

welchen Verstrickungen diese komplexe Gemengelage von Aufgabe des Identitätsbegriffs auf analytischer Ebene einerseits und seiner Rekonstitution auf der Objektebene als Diskurs andererseits führt.

5.2 »Das soll man jetzt nicht sagen« – Über diskursive Vorordnungen und Sagbarkeitsgrenzen rund um religiöse Identität

Die Erzählungen, die unsere Befunde grundieren, und die Zitate, die diese im Folgenden illustrieren, stehen für sich. Aber nicht nur: Sie verweisen deutlich auf sie umgebende Diskurse, etwa zu Religion, Migration, Integration. Wie sehr Haltungen und Erfahrungen religiöser Vielfalt von solchen Diskursen geprägt werden, haben wir bereits in Kapitel 4 thematisiert. In Bezug auf die individuierte Aneignung religiöser Pluralität ist aber darüber hinaus wichtig, wie auch Erzählungen über die eigene religiöse Verortung vorgeordnet werden unter anderem durch bestehende Diskurse über religiöse Identität, in denen sich vor allem gesellschaftliche Bilder von und Erwartungen an religiöse Identität manifestieren. Dies wird in den Interviews besonders deutlich an den Stellen, an denen die InterviewpartnerInnen explizit nach Veränderungen ihrer Religiosität gefragt werden. Es ist nur ein Indikator, dass diese Frage in vielen Interviews auf verschiedene Weise umgangen oder abgewehrt wird, etwa, indem die GesprächspartnerInnen auf sie mit thematisch ganz anders gelagerten Ausführungen reagieren. Ein weiterer mag sein, dass in den betreffenden Interviews die folgenden Ausführungen, die Gesamtbiografie oder andere Stellen in der Erzählung zum Teil durchaus auf Veränderungen hinweisen – eine Konstellation, die uns in der Analyse hinreichend irritiert hat, um (wie in Kap. 2.1 ausführlicher eingeordnet), entscheidende oder kritische Stellen des Interviews einer sequentiell-hermeneutischen Feinanalyse zu unterziehen. Mit dieser Herausarbeitung der latenten Strukturen dieser Ausführungen ließ sich, unabhängig von der konkreten Antwort, eine weitere Schicht der Erzählungen aufzeigen, nämlich Verweise auf in Diskurse eingegangene Erwartungen und Vorstellungen von Religiosität und religiöser Identität.

Dies lässt sich exemplarisch zeigen an einem Ausschnitt des Gespräches mit Namika, einer jungen Muslimin, die an einer christlich-muslimischen Mädchengruppe in Westdeutschland teilnimmt. Gefragt, ob ihre Religion oder ihr

Glaube, das, woran sie glaubt, wie sie praktiziert oder ähnliches, sich in irgendeiner Weise im Laufe der letzten Jahre verändert hat, antwortet sie initial wie folgt:

»Ja, mhmm, also ich sag mal so, also man lernt ja im Laufe des Lebens immer dazu halt so, wenn ich jetzt so ganze, die Zeit von dem ich, von... als ich klein war bis jetzt so zurückverfolge, die Inhalte und Überzeugungen haben sich nicht geändert. [3] Natürlich gibt es Zeiten, wo man halt etwas stärker im Glauben ist oder etwas schwächer. Ja.« (Namika)

Namika verweist hier, wie es sich auch in anderen Fällen findet, zunächst auf vermeintlich grundlegende Prozessstrukturen des Lebenslaufes und übliche Eigenschaften von Glauben: Man lerne im Laufe des Lebens immer dazu, und es gebe »natürlich« Phasen, in denen der Glauben stärker ist und solche, in denen er schwächer ist. Veränderungen und Schwankungen werden damit übergeordneten Logiken zugeordnet und müssen nicht individuell erklärt oder rechtfertigt werden. Sie kann sich selbst, wie es in ihrem Einschub erfolgt, in diese Logiken einfach einordnen, und auch im Erzählauflauf ergeben die allgemeingültig formulierten größeren Prinzipien den Rahmen für ihre auf sich selbst bezogenen Ausführungen. In Bezug auf die Schwankungen des Glaubens bleibt dabei sogar offen, ob sie selbst solche Dynamiken erfahren hat, und Namika fährt zunächst, und nach einer längeren Pause, mit einer Ausführung zu solchen allgemeinen Bedingungen für einen schwankenden Glauben fort:

»Halt so-, wenn man zum Beispiel irgendwas, äh, zum Beispiel ein Schicksalsschlag bekommt, man denkt ›okay, warum, warum passiert mir so was?‹ Das sollte man ja jetzt nicht sagen.« (Namika)

An dieser Fortführung sind einige Dinge bemerkenswert. Eingangs die sprachlich etwas auffällige Wendung des »Schicksalsschlag bekommen«: Das Konzept des Schicksalsschlages scheint ihr passend zu sein, und sie übernimmt den auch in christlichen Traditionen angelegten Modus der Theodizee, der mit solchen Erfahrungen häufig verbunden wird: Warum passiert mir so etwas? Das einleitende »okay« indiziert dann eine persönliche Formulierung der Frage, die über das abstrakte »man« hinausweist. Möglicherweise sind solche Erfahrungen und die anschließenden Fragen Namika vertraut, doch in der Erzählung wird das nicht ausgeführt. Vielmehr erinnert sich Namika plötzlich: So etwas sollte man nicht sagen. Dieser Satz ist ein sehr expliziter Verweis auf die Erwartungen an religiöse Identität, die hier im Fokus

stehen. Es liegt sehr nahe, dass Namika sich hier auf normative Ansprüche bezieht, die sie zumindest gehört, vielleicht auch zu einem bestimmten Grad verinnerlicht hat.

Was bedeutet das? Möglicherweise auch, dass hier eine gewisse Bricolage von religiösen Weltsichten angedeutet wird, wenn Namika mit dem Begriff des »Schicksalsschlag« eine typisch jüdisch-christliche Interpretation negativer Erfahrungen aufgreift und auch den möglichen Anschluss von Theodizee-Fragen hier präsent hat. Sie mag diese in der christlich-muslimischen Mädchengruppe, die sie besucht und die auch von einer Angestellten einer evangelischen Gemeinde geleitet wird, aufgegriffen haben. Doch sie bezieht sich umgehend auf andere Normen, die für sie als praktizierende sunnitische Muslimin vermutlich größere Bedeutung haben: Schicksal (*qadar*⁵) meint hier eine Aufgabe von Gott, die es zu erfüllen gilt. Angesichts des Umstandes, dass die zweifelnden Fragen (»*Warum passiert mir so etwas?*«) in der christlich geprägten Mädchengruppe sicherlich als durchaus sagbar vermittelt wurden, liegt es nahe, dass dieser kurze Ausschnitt möglicherweise ein gutes Beispiel ist, wie tatsächlich unterschiedliche religiöse Kontexte und die dort vermittelten Überzeugungen von denjenigen, die ihnen ausgesetzt sind, nicht so schnell und einfach überein gebracht werden können. Namikas Beispiel zeigt dann auch, dass sie hier noch keine klare Position gefunden hat, sondern dies vielmehr im Verlauf ihres Erzählstromes geradezu live verhandelt wird. Namika fährt fort:

»Ja, aber eigentlich nicht irgendwie so, dass sich was grundlegend verändert hat, nich. Aber mal, mal ist man halt stärker, mal schwächer//mhm//. Also in der Umsetzung [lacht].//Interviewer: Ja, ja okay. Und, ähm, hat das auch irgend'n Einfluss, dass man sozusagen, also – wenn man so Kontakt viel zu Christen hat und wenn man sieht, dass es-, also sagen wir mal so--//Namika: Dass man so mitgerissen wird?«

Namika vervollständigt den Satz der Interviewerin hier in einer Weise, die von letzterer so nicht intendiert war – aber auf die Weise, die ihr als erstes in

5 *Qadar* ist ein koranischer Begriff, der in der mittelalterlichen islamischen Diskussion für die Auseinandersetzung um die Willensfreiheit und die Prädestination eine wichtige Rolle spielte (vgl. v. Ess 1997, Bd. IV.: 33). Arabische islamische Begriffe, die von InterviewpartnerInnen verwendet wurden, werden, soweit sie nicht bereits im Duden aufgenommen sind, nach der Umschrifttabelle der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (DGM) geschrieben. Türkische Begriffe – auch wenn sie auf arabische Originale verweisen – haben wir als solche übernommen.

den Kopf kommt: dass man mitgerissen wird vom anderen Glauben. Mit dem bildlichen »*mitgerissen*« werden hier Assoziationen aufgerufen von Mengen oder Naturgewalten, etwa Wellen oder Menschenmengen, denen man nichts entgegensemzen kann, sondern ihnen vollkommen ausgeliefert ist.

Diese Angst ist in der Tat eine häufig geäußerte Sorge in vielen Religionsgemeinschaften, deren Mitglieder auch am interreligiösen Dialog teilnehmen. Die Dialogos-Studie zeigt, dass die TeilnehmerInnen am interreligiösen Dialog häufig als »Grenzgänger« betrachtet werden und unter Verdacht stehen, im Dialog etwas zu verhandeln – nämlich religiöse Wahrheit(en) –, das aus Sicht der jeweiligen Religionsgemeinschaften nicht verhandelbar ist (vgl. Klinkhammer et al. 2011: 161). Auch in Namikas Ausführungen werden diese Ängste expliziert, als sie an anderer Stelle von einer Geschichte erzählt, die unter ihren Eltern und Freunden zirkuliert: Dass einmal ein muslimisches Mädchen, das am interreligiösen Dialog teilgenommen habe, dann zum Christentum konvertiert sei.

Namika begegnet diesen Ängsten im Interview auf eigene Weise: Sie stellt dagegen eine höhere, und in ihrer Erzählung bewiesene Zahl von TeilnehmerInnen, die dafür zum Islam konvertiert sind, und legt damit sinngemäß nahe, dass der interreligiöse Dialog daher unterm Strich ein guter Deal für muslimische Gemeinden sei.

Beide Episoden zeigen mithin, dass Namika häufig mit solchen Sorgen einer drohenden Konversion konfrontiert ist und diese ihren Weg einerseits in ihre Narration gebahnt haben, und sie sich andererseits Umgangsweisen in der direkten Interaktion zurechtgelegt hat. In beiderlei Hinsicht gilt, dass sie gewohnt ist, solche Positionen zu antizipieren und schon in vorauselender Replik – wie in der Interviewsituation – darauf zu reagieren.

Im Gespräch mit Namika wird deutlich, dass normative Erwartungen immer wieder von verschiedenen Seiten an sie gerichtet werden, die sie in ihren Ausführungen immer mit adressiert: Vor der Aufnahmegesellschaft legitimiert sie die Entscheidung ihrer Eltern, nach Deutschland zu migrieren sowie die hohe Zahl ihrer Geschwister, vor ihrer muslimischen Gemeinschaft erklärt sie, warum sie kein Kopftuch trägt. All diese Themen werden von ihr ausgeführt, obwohl sie im Interview nicht aufgerufen werden, und so wird deutlich, dass all diese Gruppen, die Anforderungen an Namika haben, gewissermaßen immer mit im Raum sitzen. Gleichermaßen gilt mithin für die normativen Vorstellungen von religiöser Identität, die von Religionsgemeinschaften immer wieder in Richtung der TeilnehmerInnen an interreligiösem Dialog

formuliert werden: Dass diese nicht in Zweifel gezogen werden dürfe, und Formate, in denen dies droht, häufig nicht gut gelitten werden.

Dies zeigt insgesamt: Namika kann, wie viele andere Interviewte, keine unschuldige Antwort geben – nicht nur, weil es sich sicherlich um ein sensibles Thema handelt, sondern auch, weil es von normativen hegemonialen Diskursen über die Beschaffenheit von religiöser Identität schon immer durchzogen und reguliert ist: Wenn sich Religiosität überhaupt verändern darf, dann aufgrund übergeordneter, geradezu naturalisierter Logiken, nicht aber aufgrund individueller Entscheidungen und schon gar nicht durch den Einfluss Andersgläubiger. Dies hängt, das ist noch einmal wichtig zu explizieren, gar nicht so sehr von der Strenge der jeweiligen Religionsgemeinschaft ab, und ebenso wenig von einer bestimmten religiösen Tradition, sondern ist in dieser Deutung vielmehr begründet in der Weise, wie religiöse Identität in gegenwärtigen hegemonialen Diskursen gedacht wird, nämlich als feststehend, da an ewige Wahrheiten gebunden.

Ein zweites, kürzeres Beispiel kann diesen Aspekt noch einmal unterstreichen. Renate antwortet auf die gleiche, ähnlich gestellte Frage anders, und doch ähnlich: mit recht langen und sehr abstrakten Ausführungen, über verschiedene Gottesvorstellungen im Christentum, konziliare Prozesse, theologische Theorien und Ähnlichem. Mit der nun eingeführten Brille gibt es aber auch in Renates Ausführungen einen Verweis auf ganz ähnliche Erwartungshaltungen und Vorstellungen von religiöser Identität:

»Naja, es ist natürlich ein ständiger, äh, Diskussionsprozess. Also eine, ähm, eine wiederkehrende Frage, war natürlich immer, ähm... ja, äh, äh, wenn ihr also wirklich christlich betet und äh, äh, äh, spezifisch christlich, dann muss doch da auch immer Jesus drin vorkommen und wenn der nicht vorkommt, verleugnet ihr nicht eigentlich euer Christentum. [...] Äh, ich meine das sind sowieso Formen, die werden ja heute, äh, kaum noch, äh, äh, irgendwo angewendet, auch in normalen Gemeinden nicht, aber, ähm... also die, ähm, die Christuszentriertheit ist schon nn-n sehr großer Bestandteil der Gemeindefrömmigkeit auch und der traditionellen Frömmigkeit.« (Renate)

Auch hier sind also Referenzen zu finden, die auf bestehende Diskurse ihrer Heimatgemeinde oder Herkunftstradition verweisen: Was ist im gemeinsamen interreligiösen Gebet erlaubt, das heißt, durch die religiösen Institutionen gestattet und theologisch legitimierbar? Verleugnet man in gewissen Formen der interreligiösen Praxis nicht die eigene Religion? Weder die all-

gemein-theologischen Ausführungen noch ihre Konkretisierung haben einen expliziten Bezug auf die gestellte Frage nach einer möglichen Transformation ihrer individuellen Religiosität. Umso mehr zeigen die Ausführungen von Renate, wie solche Diskurse der Veränderung von Religiosität die Erwartungen und Sagbarkeiten von Prozessen der Identifizierung und Abgrenzung prägen bzw. einhegen.

In den Interviews wird mithin deutlich, dass ein großer Teil der Befragten eine stabile, vereindeutigte religiöse Identität als Regelfall ansieht. Eine solche stellt die auch diskursiv übergeordnete Erwartung der Herkunftstradition oder -gemeinschaft dar, die die InterviewpartnerInnen in ihren Ausführungen immer schon mitbedenken. Darüber hinaus liegt nahe, dass sie auch den Vorstellungen eines nichtreligiösen Konzepts von Identität entspricht, in dem religiöse Identität dann geradezu im innersten Kern des Subjekts, richtungsweisend und stabilitätgebend für Sinnstiftung, Alltagspraxis und Lebensführung anzusiedeln ist (vgl. auch die Diskussion des Identitätsbegriffs zu Beginn des Kapitels). Eine so verstandene religiöse Identität wirkt zwar unter Umständen hegemonial kohärenzstiftend und vereinheitlichend über die Selbstidentifikation des Individuums, allerdings zeigt sich auch in diesen Beispielen bereits die Kontingenz und Unstimmigkeit bzw. Widerständigkeit in der Wahrnehmung und Artikulation der Individuen. So wie Religion immer als ein diskursives und relationales Konzept zu behandeln ist, das sich an unterschiedliche Ereignisse und Wahrnehmungen anschließen lässt, aber immer schon vorgeprägt und geordnet ist, geschieht dies auch mit dem Diskurs »religiöse Identität«. Gleichwohl ermöglicht aber – so unsere Analyse – eine zunehmende religiöse Vielfalt in der Gesellschaft, dass ein solcher hegemonialer Kohärenzdiskurs für religiöse Identität durchaus infrage gestellt werden kann, ohne ihn durch einen rein säkularen Gegendiskurs absetzen zu müssen. Darüber hinaus stellen vorordnende Diskurse der Säkularität und Modernität in unserer Gesellschaft gegenläufige Ansprüche zu dem der Geschlossenheit der religiösen Identität, darunter diejenigen der grundsätzlichen Offenheit gegenüber religiöser Vielfalt. Insbesondere an MuslimInnen steht die Erwartung im Raum, sich möglichst nahtlos in eine häufig als säkular geprägt erzählte Gesellschaft zu integrieren. Dies beinhaltet die mindestens implizite Erwartung, als engagierte BürgerIn durchaus gewillt zu sein, sich konstruktiv an Formen des interreligiösen Austausches zu beteiligen. Auch dies spiegelt sich in den Erzählungen wider und zeigt deutlich: Nicht nur sind die Narrationen über sehr persönliche Erfahrungen und Haltungen immer schon auch diskursiv vorgeordnet, sie sind dies auch

nicht eindeutig: zum einen, weil gegenläufige dominante Diskurse über »religiöse Identität« das Feld prägen – wie schließende Diskurse der monotheistischen Religionsgemeinschaften und der öffnende Diskurs durch die sich säkular und modern verstehende Gesellschaft –, und zum anderen, weil die je biographisch-individuellen Positionen im Feld die artikulierten Positionierungen immer auch mit einer je eigenen Perspektive und eigenen »Identitätsphantasien« (Hall 2004) ausstatten können. Während damit ein gewisses Feld des Sagbaren umrissen ist, zeigen sich andererseits dem konkreten Individuum somit gesellschaftliche Diskurse und Positionen, die sich als gegenläufige Anforderungen darstellen können. Daran wird auch noch einmal die naheliegende Verschränkung diskurstheoretischer und wissenssoziologischer Perspektiven deutlich, in der von einer steten Aushandlungsdynamik zwischen alten und neuen Wissensordnungen in der Gesellschaft ausgegangen wird, die sich unter Bezugnahme auf poststrukturalistische Perspektiven zudem als stetige antagonistische Diskursaushandlung aktueller Situations- wie Selbstdeutungen darstellt.

Es zeigt sich weiterhin, dass das »(un-)doing differences« durchaus nicht nur in den Interviews sichtbar wird, sondern auch in der Gesprächssituation direkt vollzogen wird. Diese Prozessierungen sind unterschiedlich elaboriert und können in unterschiedlicher Intensität auf eine dem Interview vorgängige individuelle Ausarbeitung zurückgreifen. Sie sind aber gleichzeitig diskursiv gerahmt und eingehetzt.

In methodologischer Hinsicht bedeutet dies auch, alle vorhandenen Ebenen des Interviewmaterials gleichermaßen ernst zu nehmen und entsprechend unterschiedlich zu behandeln: Die manifesten ersten Antworten auf die Frage nach dem Wandel der eigenen Religiosität erwiesen sich in unserem Fall als an diskursive Vorordnungen gebunden. Dies lässt sich tiefer erschließen mit einer sequentiell-hermeneutischen Analyse, die aber auch das Wissen um wichtige Kontextdiskurse mit einbezieht (vgl. ausführlicher Kap. 2). Solche Feinanalysen zeigen, wie sich in kritischen Stellen der Gespräche diskursive Rahmungen und biografische Narrativierungen ineinander schichten oder zum Teil, wie bei Namika, auch erst während der Ausführungen selbst miteinander rudimentär in Einklang gebracht werden müssen.

Für die folgenden Ausführungen müssen diese methodischen Vorgehensweisen mitgedacht werden: Einerseits geben die erzählten Gesamtverläufe der Biografien das bestmögliche Zeugnis dafür, wie sich Religiosität und das individuelle Verständnis von religiöser Zugehörigkeit im Lebensverlauf und

durch den Einfluss der Erfahrung religiöser Pluralität verändern. Die expliziten Antworten auf die Frage, die spät im Interviewverlauf noch einmal explizit diese Perspektive anregte, wurden, sofern sie ein ganz anderes Bild zeichneten, auf ihre diskursive Durchkreuzung untersucht. Auf diese Weise sollten die Fallstrukturen so erschlossen werden, dass das hier im folgenden gezeichnete Bild dem Fall möglichst gerecht werden kann – indem es die im Gespräch artikulierten Identifizierungen und Repräsentationen inklusive ihrer Grenzarbeiten und Inkohärenzen anerkennt.

5.3 Religiöse Identifikation und Abgrenzung angesichts religiöser Pluralität – eine empiriegeleitete Ausarbeitung

In den beiden vorangegangenen Teilkapiteln haben wir argumentiert, warum wir die Kategorie »Identität« als Analysekonzept für unsere Fragestellung nicht für zielführend halten, und dargelegt, warum wir stattdessen einen Fokus auf Prozesse von individuierter religiöser Identifikation und Abgrenzung als Artikulationen in einem u.U. antagonistischen oder diversen diskursiven Setting für ertragreicher halten. In diesem Teilkapitel soll nun auf der Grundlage dieser theoretischen Erwägungen ein letztes Mal ein ausführlicher Blick in das empirische Material erfolgen, bevor wir schließlich unsererseits zu einigen heuristischen Schließungen und Konzeptionierungen der Wahrnehmung religiöser Pluralität übergehen. Was lässt sich nun anhand biografischer Erzählungen mit einem Fokus auf die Erfahrung religiöser Pluralität über den Zusammenhang ebensolcher Erfahrungen mit religiösen Identifikationsprozessen aussagen? Im Folgenden sollen einige Fälle unsere Analysen verdeutlichen, die stellvertretend für insgesamt drei Gruppen stehen, die sich in dieser Hinsicht unterscheiden lassen: Jene, bei denen die Erfahrung religiöser Pluralität keine entscheidenden Auswirkungen auf die Artikulation religiöser Identifikation und Abgrenzung hat (Kap. 5.3.1), jene, bei denen die Auseinandersetzung mit religiöser Pluralität Konsequenzen zeigt, die sich aber in der Vertiefung der eigenen Religiosität erschöpfen (Kap. 5.3.2), und zuletzt die Gruppe, bei der komplexere Identifikationsprozesse in verschiedenen religiösen Dimensionen angestoßen werden, die auch das Übergehen bestehender Grenzen, das Ruhen, Abbauen und Neuherstellen von Verortungen und Mitgliedschaften beinhalten (Kap. 5.3.3).