

4.2). Zum anderen übernehmen Individuen nicht zwangsläufig einfach gesellschaftlich dominante Diskurse als ihre biografische Positionierung, sondern sie investieren in sie, wehren sich dagegen oder nehmen unterschiedliche, zum Teil kontradiktoriale Positionen strategisch-situativ auf. Insofern haben wir die diachrone Perspektive auf die in den Biografien bedeutsamen gesellschaftlichen (Religions-)Diskurse und ihre generationale Unterscheidung bezüglich der Wahrnehmung von Religion und religiöser Pluralität anschließend ergänzt durch die fallvergleichende Perspektive auf die in den Biografien gegenwärtig artikulierten Positionierungen bezüglich Religion und religiöser Pluralität (vgl. Kap. 5). Insbesondere in diesem letzten Schritt traten in den individuellen Positionierungen zu gesellschaftlichen Diskursen, etwa um die Idee einer »religiösen Identität«, schließlich Abgrenzungsdiskurse zutage, die mit Blick auf unsere Gesamtfragestellung noch einmal deutlich werden ließen, dass Brüchen und Grenzen in den Narrationen und Selbstdarstellungen genauso viel Aufmerksamkeit zu widmen ist wie der Suche nach identitären Schließungsprozessen. Während mit den Identitätskonzepten letztlich immer Schließungsprozesse im Sinne der Kohärenzbildung zur Darstellung kommen, ist in unserer Perspektive nun beides hervorgetreten: die Identitätspolitiken bzw. Identitätsbilder zweiter Ordnung, die auf Einheit und Schließung zielen, ebenso wie auch die Brüche und Grenzen, die in Kritik daran oder zumindest jenseits davon artikuliert wurden.

In diesem Fazit wird nun abschließend zunächst einmal eine Modellierung des Phänomens der Wahrnehmung religiöser Pluralität, seiner Bedingungen und Konsequenzen erfolgen (vgl. zu den methodischen Grundlagen einer solchen Modellierung Kap. 2.2), dann ein Blick auf die Bedeutung unserer Ergebnisse im Lichte der Makrotheorien zu religiösem Pluralismus geworfen. Wir enden schließlich mit einer Schlussbetrachtung zu unserer Untersuchung und ihren forschungspraktischen Anschlüssen.

## 6.2 Ein gegenstands begründetes Modell der Wahrnehmung religiöser Pluralität

In unserer Untersuchung sind wir somit auf die Bedeutung der gesellschaftspolitischen Ereignisse, der gesellschaftlichen Diskurse sowie der biografischen Bedingungen (z.B. Sozialisation, Generation, Geschlecht, berufliche Laufbahn) in den Interviews aufmerksam geworden und haben diese Hinsichten insofern bei der Auswertung als eigene Kategorien berücksichtigt

(in diachroner und synchron-vergleichender Perspektive, als auch diskurs-, biografie- sowie konstitutionstheoretisch). Unsere Hinzunahme des interreligiösen Dialogs als eine kollektive Strategie des Umgangs mit religiöser Pluralität ist zudem unserem spezifischen Sample geschuldet. Dabei konnten wir die genannten Kategorien durch unsere mehrschichtigen vertiefenden Auswertungen zu Achsenkategorien verdichten und dies hat schließlich zur Erarbeitung eines kulturwissenschaftlichen gegenstandsbegründeten Modells für das zu spezifizierende Phänomen »Wahrnehmung religiöser Pluralität« geführt. Im Folgenden stellen wir zunächst die einzelnen Elemente dieses Modells vor, die zugleich einen Überblick über die wichtigsten Ergebnisse der einzelnen Kapitel des Buches verschaffen.

## **Bedingungen durch gesellschaftliche Diskurse**

Gesellschaftliche Diskurse haben wir – mit Foucault (z.B. 1983) wie auch im Anschluss an die wissenssoziologische Diskursforschung (Keller 2012) – als kommunikative Deutungen der Wirklichkeit verstanden, die als thematische Bündel verdichtet werden und so gesellschaftliche Ordnung symbolisch stützen und verhandeln. Diskurse sind nicht denkbar ohne tatsächliche Ereignisse, auf die sie sich beziehen, und die bereits bestehende Diskurse reaktualisieren oder verschieben; oder neue Diskurse hervorrufen, um deren Deutungshoheit dann gestritten wird. Das Verhältnis zwischen Ereignis und Diskurs darf dabei nicht als einfaches Abbildungsverhältnis missverstanden werden. Im Gegenteil entfalten Diskurse auch eine Art Eigenleben, indem sie aufrufbar und zuschreibbar sind und so ›Ereignisse‹ oder ›Anlässe‹ schaffen. Entscheidend ist also, welche Wirklichkeiten bzw. Ereignisse mit welchen Diskursen verknüpft bzw. gedeutet werden und welche Diskurse sich dabei als die dominanten gesellschaftlich durchsetzen.

Welche zentrale Bedeutung solche gesellschaftlichen Diskurse für unsere Befragten haben, wurde an den teils expliziten, teils impliziten Referenzen in den biografischen Erzählungen unserer InterviewpartnerInnen deutlich, denen wir für einen Überblick der bedeutsamen ›Religionsdiskurse‹ nachgegangen sind. Erstes Ergebnis unserer Analysen war, dass gesellschaftliche Diskurse, die religiöse Pluralität thematisieren, erst in den jüngsten Dekaden, insbesondere nach 9/11, besonders bedeutsam werden. Zwar verweisen manche der älteren InterviewpartnerInnen auf die Öffnung der katholischen Kirche im Zweiten Vatikanischen Konzil 1965, in der andere Religionen als ebenfalls heilspendend anerkannt werden, und auch ist für einige dieser Per-

sonen die z.T. migrationsbedingte Zunahme bikonfessioneller Familienkonstellationen im Deutschland der Nachkriegszeit relevant; allerdings werden diese Entwicklungen erst mit der ökumenischen Bewegung in den 1980er Jahren als Öffnung hin zu einer innerreligiösen Pluralität der christlichen Kirche thematisiert. Auch das Judentum kommt für unsere Befragten hinsichtlich ihrer Wahrnehmung religiöser Pluralität zeitweise in der Nachkriegszeit sowie den 1960er und 70er Jahren in den – allerdings in der Regel sehr distanzierten – Blick. Für die 1980er und 90er Jahren dagegen wird auf die Leitkultur-debatte sowie abwertende Diskurse zum Islam als ›rückständige Kultur‹ Bezug genommen, die sich vor allem angesichts steigender Geflüchteten- und Migrationszahlen in dieser Zeit verbreiteten. In Teilen der Gesellschaft wurden im Kielwasser dessen allerdings auch entsprechende Gegendiskurse wie der des ›Multikulturalismus‹ aktiviert.<sup>1</sup> An Religion jenseits kulturalistischer Zuschreibungen wurde in dieser Zeit noch kaum öffentlich diskursiv angeknüpft, auch wenn in den 1990er Jahren nach dem Irakkrieg erste christlich-islamische Initiativen entstanden, die Religion als Medium nutzten, um eine friedliche Begegnung und einen Austausch zu schaffen.

An dieser Diskursentwicklung zeigt sich auch, dass unsere Befragten im Grunde keine Wahrnehmung einer Gesamtlage religiöser Vielfalt entwickelt haben, sondern sie ihre Erfahrungen religiöser Pluralität de facto in einzelne religiöse Traditionen und Teilströmungen sezieren. Es wird außerdem deutlich, wie stark die Wahrnehmung religiöser Pluralität durch gesellschaftliche Diskurse vorgeordnet ist. Auffällig in diesem Zusammenhang ist auch, dass verbreitete Verständnisse einer religiösen Pluralität, die insbesondere auch spirituelle, esoterische und heilungsbezogene Angebote einbeziehen, nur ganz vereinzelt für unsere Befragten relevant sind. Diese Bereiche alternativer Weltanschauungen und Spiritualität jenseits der ›breiten‹ religiösen Traditionen scheinen nur sehr am Rande in den Erzählungen unserer Befragten auf, wenn beispielsweise auf Begegnungen mit der Anthroposophie, dem Zen, dem Existenzialismus oder Channelling hingewiesen wird. Dies mag selbstverständlich auch auf Spezifika unseres Samples hinweisen, das

---

<sup>1</sup> Dieser Gegendiskurs des ›Multikulti‹ ist sehr stark in Verruf geraten angesichts 9/11. So ist es nicht verwunderlich, dass nirgends in den von uns erhobenen Interviews dieser explizit erwähnt wird, obwohl es sehr wahrscheinlich ist, dass im Rahmen desfriedenspolitischen Engagements der 80er Jahre für einige unserer Befragten genau diese diskursive Referenz entscheidend war.

mit sich bringt, dass sich Interessierte am interreligiösen Dialog grundsätzlich eher für solche religiösen Diskurse interessieren, die gesellschaftspolitisch relevant erscheinen bzw. in den öffentlichen Religionsdiskursen thematisiert werden. Dennoch ist es bemerkenswert, dass gerade diejenigen, die sich häufig als GrenzgängerInnen an den Rändern einer traditionellen Gemeinde bewegen und offen für religiöse Vielfalt sind, Angebote alternativer Religiosität kaum in Erwägung ziehen. Wie sich außerdem gezeigt hat, sind unsere Befragten weniger religiös als das Interesse an einem Format interreligiösen Austausches vermuten lässt. Vielmehr ist der konkrete gesellschaftliche Bezug der öffentlichen Diskurse zum Islam sowie die darin vorgenommenen Zuweisungen von gesellschaftlichen Positionen an die christlichen und muslimischen Befragten entscheidend. Der interreligiöse Dialog ist mithin auch als Strategie zu verstehen, einen Gegendiskurs zu diesen Positionszuweisungen zu etablieren (dazu eingehender s.u.).

Damit gelangen wir zu einem weiteren zentralen Ergebnis, dass die Beschäftigung mit den für unsere Befragten bedeutsamen Diskursen hervorgebracht hat: Entscheidend beeinflusst wird die Haltung zu religiöser Vielfalt und den religiös ›Anderen‹ durch medial vermittelte Diskurse, insbesondere über ›den Islam‹. Spätestens mit den Terroranschlägen von 9/11 wird der Islam in öffentlichen Diskursen (vgl. auch Kap. 4.1.6) zum Marker von Bedrohung, und Religion bekommt damit eine neue, alltagsrelevante, wenn auch höchst ambivalente Bedeutung. Dass dieser Religionsdiskurs so dominant in Erscheinung treten konnte, ist nur möglich, weil zum einen der Diskurs über den Islam bereits seit Jahren als negativer schwelte und durch die Berichterstattung über internationale Konflikte sowie die Diskussionen über phasenweise steigende Zahlen von MigrantInnen in Deutschland immer wieder angeheizt wurde (vgl. Kap. 4.1.5). Selbstverständlich ist diese zunehmende Berichterstattung auch gesellschaftlichen Veränderungen und speziellen politischen Ereignissen geschuldet. Eine solche gesellschaftliche Resonanz und Alltagsrelevanz für einzelne entfalten solche Ereignisse und gesellschaftlichen Veränderungen aber erst durch die zunehmende Mediatisierung der Gesellschaft (vgl. Krotz 2007). Die Mediatisierung ist so tiefgreifend, dass sie darüber hinaus den in unserer Untersuchung angesetzten Radius des »sozialen Nahbereichs« neu definiert: Während darunter bislang die persönlich und regional angebundenen face-to-face Kontakte verstanden wurden (Familie, FreundInnen, Nachbarschaften u.ä.), verändert sich dieser über die Mediatisierung einschneidend. Zwar konnte sich der soziale Nahbereich als an der Reichweite der eigenen Person gebunden schon immer (gedanklich)

ausdehnen: historisch beispielsweise durch erweiterten Bezug auf die Familiengeschichte oder auch regional durch die kognitive Beschäftigung mit »entfernten Welten«, so dass auch bei unseren Befragten beispielsweise die Versöhnung mit dem Judentum als Geschichte der Eltern oder Großeltern in die biografische Erzählung Eingang gefunden hat. Die neue mediatisierte Durchdringung der Alltagswelt allerdings lässt eine territorial-geografische Eingrenzung des sozialen Nahbereichs nun gar nicht mehr als sinnvoll erscheinen. Es zeigte sich auch insbesondere in der unten detaillierter darstellenden Perspektive der subjektiven Haltungen und Konsequenzen aus den Wahrnehmungen religiöser Pluralität, dass solche mediatisierten Diskurse, die in aller Regel mehrfach täglich in die ›Wohnzimmer‹ der Privathaushalte bzw. auf die Smartphones jedes Individuums vermittelt werden, stärker die Haltungen zu religiös Anderen vorordnen als dies gelegentliche face-to-face Begegnungen zum Beispiel in interreligiösen Dialogen vermögen.

Dabei haben eben nicht ausschließlich die mediatisierten Diskurse dazu geführt, dass die religiöse Vielfalt in Deutschland auch von den Befragten so wahrgenommen wird. Besonders in Ballungsgebieten und größeren Städten gehören solche Erzählungen über die Pluralität der Nachbarschaft und des weiteren sozialen Nahbereichs wie Freundschaften, ArbeitskollegInnen u.ä. zur Selbstverständlichkeit. Allerdings zeigte sich in unserer Studie auch, dass damit weder das Wissen über noch der Wunsch nach einer Auseinandersetzung mit den anderen steigt. So nehmen zwar neben den medialen Wahrnehmungen auch die direkten Kontakte mit Menschen anderer Religion zu, relevanter für die Wahrnehmung religiöser Vielfalt werden diese dennoch nicht (eingehender hierzu s.u.).

Abschließend soll noch ein zentraler Aspekt für die Wahrnehmung religiöser Pluralität hervorgehoben werden, der in den tiefenhermeneutischen Auswertungen der Interviews deutlich wurde. Allen Darstellungen unterlag eine gemeinsame latente Deutungsstruktur, die religiöse Pluralität erst sag- und verhandelbar zu machen schien: so, wenn auf eine grundlegende Toleranz gegenüber religiös Anderen referiert wurde oder auch wenn um rationale und persönliche Argumente für oder gegen eine bestimmte religiöse Praxis oder Überzeugung in den Erzählungen gerungen wurde. Solche Bezüge wurden häufig nicht explizit, sondern nur implizit oder latent deutlich und gehören u.E. in die epistemischen Muster von Säkularisierung und Individualisierung. Beide Deutungsmuster umfassen grundlegende generative Regeln der Wissensproduktion in unserer Gesellschaft und rahmen unter den muslimischen wie christlichen Befragten Sag- und Denkbarens in Bezug auf

religiöse Pluralität latent ein. Beide Muster müssen insofern als zentraler gemeinsamer Boden für die Verständigung über religiöse Pluralität verstanden werden.

### **Intervenierende Bedingungen: Sozialisation, Generation, Religionszugehörigkeit, Geschlecht und Beruf**

Zu Beginn unserer Untersuchung haben wir uns auch auf die Suche nach intervenierenden Bedingungen für die Wahrnehmung religiöser Pluralität gemacht. Das heißt, wir haben danach gefragt, welche persönlichen und sozialen Bedingungen der Befragten die Wahrnehmung religiöser Pluralität in Deutschland begünstigen oder behindern bzw. prägen. Dabei sind wir der Frage nach den persönlichen Bedingungen vor allem über die Narrationen aus der eigenen Sozialisation nachgegangen. Zudem haben wir bereits beim Sampling Unterschiede bezüglich Geschlecht, Religionszugehörigkeit, Alter und Herkunftsregion in der Erwartung berücksichtigt, hierüber gegebenenfalls Aspekte intervenierender Bedingungen einzufangen.

Aus der Dialogos-Studie (Klinkhammer et al. 2011) wissen wir, dass sich TeilnehmerInnen am interreligiösen Dialog als wesentlich religiöser einschätzen als dies die bundesdeutsche Gesamtbevölkerung tut (ebd.: 132). Zu vermuten war also, dass auch die Sozialisation dieser Gruppe von Personen als besonders religiös zu bezeichnen ist. Das hat sich ganz grundsätzlich nicht bestätigt. Insbesondere bei den Befragten mit christlichem Hintergrund ist dies nicht der Fall, aber auch bei den MuslimInnen nur zu einem geringen Teil. Die religiöse Sozialisation, im engeren Sinne verstanden als Erziehung zur religiösen Tradition – so wie sie von den Befragten erzählt wurde –, gab zumaldest keinen konkreten Hinweis darauf, dass hier spezifische Bedingungen für die Wahrnehmung religiöser Pluralität oder anderer religiöser Traditionen vorlagen. Allerdings fiel auf, dass gerade in der Gruppe der christlichen Befragten, und insbesondere der ältesten unter ihnen (Jahrgänge 1935–1960), die Betreffenden häufig in damals kirchlich noch nicht akzeptierten bi-konfessionellen Elternhäusern bzw. mit einem zwangskonvertierten Elternteil aufgewachsen. In den Erzählungen wurde entweder der pragmatische Umgang damit oder auch die Auseinandersetzungen darüber eigens thematisiert. Es liegt somit die Vermutung nahe, dass sich solche innerfamiliären Erfahrungen von religiöser Pluralität begünstigend auf die spätere allgemeinere Wahrnehmung religiöser Pluralität auswirken. Allerdings lassen sich konkretere Rückschlüsse daraus noch nicht ziehen. Darüber hinaus stechen keine

weiteren familiären Erfahrungen unter den Befragten hervor, die auf einen Zusammenhang mit ihrem späteren Interesse für religiös Andere und religiöse Pluralität hinweisen würden. Einige der christlichen Befragten berichten allerdings von Reisen ins außereuropäische Ausland. Bei diesen Reisen haben sie eine andere Religion als die eigene wahrgenommen und diese zudem deutlich als eine, die die Alltagspraxis und die Lebensführung der Menschen mehr bestimmt als dies für Religion in Deutschland in der Regel gilt.

Daneben sind wir auch der Frage nachgegangen, inwiefern aus dem Zusammenspiel von Biografie, historischen Ereignissen und gesellschaftlichen Diskursen spezifische altersbedingte Unterschiede, das heißt hier generationale Typiken der Wahrnehmung religiöser Pluralität hervorgegangen sind.<sup>2</sup> In dieser Perspektive zeigten sich weiterhin Kategorien von Religionszugehörigkeit und auch Geschlecht – und in der Folge davon Beruf – als damit verschränkt bedeutsam. Zunächst haben wir mit dieser Untersuchungsperspektive drei generational unterscheidbare dominante Diskursstränge identifizieren können, die den grundlegenden biografischen Deutungsrahmen der jeweiligen Befragten in Bezug auf Religion geprägt haben. Während dies bei der ältesten Generation der Befragten (Jahrgänge 1940-1960) bedeutet, dass sie Religion recht selbstverständlich als eine von einer Institution verkörperte moralische Instanz wahrnehmen, ist die mittlere Generation (Jahrgänge 1960-1980) durch die Folgen der 68er-Bewegung geprägt – ohne dieser unbedingt angehört zu haben – und hat Religion vor diesem Hintergrund politischen, gesellschaftlichen, sozialetischen oder auch friedensstiftenden Perspektiven untergeordnet und semantisch stark säkularisiert. In der jüngsten Generation ist es der dominante mediatisierte Diskurs über den Islam als Bedrohung, der die Haltung unserer Befragten zu Religion beeinflusst. Allerdings ergibt sich aus diesen grundlegenden diskursiven Prägungen keine monokausale generationale Handlungs- oder Deutungsoption, die die entsprechenden Biografien durchziehen würde. Vielmehr schichten sich in den Biografien die verschiedenen Diskursstränge auf. Darüber hinaus wird die Verarbeitung der Diskursstränge durch diverse Faktoren gekreuzt, so dass sich daraus ein komplexes und kaum mehr zu vereinheitlichendes Gebilde von generationaler Prägung der Wahrnehmung von Religion und religiöser Pluralität ergibt.

---

<sup>2</sup> Eine intensive Auseinandersetzung mit der Frage der Generation in kulturwissenschaftlicher Perspektive haben wir in Kap. 4.2 vorgenommen.

Zwei solcher Durchkreuzungen erschienen in unserem Sample für die Wahrnehmung religiöser Vielfalt besonders bedeutsam, beide erzeugt durch die Zuweisung ungleicher Positionen im Diskurs: die Religionszugehörigkeit und die Kategorie Geschlecht. Erstens spaltete der Diskurs ›Islam als Bedrohung‹ Subjektpositionen in christliche und islamische Religionszugehörigkeit und damit in vertrauenswürdige und in nicht-vertrauenswürdige Positionen auf. So zeigt sich in den Interviews, dass die christlichen Befragten trotz dieses Diskurses nahezu jede mögliche Position gegenüber religiöser Pluralität einnehmen können, weil sie die Festlegung in diesem Diskurs nur indirekt betrifft. Für die muslimischen Befragten bedeutet dieser Diskurs hingegen eine äußerst starke und negativ besetzte Positionszuweisung, derer sie sich kaum entziehen können und innerhalb derer Selbstermächtigung und *agency* nur unter großer Anstrengung für sie zu erlangen ist. So versuchen die jüngeren muslimischen Befragten, die besonders stark durch diesen Diskurs geprägt sind, der negativen Zuschreibung mittels positiver Argumente für den Islam zu begegnen und über interreligiöses Engagement und weitere Aktivitäten darzulegen, dass sie nicht nur vertrauenswürdige, sondern auch moderne selbstbestimmte und verantwortungsbewusste BürgerInnen sind. Religiöse Pluralität wird vor dem Hintergrund dieses ›Bedrohungsdiskurses‹ aufgelöst in unvereinbare, geradezu kontradiktitorische gesellschaftliche Positionen innerhalb einer Generation.

Zweitens wurden die generationalen Diskurse zu Religion durch die ungleiche Positionszuweisung in der Kategorie Geschlecht durchkreuzt, die in Zeiten ihrer gesellschaftlichen Infragestellung virulent und entsprechend besonders in der mittleren Generation einflussreich war. So treten die muslimischen und christlichen Frauen in den 1980er und 90er Jahren in ein deutlich anderes Verhältnis zu Religion als die christlichen und muslimischen Männer dieser mittleren Generation. In dieser Zeit des feministischen Aufbruchs in Deutschland nutzten die befragten Frauen Religion als ein Artikulationsmedium ihrer emanzipativen Hoffnung, so dass ihnen zeitweise die katholische Theologie ebenso wie die vertiefte Beschäftigung mit dem Islam dazu dienten, sich aus patriarchalen, auch religiös begründeten Zwängen zu befreien. Religiöse Pluralität wird insofern relevant, als dass die Frauen in diesem Zuge auch andere Religionen und die Situationen der Frauen darin wahrnahmen und sich z.T. miteinander solidarisiert haben. Für die muslimischen und die christlichen Männer hingegen war in den 1980er und 90er Jahren Religion nicht oder nur im traditionalen-kulturellen Sinne relevant. Erst mit den Ereignissen von 9/11 und dem anschließenden Bedrohungsdiskurs reaktualisierte

ren sie Religion als (z.T. nur kognitiv, z.T. auch praxis-)relevant auch für ihre Lebensführung. Dabei schließt an die Kategorie Geschlecht noch eine weitere intervenierende Bedingung der Wahrnehmung religiöser Pluralität an, die sich auf die beruflichen Perspektiven unserer Befragten bezieht. Dies trifft insofern besonders die Frauen, weil bei ihnen dann stärker neue berufs- und familienbezogene Verlaufskurven zu beobachten sind – selbstverständlich betrifft dies auch die Männer, allerdings nicht so offensichtlich, weil dadurch (noch) nicht ausgehebelt ist, dass die männliche Verlaufskurve (Kindheit, Beruf und Familie, Altersruhe; vgl. Kohli 1985) als die ›normale‹ gilt. Aufgrund der Veränderungen in den beruflichen Perspektiven der Frauen seit den 70er Jahren in Deutschland zeigt sich, dass das Interesse der Frauen an diesem neuen Feld des Interreligiösen, das mitunter auch aus unterschiedlichen ehrenamtlichen, sozialkulturellen, -politischen und/oder -pädagogischen Aufgaben erwachsen war, dann zum Teil auch an berufliche Perspektiven gekoppelt wurde (vgl. eingehender hierzu s.u.). Der Herkunftsland schließlich zeigte sich in unserer Untersuchung als kaum einflussreich. Ein gewichtiger Grund dafür mag die oben bereits genannte starke Mediatisierung der Diskurse sein, die die konkret-regionale Lage der Person in Bezug auf die Wahrnehmung religiöser Pluralität wenig bedeutsam sein ließ.

Zuletzt irritiert ein dritter grundlegender Aspekt die generationalen Diskuseinflüsse in Bezug auf Religion, nämlich die asynchrone Reaktivierung bestehender Diskurse: Sind Diskurse einmal ›in die Welt gesetzt‹, lassen sie sich in unterschiedlichen Kontexten zu unterschiedlichen Zeiten erneut aufgreifen. So kann der sozialethische, befreiungstheologische Religionsdiskurs der 70er und 80er Jahre durchaus auch in Bezug auf die gegenwärtige asymmetrische und oftmals rassistische Situation in Bezug auf muslimische Geflüchtete reaktiviert werden als Solidarität mit Unterdrückten und Armen. Eine solche diskursive Einbettung interpretiert dann die gegenwärtige Lage religiöser Vielfalt grundlegend anders als im Rahmen des Bedrohungsdiskurses. Solche Asynchronizitäten pluralisieren die Wahrnehmung religiöser Pluralität unter unseren Befragten und verwischen eine klare generationale Zuordnung einmal mehr.

### **Kollektive Strategien des Umgangs mit religiöser Pluralität: Die Bedeutung von Formaten des interreligiösen Dialogs**

Ausgehend von unserem Sampling standen zumindest mittelbar auch Formate des interreligiösen Dialogs im Blickfeld unserer Untersuchung. Verschie-

dentlich wurde darauf hingewiesen, dass diese als eine Strategie des gesellschaftlichen Umgangs mit religiöser Pluralität dienen können (vgl. z.B. Amir-Moazami 2011, Tezcan 2012). Dabei kann diese Strategie auch für kommunal-politische oder überregionale Steuerungseinheiten nachgewiesen werden, in unserem Kontext interessiert uns allerdings ausschließlich die Bedeutung, die das interreligiöse Engagement in solchen Formaten auf der Subjektebene einnimmt. Bisherige Studien weisen hierzu bereits erste Ergebnisse auf, die insbesondere auf die Übernahme dieser auf Integration gerichteten Verarbeitung von religiöser Pluralität hinweisen: Ganz vornehmlich geben die Befragten aus den Dialoggruppen an, mit ihrem Engagement eine friedliche Koexistenz in Deutschland sichern, gemeinsame Werte fördern und entdecken und das Zusammenleben vor Ort gemeinsam gestalten zu wollen (vgl. Klinkhammer et al. 2011). Studien, die noch näher auf die Individuen blicken, erarbeiten unterschiedliche Typen (vgl. Rötting 2011) oder Rahmungen (vgl. Ohrt/Kalender 2018), die die Motivlagen stärker ausdifferenzieren, und dabei etwa eher kontemplativ-innere von aktiv-gesellschaftlichen Motivationslagen unterscheiden. Ähnliches fand sich eingangs auch in unserer Erhebung: Die Betreffenden sehen einerseits den Dialog als Werkzeug, größere Anliegen jenseits des konkreten Formats zu erreichen – die Gesellschaft zu verbessern, Gemeinsamkeiten zwischen vermeintlich fremden Gruppen zu finden, gegen mediale Stereotype anzuarbeiten, eine bessere Welt zu hinterlassen – sie verbinden damit aber auch persönliche Interessen, wie das Dazulernen über den Islam, den Aufbau von Sozialkontakten und das Anliegen, selbst zu einem besseren Menschen zu werden.

Diesen Faden aufgreifend, haben wir stärker noch auf die biografische Bedeutung des Dialogengagements geblickt. Hier lassen sich zwei Gruppen von Einbindungen finden: Ideelle Deutungen des interreligiösen Dialogs und der Dialog als subjektive Strategie. Im ersten Fall verstehen die Befragten ihre Teilnahme am interreligiösen Dialog als eine auferlegte Verpflichtung. Dies betrifft einerseits den Fall einer implizit so verstandenen gesellschaftlichen Verpflichtung, die gute StaatsbürgerInnen – und stärker noch gute MigrantInnen – dazu auffordert, gegen gesellschaftliche Spaltungen anzuarbeiten. Andererseits kann die Beteiligung als religiöse Pflicht verstanden werden – von Seiten der MuslimInnen als Auftrag, den Islam in ein besseres Licht zu rücken, von Seiten aller (und darin der gesellschaftlichen Verpflichtung ähnlich), erneut das nun religiös aufgeladene Anliegen, eine bessere Welt zu hinterlassen und gegenseitigen Hass zu verringern. Gerade in letzterem Fall erfüllt die Teilnahme am interreligiösen Dialog mithin auch eine bin-

nenreligiöse Anforderung und gilt so als Weg, die eigene Religiosität zu verstärken. Neben dieser ideellen Deutung kann das interreligiöse Engagement auch eine sehr praktische biografische Bedeutung annehmen: Für diejenigen der Befragten, die an christlichen Kirchen angestellt sind, ist es ohnehin Teil ihres Jobs, für andere steht es häufig in einer biografischen Abfolge von verschiedenen, zeithistorisch geprägten ehrenamtlichen Engagements, bei wieweberum anderen eröffnet das Engagement tatsächlich neue berufliche Pfade. Gerade für MuslimInnen ist die Dialogbeteiligung aus verschiedenen Gründen zudem geradezu ein dauerhafter ›Nebenjob‹, da sie in der Regel neben einer ganz anderen beruflichen Tätigkeit qua Religionszugehörigkeit häufig inständig gebeten werden, sich an Dialogformaten zu beteiligen, und/oder als stetiger Auskunftspartner für die ›fremde Religion‹ zur Verfügung zu stehen. Gerade für die jüngeren muslimischen Befragten kann das ehrenamtliche Engagement zudem zumindest mittelbar als Ausweis der eigenen Integrationsfähigkeit dienen, der ihnen, so ihre Wahrnehmung, zumindest implizit von einer islamskeptischen Gesellschaft abgefordert wird.

Wie lässt sich nun zugespitzt die Bedeutung der Teilnahme an Formaten interreligiösen Dialogs für die Bearbeitung religiöser Pluralität charakterisieren? Schon die Motive zeigen, dass der interreligiöse Dialog letztlich – vor allem in Abhängigkeit der Position der Befragten – recht verschiedene Anliegen adressiert und mit unterschiedlichen Bedeutungen aufgeladen wird, gleiches gilt konsequenterweise auch für seine Rolle in Bezug auf religiöse Pluralität. Die erste der eingenommenen Bedeutungen steht in einer Linie mit den oben ausgeführten Anliegen und Motivlagen zum Dialogengagement: Er soll religiöse Pluralität verarbeiten, indem er gesellschaftliche Einheit herstellt. Dabei ist es nur selten so, dass konkrete lokale Konflikte bearbeitet und gelöst werden sollen (in manchen Fällen ist etwa ein Moscheebaukonflikt Auslöser für die Gründung eines Dialogformates), häufig hingegen soll zwar im Kleinen, aber vor allem mit ausstrahlender Wirkung gegen trennende und negative Diskurse angearbeitet werden, und im Suchen nach Gemeinsamkeiten und dem Vollzug harmonischen Austausches beispielhaft Alternativen zu den Bildern unversöhnlicher Gruppen aufgezeigt werden. Insbesondere die Verortung des Islams in der bundesdeutschen Gesellschaft wird hier als Aufgabe verstanden, derer sich der interreligiöse Dialog symbolpolitisch annehmen kann (vgl. Kap. 3) – wobei das Symbolpolitische hier nicht als pure Makulatur missverstanden werden darf, sondern im Sinne einer wissenschaftlichen Perspektive konkrete Wirkungen entfalten kann. Diese Bedeutung birgt zwei Spezifika dieser Verarbeitung religiöser Pluralität: Zum einen

ist die Prämisse, dass eine vermutete Ferne etwa zweier religiöser Traditionen die Gefahr einer gesellschaftlichen Spaltung in sich bergen, religiöse Pluralität also in dieser Hinsicht keine allzu dezidierte Abgrenzung voneinander erlauben kann, sondern auch auf Schnittmengen und Gemeinsamkeiten setzen muss. Hier kollidieren also gesellschaftliche Diskurse (vgl. Kap. 4) über religiöse Pluralität und gesellschaftlichen Frieden mit religionsbezogenen bzw. religiös-institutionellen Diskursen über die klaren Grenzen religiöser Traditionen und Identitäten (vgl. 5). Zum zweiten wird deutlich, dass Religion hier zum adressierbaren Substitut wird, anhand dessen nationale oder globale politische und gesellschaftliche Herausforderungen oder Spannungslagen adressierbar gemacht werden sollen. Religiöse Pluralität wird also mithin überhaupt erst in ihrer Deutung als problematisch verstärkt, bevor sie dann vor allem durch den Vollzug der Bearbeitung selbst verarbeitet werden soll.

Eine zweite Bedeutung der Teilnahme am interreligiösen Dialog geht nun etwas weniger auf die Verarbeitung der religiösen Pluralität als solcher ein, sondern weist vielmehr auf die nuanciertere Verarbeitung der jeweils eigenen – und zu großen Teilen zugewiesenen – Position innerhalb dieses Feldes hin. Dies zeigt sich in jenen biografischen Bedeutungen, die das Engagement in Abhängigkeit von durchkreuzenden Kategorien wie Geschlecht, Generation und Religionszugehörigkeit einnimmt. In Bezug auf religiöse Pluralität werden hier insbesondere die differierenden Zuweisungen an ChristInnen und MuslimInnen als Ausfluss einer gesellschaftlichen Deutung von religiöser Pluralität relevant: Während für ChristInnen das Engagement eher als wissenserweiternde Auseinandersetzung mit der eigenen und anderen Religion sowie auf ganz anderer Ebene als Ersatz für abgebrochene oder prekäre Berufsbiografien oder weibliches Ehrenamt dienen kann, und sich damit in einer Reihe von Alternativen befindet, ist es für die muslimischen TeilnehmerInnen darüber hinaus noch von größerer Dringlichkeit: Sie stehen einerseits in der größeren Pflicht, in einer Sisyphos-Arbeit gegen mediale Diskurse ihre Religion auch in kleinen Schritten in ein besseres Licht zu rücken, was auch Fluchtpunkt ihrer Deutung des Engagements als religiöse und (der gerade MigrantInnen auferlegten) gesellschaftliche Verpflichtung ist. Andererseits ist der Dialog ein Ort, an dem sie mit ihrer Identität auch besonders benötigt und erwünscht sind. Beides ist zuletzt nicht unabhängig von den oben genannten biografischen Anliegen, etwa dem individuell mit der Teilnahme erworbenen ›Unverdächtigkeitsausweis‹ junger MuslimInnen in Bezug auf religiöse Abschottung und Fundamentalisierung. Die strategische Einbindung in berufsbiografische Konstellationen verweist damit über die direkte Bedeutung für

die Betreffenden hinaus auf die jeweils spezifischen Herausforderungen, die Diskurse um religiöse Pluralität an Einzelne stellen.

Wie sich zeigt, wird im Kontext des interreligiösen Dialogs tatsächlich nur sehr eingeschränkt die je eigene Religiosität bearbeitet. Dennoch gilt der interreligiöse Dialog als Ort des Religiösen in einer als säkular wahrgenommenen Umgebung, und ist als solcher auch Ort der Verarbeitung zumindest weltanschaulicher Pluralität. Er erlaubt damit eine Vertiefung und Bekräftigung religiöser Identität in einem Feld, in dem Religiosität an sich zumindest nicht in Frage gestellt wird. Damit macht der Dialog einen besonderen Ort aus, der jenseits einer Lage durchdringender Säkularisierungs-Diskurse die Artikulation religiöser Identifikation erlaubt. Diese Besonderheit gilt für muslimische wie christliche Befragte einerseits gleichermaßen, andererseits liegt nahe, dass durch die stärkere diskursive Infragestellung der Legitimität muslimischer Religiosität für muslimische Beteiligte auch die Bedeutung dieses Ortes zur Relegitimierung ihrer Religiosität größere Bedeutung haben mag.

### **Individuelle Strategien des Umgangs mit religiöser Pluralität**

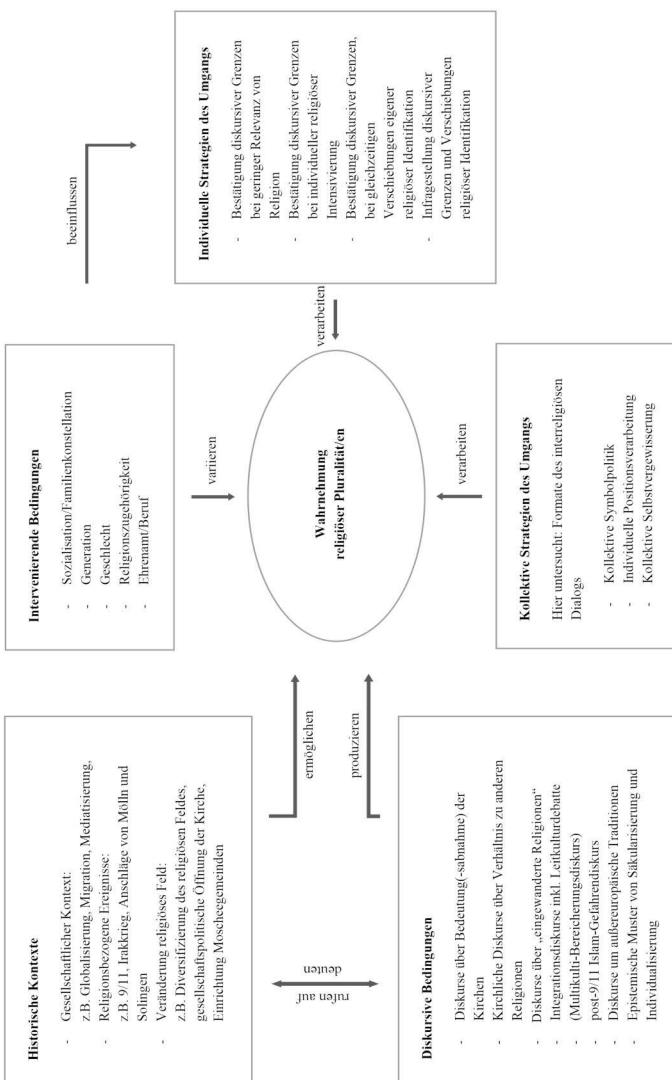
Schließlich haben wir individuelle Strategien des Umgangs mit religiöser Pluralität untersucht. Dazu haben wir uns zunächst kritisch mit Konzepten von »Identitätsbildung« auseinandergesetzt, um letztlich unsere Perspektive für auch brüchige Figurationen von Identifikationen, Zugehörigkeiten und Abgrenzungen in Abhängigkeit von z.T. machtvollen Zuschreibungsprozessen durch dominante Diskurse zu öffnen. Indes konnte nur so das Konzept »religiöse Identität« selbst als eine identitätsstrategische Phantasie in Bezug auf die religiöse Einheit und Kohärenz der eigenen Person erkannt werden. In unserer Analyse sind wir unter unseren Befragten auf vier unterschiedliche Strategien im Umgang mit religiöser Pluralität gestoßen. Zum ersten zeigte sich bei einer ganzen Reihe von Befragten eine weitgehende Akzeptanz der bestehenden religionsbezogenen Grenzen, das heißt, die zugeschriebenen (formalen) Zugehörigkeiten zu christlicher oder islamischer Religion wurden nicht weiter bearbeitet. Die Bearbeitung religiöser Pluralität fand zudem nicht in Bezug auf religionsbezogene Themen oder als religiöse Auseinandersetzung statt. Stattdessen wurde sie z.B. in friedenspolitischer oder integrationspolitischer Perspektive als Teilhabe, gesellschaftlicher Zusammenschnitt, staatsbürgerliche Pflicht o.ä. bearbeitet. Religion war für die eigene Lebensführung für diese Befragten entsprechend wenig bedeutsam. Prozesse

der religiösen Identifikation, Zugehörigkeit oder Abgrenzung wurden durch die Wahrnehmung religiöser Pluralität zumindest nicht weiter berührt. In dieser Gruppe befinden sich ChristInnen wie MuslimInnen jeder Altersgruppe. Eine zweite Gruppe von Befragten bewegte sich einerseits ebenfalls im Rahmen der vorgeordneten religiösen Identitätsdiskurse, vertiefte diese allerdings im Laufe der Auseinandersetzung mit religiöser Pluralität. In dieser Gruppe befinden sich vor allem praktizierende MuslimInnen, die sich stark mit den Islamdiskursen der Abwertung und Bedrohung auseinander setzen. Sie versuchen, eine positive Identifikation gegen die Zuweisung einer negativen gesellschaftlichen Position aufgrund ihrer selbst so empfundenen (und manchmal auch äußerlich zugewiesenen) Zugehörigkeit zum Islam nicht nur subjektiv, sondern auch argumentativ gegenüber den Anderen zu verteidigen. Dabei folgen sie epistemischen Mustern von Säkularisierung und Individualisierung, wenn sie auf Rationalität der Abwägung der Argumente sowie eine grundlegende Toleranz und Freiheit der Entscheidung rekurrieren. Insofern erscheint ihre Strategie des Umgangs mit Religion angesichts eines ungleichgewichtigen religiösen Pluralitätsdiskurses als ein deutlich post-säkularer. In dieser Gruppe befinden sich aber mitnichten nur MuslimInnen. Auch ChristInnen vertiefen ihre Religiosität angesichts der Religion der anderen. Dabei verstärken auch sie die Grenzen zu den anderen – wie die MuslimInnen auch – insbesondere durch die Betrachtung der anderen vor allem im Vergleich mit und durch die religiösen Deutungsmuster der eigenen Religion. Die ChristInnen wählen dabei eine solche Abgrenzungsstrategie aus unterschiedlichen Motiven. Hier scheinen sowohl die zunehmenden Säkularisierungs-Diskurse als ein Bezugspunkt auf, aber auch die andere Religion als solche, die Anlass ist, sich im Eigenen neu zu versichern. Insofern ist identitätsstrategisch für diese MuslimInnen wie ChristInnen wichtig, Abgrenzung über eine vertiefte Identifikation zu stützen.

Eine weitere Gruppe von Befragten hat angesichts der Wahrnehmung religiöser Pluralität die eigene Religiosität geöffnet und bearbeitet. Diese Gruppe haben wir noch einmal in zwei unterschiedliche Strategien unterteilt, so dass wir insgesamt vier Strategien unterscheiden (s.u. Grafik). Als dritte Strategie schält sich die Variation bzw. Grenzüberschreitung bei Beibehaltung der Konfessionsgrenzen heraus, die vierte Strategie liegt in der grundlegenden Öffnung der religionsbezogenen diskursiven Grenzen. In der Gruppe drei sind Strategien des Umgangs mit religiöser Pluralität zu finden, die grundsätzlich einer Grenzziehung zwischen den vorgeordneten (und institutiona-

lisierten) religiösen Identitätsdiskursen von Zugehörigkeit und Abgrenzung zustimmen. Darüber hinaus integrieren sie aber auch Formen anderer Religionen (z.B. katholische oder evangelische Gottesdienste, *dikr*, Meditation) oder auch religiöse Deutungsmuster in Auseinandersetzung mit den Theologien oder religiösen Ideen der ›anderen Religion‹ (z.B. Interpretationen von religiösen Praktiken, Betonung eines Schöpfergottes). Diese Aufnahme anderer religiöser Formen und Deutungsmuster ist nicht durch eine grundlegende Freiheit der Entscheidung in Bezug auf Religiöses begründet, sondern wird der eigenen persönlichen Kompetenz, solche Entscheidungen treffen zu können, zugeschrieben. Zwar ist diese zeitweilige Grenzüberschreitung auch von der grundlegenden Zustimmung zur Individualisierung und Subjektivierung religiöser Überzeugungen geprägt. Dennoch wird die religiöse Haltung der Befragten aufgrund ihrer religiösen Kohärenzansprüche und ihrer grundlegenden Zustimmung zu den etablierten Religionsgrenzen und ihrer Ordnung dadurch nicht prinzipiell geöffnet. Die eigene Haltung wird mitunter auch versucht kohärent zu halten, indem man auf die eigenen Gefühle der Stimigkeit und Authentizität rekurriert. Eine vierte Gruppe von Befragten öffnet dagegen die Religionsgrenzen grundlegend. Ihre Strategie des Umgangs mit religiöser Pluralität ist die des Ausprobierens. Dabei bleiben ihre Identifikationen wie aber auch die Abgrenzungen stets ephemer und Religion ein offener Möglichkeitsraum. Die (externe) Zuweisung einer kohärenten religiösen Identität scheitert hier vollends. Wenn überhaupt, entwickeln sich hier identitätsstrategische Bilder eines lebenslangen Lernens oder eines Bildungsprozesses.

Zusammenfassend zeigt sich angesichts der unterschiedlichen Strategien des individualisierten Umgangs mit religiöser Pluralität und ihrer starken Abhängigkeit von vorgeordneten (Religions-)Diskursen, dass nicht nur die Wahrnehmung von, sondern auch der Umgang mit religiöser Pluralität immer nur als ein kontextueller Bezug auf einzelne andere Religionen zu verstehen ist. Es hat sich gezeigt, dass die eigene religiöse Positionierung dabei die eigene wie die den anderen zugewiesene gesellschaftlich-diskursive Position reflektiert und sich in diesem Raum von Begrenzungen und Möglichkeiten bewegt. Insofern ist – wie unsere gegenstandsbegründete Theorie zeigt (s. Grafik) – die Wahrnehmung religiöser Pluralität nur im Rahmen dieser relationalen Verknüpfung von konkreten gesellschaftlichen Ereignissen, diskursiven und intervenierenden Bedingungen in ihrer Dimension als individuelle Strategie des Umgangs mit religiöser Pluralität, abzubilden.



### 6.3 Theoretische Bezüge des Modells

Diskutiert man nun abschließend die Ergebnisse unserer Studie im Rahmen der religionssoziologischen Theorien zu den Folgen religiöser Pluralisierung, so zeigt sich, dass aus unserer Sicht keine einfache Zustimmung oder Ablehn-