al)verlaufs z.T. bis heute durch gesellschaftspolitische Strukturmaßnahmen wie z.B. die steuerliche Begünstigung von Verheiratung, Abtreibungs- und Selbsttötungsrestriktionen und spezifische Gesetzeslagen (Ehemann als Haushaltvorstand bis 1972, Scheidungsgesetze, Kinderbetreuungsbedingungen u.ä.), die mit christlich-kirchlichen Normvorgaben und Vorstellungen gekoppelt waren und z.T. noch sind.⁴¹ Für Frauen stellte sich die Umsetzung dieses normalbiografischen Verlaufs allerdings regelhaft eher als brüchig dar, da nach der Kindheit zwar u.U. ebenfalls zunächst ein Beruf gelernt wurde, dann aber spätestens mit dem ersten Kind die Ehe und damit auch die Familienphase einsetzte. Aus der Familienphase stiegen die Frauen nur selten wieder aus, um einen Beruf (geschweige denn den erlernten Beruf) oder andere Lebensprojekte (wieder) aufzugreifen.

Ab Mitte der 1970er Jahre setzte dann einerseits eine Rezession im Arbeitsmarkt ein, andererseits aber auch eine zunehmende Mobilität, die Erfindung der »Pille« als bahnbrechende Verhütungsmethode für alle sowie breitere Bildungsmöglichkeiten und -chancen und damit insgesamt höhere Individualisierungschancen. Zum Teil hat sich dies auch auf die ältere Generation ausgewirkt – was insbesondere für Frauen dann ggfs. Scheidung und/oder den Wiedereinstieg in Berufe u.ä. nach der damals noch recht frühen Familienphase bedeuteten konnte –, besonders aber auf die ganz andere Lebensplanung der jüngeren Generation der ab Anfang der 1960er Jahre Geborenen. Diese jüngere Generation hat verstärkt zunächst einmal keine Kinder bekommen wie auch die Heirat aufgeschoben, die berufliche Entwicklung stand eher an vorderer Stelle. Nach einer Phase des Einknickens von Kinderzahlen in Deutschland zeigt sich heute mit der gesetzlichen Erleichterung der Gleichzeitigkeit von Erwerbstätigkeit und Familie durch weitreichendere Kinderbetreuung und Finanzierung der Anfangsphase junger Familien eine Entspannung bezüglich der Familienbildung; wenngleich das Alter der Familiengründungsphase (Heirat und erstes Kind) dennoch stetig in die Höhe gegangen ist.⁴² Kirche spielt bei diesen jüngeren gesetzlichen Entwicklungen

⁴¹ Die kirchlichen Normvorgaben haben sich allerdings im Zuge der gesellschaftlichen Entwicklung ebenfalls verändert (vgl. dazu die Orientierungshilfe zum Thema Familie der EKD 2013).

⁴² In den 1970er Jahren betrug das Durchschnittsalter der Frauen, die ihr erstes Kind bekamen, in Westdeutschland noch 24 Jahre, in Ostdeutschland bis 1989 22-23 Jahre. Im Jahre 2015 sind Frauen durchschnittlich mit 29,6 Jahren das erste Mal Mutter geworden (vgl. BMFSFJ 2018: 30).

kaum noch eine öffentlich normierende Rolle, weder als gesellschaftspolitischer Player noch als familiäre Kontrollinstanz – wenngleich dies bis heute auch abhängig von örtlichen Strukturen ist, das heißt, es macht in Bezug auf die Bedeutung von kirchlichen Organisationen einen Unterschied, ob man eher in einem urbanen, kleinstädtischen oder dörflichen Milieu lebt.

Im Kontrast zu einer abnehmenden Relevanz der kirchlichen Dienste und kirchlichen Normgebung wie Kontrolle im Alltag der Menschen steht die Zunahme von Religion und religiöser Pluralität als öffentliches mediales Thema in den letzten Jahren. Bereits in den 1970er Jahren haben sich alternative, auch religiös-alternative Lebensformen im Zusammenhang der gesellschaftlichen Verarbeitung des Bruchs mit der einseitigen Fortschrittserwartung und mit den normativen Repräsentationen der christlichen Kirchen etabliert.⁴³ Heute steht allerdings vor allem die Thematisierung des Islams wie auch die Verbindung von Religion mit weltweiten Konflikten im Fokus der öffentlichen Thematisierung von Religion. Insofern sind statistische Ergebnisse wie hier zur Kohortenbildung immer auch nur in Bezug auf ihre diskursiven gesellschaftlichen Kontexte interpretierbar.

Das Gesagte gilt nicht nur für die autochthone Bevölkerung, die seit Generationen in Deutschland lebt und in der Regel einen evangelischen oder katholischen Hintergrund hat. Die Erosion traditioneller Familienbildung und die zunehmende institutionelle Säkularisierung betrifft auch nach Deutschland migrierte Musliminnen und Muslime. Zwar bringen manche der älteren InterviewpartnerInnen mit muslimischem Migrationshintergrund auch spezifische Einflüsse aus dem Herkunftsland oder durch längere Migrationsgeschichten mit, allerdings betreffen alle migrations- und islambezogenen Entwicklungen und Debatten in Deutschland letztlich ebenfalls beide Gruppen. Dies hat sich bereits bei der Identifizierung und Herausarbeitung der bedeutsamen Diskurse für unsere Befragten gezeigt (Kap. 4.1) und wird sich einmal mehr im folgenden Kapitel erweisen. Gleichwohl wurde auch deutlich, dass die angesprochenen gesellschaftlichen Diskurse MuslimInnen und ChristInnen durchaus unterschiedlich positionieren. Insofern ist es wenig überraschend, dass dies auch zu unterschiedlichen Bearbeitungen, Artikulationen

43 Wie z.B. die New Age-Bewegung, Ökologiebewegung, die Rezeption fernöstlicher Religionen und das Aufkommen von den sog. Jugendsekteng (Hare Krisna, Baghwan u.ä.).

und Positionierungen im Bezug auf diese Diskurse führt.⁴⁴ Solche Dynamiken bleiben als unterschiedliche Positionierungen auch in unserer folgenden generationalen Ordnung bestehen, da wir diese – wie oben ausgeführt – als einen gemeinsamen Problemhorizont verstehen, in dem Diskurse gemeinsam als zentral hervorgebracht, z.T. in Gegendiskursen und biografisch unterschiedlich bearbeitet und angeeignet werden. Spezifisch für gegenwärtige kulturelle Generationen ist also ihre inhärente Pluralisierung durch die individuierten Positionierungen, die innerhalb dieser zu den verhandelten dominanten Diskursen eingenommen werden können.

4.2.3 Kulturelle Generationen der Wahrnehmung von Religion und religiöser Pluralität

Die folgende Darstellung von Fallbeispielen aus unserem Sample in drei Generationen erfolgt sowohl vor dem Hintergrund des Vergleichs der Biografien wie ihrer Zuordnung zu den sie prägenden Diskursen. Dabei haben wir den sozialisatorischen Hintergrund sowie die formative Phase der Biografien (im Alter von etwa 17-25 Jahren) in den Blick genommen. Dass wir das Konzept der Generation vor allem als eine Möglichkeit zur heuristischen Ordnung unterschiedlicher Diskurse und ihrer zugehörigen Wahrnehmungsweisen von Religion und religiöser Vielfalt verstehen, ergibt sich bereits aus der zuvor dargelegten Erkenntnis, dass biografische Prägungen und Handlungsentscheidungen nach der formativen Phase des jungen Erwachsenen nicht Halt machen. Vielmehr ist von einer Aufschichtung diskursiver Prägungen in Biografien auszugehen. Zudem wirken sich weitere Faktoren wie z.B. Bildung und Urbanität unter Umständen auf die Länge der formativen Phase aus und beeinflussen somit, welcher sozialen Generation gerade diejenigen eher zugehören, die sich in der Übergangsphase von zwei Generationen befinden. Im Folgenden zeigen sich dadurch zeitliche Überlappungen der formativen Phasen wie auch der Alter; das heißt, die zeitlichen Grenzen unterschiedlicher Generationen sind nicht auf das Jahr genau zu bestimmen, auch wenn wir im Folgenden solche Einteilungen formal vorgenommen haben. Die drei Generationen, die wir im Folgenden vorstellen, erstrecken sich fast über die gesamte Altersspanne unseres Samples (Geburtsjahre 1935-1995), ohne dass aber

⁴⁴ Diesen unterschiedlichen Bearbeitungen, Artikulationen und Positionierungen werden wir in Kap. 5 im Hinblick auf religiöse Identitätsdiskurse vertiefend nachgehen.

auf alle Interviews eingegangen werden kann; zumal für die InterviewpartnerInnen, die ihre Sozialisation und Postadoleszenz außerhalb Deutschlands verbracht haben, hier keine generationentypische Einordnung erfolgen kann. Vielmehr werden besonders typische Fälle oder ggf. interessante Ausnahmen beispielhaft aufgegriffen.

Die Generation der Jahrgänge 1980 bis 1995⁴⁵

Wie in Kapitel 4.1 dargelegt, ist diese jüngste und zum Zeitpunkt des Interviews zum Teil noch in der formativen Phase befindliche Generation in Bezug auf Religion besonders durch die Diskurse um die Ereignisse von 9/11 geprägt, die den Islam von seiner vormaligen Abwertung als rückständige Kultur hin zu einer religiösen Bedrohung zuspitzen. Gesteigert wird die Präsenz dieses ›religionisierten‹ Migrations- und Islam-Diskurses dabei von der seit spätestens der Jahrtausendwende sich rasant ausbreitenden medialen Vernetzung der Privathaushalte. Religiöse Pluralität in dieser sezierten Facette des Islam-diskurses hat nun sozusagen jedes Wohnzimmer in Deutschland erreicht. Dabei spielen durchaus flankierende Diskurse der Integration und des inter-religiösen Dialogs eine Rolle; letzterer wird in der Folge zeitweilig auch staatlich gefördert. Weniger explizit als diese Diskurse werden andere dieser Generation selbstverständliche Hintergründe thematisiert, etwa die fortschreitende Säkularisierung der Gesellschaft, die sich gesamtgesellschaftlich nicht nur am nachhaltig stetigen Rückgang der Mitgliedschaften in den Kirchen wie auch ihrer Stagnation in den heute etablierten islamischen Moscheegemeinden zeigt,⁴⁶ sondern implizit auch z.B. in den Diskursen zur Integration

45 Die Erhebung der Interviews hat zwischen 2014 und 2016 stattgefunden und die Personen sollten über 18 Jahre sein (vgl. dazu eingehender auch Kap. 2). Insofern endete unser Sample hier.

46 Der Anteil von Kirchenmitgliedern hat sich nach der Wiedervereinigung allein zwischen 1990 und 2013 um 16 % (katholische Kirche) bzw. 22 % (EKD) verringert. Der Anteil der Mitglieder in einer der großen Konfessionen ist auf 53,2 % der Gesamtbevölkerung geschrumpft (vgl. fowid 2018). 5,1 % der Bevölkerung in Deutschland bezeichnet die Forschungsgruppe Weltanschauungen in Deutschland (fowid) als ›konfessionsgebundene Muslime‹ (ebd.). In Bezug auf die MuslimInnen ist es schwer, eine objektive Größe für eine Einschätzung des Verhältnisses zu ihrer Religion zu geben. Über die Mitgliedschaft lässt sich in Bezug auf das Verhältnis wenig ablesen, da im Verständnis muslimischer Traditionen jeder Mensch als MuslimIn geboren wird und keine weiteren Aufnahmerituale dazu notwendig sind. Zwar werden die islamischen Verbände weitgehend als Vereinigungen anerkannt, die die islamischen Ritualgebräute, Betreuung von MuslimInnen in Not u.ä. anbieten, allerdings muss man dazu nicht

widerspiegelt, wenn hier der Islam fast schon in laizistischer Manier staatlich und zivilgesellschaftlich eingehetzt und kultiviert wird. Am ehesten lässt sich die Zunahme des Säkularisierungsdiskurses dabei den Reaktionen der ältesten InterviewpartnerInnen auf eine von ihnen wahrgenommene abnehmende Selbstverständlichkeit von Religiosität ablesen: So merkt z.B. eine Interviewpartnerin an, dass man sich heute nicht mehr nur über konkrete Glaubensinhalte, sondern mittlerweile überhaupt für seinen Bezug auf Religion und seinen Glauben rechtfertigen müsse. Aber auch der Integrationsdiskurs in Bezug auf den Islam bestärkt implizit immer wieder den Säkularitätsdiskurs als einen, der die autochthone Gesellschaft adäquat beschreibe.

Bei den jüngsten InterviewpartnerInnen ohne Migrationshintergrund zeigt sich die Selbstverständlichkeit von Säkularität zunächst auch einfach daran, dass es keine Besonderheit ist, ohne religiöse Sozialisation aufzuwachsen. So ist Jessica (Jg. 1989), die derzeit soziale Arbeit an einer evangelischen Hochschule studiert, zwar in die Nachbargemeinde durch das Bemühen ihrer Großmutter hineingewachsen, die Eltern hatten aber bereits keine Bezüge mehr zu Religion. Jessica ist letztlich sogar konfirmiert worden, ihr Engagement im Bereich einer interreligiösen Mädchengruppe ist allerdings kaum mit Religion verbunden. Über die Teilnahme an Aktivitäten des Jugendpfarramts in der Gemeinde ließ sie sich schließlich selbst zur Jugendleiterin ausbilden. Ihre Motivation dabei richtete sich vornehmlich darauf – wohl angetrieben durch ihre eigenen Erfahrungen –, Kinder, die sich ausgeschlossen und benachteiligt fühlen, zu unterstützen. Religion spielt dabei für sie keine große Rolle und wenn doch, ist auch noch nicht entschieden, auf welche religiösen Traditionen sie jeweils zurückgreifen wird:

»Also ich würde sagen, ich richte mich jetzt quasi nicht nach der Religion, sondern, ich richte mich danach, wie ich über manche Sachen denke. Und da kann's eben

Mitglied sein. In der Regel ist das Verhältnis zu dieser Dienstleistung über Spenden geregelt. Insofern sind Zahlen zu Mitgliedern von Moscheevereinen nur sehr bedingt aussagekräftig. Es gibt allerdings dennoch Hinweise darauf, dass die Zahlen praktizierender MuslimInnen zumindest stagnieren, sowie auch Stimmen von Imamen aus Moscheevereinen, die die geringe Resonanz bei Kindern und Jugendlichen bezüglich der Angebote der Moscheen beklagen (vgl. dazu z.B. Blume 2017 und fowid 2018, die etwa konstant 20 % der in Deutschland lebenden MuslimInnen als »konfessionsfrei« aus ihrer Statistik herausnehmen).

sein, dass ich dann sage, ja, es stimmt im Christentum, aber es stimmt auch im Buddhismus oder so.« (Jessica)

Marcel (Jg. 1984) ist ebenfalls nicht selbstverständlich an Religion und Kirche gebunden. Wie er berichtet, sind seine Eltern im Zuge der 1968er-Bewegung aus der Kirche ausgetreten, sein Vater ist darüber hinaus überzeugter Atheist und Hobby-Astrophysiker. Ohne Mitglied einer Religionsgemeinschaft zu sein, hat die Mutter über ihre Teilnahme am Kirchenchor Kontakt zu einer evangelischen Gemeinde. Über diesen Kontakt fährt Marcel in seiner Jugend mehrfach auf Ferienfreizeiten der Gemeinde mit und lässt sich schließlich – unter starker Auseinandersetzung mit dem Vater – evangelisch taufen.

Religion ist zwar bei beiden, wenn überhaupt, dann traditionell kirchlich geprägt – also nicht über alternative Spiritualität oder Ähnliches – und dies in einem nicht nur geringen Maße, sondern vor dem Hintergrund eines familiären Traditionssabbruchs und einer Neuzuwendung. Angesichts der zitierten Mitgliedschaftsstatistiken der Kirchen lässt sich vermuten, dass eine Neuzuwendung nicht die Regel ist,⁴⁷ gleichwohl zeigt sich im generationalen Zusammenhang auch eine Typik in ihrer biografischen Deutung: So hat diese Generation ganz besonders mit der einerseits nahezu unausweichlichen Präsenz des Islamdiskurses als Bedrohungsdiskurs zu tun und andererseits ist Säkularisierung als impliziter Diskurshintergrund ebenfalls dominant. Der Diskurs über den Islam berührt zwar unsere christlichen InterviewpartnerInnen nicht direkt, regt sie aber durchaus zur persönlichen kritischen Positionierung bezüglich Religion an. Marcel bezieht sich hierauf, wenn er konstatiert, dass Religion nicht intolerant werden dürfe, und Religion auch Schattenseiten haben könne. Auffällig – besonders im Vergleich mit den muslimischen Befragten dieser Generation – ist, dass Religion von beiden nicht grundsätzlich gegen solche Nutzung verteidigt wird. Ihr Zugang zu Religion erscheint eher durchgängig postsäkular verankert: Es ist ein aufgeklärter, aber selbstkritischer Bezug zu Religion als einem möglichen alternativen Konzept von der Welt.⁴⁸ Keiner der beiden legt sich dabei allzu fest. Die Alltagsrelevanz von Religion für sie persönlich ist gering. Verortet wird zumindest die eigene Religion kognitiv oder erfahrungsbasiert als mögliche

-
- 47 In unser Sample haben es selbstredend nur die Fälle geschafft, die sich letztlich in irgendeiner Weise für eine Neuzuwendung zum Religionsdiskurs entschieden haben.
- 48 Der Begriff des Postsäkularen bezieht sich auf Jürgen Habermas. Er wird kontrovers diskutiert (vgl. hierzu z.B. Lutz-Bachmann 2014), erscheint uns aber fruchtbar in obiger Zuspitzung für diese generationale Kultur von Religion.

Erklärung für das, was sich rational nicht erklären lässt: also eine Art Residualkategorie z.B. für ein mögliches jenseitiges Leben (Jessica⁴⁹) oder eine »Restmystik« für Unerklärbares in der Natur (Marcel⁵⁰). Religion selbst ist für sie ein interessantes Surrogat zur Darstellung der Unverfügbarkeit gewisser Lebensbereiche. Religiöse Vielfalt bzw. andere Religionen oder AnhängerInnen anderer Religionen und konkretes religiöses Leben kommen für sie dabei erstmal nicht in den Blick. Zwar präsentieren sie in den Interviews ein Wissen um die religiöse Vielfalt in der eigenen Nachbarschaft oder auch in anderen Ländern, wie sie sie auf Reisen erlebt haben, und auch eine gewisse Neugier. Aber eine Relevanz für das eigene alltägliche Leben scheint dabei kaum durch. So bleiben die persönlichen Bezüge zu FreundInnen und Bekannten mit anderem Glauben – die es durchaus gibt – diesbezüglich entsprechend vage. Das interreligiöse Interesse ist für Marcel eher motiviert durch seine Beziehung zu dem Gemeindepfarrer aus seiner Jugend, zu dem er auch heute noch ein lockeres Verhältnis pflegt, sowie zu einer neuen Freundin, die aus einer muslimischen Familie kommt. Bei Jessica ist das Interesse an religiöser Vielfalt vor allem durch ihren Kontakt zur Jugendleiterin, die sie in die interreligiöse Mädchengruppe eingeladen hat, entstanden. Beide heben den Wert eines solchen interreligiösen Engagements durchaus sehr positiv hervor: Jessica will hierdurch z.B. religiöse Regeln, denen sich andere verpflichtet fühlen, kennenlernen. Dabei schwingt bei ihr auch ein gewisser Bildungsaspekt mit, der aufgrund ihrer Aufstiegsbiografie von Bedeutung ist. Und Marcel findet, dass Toleranz wichtig ist, relativiert damit gleichzeitig allerdings die Bedeutung seiner Teilnahme am interreligiösen Dialog bzw. am gemeinsamen Friedensgebet, da diese dann letztlich wenig Wirkung für ihn entfalte. Eine solche eher distanzierte Haltung zur eigenen Beteiligung am interreligiösen Dialog entspricht im Übrigen durchaus der statistischen Feststellung, dass die jüngere Generation von ChristInnen in den Dialogen kaum anzutreffen ist (vgl. Klinkhammer et al. 2011: 53f.).

Inwiefern kann man nun von *einer* Generation sprechen, wenn wie schon angegedeutet, der Migrations- und Islam- wie auch der Integrationsdiskurs die jungen MuslimInnen unseres Samples ganz anders positioniert? Zunächst

⁴⁹ Jessica glaubt an Wiedergeburt, weil ihr dies am plausibelsten erscheint, wie sie erzählt.

⁵⁰ Marcel nennt sich einen »Ökozentristen« und will sich damit gegen einen Anthropozentrismus positionieren, weil er vielmehr »das Leben« insgesamt »beschützenswert« findet.

kann konstatiert werden, dass der säkularisierte öffentliche Diskurs für diese jungen MuslimInnen der gleiche ist wie für die im weitesten Sinne christlichen Befragten wie Jessica und Marcel. Und auch die Säkularisierung unter MuslimInnen scheint voranzuschreiten, was allerdings kaum mit Zahlen zu belegen ist, außer denen, dass die Moscheevereine trotz zunehmender Etablierung zahlenmäßig zumindest nicht zu wachsen scheinen.⁵¹ Gleichzeitig fand die religiöse Sozialisation dieser jungen Generation von MuslimInnen fast selbstverständlich flankiert von institutionalisierten Gemeindeaktivitäten statt, auch wenn nicht immer in deutscher Sprache und zumeist noch in den sogenannten Hinterhofmoscheen (das heißt, in unterprivilegierten und kaum sichtbaren Räumen). Die deutsche Sprache ist für diese Generation aber selbstverständlich, da sie bereits das deutsche Schulsystem durchlaufen haben.

Allerdings ist die trennende Markierung von Religionen in christliche und islamische im medialen Diskurs so markant (vgl. Kap. 4.1.6), dass sich dem die junge Generation von MuslimInnen kaum zu entziehen vermag. Gerade in ihrer formativen Phase sehen sie sich aufgefordert, Bewältigungsstrategien zu entwickeln, um mit den in den Diskursen implizierten Zuschreibungen umzugehen. Wie drückt sich dies nun als biografische Prägung und im Deutungsmuster von Religion und religiöser Vielfalt bei den jungen MuslimInnen in unserem Sample aus? Die jüngste unserer InterviewpartnerInnen, Melina (Jg. 1995), Studentin der Biologie, lässt in der Darstellung ihrer Lebensgeschichte recht deutlich werden, dass sie um die Erwartungen und Befürchtungen, die gesellschaftlich an sie gerichtet sind, weiß. Melina verweist auf ihre libanesisch-palästinensische Familie und dabei schwingen Faszination und Befremden mit, aber vor allem auch Stolz auf die Anpassungsleistung ihrer Eltern in Deutschland, sowie darauf, dass sie selbst sich nun in drei Kulturen und Sprachen auskenne. Die dominante diskursive Anfechtung als MuslimIn und als möglicherweise ›nicht integriert‹ wendet sie insofern positiv um und formuliert: »Ich bin ein bisschen aus allen drei Ländern«. Ihr Verhältnis zur Religion ist durchaus intensiv, aber auch dies setzt sie positiv in den gesellschaftlich-diskursiven Rahmen. Melina beginnt ohne Absprache mit den Eltern ab der fünften Klasse auf dem Gymnasium ein Kopftuch zu tragen und auch hier betont sie: »ich wusste, ich mach' das Richtige, ich wusste, das ist ein freies Land, ich wusste, ich stör' damit niemanden«. Sie habe also alles Notwendige im

51 Siehe hierzu Fußnote 46 in diesem Kapitel.

Blick bei dieser Entscheidung: das eigene Wohl, die gesellschaftliche Legitimität, und auch die soziale Verträglichkeit. Religion sei ihr allerdings »*das Wichtigste überhaupt*«. Dabei ist es ihr im Interview wichtig zu betonen, dass sie sich ihre Religion selbst aneignet und nicht einfach Autoritäten oder Traditionen folge. Immer wieder gibt sie an, recherchiert zu haben, Argumente gesammelt, Begründungen gesucht, also einen gleichsam wissenschaftlich belegenden Umgang mit ihrer eigenen Religion zu pflegen. Religion ist hier also alles andere als eine Residualkategorie für alles Unberechenbare, sondern Zentrum der Handlungsorientierung, die aber als ebenso rational, freiwillig und bewusst gewählt gelten soll. Dabei ist es wichtig, nicht nur gute Argumente für die Annahme von Religion, sondern auch genau des Islams zu haben. Hierfür dient ihr auch der interreligiöse Austausch, über dessen Einfluss auf ihren Glauben sie im folgenden Zitat resümiert:

»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. [...] Ja., es ist schön, das zu hören, dass man doch nicht so anders ist.« (Melina)

Die Positionierung, die Melina mit dieser Selbstdarstellung betreibt, erscheint vor allem als Herstellung eines Gegendiskurses zum gesellschaftlich dominanten Integrations- und Islamdiskurs. Dabei ist zudem nicht nur der Bezug auf Religion als rationale Option auffällig, sondern insgesamt ihr Diskurs der ›Multioptionalität‹ in Bezug auf Bildung, Kultur und Religion. Durch diesen positiven Bezug auf ihren selbstverständlich globalisierten Alltagsblick rückt sie diese Aspekte als optional in den Blick. Gerade dieser letzte Punkt ist einer, der bei Marcel und Jessica eher marginal ist, aber durchaus doch auch den Radius der Möglichkeiten und Wahrnehmung von Vielfalt prägt.

Bei der Jurastudentin Namika (Jg. 1989), ebenfalls Kind einer Flüchtlingsfamilie aus dem Libanon, lässt sich eine ähnliche Haltung zum Islam beobachten, wenngleich sie distanzierter zur Religion ist als Melina. Namika trägt im Alltag kein Kopftuch, nur wenn sie in die Moscheegemeinde geht, zieht sie ein Tuch über. Dieses Verhalten ist durchaus etwas, mit dem sie sich in ihrer Erzählung unaufgefordert in Rechtfertigungsnot bringt: Sie sagt, dass es Wichtigeres gäbe als das Kopftuch im Islam, bezeichnet es aber als islamische Pflicht. Auch mit dieser Haltung zeigt sie Distanz zu religiösen Ritualen und Normen, ohne ihre religiöse Gültigkeit aber infrage stellen zu wollen. Im Gegenteil ist sie offen für alles, was als Nachweis für das wunderbare Wis-

sen des Korans wie auch für die göttliche Schöpfung gelten kann – darunter sowohl vielfältige Video-Clips aus dem Internet als auch ihre familiäre Tradition. Auch ist Namika bestrebt, den Islam neben einer insgesamt alltagsweltlichen Einbettung über die Eltern und die Gemeinde als eine objektive Komponente in einen rationalen Begründungszusammenhang zu stellen.

Die beeinflussenden religionsbezogenen Diskurse – Islamdiskurs einerseits, Säkularisierungsdiskurs andererseits – sind bei den jüngsten christlichen und muslimischen InterviewpartnerInnen unseres Samples somit weniger different als es auf den ersten Blick durch ihre unterschiedliche religiöse Praxis und Intensität ihrer Religiosität erscheint; vielmehr sind es die unterschiedlichen gesellschaftlichen Positionen, die ihnen innerhalb dieser Diskurse zugewiesen werden, die sie anders darauf reagieren lassen: Während der Islam- wie der Säkularisierungs- und Integrationsdiskurs auf die christlichen Befragten als Bestätigung der Richtigkeit einer Distanzierung von Religion wirkt, scheint er bei ihren muslimischen AltersgenossInnen ebenfalls prägend auf die Rationalisierung des Zugangs zum Islam (was hier als Essentialisierung bis hin zu einer Fundamentalisierung der Religion erscheint) zu wirken. Der Islam wird in seinen Aussagen konkret ernstgenommen und überprüft – auch im Gegenüber zum Christentum – und als Option gewählt. Die Hervorhebung der >Multioptionalität<, die sich bei den MuslimInnen auf ihre Herkunft bezieht, weist zudem auf einen zweiten hier aufgerufenen impliziten Diskurs neben dem der Säkularisierung hin, dem der gesellschaftlichen Individualisierung. Diesen Individualisierungsdiskurs bemühen auch Marcel und Jessica, allerdings im Rahmen ihres Umgangs mit Religion als Option so selbstverständlich, dass es kaum auffällt.

Von den muslimischen jungen Befragten wird überdies eine Verfangenheit im dominanten Islamdiskurs und/oder seiner Abwehr zurückgewiesen, da man persönlich keinen Anfeindungen ausgesetzt sei, wie beide betonen. Allerdings tut insbesondere Melina viel dafür, dass ihre Religiosität nicht als fundamentalistische Einstellung falsch verstanden wird und ihr nicht zum Nachteil gereicht: So ist sie verschiedentlich ehrenamtlich tätig und auch ihre Teilnahme am interreligiösen Dialog könne den Menschen vermitteln, dass sie tolerant und integriert sei.

Trotz dieser unterschiedlichen Positionen in den zentralen Religionsdiskursen der Gegenwart (Säkularisierung und Islam als Bedrohung) und einer sehr unterschiedlich intensiven Religiosität erscheint die Deutung der sie umgebenden religiösen Pluralität im Übrigen grundsätzlich selbstverständ-

lich. Wie sich dies auch schon bei Marcel und Jessica gezeigt hat, ist Religion säkular grundiert und ihr ist somit grundsätzlich mit Toleranz zu begegnen. Andere religiöse Lebensführungen kommen auch bei den jungen MuslimInnen in den Blick, wie die indische Hochzeit einer Freundin, die Namika besucht, oder christlich-säkulare Bekannte und FreundInnen, denen Religion nicht besonders bedeutsam ist. Allerdings werden die religiös Anderen dabei auch soweit distanziert, dass man sich gegenseitig nicht berührt oder anficht: Während sich die jungen Befragten mit christlichem Hintergrund (Jessica und Marcel) von ihren islamischen und jüdischen Bekannten nicht anfechten lassen, weil ihre eigene religiöse Bindung dafür zu schwach ist, ist es umgekehrt bei den jungen MuslimInnen so, dass sie sich nicht irritieren lassen, weil sie entweder eine pragmatische Grenze ziehen (Namika) oder die religiös Anderen ganz aus der eigenen religiösen Perspektive betrachten. Eine Aufnahme der Position der anderen geschieht hier nur insoweit, als die eigene Position bzw. der Islam als legitim und begründet dargelegt werden (vgl. hierzu eingehender Kap. 5.3). Vielfalt ermöglichte, implizite Diskurse wie solche der Säkularisierung und der Individualisierung, werden zwar auch von den jungen muslimischen InterviewpartnerInnen aufgegriffen, aber bilden hier vor allem die Grundlage dafür, dass sie sich aufgefordert fühlen, eine eigenständige und rationale Entscheidung, die sie für den Islam treffen, darzulegen.

Es ist mithin noch nicht entschieden, in welche Richtung die Positionierungen die ChristInnen und MuslimInnen in Bezug auf Religion in der weiteren Gestaltung der Gesellschaft tragen werden und ob sie mit dieser Deutung Anerkennung in der Gesellschaft erfahren können. Insofern bleiben die möglichen Folgen der geradezu gegensätzlichen diskursiv-generationalen Formung von MuslimInnen und ChristInnen unseres Samples noch abzuwarten.

Die Generation der Jahrgänge 1960 bis 1980

Diese Generation erfährt ihre formative Phase in den Dekaden der End-1970er bis Mitt-1990er Jahre. Die InterviewpartnerInnen ernten bereits die Früchte der 1968er-Bewegung: So ist Kirche zwar noch eine zentrale gesellschaftliche Institution, insbesondere im Bereich der Erziehung und Wohlfahrt, die religiöse Erziehung in den Familien allerdings – sofern sie überhaupt noch stattfindet – hat sich davon schon vielfach abgekoppelt. Folge davon war dann eine starke Kirchenaustrittsbewegung in den 1980er Jahren (vgl. fowid 2018). Be-

gleitet werden diese Umbrüche auch von dem immer stärkeren Einbrechen der »Normalbiografie« (Kohli 1985), ein Umbruch, der durch eine Vielzahl von Faktoren begleitet worden ist. In unserem Zusammenhang erscheinen die Entkirchlichung, die Emanzipationsbewegung sowie eine neue Bildungsorientierung, in der die sogenannten zweiten Bildungswägen erfunden wurden, erwähnenswert zu sein. Die diskursiven Einbettungen, die für unser Sample im Rahmen unserer Fragestellung von Bedeutung sind, waren wie im Kapitel zuvor gezeigt (Kap. 1.4.3-1.4.5) insbesondere der neue gesellschaftliche Anschluss der Kirchen über die Themen globaler Gerechtigkeit (z.B. Befreiungstheologie), Friedenssicherung und Feminismus und ihr Niederschlag in der Entwicklung der Feministischen Theologie. Dieser Aufbruch der Kirchen brachte diese Generation aus unserem Sample der Religion näher als es die Elternhäuser vermocht oder gewollt hatten. Religion und Kirche waren als ›moralischer Kompass‹ in Bezug auf Sexualität und Geschlechterordnung zwar längst in den Hintergrund getreten, aber ihr neuer Bezug zu gesellschaftspolitischen Fragen von Gerechtigkeit, Gleichheit, Solidarität im Einsatz für die Armen und Frieden wurde breiter wahrgenommen. Gleichzeitig zeigte sich eine veränderte Thematisierung von Migration im Gefolge der Wirtschaftskrise in den 1970er Jahren, in der es zum einen um die Beschränkung des GastarbeiterInnenzugs ging, die sich ihrerseits auf ein Bleiben in Deutschland einstellten, und andererseits um den Zuzug von Geflüchteten. Dieser neue Diskurs über Migration wurde in der Folge in den 1980ern dominiert von der Angst vor ›Überfremdung‹, erste fremdenfeindliche Anschläge folgten darauf Anfang der 90er Jahre. Ein zentraler Gegendiskurs dazu war der des ›Multikulturalismus‹, der die Möglichkeit eines friedlichen Miteinanders propagierte.

Religion war bei alledem kaum ein öffentliches Thema – und wenn, dann in Bezug auf den Islam als ›rückständige, nicht aufgeklärte Kultur‹ der MigrantInnen oder in der politisierten Variante von Befreiungstheologie oder feministischer Theologie. Dennoch entwickelten in dieser Gemengelage die InterviewpartnerInnen dieser Generation einen spezifischen Blick auf Religion. Sofern sie ihre ersten Schritte ins Erwachsenenleben nicht in einem gänzlich säkularen Verständnis und in allein traditionsbezogener loser Bindung an religiöse Rituale der Eheschließung oder Ähnliches verbrachten, zeigt sich bei dieser Generation eine Aktualisierung von Religion als Mittel, um an die gesellschaftlichen, kritischen Diskurse von globaler Gerechtigkeit, Frieden und Feminismus anzuschließen. Insofern manifestiert sich hier eine religionsimmanente Politisierung, die als ein weiterer Schritt in Richtung Sä-

kularisierung – nämlich als eine semantische oder auch religionsimmanente Säkularisierung – verstanden werden kann. Diese neue Relevanzsetzung zeichnet sich sowohl für die Christinnen wie auch die Musliminnen unseres Samples in dieser Zeit ab. Nicht ganz überraschend – wenngleich auch nicht einfach zu generalisieren – ist, dass diese neue Deutung von Religion in der formativen Phase der Biografie insbesondere für die weiblichen Befragten gilt. Für die Frauen dieser Generation unseres Samples bedeutet der Rückbezug auf Religion eine Unterstützung ihrer emanzipativen Bestrebungen gegenüber patriarchalen Ansprüchen. Waren bis dahin die christliche wie die islamische Religion eher als patriarchale Institutionen identifiziert worden, so wendet sich das Blatt hier, und dies gilt, wie sich zeigen wird, für beide Konfessionen, wenn auch in unterschiedlichem Verhältnis zur jeweiligen Trägerorganisation. Die Männer dieser Generation unseres Samples zeigen in ihren formativen Phasen dagegen zunächst eine säkular-distanzierte, wenn überhaupt eher traditionale Haltung gegenüber Religion (diese manifestiert sich etwa in kirchlichen Hochzeiten, landsmannschaftliche Moscheevereinsmitgliedschaften u.ä.). Erst in jüngerer Zeit, nach 9/11, haben sie Religion für sich aktualisiert: entweder in Anknüpfung an das genannte politisierte Verständnis von Religion⁵² oder in Anlehnung an die dargelegte jüngere generationale postsäkulare Deutung von Religion⁵³.

Die Frauen unseres Samples hingegen, denen diese gesellschaftspolitischen Themen ein Anliegen waren, haben ihre Hoffnung auf Umsetzung in der katholischen Kirche gesetzt (vgl. Kap. 4.1.4) und sich, wie z.B. Birgit (Jg. 1962) und Barbara (Jg. 1961) im Zuge dessen für ein Studium der katholischen Theologie entschieden, obwohl sie als Jugendliche nicht besonders religiös waren. Birgit begründet ihr Studium damit, dass die katholische Kirche zur Anfangszeit ihres Studiums beeindruckende »geistige Weite« zeigte, und Barbara hebt die Attraktivität hervor, mit der sich die Kirche damals als »sehr offen und sehr einladend präsentierte«. Barbara weist in ihrem Interview sehr deutlich darauf hin, dass die Entscheidung für das Theologiestudium nichts mit einer besonderen religiösen Einstellung zu tun hatte:

»Religion hat überhaupt keine Rolle gespielt. Das ist... eine sehr heutige Fragestellung. Die man, glaube ich Anfang der 80er so nicht gefragt hat; überhaupt nicht.

⁵² Vgl. dazu weiter unten unser Fallbeispiel Christian.

⁵³ Vgl. dazu weiter unten unsere Fallbeispiele Adem und Damir.

Aber wir kamen alle aus... aus einem religiösen Elternhaus. Es gab ja nichts anderes in Westdeutschland Anfang der 80er: man war entweder evangelisch oder katholisch und das stellte sich im Religionsunterricht dar und das war's aber auch schon.« (Barbara)

Kirche wurde vielmehr als Möglichkeitsraum wahrgenommen, in dem gesellschaftskritische Themen überhaupt – jenseits von konkreten (partei-)politischen Zusammenhängen – bearbeitet werden konnten. Insofern steht in dieser Zeit Kirche auch für einen Raum, in dem sowohl eine gesellschaftskritische Bildung als auch eine Berufsperspektive für Frauen denkbar wird.

Christians Werdegang (Jg. 1968) schließt sich hier durchaus gut an, allerdings ohne dass er Religion als berufliche Bildung oder für einen emanzipativen Aufbruch genutzt hätte. Christian kommt aus einem bikonfessionellen Elternhaus, das eine christliche Gemeinschaft mit Gleichgesinnten pflegte, die sich vor allem mit musischen und auch mit politischen Themen beschäftigte. Christian bezeichnet sich heute selbst als »progressiven Katholiken«, der seine Religion v.a. mit positiver Gemeinschaftlichkeit und dem Wert der »Nächstenliebe« als »Kern im Glauben« verbindet. Mit dem Verlassen des Elternhauses habe sein familiärer religiöser Bezug keine Relevanz mehr für ihn besessen. Beruflich hat er letztlich einen künstlerischen Weg eingeschlagen. Relevant wurde Religion für ihn erst sehr viel später wieder mit dem aufkommenden Rassismus im Nachgang von 9/11 und insbesondere dem Zuzug von Geflüchteten ab etwa 2014 und der »Pegida«-Bewegung in seiner unmittelbaren Umgebung. Um dem Rassismus etwas entgegenzusetzen, hat er seine familiären friedensbewegten und ökumenisch orientierten Religionsbezüge aus den 1980er Jahren wieder aktualisiert. Wichtig ist ihm dieses Engagement auch, um seinen Kindern deutliche Zeichen zu setzen und eine Richtung zu geben, sagt er.

Auch Birgit und Barbara kommen nach unterschiedlichen Wegen im Anschluss an ihr Theologiestudium, die sie formal und/oder inhaltlich zur katholischen Kirche wie zur Religion in Distanz gebracht haben, erst über viel spätere (Religions-)Diskurse Ende der 1990er Jahre und im Anschluss an 9/11 wieder auf Religion als Deutungsraum zurück. Dabei schließen sie aber auch ihr Interesse an der Kultur der MigrantInnen und später dann direkter am Islam gleichfalls wieder an die Diskurse von Solidarität und Gerechtigkeit für Unterprivilegierte aus den 1970er und 80er Jahren an und aktualisieren darin ihr generational prägendes Religionsverständnis.

Andrea (Jg. 1968) bildet hierzu eine Ausnahme, da sie sich stärker als die anderen bereits in ihrer Adoleszenz über die konventionelle Christlichkeit hinaus auf die Suche nach religiöser Sinnstiftung gemacht hat und damit auf die spätestens seit den 1970ern virulente alternative Spiritualität zurückgreift. Ihr Interesse an anderen Kulturen und Reisen sowie ihr Sozialpädagogikstudium, das sie an einer evangelischen Fachhochschule beginnt, führt sie immer wieder auf konkrete Religion(en) zurück, wie sie sagt. Zudem wählte sie Interkulturalität als Schwerpunkt ihres Studiums, und beschäftigte sich, ausgehend von einer zwischenzeitlichen Partnerschaft mit einem Muslim, auch für einige Jahre mit dem Islam. Mittlerweile arbeitet Andrea seit zwanzig Jahren als Sozialpädagogin für die evangelische Kirche, mit wechselnden Schwerpunkten in der Jugend- und Migrationsarbeit. Sie bezeichnet sich zwar als Christin, allerdings verspüre sie keine konkrete Bindung an irgendeine Tradition oder Institution – weder an die christliche noch an eine der anderen, die sie in ihren Reisen kennengelernt und auch bei diversen Selbsterfahrungs-Workshops ausprobiert hat. Nur die Arbeit bindet sie an die Kirche, sie selbst bezeichnet sich als »spirituell«:

»ich hab auch eher so 'nen spirituellen Ansatz, also ich glaub schon an Gott, aber nicht als so 'nen überschwebendes Wesen, so über uns allen, sondern so als Kraft, als spirituelle Energie, die auch in jedem Menschen wohnt ... und war deswegen schon immer offen, auch anderen Religionen gegenüber und mach deswegen auch gerne jetzt meine Arbeit ... Und ich sprech' da auch offen drüber, ne, auch ähm, klar, ich arbeite hier bei der evangelischen Kirche, aber ich sprech' trotzdem darüber, wie ich ähm, wie mein Verhältnis zu Gott ist oder auch zu anderen Religionen und so.«
(Andrea)

Religionen sind für Andrea Medien der Sinngebung und unterstützen insfern ihre eigene Suche danach. Ihr pädagogisch-emanzipativer Anspruch, der Motiv ihrer sozialpädagogischen Arbeit sein mag, wird scheinbar auch von ihrer Spiritualität getragen. So organisiert sie u.a. interreligiöse Jugendtreffs für christliche und muslimische Mädchen, bei denen sie die Mädchen vor allem über die eigene Religion und Religiosität sprechen lässt. Andrea repräsentiert damit innerhalb dieser Generation, die die innerkirchliche Säkularisierung über die Indienstnahme von Religion für gesellschaftspolitische Anliegen vorantreibt, eine stärker außerkirchliche spirituelle Deutung von Religion, deren Strang ansonsten nicht so stark in unserem Sample anzutreffen ist. Dies mag aber vor allem an unserem Sample liegen, das sich ja dadurch

auszeichnet, dass die untersuchten Personen in irgendeiner Weise in Kontakt zu interreligiösem Dialog stehen.

Angestrebgt wird mit dem interreligiösen Engagement in dieser generationalen Prägung eine gesellschaftliche Solidarisierung mit unterprivilegierten bzw. abgelehnten Gruppen, indem man sich auf gemeinsame, allgemeine und auch in den Religionen repräsentierte Werte beruft. Deutlich wird aber auch, dass Religiosität konkret dabei für die Interviewten nicht von zentraler Bedeutung ist: weder die eigene christliche noch die andere muslimische. Christian und Barbara handeln soweit säkular in ihren Grundüberzeugungen, dass für sie Religion Mittel zum Ausdruck gemeinsamer Werte ist, die sie aber abstrahiert von konkret gelebten Religionen verstehen.

Für Andrea und Birgit, deren Religiosität bzw. Spiritualität durchaus grundlegender in ihrem persönlichen Relevanzsystem verankert ist, bildet die erfahrene religiöse Pluralität durchaus eine sozial-ethische Herausforderung, den anderen trotz ihrer Andersartigkeit Gerechtigkeit zukommen zu lassen. Eine religiöse persönliche Herausforderung ist der Islam aber auch für diese beiden nicht. Ihr Interesse gilt entweder der asiatischen Spiritualität (Andrea) oder der ökumenischen Frömmigkeit (Birgit).

In welchem Verhältnis steht nun diese generationale Prägung zu der der MuslimInnen? Dabei geht es in dieser mittleren Generation unserer InterviewpartnerInnen vor allem um die zweite Generation von MigrantInnen, das heißt, die Kinder der eingewanderten sogenannte GastarbeiterInnen. Deutlich wird, dass selbstverständlich auch in dieser Generation die öffentlichen Diskurse über den Islam als rückständige Kultur und Muslime als unerwünschte MigrantInnengruppe (»Das Boot ist voll« u.ä., vgl. Kap. 4.1.5) ihre Biografien direkter prägt als die der oben dargestellten InterviewpartnerInnen mit christlichem Hintergrund. Gleichzeitig erreicht auch sie der Gegendiskurs des ›Multikulturalismus‹ sowie die politisierten Diskurse der Friedensbewegung, globaler Gerechtigkeit und der feministischen Bewegung.

Die Kindheit dieser zweiten Generation von muslimischen EinwanderInnen ist allerdings oftmals von Brüchen geprägt: Sie haben i.d.R. das Hin und Her ihrer Eltern zwischen dem Herkunftsland und Deutschland erlebt, was lange Trennungsphasen von einem oder beiden Elternteilen bedeutete, als auch später die Unsicherheit aushalten zu müssen, ob ihre familiäre Zukunft in Deutschland oder in der alten Heimat liegen würde – und dies z.T. nicht

nur als mögliche Option, sondern auch als ein reales Hin und Her zwischen den beiden Ländern.

Gleichzeitig gründen sich Ende der 1970er Jahre zunehmend muslimische Moscheevereine. Damit leiten sie in den 1980er Jahren – gegenläufig zum damaligen gesamtgesellschaftlichen Trend – eine Institutionalisierung und fast unbemerkt auch eine ›Religionisierung‹ der islamischen Kultur in Deutschland ein.⁵⁴ Ein erster Antrag auf Körperschaftsrechte wird vom Verband Islamischer Kulturzentren (VIKZ) 1978 gestellt – damals noch mit Unterstützung der Kirchen – aber diese zweite Generation von MigrantInnen wächst in Deutschland noch weitgehend in selbstständig organisierten, sogenannten Hinterhof-Moscheen auf und wird von der Elterngeneration zur Übersetzung und für den Kontakt in die deutsche Gesellschaft gebraucht. Erst viel später, nach den formativen Jahren ihrer Adoleszenz in den 2000er Jahren werden manche selbst in die Vorstände nachrücken, eigene Moscheen oder Frauenvereine, Jugend- oder interreligiöse Vereine gründen.

Vier Fallbeispiele aus unserem Sample können die Prägung und die durchaus unterschiedlichen Deutungsmuster und Relevanzen innerhalb dieser Generation unseres Samples differenziert veranschaulichen.

Zunächst lässt sich sehr gut anschließen mit den Beispielen zweier weiblicher Biografien von Bilgün (Jg. 1967) und Nilüfer (Jg. 1974), die sich in ihrem Zugriff bzw. den Deutungen der eigenen Religion nah an die oben dargestellten ChristInnen anschließen. Die Ähnlichkeit besteht hier insbesondere in der ethischen Deutung von Religion als Garant für Geschlechtergerechtigkeit und Frieden, die vergleichbar mit der oben dargestellten Indienstnahme von Religion ist und damit auch hier eine Art innere Säkularisierung von Religion einläutet. So nutzen beide Frauen mit ihren je unterschiedlichen familiären Hintergründen den Bezug auf Islam als Religion (und nicht als Kultur – wie im dominanten Diskurs zu dieser Zeit noch üblich, vgl. Kap. 4.1.3), um Eigenständigkeit sowie grundsätzliche Geschlechtergerechtigkeit auch gegen ihre Familien für sich durchzusetzen. Bilgün, die sich in einem schwierigen Ablösungsprozess von ihrem autoritären muslimischen Vater und von ihrem Ehemann befindet, den sie im Alter von 16 Jahren heiraten musste, formuliert, dass ihre Religiosität für sie dabei nicht infrage stand:

⁵⁴ Siehe dazu auch Kap. 4.1.4. Insbesondere in der Türkei wurden Versuche, den Islam über Parteien wieder öffentlich zu etablieren, durch Militärputsche unterbunden oder/und die Parteien verboten. In Deutschland politisierte sich darum auch die Debatte unter den MuslimInnen mit türkischem Hintergrund.

»also ich hatte von, von- weiß ich noch, wenn ich mich an meine Kindheit erinnere, immer ein ganz ganz positives Gottesbild, und für mich war das, damals wie heute, immer, dass es [...] quasi auch aus einem Gerechtigkeitsgefühl her, dass eben, ja, dass Frauen benachteiligt werden in dieser Weise, und dass das eben nicht göttlicher Wille sein kann, ja, das habe ich natürlich nicht theologisch begründet, aber ganz einfach mit Menschenverstand.« (Bilgün)

Entscheidend für diese Entwicklung war aber auch, dass sie sich 1993 mit etwa 18 Jahren einer recht spontanen und emotional sehr aufgeladenen Mahnwache gegen den fremdenfeindlichen Hass der Taten von Mölln und Solingen anschloss, dabei ansässige VertreterInnen der Kirchen, Schulen und Stadtverwaltung kennelernte und sich mit ihnen zu weiteren Treffen verabredete. Im Laufe der Zeit entstand daraus ein erster interreligiöser Dialogkreis und auch Freundschaften. Bilgün interessiert sich in diesem Zuge auch tiefergehend für das Christentum, besucht Gottesdienste, aber letztlich entscheidet sie sich für den Islam als ihre Religion, in der sie sich wohlfühle. Interessant und sicherlich generationentypisch ist, dass Bilgün hier (anders als die oben beschriebenen jungen Interviewpartnerinnen) keine Anstrengungen macht, den Islam rational und inhaltlich gegenüber dem Christentum als die plausiblere Religion zu verteidigen. Ihren weiteren Bildungsweg, also ihre spätere Studien- und Promotionszeit sowie die Teilnahme an diversen interreligiösen Dialogkreisen, nutzt sie bis heute immer auch für die Bearbeitung ihres Verhältnisses zum Islam und als Engagement gegen einen patriarchalen und für einen »fortschrittlichen Islam«.

Die Frage von Geschlechtergerechtigkeit ist auch für Nilüfer ein großes Anliegen und wurde – möglicherweise auf ihr Insistieren hin – schon früh diskutiert in der Familie. Bis heute ist ihr dieses Thema ebenso wichtig wie Bilgün.

Nilüfer und Bilgün waren in ihren Bildungsgängen immer in einer Minderheitenposition, in der sie bereits sehr früh befragt wurden zu ihren Positionen zum Islam, aber auch umgekehrt von den Moscheen angefragt wurden für die Vermittlung in die nicht-muslimische Gesellschaft:

»Islam war immer ein Thema und somit auch der interreligiöse Dialog, weil ich immer ja gefragt worden bin zu verschiedenen islamischen Themen, ne: erklär' mir mal dies, erklär mir mal das, und damals in der Moscheegemeinde: ja, kannst du da mal hier übersetzen und da mal hier mit anpacken« (Nilüfer).

Während Bilgün ihre generational geprägte Deutung des Islams heute im interreligiösen Dialog ausdrückt, indem sie sich dabei vor allem Sozialprojekten zuwendet, da »*man nicht mit den Religionen, sondern mit den Menschen im Dialog*« ist, hat Nilüfer ihre interreligiösen Aktivitäten vor allem auf einen reinen Frauenkreis jenseits der muslimischen und auch christlichen Institutionen konzentriert, in dem es vor allem um gegenseitige Unterstützung im Ringen um Gleichberechtigung gegenüber den Männern in den jeweiligen Gemeinschaften geht. Religiöse Vielfalt war allerdings für Bilgün und Nilüfer bereits in ihrer Jugend ein Thema, dem sie in einer persönlichen Weise begegneten, nämlich in der wiederkehrenden Zuschreibung durch nicht-muslimische NachbarInnen, MitschülerInnen, ArbeitskollegInnen u.ä., dass sie anders seien. Die Frauen nehmen diese Zuschreibungen als solche wahr und versuchen, ihnen als Herausforderung zu begegnen, indem sie sich gegen die damit oft implizierte Abwertung behaupten, und einen erfolgreichen eigenständigen Ausbildungs- und Berufsweg einschlagen. Letztlich deuten sie die andere, christliche Religion in gleicher Weise wie den Islam für sich: dass sie nur Gültigkeit hat, sofern sie als befreiend, gerecht und friedvoll gedacht und gelebt wird.

Zwei weitere, dazu im Kontrast stehende Fälle sind Adem (Jg. 1976) und Damir (Jg. 1976), die nicht nur geschlechterspezifische Unterschiede in der Prägung zeigen, sondern auch solche der Verzögerung und Aufschichtung biografischer Phasen auf die der Postadoleszenz. Dies wird hier besonders deutlich, weil der uns interessierende Bezug zur religiösen Pluralität erst sehr viel später als in der Postadoleszenz hinzutritt.

Beide gehören auch der zweiten Generation von MigrantInnen an, die bereits in Deutschland geboren oder als Kleinkinder nach Deutschland gekommen sind. Anders als Bilgün und Nilüfer haben sich Damir und Adem erst im Erwachsenenalter dem Islam als Religion zugewendet, die sie heute als sehr bestimmend für ihr Leben beschreiben – ganz ähnlich wie dies bei Melina und Namika der Fall ist.

Ihre formative Phase erleben die beiden Männer in den 1990er Jahren. Beide absolvieren in dieser Zeit eine Ausbildung. Bezeichnend ist, dass sie darlegen, dass sie während dieser Zeit mit Religion kaum etwas zu tun hatten. Zwar waren die Väter wohl in landsmannschaftlichen Moscheevereinen Mitglieder, allerdings musste das – ähnlich wie eine Mitgliedschaft in der Kirche – nicht bedeuten, dass das Elternhaus besonders religiös war. Jedenfalls scheinen beide mit den gesellschaftlichen Diskursen der 1980er Jahre, wie

dem feministischen Diskurs, der Friedensbewegung und einer inneren Säkularisierung von Religion durch ihre Ethisierung oder Politisierung wenig Beeindruckt gehabt zu haben. Vielmehr galt ihre Konzentration ihrer Ausbildung. Insbesondere Adem hat eine intensive Karriere mit verschiedenen Ausbildungsgängen und Arbeitsaufenthalten im Ausland im Restaurantfach absolviert. Mit der Beendigung seiner Karriereorientierung fällt – sicherlich nicht zufällig – auch seine Familiengründung zusammen. Er heiratet eine zum Adventismus konvertierte orthodoxe Christin, mit der er später zwei Kinder hat. Und auch Damir ist zunächst nicht mit Religion beschäftigt, erst seine eher späte Heirat einer Frau aus seiner mazedonischen Heimat fällt mit einer zunehmenden Hinwendung zu einem entsprechend landsmannschaftlichen Moscheeverein zusammen. Die starke Orientierung am Islam trifft beide also erst nach ihrer postadoleszenten Phase. Sie datieren den Umschwung nicht genau, allerdings muss diese Wende hin zur aktiven Religiosität als spätere Aktivität betrachtet werden und reicht in den gesellschaftlichen Diskurshorizont der jüngeren Generation von Namika und Melina hinein. Damir und Adem vertiefen auch von Beginn ihrer auch praktischen Hinwendung zum Islam ihre Religiosität durch Koranstudium und Anbindung an eine Moschee. Ihr Leben wird mehr und mehr durch ihre Religiosität bestimmt, sowohl ideell als auch rein praktisch und zeitlich durch ihren Einsatz im interreligiösen Dialog, zu dem beide über ihre jeweilige Moscheegemeinde gelangten.

Für Adem und Damir wird so auch religiöse Vielfalt erst mit ihrer Hinwendung zum Islam relevant, zuvor wird sie schlicht nicht erwähnt. Erst nach 9/11 startet ihr Engagement im interreligiösen Dialog, in dem es für sie dann darum geht, »das Gute« der eigenen Religion zu zeigen und so für Vertrauen zu sorgen. Sie drücken damit ihre persönliche Betroffenheit vom Bedrohungss-Diskurs der 2000er Jahre aus – expliziter als Namika und Melina dies getan haben. Sicherlich ist die Dynamik, die im Alltag mit dem Bedrohungss-Diskurs einhergeht, für erwachsene muslimische Männer auch nochmal deutlicher erfahrbar; auch wenn beide dazu keine ganz direkten Erzählungen geben. Ihre Bewältigungsstrategie dazu ist es, sich – ähnlich wie auch Melina – noch tiefer mit dem Islam zu beschäftigen und die Friedfertigkeit des Islams darlegen zu können. Zudem möchten sie selbst ein Beispiel für diese Friedfertigkeit abgeben. Die Identifikation mit dem Diskurs »Islam als Bedrohung« ist insofern unmittelbar und bedeutsam. Ihre Wahrnehmung religiöser Pluralität steht ganz unter diesem Vorzeichen. Dabei wird in der Begegnung nicht das Christentum als Wahrheit der Anderen infrage gestellt, aber die eigene Religion als die Wahre verteidigt. Damir geht dann auch soweit, den Aus-

tausch selbst als einen religiösen Akt zu verstehen, der von Gott so gewollt sei, damit die Gläubigen um die Wahrheit wetteifern.

Die Generation der Jahrgänge 1940 bis 1960

In der folgenden Darstellung der Ordnung dieser ältesten Generation haben wir uns entschieden, die MuslimInnen unseres Samples nicht mit aufzunehmen, da diese sowohl ihre Sozialisation als auch z.T. ihre formative post-adolescente Phase nicht in Deutschland verbracht haben und darum kaum vergleichbar und in die dazugehörigen Diskurse einordbar sind. Insofern ist im Folgenden ausschließlich von den InterviewpartnerInnen mit christlichem Hintergrund die Rede.

Diese Generation ist in der Unordnung der Nachkriegszeit aufgewachsen und erlebt Religion vor allem als eine christliche Kirche, die nicht nur gesellschaftlich selbstverständlich integriert ist, sondern auch als politische Kraft verstanden wurde. In den Familien war man zu dieser Zeit noch explizit oder implizit mit der Reorganisation nach dem Krieg beschäftigt, insbesondere da der Vater häufig nicht anwesend war (aufgrund von Tod oder Scheidung) und die Großeltern eine zentrale Rolle bei der Erziehung ausübten, die überdies fast ausschließlich zuhause, in der Schule sowie in kirchlichen Zusammenhängen stattfand. Die Eltern hatten entweder kaum Vorbildfunktion (finden zumindest kaum Erwähnung in den biografischen Erzählungen) oder waren abwesend, um die Familie zu versorgen.

Als typisch für diesen Hintergrund können die Biografien von Monika (Jg. 1954), Renate (Jg. 1946) und Heidrun (Jg. 1943) gelten. In ihren Elternhäusern galt Kirche als eine selbstverständliche normbildende Kraft für die Gesellschaft. Die Mitgliedschaft in einer Kirche war Ausdruck der grundsätzlichen Zustimmung zu dieser grundlegenden Funktion: »Kirche ist wichtig und was einem helfen kann für's Leben, richtungsweisend und so weiter« (Renate; vgl. detailliert Kap. 4.1.1). Persönliche Religiosität wurde in diesem Rahmen weniger verhandelt, demgegenüber aber kirchliche bzw. religionspolitische Positionen. Renates Mutter war beispielsweise einer Gemeinde zugehörig, deren Pfarrer während des Nationalsozialismus »im Widerstand« tätig war. Die Verbindung zu Juden und Jüdinnen war darum ein wichtiges Thema in dieser Gemeinde wie in der Familie. In Heidruns Herkunftsfamilie wusste man, dass die Großmutter mit der bekennenden Kirche sympathisierte. Sie habe sich »nicht [...] irre machen lassen«, so dass der christliche Glaube sie letztlich gegen die

NS-Ideologie geschützt habe. Für Monikas Familie wurde die Kirche weniger politisch, aber doch als wertgebend zentral wahrgenommen.

Heidrun wie auch Monika verurteilen allerdings heute die wohl damit auch einhergehende »schwarze Theologie« ihrer Eltern und deren strenges gesetzesethisches Gottesbild – stattdessen wünschen sie sich heute einen liebenden und fürsorglichen Gott und vermitteln ein solches Gottesbild ihren Enkeln.

Im Prinzip erzählen alle unsere InterviewpartnerInnen aus dieser Generation von einer starken kirchlich institutionellen Einbindung der Sozialisation im Elternhaus. Die persönliche Religiosität ist dabei weniger Thema als Kirche als Werte-repräsentierende Institution, in die man sich einpasst. Die Orientierung ist dabei so stark an die Institution gebunden, dass die Konversion von einem der Partner bei Heirat von gemischtkonfessionellen Paaren als selbstverständlich gilt, obwohl klar ist, dass damit kein Überzeugungswechsel verbunden ist. Monikas Mutter musste beispielsweise für ihre Heirat zum Katholizismus konvertieren, dennoch sind Erzählungen wie ihre darüber, dass das jeweils konvertierte Elternteil trotzdem die ursprüngliche Konfession an die Kinder weitergab, nicht ungewöhnlich: »ich bin katholisch erzogen worden, geprägt aber, dass meine Mutter eigentlich evangelisch war« (Monika).

Die formative Phase dieser Generation reicht genau in die Umbrüche der 1968er Jahre hinein. Allerdings ist es sicherlich kein Zufall, dass unser Sample nicht die MacherInnen der politischen und kulturellen Umbrüche der 1968er Jahre abdeckt, obwohl auch bei den vorgestellten Personen Einflüsse dieser Zeit zu erkennen sind. Am deutlichsten zeigt sich das bei dem einzigen männlichen Vertreter aus dieser Generation, Manfred (Jg. 1953). Manfred engagiert sich nach seiner Schulzeit und ersten beruflichen Schritten zunächst vor allem partei-politisch links orientiert. Kirche ist in dieser Zeit kaum Thema für ihn. Das gleiche gilt für Angelika (Jg. 1952), die in der Zeit vor ihrer Konversion zum Katholizismus mit etwa Mitte 20 (Mitte der 1970er Jahre) erst einmal nichts mehr mit Religion zu tun hat, vielmehr mit ihrem Studium beschäftigt ist. Für Monika ergibt sich aus den Lockerungen der Zeit eine jugendliche Urlaubsreise ohne Erwachsene, allerdings geht daraus dann eine recht frühe Ehe mit Kindern hervor, die letztlich das erste Erwachen der Rebellion gegen herkömmliche gesellschaftliche Ordnungen im Keim erstickt. Die oben genannten Lebensverläufe der Frauen münden erst einmal weitgehend in die sogenannte Normalbiografie der 60er Jahre ein: Nach ersten Schritten in die berufliche oder akademische Ausbildung unterbrechen dann baldige Heirat und Kinder die ersten Orientierungen an Autonomie durch Ausbildung und

Beruf. Nur Angelika scheint diesem Weg durch ihre Konversion zum Katholizismus – was auch die Auflösung ihrer Verlobung bedeutete, weil sie sich dabei zunächst an einem »mönchischen« Leben orientierte – und die Aufnahme des Theologiestudiums zu entkommen und in Autonomie zu bleiben. Für die anderen Frauen bleibt Kirche auch deshalb im Alltag präsent, weil sie für sie eine Unterstützung bei der Kindererziehung bildet. Bei manchen ist Religion aber auch deshalb weiter bedeutsam, weil z.B. der Mann mit Religion beruflich zu tun hat (beispielsweise als Pfarrer oder Lehrer).

Interessant und zentral für unser Sample und dessen generationale Typik ist, dass Religion hier vor allem als Kirche und wichtiger Teil gesellschaftlichen Handelns gedeutet wird und präsent bleibt. Auch wenn sich dies im Laufe der Nachwirkungen der 1968er Jahre und der Kirchenaustrittswelle ab den 80er Jahren auch für diese Generation relativiert, so bleibt doch auffällig, dass Kirche für diesen Teil unseres Samples als wichtiger gesellschaftlicher Akteur gesehen wird. Man steht der Kirche zwar mittlerweile längst auch kritisch gegenüber, allerdings ohne sie zu verlassen, in der festen Annahme, dass es sich um eine richtungsweisende Institution der Traditions- und Wertevermittlung handelt. Heidrun formuliert, dass »Tradition« ihr mitunter wichtiger als innere Überzeugung ist. Stabile Formen entlasten sie, sie wünscht sich heute eher auch mal nicht alles reflektieren zu müssen, und mal »einfach glauben zu können«, wofür sie selbstverständlich auf kirchliche Traditionen zurückgreifen möchte. Und für Monika »hat sich« zwar der Kirchgang irgendwann »aufgegeben« und »Kirche und Glauben« seien für sie zwei unterschiedliche Ebenen, aber »kirchenverbunden« fühlt sie sich trotz starker Kritik dennoch:

»was in Kirche passiert, finde ich so'n großen Teil sehr schwierig und sehr nachdenkenswert, auch verurteilenswert, andererseits macht Kirche auch unendlich viel Gutes, das sehe ich auch« (Monika).

So kann das Religionsverständnis für diese Generation von ChristInnen aus unserem Sample vor allem als selbstverständlich und institutionell verankert beschrieben werden. Kirche ist dabei der Ort der Anwaltschaft grundlegender Werte und Moral. Als deren Träger wird sie bis heute entsprechend kritisch beurteilt und mit Erwartungen belegt. Die Kirche soll eine gesellschaftliche Funktion übernehmen, und auch – sicherlich nicht nur durch die 1968er Jahre, sondern auch die jüngere generationale Prägung der End-70er und 80er Jahre beeinflusst, – eine gesellschaftskritische Funktion, indem sie öffentlich

Position in Bezug auf zentrale Werte der Religion bezieht. Bei aller Kritik wird auch darum Kirche nicht verlassen.

Trotz grundsätzlich kirchlicher Orientierung und ihrer z.T. auch berufsmäßig kirchlichen Eingebundenheit sind der Beginn des Ökumenischen Rates (ÖRK) nach dem zweiten Weltkrieg oder auch die Öffnung der katholischen Kirche im Zweiten Vatikanischen Konzil der 1960er Jahre keine Themen, an denen unsere InterviewpartnerInnen in ihrer Wahrnehmung von oder Auseinandersetzung mit religiöser Pluralität explizit ansetzen. Religiöse Vielfalt erscheint eher als inexistent in ihrer postadoleszenten Phase. Von einer konkreten diskursiven generationalen Prägung dieser Zeit in Bezug auf religiöse Vielfalt kann also kaum die Rede sein. Vielmehr sind es die genannten familiären Hintergründe in Bezug auf die politische Haltung zu Jüdinnen und Juden, in Bezug auf die Bikonfessionalität der Eltern und/oder die eigene konfessionsverschiedene Ehe sowie später dann auch vereinzelt durchgeführte Abenteuerreisen in nichtchristliches Ausland, die die ersten Wahrnehmungen religiöser Pluralität mancher Lebensläufe dieses Samples prägen (vgl. Kap. 4.1.2 und 4.1.3). In den Kontakt zum christlich-muslimischen Dialog kommen die meisten aus diesem Sample dann erst in den 1990er Jahren, mehrheitlich als Weiterführung ihrer z.T. auch kirchlich orientierten Friedensarbeit. Insofern muss das Interesse an anderen Religionen als spätere Aufschichtung verstanden werden. Allerdings hatte auch bereits das Interesse am Judentum neben dem Wunsch nach Versöhnung und der Suche nach einem neuen Verhältnis zwischen Jüdinnen/Juden und ChristInnen auch eine deutliche friedenspolitische Dimension, die in den 1970er und 1980er Jahren auch die christlichen Kirchen gegenüber den Konflikten im Nahen Osten, der Aufrüstung und dem kalten Krieg erfasst hatte. Der Umgang mit dem Judentum in den damaligen kirchlichen Diskursen ähnelt dem mit der jeweils anderen kirchlichen Konfession: Man fühlt sich im Glauben zwar grundsätzlich sehr nahe, aber ohne Konversion ist eine Annäherung kaum möglich. Dabei werden von unseren Befragten die elterlichen ehelich bedingten innerchristlichen Konversionen wenig ernst genommen, aber auch nicht als inhaltlich problematisch thematisiert; vielmehr gehen einige der InterviewpartnerInnen dann selbst konfessionsverschiedene Ehen ein. Bei Heidrun wird der evangelische Partner noch konvertieren, andere belassen ihre ›Mischehe‹ als solche. Eine religionsbezogene Auseinandersetzung oder Wahrnehmung von Pluralität, die auf eine problematische Kontingenz, Vermischung oder Spannung verweist, eröffnet sich an dieser Stelle in den Erzählungen und Berichten nicht. Vielmehr erscheinen hier

Umgangsweisen von pragmatischem Nebeneinander und individueller Anpassung als unproblematisch durchführbar. Andere, wie Renate, engagieren sich ehrenamtlich in ihrer Gemeinde für die Ökumene, um das Miteinander z.B. in der Liturgiegestaltung zu organisieren.

Die Grenzen dessen zeigen sich allerdings in der Erzählung Monikas, die zunächst ebenfalls ein offenes Verhältnis zur gemischtkonfessionellen Partnerschaft hat. Eine ihrer eigenen Ehen wurde in den 1980er Jahren allerdings unter anderem wegen der Konversion ihres Mannes zum Buddhismus beendet, da sie dem nicht nachfolgen wollte. Hier waren die Grenzen des »*einen Gottes*« überschritten und pragmatische Umgangsweisen schienen nicht mehr akzeptabel oder möglich.

Interessante Ausnahmen bilden Angelika und Manfred, da sie sich – Manfred schon mit 16, Angelika dann erst mit etwa Anfang 20 – bewusst einer Konfession zugewendet haben. Sie erzählen zudem beide – anders als die anderen drei InterviewpartnerInnen aus dieser Generation – von spirituellen Erlebnissen: Angelika in Bezug auf ihre katholische Identität, Manfred verstärkt in Verbindung mit Erlebnissen anderer liturgischer Formen wie die der katholischen Liturgie, interreligiöser Andachten und in jüngster Zeit auch sufischen Ritualen. Zwar ist auch bei ihnen die generationale Typik eines Religionsverständnisses sichtbar, die als institutionell verfasst und moralischer »Wertekompass« verstanden werden kann, allerdings wurde diese in wohl intensiver Auseinandersetzung in den 1980er Jahren bis heute weiter verändert. So versteht sich Manfred heute als »*Grenzgänger*« in Bezug auf seine persönliche emotionale Rezeption islamischer Frömmigkeitsformen oder auch in Bezug auf seine liturgischen Ausflüge ins Katholische. Gleichzeitig bleibt er in seinem generationalen Rahmen, wenn er betont, dass es generell aber wichtig sei, »*dass die Grenzen nicht verwischt werden*« dürfen und für ihn klar ist, dass er seine Konfession nicht wechseln oder aufgeben wird. Und auch Angelika, die durch ihre aktive und visionäre Religiosität eine Ausnahme darstellt, betont die Wichtigkeit der konfessionellen Grenzen.

4.2.4 Zwischenfazit

Mit dem vorangegangenen Blick auf die Generationen konnte noch einmal das Verständnis für die in Kapitel 4.1 chronologisch dargelegten einflussreichen Diskurse und ihre je unterschiedliche Prägekraft bezüglich der aus ihnen generierten biografisch verankerten Deutungsmuster und Relevanzen von Religion und religiöser Pluralität unserer InterviewpartnerInnen in den

Blick genommen werden. Auffällig war dabei, dass hier zwar Muster über die generationale Zuordnung der Diskurse zu identifizieren sind, allerdings sowohl ihre biografische Verarbeitung als auch ihre Aufschichtungsweisen im Lebensverlauf so divers sind, dass sich daraus ein sehr komplexes Gebilde von generationalen Typiken zusammen mit biografischen Bearbeitungen und Aufschichtungen ergeben. So haben wir zwar durchaus drei typische generationale Diskurseinflüsse auf die Wahrnehmung von Religion und religiöser Pluralität unterscheiden können. Deren biografische Bearbeitung wird aber von weiteren zentralen Kategorien durchkreuzt: So in Form von unterschiedlichen gesellschaftlichen Positionszuweisungen in den dominanten Diskursen – bei Religionszugehörigkeit und bei Geschlechterzugehörigkeit – und als asynchrones Aufgreifen von einmal in die Welt gesetzten diskursiven Strängen.

Stellt man einmal zunächst die generationalen Typiken der diskursiven Einflüsse seitens der Mehrheitsgesellschaft dar – also in äußerst verkürzter Form der in Kapitel 4.1 dargestellten Differenzierungen –, prägen also die jüngste Generation die Diskurse über einen bedrohenden Islam und der Notwendigkeit der Integration des Islams sowie der muslimischen Einwanderer. Dabei ist entscheidend, dass die mediatisierte Vermittlung dieser post-9/11-Diskurse alle Privathaushalte erreicht, egal, ob sie an Religion interessiert sind oder nicht. Gleichzeitig zeigte sich, dass diese Diskurse noch auf einer in den Erzählungen impliziter bleibenden Tiefenschicht beruhen, nämlich eines inkorporierten Grundverständnisses, in einer säkularisierten Gesellschaft zu leben. In dieser Gruppe unseres Samples machte sich das u.a. daran bemerkbar, dass Religion immer in einen argumentativen rationalen Begründungszusammenhang gestellt wurde.

Die mittlere Generation ist vor allem durch sozialpolitische Diskurse der Religion (rund um Solidarität mit den Armen, feministische Theologie, Frieden) geprägt und nimmt bereits erste Migrationsdiskurse auf, die einerseits den Islam als rückständige Kultur deuten, andererseits aber auch in Gegendiskursen (wie jenen der Multikulturalität und globaler Gerechtigkeit) dazu aufrufen, die Vielfalt positiv zu deuten, allerdings zunächst nur unter dem Thema Kultur überhaupt wahrnehmen. Die diskursive Unterordnung der Religion unter die Kategorie Kultur und Politik scheint mithin in dieser Zeit einen wichtigen gesellschaftlichen Schub erhalten zu haben.

Für die älteste Generation ist kaum ein spezifischer Religionsdiskurs, der im Zusammenhang mit religiöser Pluralität stehen würde, zu identifizieren. Religion ist vielmehr mit dem institutionalisierten Diskurs der Kirche gleich-

gesetzt und gilt als Garant für den Erhalt zentraler gesellschaftlicher Werte. Religionsdiskurse, die auf Pluralität hindeuten, zeigen sich vereinzelt in Bezug auf die Versöhnung mit dem Judentum oder in Bezug auf die innerchristliche Bikonfessionalität, die allerdings kaum thematisiert, sondern eher praktisch gelebt wird.

Aus diesen Diskurssträngen bilden sich nun aber mitnichten einheitliche Handlungspräferenzen innerhalb der unterschiedlichen Generationen ab. Vielmehr zeigte sich, dass weitere Faktoren die generationalen Typik durchkreuzen, differenzieren und somit die Wahrnehmung religiöser Pluralität nicht nur diachron, sondern auch generational-phasenbezogen pluralisieren. Dies geschieht zum einen durch die unterschiedlichen gesellschaftlichen Positionen, die in den Religionsdiskursen, die die religiöse Pluralität betreffen, zugewiesen werden. Schon in Kapitel 4.1 wurde deutlich, dass die Wahrnehmung religiöser Pluralität sich in den dominanten Religionsdiskursen als eine sezierte darstellt und dabei macht es einen Unterschied, auf welche dieser Religionen man sich als ‚andere‘ bezieht. In der generationalen Betrachtung wurde besonders für die jüngste Generation deutlich, welche unterschiedlichen Handlungsoptionen sich für ChristInnen und MuslimInnen angesichts der aktuellen Islamdiskurse nahelegen. So zeigte sich in Fallbeispielen einerseits für die christlichen Befragten die offene Option, Religion und religiöse Pluralität postsäkular als eine Art Residualkategorie für alles Unerklärliche einzusetzen und diese auch überall anzuschließen. Religionen werden aus dieser Haltung heraus als teils interessante, aber nicht notwendig tangierende lebensweltliche Größe kritisch und neugierig betrachtet. Für die jungen muslimischen Befragten hingegen stellt sich ihre zugewiesene Position in den Islamdiskursen als unbedingt zu bearbeiten dar: Der Abwertungsdiskurs fordert bei ihnen die Verteidigung des ‚Eigenen‘ heraus. Dabei sind sie darauf bedacht, gleichzeitig dem implizit unterlegten Verständigungsmuster von Säkularisierung und Individualisierung mithilfe rationaler Argumentation sowie dem Hinweis auf Freiwilligkeit und positiver Bewertung ihrer (eigentlichen) Position als Multioptionalität nachzukommen. So widersetzen sie sich dem dominanten Diskurs – ohne ihm allerdings zu entgehen –, um sich ihrer eigenen Positionierung wieder zu ermächtigen.

Zum zweiten zeigte sich insbesondere in der mittleren Generation eine Durchkreuzung der generationalen Typik durch die Dimension Geschlecht, die auch als Chiffre unterschiedlich zugewiesener gesellschaftlicher Positionen durch Diskurse verstanden werden kann. Während in dieser Zeit die männlichen Befragten dieser Generation in ihrer postadoleszenten Phase we-

nig religiöse Aktivitäten aufwiesen und sich damit durchaus im Strom der Zeit, in der Religion kaum explizit Thema war, bewegten, ist Religion zumindest für die weiblichen Befragten der christlichen wie auch der islamischen Konfession von persönlicher Bedeutung in ihrer postadoleszenten formativen Lebensphase. Hintergrund hierzu ist der starke feministische Diskurs, der einerseits von weiten Teilen der damals jungen (weiblichen) Generation geprägt wurde, aber ebenso auf etablierte und institutionalisierte Gegendiskurse traf. Religion, die bis dahin im Nachkriegsdeutschland als eine gesellschaftliche Kraft wirkte, die eher zur Festigung traditionaler Positionen von Männern und Frauen beigetragen hat, diente nun den christlichen wie den muslimischen Befragten Frauen nicht nur als Medium, ihre emanzipativen Wünsche und Hoffnungen zu formulieren, sondern auch als Brücke zwischen den unterschiedlichen Ansprüchen der älteren und der damals jungen Generation. Deutlich wird damit, dass hier in Abhängigkeit der gesellschaftlichen Position, die die Kategorie Geschlecht den InterviewpartnerInnen zuweist, die Positionierung innerhalb von Diskursen über Religion ebenso wie die Handlungsoptionen, die sich daraus ergeben, sehr unterschiedlich ausfallen. So zeigten unsere männlichen muslimischen Befragten eine eher geringe bis traditionale religiöse Bindung in ihrer Postadoleszenz, die sie scheinbar in der Entwicklung ihrer »Normalbiografie« (Kohli 1985) – zumindest bis 9/11 – nicht entscheidend beeinflusst hat. Die weiblichen muslimischen Befragten traten demgegenüber in eine Auseinandersetzung mit der ihnen traditionell zugesetzten Position und sie nutzten Neuinterpretationen des Islams, um sich in diesem religiösen Diskursfeld neu zu positionieren und dieses auch zu verändern. Die christlichen Frauen suchten ebenfalls den Anschluss an feministisch-theologische Debatten innerhalb der Kirche, was die Frauen allerdings letztlich zu einer Distanzierung zur Kirche führte, weil diese sich schließlich kritisch gegen solche Debatten stellte. Die institutionellen Dynamiken bei den muslimischen Frauen sind ähnlich: Auch hier führte die traditionelle und institutionell gestützte geschlechtsspezifische Positionszuweisung zu einer Distanzierung zu den bestehenden konservativen Moscheegemeinden. Religiöse Pluralität ist hierbei allerdings insgesamt kaum Thema, allenfalls suchten die feministischen religiösen Gruppierungen den Austausch und die Solidarität mit Anhängerinnen anderer Religionen. Auch interreligiöse Dialoggruppen mit nur weiblichen Teilnehmern sind so entstanden. Allerdings haben gerade die jüngeren (Kopftuch-)Debatten im Rahmen des Islamdiskurses diese beiden Bewegungen zum Teil besonders stark polarisiert.

Drittens konnte in der älteren und mittleren Generation eine Asynchronizität des Aufgreifens und/oder eine Aufschichtung von Religion und der Wahrnehmung religiöser Pluralität konstatiert werden. So haben beispielsweise sowohl die oben beschriebenen feministisch engagierten christlichen Frauen der mittleren Generation als auch die der älteren Generation erst sehr viel später religiöse Pluralität wahrgenommen und sich entsprechend engagiert. Dabei greifen sie heute zum Teil auf Deutungsmuster zurück, die sich auf ihre Friedensarbeit der 70er und 80er Jahre zurückführen lassen. Während zudem andere aus der ältesten Generation bis heute stark an das Muster der institutionellen Autorität bei ihrer Wahrnehmung von religiöser Pluralität anknüpfen, sind ebenso Beispiele der Aufschichtung neuer Prägungen bzw. des Wandels von Deutungsmustern zu beobachten. Die sehr diversen Prägungen zeigen sich auch in der Arbeit der interreligiösen Dialoggruppen, die diese älteste Generation in den 90er Jahren sozusagen erfunden hat.

Bei allen Generationen ist zudem in gleicher Weise zu sehen – wie in Kapitel 4.1 schon herausgearbeitet –, dass religiöse Pluralität durch die dominanten Religionsdiskurse vor allem in sezierter Form wahrgenommen wird: in unterschiedenen Verhältnissen zu einzelnen Religionen; hingegen sind relevante Diskurse, die religiöse Pluralität als Ganzes oder als Vielheit thematisieren, kaum präsent in unseren Fallbeispielen. Am ehesten scheinen die impliziten, religiöse Pluralität grundierenden epistemischen Muster von Säkularisierung und Individualisierung auf, wenn es um die Verständigung über z.B. grundlegende Toleranz gegenüber religiös Anderen geht, um rationale und persönliche Entscheidungen für oder gegen eine bestimmte religiöse Praxis oder Überzeugung. Beide Verständigungsmuster scheinen so Sag- und Denkbarens im Rahmen der dargelegten Religionsdiskurse zu begrenzen und bilden dadurch einen wichtigen Ermöglichungsgrund für die Wahrnehmung religiöser Pluralität.