

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 zeichnen, 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 biographischer 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).

5.3.1 Beständigkeit diskursiver Ordnungen und der eigenen Religiosität

Die Überschrift mag zu entschieden klingen, schließlich wäre zu erwarten, dass die Erfahrung religiöser Pluralität, insbesondere in der persönlichen Begegnung mit den »religiösen Anderen« keinesfalls überhaupt keinen Einfluss auf die Begegnenden haben kann, und sei es, dass sublime, möglicherweise langfristige Reflexionsprozesse angestoßen werden. Dies können wir selbstredend nicht mit letzter Gewissheit ausschließen, wir können aber sagen: In unserem Sample gibt es eine Gruppe von Befragten – wenn man so will: zahlenmäßig betrachtet sogar eine erhebliche – bei der sich die verschiedenen Erfahrungen religiöser Pluralität eben nicht in veränderten religiösen Identifizierungsprozessen, wie sie in unserem Material sichtbar werden können, niederschlagen.

Das heißt bei weitem nicht, dass es eine unveränderlich feststehende religiöse Identität der Betroffenen gäbe. Im Gegenteil, in manchen Erzählungen kommen sehr deutlich Prozesse der Verschiebungen religiöser Verortungen zum Vorschein – nur sind hierfür dann andere Faktoren oder Prozesse ausschlaggebender als die Erfahrung religiöser Pluralität. In manchen Fällen etwa können ganz grundlegende biografische Verläufe – älter werden, eine Familie gründen, dem Lebensende entgegensetzen – als maßgeblich für die artikulierten Veränderung von Religiosität herausgearbeitet werden. Im Falle von Hasan etwa deutet er selbst die Zunahme der Intensität seiner religiösen Praxis sowie der Bedeutung von Religion für seine Selbst- und Weltdeutung als normale und erwartbare Entwicklung im Verlauf eines Lebens:

»dann denkt man mehr an die, an die Jenseits, also wenn se-, bei uns sagt man, wenn man also Sünde, äh, wenn man sündig wird, [...] dann erwartet daraufhin, also auf andere Seite, also im Jenseits ist ja das und das und das, ne. [...] je man älter wird, wird man//mhm//vernünftiger.« (Hasan)

Damit schlägt Hasan eine von religionssoziologischen Studien durchaus geteilte Deutung vor (vgl. Ebertz 2009): Mit zunehmendem Alter, wenn das Lebensende näher rückt, wird man »vernünftiger« in dem Sinne, dass das ebenso näher kommende Leben nach dem Tode und damit die Bewertung des diesseitigen Verhaltens zur Zunahme religiöser Praxis oder zumindest eines religionskonformen Lebensstils drängt. Zwei weitere biografische Ereignisse, die sich bei mehreren InterviewpartnerInnen finden und mit einem Diskurs zum Wandel von Religiosität ohne den expliziten Einfluss religiöser Pluralität

verknüpft werden, ist einerseits die Erziehung eigener Kinder, andererseits – und häufig damit verbunden – die Auseinandersetzung mit der Weise, auf die man selbst in Kindheit und Jugend religiös erzogen wurde:

»ich glaub wirklich wichtich geworden ist mir das erst, als ich das erste eigene Kind hatte [...] als dann diese schwarze Theologie von'ner Omma sozusagen wieder, überhaupt, da sag ich NEE, jetzt ist aber gut! So, äh, das wollt ich nich und, ähm, dadurch hab, hab ich dann gedacht, ja so, äh, n gnädigen Gott, den hätt ich auch gerne gehabt//mhm//. Und dann hab ich angefangen mich damit auseinanderzusetzen« (Heidrun).

Dabei ist die Wahrnehmung der GesprächspartnerInnen häufig, dass sie sich ‚freischwimmen‘ mussten von der religiösen Tradition und ihrer Auslegung, die ihre Kindheit und Erziehung prägte: Von einer allzu dogmatischen Erziehung, einem zu strengen Gottesbild oder auch nur einer entindividualisierten ‚Normsozialisation‘, in der man *»halt evangelisch war«* oder *»halt zur Kommunion gegangen ist«*, ohne dass diese Zugehörigkeiten und Teilnahmen in Frage gestellt wurden und/oder weiterreichend individuell verarbeitet worden wären. In der Phase der Adoleszenz schließlich, dem späteren Erwachsenenleben oder eben angestoßen durch die Auseinandersetzung mit der Frage, wie man nun selbst die eigenen Kinder erziehen will, erarbeiteten sich die Betroffenen, durchaus anschließend an allgemeinere Diskurse der 68er-Bewegung, schließlich ein positiveres Gottesbild oder insgesamt eine größere Autonomie in Fragen religiöser Dogmatik.

Es gibt also eindeutige Veränderungen religiöser Identifikationen, die nicht von im engeren Sinne pluralitätsinduzierten Auslösern angestoßen wurden. Es gibt aber auch solche biografischen Erzählungen, in denen grundsätzlich keine Verschiebungen sichtbar werden. Diese lassen sich in zwei Gruppen ordnen. Die erste Gruppe umfasst jene Befragte, in deren Leben Religion insgesamt keinen großen Stellenwert annimmt. Selbst wenn nominell eine Zugehörigkeit zu einer religiösen Institution aufgezeigt wird, sind die eigene religiöse Praxis und die eigenen religiösen Überzeugungen gering ausgeprägt beziehungsweise haben eine geringe Relevanz für den Alltag und die Lebensführung der betreffenden Gesprächspartner. Dennoch (und vielleicht kontraintuitiv) sind diese Befragten im interreligiösen Dialog aktiv. Für sie sind dann andere Gründe als die intrinsisch religiös motivierte Auseinandersetzung prägend: Sie nehmen vielmehr teil, weil sie es als staatsbürgerliche Pflicht sehen, sich mit der sich wandelnden deutschen Gesellschaft zu befassen.

sen oder eigene Vorurteile auszuräumen; oder sie üben mit großer Selbstverständlichkeit Ehrenämter aus, und andere Pfade des Lebenslaufes haben sie dabei nun zufällig auch zu religionsbezogenen Feldern geführt (vgl. Kap. 3). Dies kann sogar der Fall sein, wenn sie in einer beruflichen Funktion – in der Regel als Angestellte einer Kirche – am interreligiösen Dialog teilnehmen oder ihn sogar verantworten, wie etwa an Barbara ersichtlich wird, die sich als »Berufschristin« bezeichnet, mithin ihr Christsein auf einen bestimmten Lebensbereich hin bezieht, anstatt es als die gesamte Person umfassend zu konzipieren. Konsequenterweise münzt sie den Dialog teilweise auf ihre thematischen Interessen um, und hat darüber hinaus aber keine persönlichen Bezüge zur interreligiösen Auseinandersetzung. Gerade im Falle der muslimischen InterviewpartnerInnen ist die Teilnahme am Dialog zudem häufig zumindest unterschwellig der großen Erwartungshaltung einer nicht-muslimischen Mehrheitsgesellschaft geschuldet, die eigene Integrationswilligkeit unter Beweis zu stellen und gegen das negative Image des Islams anzuarbeiten, und verbindet sich daher mit dem Anliegen, ganz unabhängig von der Intensität des eigenen Glaubens den islamfeindlichen öffentlichen Diskurs etwas abschwächen zu können. Dieses Motivbündel ist dabei allemal ein gewichtiger Grund für die Teilnahme am interreligiösen Dialog, und es liegt auf der Hand, dass die Arbeit an der eigenen Positionierung und Artikulation innerhalb dieses Diskursfeldes rund um religiöse Identität hier nicht notwendigerweise auch noch hinzukommen muss.

Die zweite Gruppe schließlich umfasst nun jene Befragte, für die ihr Glaube einen hohen Stellenwert hat, aber die gerade bekräftigen, dass dieser unverrückbar feststehe. In diesen Erzählungen kommt der interreligiösen Begegnung etwa in Form der Dialogveranstaltungen nur die Rolle zu, den eigenen Glauben zu bestätigen. Dies kann entweder in der Form geschehen, dass der interreligiöse Austausch oder andere Beschäftigungen mit den Inhalten anderer Traditionen nur noch einmal offenkundig macht, dass andere Religionen Defizite aufweisen.

»Also ich hab mir mal auch die Bibel zur Hand genommen//ja, okay//. Und hab da mal 'n bisschen nachgeschaut.//ja//ja.//Interviewer: Und was war Dein Eindruck?//Namika: Ja, also... man hat schon in den ersten Seiten so Sachen gesehen, so, okay, passen mit den anderen Seiten wieder nich. Das is dann natürlich 'n bisschen, ähm... Ja, das bestätigt mich dann noch mal//ja//in meiner Einstellung.«
(Namika)

Die interne Kohärenz und Stimmigkeit ist oft ein Argument, das gegen die Bibel angeführt wird, und im Gegenzug wird die größere Logik und interne Stimmigkeit etwa des Korans hervorgehoben. Ein anderes Argument ist der Verweis auf die unterschiedlichen Entstehungs- und Tradierungsgeschichten der verschiedenen religiösen Texte, etwa, wenn Adem ausführt, dass »*die Evangelien und das Alte Testament genauso von unserem Schöpfer ist. [...] NUR es ist nicht reingehalten, das bedeutet, ist nicht, äh, rein göttlich gehalten, sondern ist Menschliches mit eingeflossen.*«

An diesen Stellen wird deutlich, inwiefern die eigenen Glaubensgrundlagen kaum in Zweifel gezogen werden, sondern vielmehr als Maßstab auch für die Einordnung anderer religiöser Traditionen gelten und eine klare Abgrenzung bis hin zur Schließung der eigenen Perspektive erfolgt. Was mit der eigenen Tradition übereinstimmt, so führt Adem aus, ist »*etwas Göttliches*«, also auch aus der Perspektive der eigenen Tradition erkennbar, Abweichungen davon gelten im Sinne eines traditionsgestützten Abgrenzungsdiskurses hingegen als eben jene Teile der anderen Tradition, die menschengemacht, mithin zu vernachlässigen sind. Diese Perspektive, die Schnittmenge der betreffenden Religionen besonders herauszustellen, findet sich auch bei Melina:

»Es [die Beteiligung an Formaten des interreligiösen Austausches, A.d.V.] hat sich schon ausgewirkt. Ich mit meinem Glauben und geh dahin, diskutier verschiedene Themen und dann krieg ich sozusagen meine Antwort und merke, okay, ist ja gar nicht so unterschiedlich wie meine. Dann hat man so... das wirkt schon auf einen aus. Dann hat man sozusagen 'ne Bestätigung. Dass man doch nicht so falsch ist, wie die- das in den Medien beschrieben wird.« (Melina)

Bei Melina zeigt sich: Sie hat »ihren Glauben«, mit dem sie in die interreligiöse Begegnung eintritt – sogar im Satzbau wird klar, dass sie und ihr Glauben ein Gesamtpaket sind, das der Bewegung zum Dialog vorgängig ist. In der Auseinandersetzung nun erhält sie nicht »eine Antwort« oder gar »mehrere Antworten«, sondern »ihre Antwort«, nimmt also offenbar nur jene an, die ihr schon zugehörig ist, zu ihr passt und ihren Erwartungen entspricht. Der Effekt dieser Konstellation ist die Bestätigung des eigenen Glaubens: Durch die Vorordnung ihres Glaubens und die konsekutive Verbuchung der Äußerungen der andersreligiösen TeilnehmerInnen, die ihren Überzeugungen entsprechen, dient der Austausch schließlich der Bestätigung; Divergenzen hingegen werden als irrelevant empfunden. Dies alles geschieht dabei vor dem Hintergrund eines stetigen Beschusses durch öffentliche Medien, die Melinas Glauben diffamieren oder in Zweifel ziehen. Die Strategie der Allianzbildung

erscheint mithin naheliegend, gleichzeitig wird deutlich, dass dies auch nur eine Allianzbildung sein kann, die von einzelnen TeilnehmerInnen deutend vorgenommen wird, und grundsätzlich zum Ausgangspunkt hat, die Ultimativität der eigenen Tradition nicht in Frage zu stellen. Sie entspricht nicht einer Allianzbildung im Sinne einer expliziten und egalitären Verbrüderung, wie sie sich als proklamiertes Ziel mancher Dialogformate hin und wieder findet – denn schließlich gilt nur jenes, was den eigenen Glaubenssätzen ohnehin entspricht, als integrierbar und bestätigend, eine beide – oder mehrere – Traditionen umfassende Ebene zu erarbeiten, steht in diesem Muster nicht zur Debatte.

5.3.2 Beständigkeit diskursiver Ordnungen und Vertiefung der eigenen Religiosität

Eine zweite Gruppe von GesprächspartnerInnen ist dem zuletzt beschriebenen Muster gar nicht so fern, lässt sich aber kategorial unterscheiden: Hier wird durchaus eine Veränderung der eigenen Religiosität artikuliert, die sich aber ausschließlich in den wahrgenommenen Grenzen der eigenen Tradition oder Konfession bewegt. Dieser Wandel betrifft mithin nicht die Integration zuvor fremder oder unbekannter Elemente in den eigenen Glauben oder gar eine Konversion, sondern ist eher als Veränderung auf der Ebene der Intensität zu verstehen. Während in dieser Hinsicht theoretisch die zwei Verläufe von entweder Zunahme oder Abnahme von Religiosität denkbar wären, ist in unseren Gesprächen die Erzählung der Zunahme von religiöser Praxis und/oder die vertiefte intellektuelle Auseinandersetzung mit religiösen Texten und die Zunahme der Glaubensintensität der Regelfall. Die Erfahrung religiöser Pluralität ist in diesem Fall der Auslöser, sich noch einmal näher mit der eigenen Tradition zu befassen. Für MuslimInnen ist dies häufig schon gegeben durch die grundsätzlichen Erfordernisse, die sich durch den Status einer diskursiv hochumstrittenen Minderheit in einer medial häufig als ›christliches Abendland‹ beschworenen Gesellschaft ergibt, und die einhergeht mit vielen Anfragen an die ›muslimische Identität‹ in verschiedenen Situationen von Alltag, Schule, Beruf oder Freundschaften. Aber auch jenseits dieser Ausgangssituation können spezifische interreligiöse Begegnungen und Anfragen bei den InterviewpartnerInnen zu der Frage führen, wie die gerade thematisierte Praxis, der diskutierte Glaubenssatz oder die eigene, sozialisierte Überzeugung eigentlich in den Schriften der eigenen Tradition thematisiert sind, begründet oder diskutiert werden können. So erzählt Barbara:

»das find ich sehr spannende Herausforderungen, auch theologisch, auch im Binnenbereich. Also nicht nur in der Welt, sondern eben auch nach innen. Und das sind ja auch theologische Fragestellungen und das ist mir auch wichtig ge- DAS ist mir wichtig geworden im Dialog.« (Barbara)

Auf dieser Ebene stellt der Vergleich mit anderen religiösen Traditionen, wie er besonders verdichtet in organisierten Formaten des interreligiösen Dialogs erfolgt, dann vor allem Selbstverständlichkeiten innerhalb der eigenen Tradition in Frage, die in einer neuen Auseinandersetzung mit den eigenen Theologien resultieren. Bei Barbara wird mithin deutlich, wie diese Auseinandersetzung dann in Dialoggruppen und -veranstaltungen letztlich nur auf das ›Innen‹, also die eigene religiöse Tradition gewendet wird. Im Gegensatz zu Barbara zeigen aber andere Erzählungen, dass auch dies über die intellektuelle Ebene theologischer Sachfragen hinausgehen und auch die Intensität der individuellen Religiosität betreffen kann. Yusuf erzählt über die Zeit seines Engagements in ganz verschiedenen Formaten des interreligiösen Dialogs:

»Und die Religiosität [...] hat sich nicht gemindert, eher gesteigert [...] ich würde auch behaupten mein Wissen, die ich in der Zeit angeeignet habe und mein Wissen, der tiefgründig geht, also//mhm//nicht nur oberflächlich [...] ich habe die Verantwortung, ähm, gefühlt, also diese Menschen darf ich nicht belügen//mhm//ja? Jemanden fragt mich über die Religion Gottes, ich ehre meinen Gott, ich ehre m-, mein Buch, ich ehre mein Prophet und ich darf nicht lügen und ich darf auch (all nicht) desinformieren. [...] Auf diese Art und Weise, mein Wissen, behaupte ich, hat sich Gott weiß wie viel Mal verdoppelt.« (Yusuf)

Hier ist es also nicht nur die allgemeine Anfrage aus der breiten Gesellschaft, die MuslimInnen zur gesteigerten Auskunftsfähigkeit über ihre Tradition zwingt, auch die Position im Dialog übergibt ihnen eine Verantwortlichkeit, die ihnen auch aus religiösen Gründen aufträgt, nur richtige Informationen über die eigene Religion zu vermitteln – und sich dafür entsprechend einzuarbeiten. Gerade diese Anforderung von außen, so führt Yusuf weiter aus, treibt ihn auch stärker an als die Vorbereitung von Predigten für die eigene Gemeinde. Dass dieser Zugewinn an Wissen über den Islam einhergeht mit der Vertiefung seiner Religiosität, ist für ihn selbstverständlich.

Dieses Muster allerdings findet sich in den Ausführungen nicht nur in Bezug auf die Dialogkontexte wieder, sondern auch im allgemeinen Bezug auf das Zusammenleben in einer pluralen Gesellschaft:

»Man kommt immer ins Zweifeln. Sei man Muslim, Christ oder Atheist [...] Und äh, dann kam immer die Frage, äh, auch, ähm, warum s-, warum sind wir richtig, warum sind die anderen falsch und ähm... warum sind wir das Richtigeste//mhh//. Ja... und dann liest man Bücher, dann recherchiert man. [...] Und wenn man sich jetzt etwas wohlfühlt und davon überzeugt ist und äh, Bücher liest, wo es wirklich bewiesen wird, dass es hundertprozentig das Richtige ist, kommt man zwar in Zweifel, aber dann kommt man wieder so- okay, ich war im Zweifel, aber jetzt hab ich meine Antwort gefunden.« (Melina)

Im Grundsatz beschreibt Melina, grob zugespitzt, die Bergersche Deplausibilisierungs-These: Warum sollten wir die einzig wahren Überzeugungen haben, und die anderen falsch liegen? Dieser Anfrage, die nur aus der Gegenwart konkurrierender religiöser Traditionen erwachsen kann, begegnet sie mit Recherche und Nachlesen in den Grenzen muslimischer Texte und Publikationen – vom Koran bis hin zu argumentierender Sekundärliteratur. Das Anhören von Koranrezitationen via YouTube erreicht Melina durchaus auch auf einer ästhetischen Ebene, und das Wohlbefinden, das ihr so bereitet wird, trägt zur Überzeugtheit bei. Im Kern ist es aber auch bei ihr die intellektuelle Befassung mit islamischen Inhalten, anhand derer sie sich auch angesichts von Anfechtungen ihres Glaubens, die – im Gegensatz zu Bergers Ansatz – über die pure Ko-Existenz in einer pluralen Gesellschaft hinausgehen, versichern kann.

Diese Ausführungen zeigen auch: Bei einem »Wandel von Religiosität« können letztlich auch unterschiedliche Ebenen von Religiosität betroffen sein. Für eine zielführende Auseinandersetzung mit dieser Fragestellung müssen daher die verschiedenen Ebenen oder Elemente von Religiosität, die unsere GesprächspartnerInnen durch die Erfahrung religiöser Pluralität betont sahen, differenziert betrachtet werden, denn es wird deutlich, dass etwa religiöse Praktiken anders betroffen sind als religiöse Überzeugungen. Dies erinnert an Modellierungen von Religion, die verschiedene Dimensionen unterscheiden (vgl. etwa Smart 1999, Stark/Glock 1968, Huber 2008). Gerade Huber zeigt hier, dass diese Dimensionen relativ autonom belegt werden, und das entspricht auch unseren Befunden: Die Erfahrung religiöser Pluralität stößt bei den Befragten nicht nur ganz unterschiedliche Entwicklungen an, diese beziehen sich eben auch auf ganz unterschiedliche Dimensionen von Religion. Bei der hier beschriebenen Intensivierung von Religiosität waren vor allem die Dimensionen von Intellekt und Ideologie bzw. Glaube betroffen. Weniger

wurde in den bisher beschriebenen Fällen etwa über Praxis, Erfahrung und Konsequenzen erzählt. Dies wird sich im folgenden Teilkapitel ändern, das sich der Gruppe derjenigen widmet, bei denen komplexere Konsequenzen der Erfahrung religiöser Pluralität auf verschiedenen Ebenen sichtbar werden. Hier zeigt sich, dass sich sehr gut etwa religiöse Praktiken verschieben oder religiöse Überzeugungen vervielfältigen können, ohne dass das Selbstverständnis religiöser Zugehörigkeit – nicht nur im formalen Sinne, sondern auch im Sinne einer Selbstdefinition – davon berührt würde.

5.3.3 Auflösung dominanter (Identitäts-)Diskurse

Etwa ein Viertel der Befragten lassen sich einer Gruppe zuordnen, in der deutliche Konsequenzen interreligiöser Kontakte oder der Erfahrung von religiöser Pluralität in den Biografien sichtbar werden. Um diesen häufig komplexeren Gemengelagen gerecht zu werden und die Fallcharakteristika aufzeigen zu können, sollen für diese Gruppe die GesprächspartnerInnen und ihre jeweiligen biografischen Konstellationen nun in beispielhaften Einzelfalldarstellungen analysiert werden.

Yvonne

Yvonne ist eine junge Frau, die kurz vor dem Mauerfall in Ostdeutschland geboren und dort im Ländlichen aufgewachsen ist. Sie wird von ihrer Familie nicht religiös erzogen, ihr Ziehvater ist zwar sehr religiös aufgewachsen, hat aber später den Bezug zur Kirche verloren. Erst nach der Wende kommt sie in Kontakt mit einer neuen Pastorin in der Nachbarschaft und nimmt an Christenlehre und Gottesdiensten teil – aus Interesse, aber ohne innerliche Überzeugung. Auch die weiteren Angebote kirchlichen Soziallebens nutzt sie, lässt sich aber nicht konfirmieren. Sie geht dann zum Studium in eine westdeutsche Großstadt und lernt in dieser Stadt einen Muslim kennen, ihren späteren Mann. Sie diskutiert mit ihm viel über den Islam, erkennt nach einigen Monaten den Islam für sich an, und konvertiert. Ihre Eltern akzeptieren die Konversion, als sie sich allerdings später entscheidet, auch das Kopftuch anzulegen, gibt es Konflikte mit der areligiösen Mutter sowie der sehr religionskritisch eingestellten Großmutter. Yvonne ist inzwischen auch in einer kulturell diversen Moscheegemeinde sehr aktiv, und wird vom Vorsitzenden gezielt in die Strukturen eingebunden. Sie ist daher auch in verschiedenen Formaten des interreligiösen Dialogs präsent, interessiert sich zum Zeitpunkt des Interviews selbst aber zunehmend für die Arbeit mit Geflüchteten.

Yvonne erfährt weltanschauliche Alternativen also zunächst im Kontakt mit Angestellten und dem Angebot der evangelischen Kirche in ihrer Jugend, im Ostdeutschland nach der Wiedervereinigung. Sie schätzt diese Infrastruktur und nimmt daran teil, auch wenn sie sich nicht längerfristig bindet. Auch bringt sie den Inhalten Interesse entgegen, negiert aber, dass ihre Beteiligung dort tatsächlich ihre Überzeugungen verändert habe:

»ich fand das alles total spannend und interessant//mhh//, aber ich bin NICHT an den Punkt gekommen, dass ich... gesagt hab, ich glaub aus tiefstem Herzen, dass es n GOTT gibt//mhh//. Oder ich glaub wirklich daran, dass es n Gott gibt//mhh//. Das war für mich so- ich hab nicht gesagt, dass es ihn nicht gibt, aber ich war mir einfach nicht SICHER//mhh//Und ähm, hab deshalb auch mich entschieden mich NICHT taufen zu lassen und auch nicht eben die Konfirmation mitzumachen, ähm... bin aber trotzdem dabei geblieben.«

Die Einordnung zeigt einerseits: Neben der Teilnahme bewegt sie das vermittelte Wissen immerhin so sehr, dass die in der DDR geborene und säkular erzogene Yvonne zur Überzeugung gelangt, dass es Gott geben könnte. Dass sie letztlich doch nicht sagen kann, »aus tiefstem Herzen« an ihn zu glauben, ist in diesem Kontext dennoch ein Hinweis auf eine deutliche Bewegung in eben diese Richtung der Auseinandersetzung mit der Gottesfrage; und muss zudem im Kontext ihrer jetzigen Identifikation als Muslimin gesehen werden. Yvonne wählt daher den Weg einer gewissermaßen unvollständigen Mitgliedschaft, indem sie aktiv an den christlichen Angeboten teilnimmt, aber sich den Riten, die aus kirchlicher Perspektive maßgeblich für ihre Mitgliedschaft wären, entzieht. Ihre Überzeugung, dass es keinen Gott gibt, wird allerdings zumindest in Frage gestellt. In beiden Hinsichten, Mitgliedschaft und Überzeugung, befindet sie sich also irgendwo zwischen zwei klaren Positionen, wie sie religiöse oder säkulare Konzeptionen üblicherweise vorgeben. Darüber hinaus wird deutlich, dass sie sich zumindest rückblickend auch bewusst mit diesen vorgegebenen Rastern auseinandersetzt und sie durchkreuzt.

Die nächste Erfahrung mit einer weiteren religiösen Tradition macht sie als junge Erwachsene: Die nachhaltige Begegnung mit einem Muslim. Sie weiß zu diesem Zeitpunkt kaum etwas über den Islam, weil ihm der Islam aber wichtig ist, und er wiederum ihr, tauschen sie sich über mehrere Monate hinweg über den Islam aus:

»es war jetzt nicht irgendwie mein Ziel Muslima zu werden oder so, sondern einfach, dass ich sage, so wie ich mich halt auch im Christentum mich da informiert

hab//mhh//, will ich auch DA mich jetzt informieren. [...] an irgend'ner Stelle- ich weiß gar nicht mehr WIE das genau gekommen ist... da hab ich auch- da hab ich auch mit ihm diskutiert und da hab ich gesagt, HÄÄ – aber dann KANN man doch nur an Gott glauben//mhh//. So. Und das war dann sozusagen der erste SCHRITT [...] Und es gab einfach für mich... objektiv genügend BEWEISE, die mir gezeigt haben//mhh//, JA, das ist sozusagen die letztgültige... Religion.«

Sie spricht dann das Glaubensbekenntnis, auch später im Kontext ihrer Hochzeit noch einmal vor Zeugen, und hat jetzt »so'n Papier [...] dass ich dann sozusagen *Muslima* bin«. Inzwischen trägt sie das Kopftuch, wertschätzt und befolgt Speise- und ähnliche Gebote, und ist selbst zur religiösen Expertin geworden – nicht nur für jüngere Musliminnen, sondern auch für nicht-religiöse Verwandte, denen sie spirituellen Rat gibt. Darüber hinaus ist ihre Erzählung von dem Anliegen geprägt, Normalität herzustellen: Innerhalb ihrer Herkunftsfamilie, die mit ihrer Religiosität nichts anfangen kann, in ihrem Herkunftsort, den sie vorsichtig an ihr Kopftuch gewöhnen muss, aber auch innerhalb der deutschen Gesellschaft, innerhalb derer sie ein positives Bild von Islam und MuslimInnen zeichnen will, um sie an die in ihrer Mitte lebenden MuslimInnen zu gewöhnen. Sie beschreibt zwar Phasen ihrer Religiosität, gerade in Bezug auf die Erfahrung religiöser Pluralität im Kontext des interreligiösen Dialogs bekräftigt sie aber: »es gab schon mehrmals Situationen, wo ich dann so gedacht hab danach [4] mit dem Islam haste schon den richtigen Weg gemacht//ja//. Also eher manchmal, dass man bestätigt wurde«. Ihre diesbezüglichen biografischen Verläufe und ihre Selbstdeutung erscheinen damit in ihrer Darstellung kohärent. Im Gesamtverlauf der Biografie wird ihre religiöse Identifikation um immer mehr Dimensionen erweitert: Nach einer nichtreligiösen Erziehung partizipiert sie zunächst an religiösen – christlichen – Strukturen, die in ihrer Sozialisation vermittelten säkularen Weltansichten werden zumindest in Frage gestellt. Als sie einem Muslim begegnet, ist auch ihr intellektuelles Interesse am Islam geweckt, und hier nimmt sie auch den Glauben an. Die intensivere und individuellere Auseinandersetzung mit einem vertrauten Menschen mag dafür nicht unwichtig sein, aber Yvonne hebt selbst vor allem die Rationalität der Entscheidung hervor: Der Islam, wie er ihr präsentiert wird, ist logisch und kohärent. Nach ihrer Konversion erarbeitet sie sich Stück für Stück auch die religiösen Gebote und Praktiken, und integriert diese in ihr Leben. Aus Unsicherheiten und Phasen des Zweifels, so Yvonne, geht sie immer im Glauben gestärkt hervor.

Yvonne erfährt in Kindheit und Jugend recht große Autonomie, und Religion wird in ihrer Familie ohnehin keine große Aufmerksamkeit beigemessen, so dass jegliche Entscheidungen in Bezug auf Religion und religiöse Zugehörigkeit von ihr selbst getroffen werden. Sie erfährt Religiosität in ihrer Sozialisation nicht als Gegenstand kollektiver Befassung, daher ist Religion für sie Gegenstand individueller Entscheidung und Abwägung. Gemeinschaft und Praxis sind ihr wichtig, aber der Kern ihres Glaubens befördert sich bei ihr aus der intellektuellen Auseinandersetzung. Die religiöse Vielfalt in der Gesellschaft, die sie insbesondere nun in der westdeutschen Großstadt erlebt, ermöglicht ihr einerseits weiterhin religiöse Entscheidungsfreiheit, die sie biografisch in der Hinwendung zu religiösen Traditionen, der Konversion zum Islam und der (derzeitigen) Schließung dieser Identifikation realisiert. Sie erlegt aber insbesondere ihr als Angehöriger einer diskursiv besonders verhandelten religiösen Tradition auch anhaltenden Entscheidungs- und Rechtfertigungsdruck mit Blick auf religiöse Identifikationen und Abgrenzungen auf. Für Yvonne ist weiterhin kennzeichnend, dass sich Öffnung und Schließung ihrer religiösen Identifikation in eine klare diachrone Reihung bringen lassen. Dies unterscheidet sie von den nun folgenden Fallbeispielen, in denen die religiösen Artikulationen auch synchron komplexere Gemengelagen eingehen.

Andrea

Andrea ist zum Zeitpunkt des Interviews Ende vierzig. Sie lebt und arbeitet in einer westdeutschen Großstadt, in der Region ist sie auch mit ihren Eltern und einer Schwester aufgewachsen. Schon als Kind hat sie in Grundschule und ähnlichen Zusammenhängen selbstverständlichen Kontakt zu anderen Kulturen, unter anderem enge türkische Freundinnen. Sie wächst in einer Familie auf, die sich als christlich versteht, in der aber keine intensive Praxis oder Beschäftigung mit religiösen Themen stattfindet. Der Großvater mütterlicherseits ist Atheist, findet aber Sinn und Erfüllung in der Natur, so dass er nach Andreas Deutung doch an »etwas« glaubt. Der Vater ist nominell katholisch, hat sich aber nach negativen Erfahrungen von der Kirche abgewandt. Ihre Mutter hingegen ist in der evangelischen Kirche engagiert, und auch Andrea war dort als Kind und Jugendliche in Musikkreisen eingebunden. Sie lässt sich konfirmieren, hat aber dann einige Jahre keinen Kontakt mehr zur Kirche. Ihr Studium beginnt sie dann dennoch an einer evangelischen Fachhochschule und richtet sich in der Kombination ihrer Fächer auf Kirche als

möglichen späteren Arbeitgeber aus. In der gleichen Zeit hat sie zeitweilig einen muslimischen Ägypter als Partner und macht eine Studienfahrt in die Türkei, die zum Auftakt eines intensiveren Interesses an Türkei und Islam wird und mehrere Reisen zu spirituellen Zentren des türkischen Islams nach sich zieht. Nach einigen Überbrückungen wird sie schließlich von der evangelischen Kirche angestellt. Ihr Schwerpunkt der Arbeit dort liegt seit Jahren in unterschiedlichen Konstellationen auf den Bereichen Ehrenamt, Migration, Integration, interreligiöse und interkulturelle Veranstaltungen. In den letzten zehn Jahren hat sie zudem eine Ausbildung zur Yogalehrerin gemacht, Yoga unterrichtet und ist mehrmals nach Indien gereist. Sie nimmt außerdem an spirituellen Seminaren statt, etwa Workshops zu außerkörperlichen Erfahrungen, von denen sie manchen viel, anderen nichts abgewinnen kann.

Andreas Leben verläuft strukturell seit Jahrzehnten in recht geregelten Bahnen: Sie hat keinen Partner und keine Kinder, lebt seit langem in der gleichen Stadt und arbeitet seit Dekaden beim gleichen (kirchlichen) Arbeitgeber. Bei genauerem Blick werden aber Einbrüche des Außergewöhnlichen deutlich, die eng mit interkulturellen und interreligiösen bzw. spirituellen Erfahrungen verknüpft sind: Ihre Fernreisen, die spirituellen Seminare, ihre zeitweilige konfliktreiche Beziehung zu einem Ägypter, ihre zusätzliche Betätigung als Yogalehrerin. Ihre Familie ist religiös divers, ohne dass dies aber eine besondere Rolle zu spielen scheint oder größerer Aushandlungen bedarf. Andrea selbst bezeichnet sich im Laufe des Interviews mal als Christin, mal als spirituell. Sie versteht Religiosität als lebensbegleitenden Prozess, als Entwicklung oder Weg, in dem in Abhängigkeit der gesammelten Erfahrungen immer wieder auch neue religiöse Elemente Aufnahme finden können, und sich selbst als kritische Gläubige und Suchende. Sie lehnt jede vollständige Bindung an eine bestimmte Religion ab, und es gibt ihrer Ansicht nach nicht die eine richtige Religion, sondern viele verschiedene Wege. An anderer Stelle gibt sie an, an Jesus, seine Botschaft und seine Wunder zu glauben, nur die Institution Kirche abzulehnen. In jedem Fall findet sich bei ihr eine klare Kombination aus Elementen verschiedener Religionen:

»Christentum ist schon die Religion, wo ich sag so, ähm, ist am ehesten so MEINS//hmhm//wobei es auch andere [atmet tief ein] äh – ja, Richtungen gibt so- ich glaub zum Beispiel auch, sag ich jetzt einfach mal so, an Reinkarnation...//hmhm//also dass wir alle nochmal wieder kommen oder schon ganz oft GELEBT HABEN und dass die Seelen sich weiterentwickeln. Und das ist ja jetzt sag ich mal eher buddhistisch oder hinduistisch, ne [...] ich hab auch ganz viel GELESEN

irgendwie//hmhm//Bücher gelesen ähm wo es auch Hinweise im CHRISTENTUM gibt, dass auch Jesus zum Beispiel auch daran geglaubt hat«.

In Andreas Fall wird deutlich, wie sowohl auf der intellektuellen und ideologischen als auch auf der Ebene der religiösen Praxis sowie der Zugehörigkeit verschiedene, aus Sicht religiöser Institutionen widersprüchlich erscheinende Elemente parallel bestehen können (etwa die Durchführung von Riten aus christlichen und hinduistischen Traditionen). Sie beschreibt sich dabei insgesamt als ausgesprochen autonome Gläubige, die selbstbestimmt eruiert, prüft, differenziert und wählt. Dass diese Autonomie durch ihre Anstellung bei der evangelischen Kirche zumindest mit Blick auf die Mitgliedschaft eingeschränkt ist, empfindet sie nicht als nennenswerte Einschränkung ihrer Religiosität, und ihre Praxis mag ihr dabei recht geben. Dies wird auch im Erzählverlauf selbst deutlich, in dem sich immer wieder scheinbare Widersprüchlichkeiten und Unmöglichkeiten – etwa, wenn sie gegenläufige Aussagen zu ihrem Selbstverständnis macht oder ausführt, dass auch Jesus an Reinkarnation geglaubt habe – anhäufen, und damit illustrieren, wie weitgreifend die Grenzarbeiten diskurskonforme Kategoriengrenzen religiöser Traditionen ignorieren können.

Die Erfahrung religiöser Pluralität hat für Andrea eine große Selbstverständlichkeit: Ihre Familie weist schon eine solche weltanschauliche Vielfalt auf, und in ihrer Kindheit und Jugend hat sie selbstverständlich auch solcherlei Kontakte, auch einen muslimischen Partner. Auch in ihrer Arbeit arbeitet sie viel mit anderen Kulturen und Religionen, insbesondere MuslimInnen zusammen. Dies mag die Grundlage für eine gewisse Offenheit sein, konkret geprägt wird ihre Religiosität davon allerdings nicht – sondern viel mehr von den Erfahrungen einer ganz anderen religiösen Vielfalt: von Reisen zu türkischen Derwischen, zu spirituellen Zentren in Indien, und der Partizipation an hiesigen außergewöhnlichen Angeboten wie Workshops zu Rückführung und Reinkarnation oder außerkörperlichen Erfahrungen. Mithin sind es nicht die Erfahrungen religiöser Pluralität aus dem alltäglichen Zusammenleben, medialen Diskursen oder ihrer aktiven Mitarbeit im interreligiösen Dialog, sondern die (durch eine Freundin angestoßenen, aber von ihr selbst mit großem Elan verfolgten) weniger alltäglichen Reisen, Lektüren und Weiterbildungen, in denen sie sich ein spirituelles Feld erschließt. Diese Orientierungen erinnern an ihre Charakterisierung der unkonventionellen Haltung ihres Großvaters, der für sie möglicherweise als Vorbild für solch alternative Artikulationen von religiöser Verortung dient.

Befragt auf eine mögliche Veränderung ihrer Religiosität durch die Erfahrung religiöser Pluralität, antwortet Andrea:

»dadurch, dass ich ja immer sag, auch wenn mich jeder fragt, ja ich bin spirituell aber nicht unbedingt religiös, hat//hmhm//sich die Frage irgendwie für mich nie gestellt.«

Dass die Antworten auf diese sehr direkt formulierte Frage nach Veränderungen der eigenen Religiosität eine besondere Herausforderung an die GesprächspartnerInnen stellt, haben wir bereits im vorangegangenen Teilkapitel 5.2 ausgearbeitet. Bei Andrea fällt in dieser Hinsicht auf, dass ihre erste Adressierung des Themas gewissermaßen eine Meta-Ebene einfügt: Die Frage habe sich ihr nie gestellt, und zwar *aufgrund* der Art und Weise, in der sie anderen antworte. Für sie ist mithin entscheidend, dass bzw. wie sie selbst der Frage entgehen kann und keine Irritationen beim Gegenüber hervorruft; nicht entscheidend ist hingegen, wie sie selbst zu dieser Frage steht. Die Schlussfolgerung liegt also nahe, dass für sie die primäre Herausforderung in der Außendarstellung liegt, wohingegen sie selbst gar kein Problem mit ihrer religiösen Verortung sieht, sich die Frage mithin *für sie selbst* nicht stellt. Dies wird gestützt von den wechselnden Selbstdefinitionen im Verlauf des Interviews. Gleichwohl sie professionell mit Religion, religiöser Zugehörigkeit und Sozialisation befasst ist, kann sie selbst offenbar sehr gut damit leben, sich in Bezug auf sich selbst also nicht nur nicht festzulegen, sondern den Sachverhalt auch gar nicht weiter zu reflektieren. Sie fährt dann noch fort:

»also ich bin zwar schon Christin, aber [...] also eigentlich hat mich das nicht verändert, vielleicht eher verändert, toleranter noch zu werden//hmhm//anderen gegenüber//hmhm//aber nicht so in meiner eigenen Spiritualität und eigenen ÜBERZEUGUNG//hmhm ok//also weder, dass ich dadurch mehr gesagt hab, nein, so, ne, Christentum ist das einzig Richtige, ich (schotte) mich noch- noch äh die andere Richtung.«

Zusammengenommen mit dem vorangegangenen Zitat wird es komplexer: Andrea ist Christin, aber nicht religiös, aber spirituell, auf jeden Fall betont sie das *»Eigene«*. Im Vergleich der Fälle ist Andrea mithin ein beredtes Beispiel für recht weitgreifende Grenzarbeiten an einem diskursiv geregelten Feld, das auch die Optionen des Übergehens üblicher Kategoriengrenzen gleich in Hinblick auf verschiedene Dimensionen des Religiösen aufzeigt. In Bezug auf die Artikulation dessen in der Gesprächssituation wiederum ist noch ein zweiter Aspekt bemerkenswert: Während in ihrer biografischen Erzählung einerseits

ganz deutlich wird, wie sie immer neue Einflüsse aufnimmt, und diese auch Relevanz für ihren Lebenslauf entfalten, greift sie andererseits dennoch auf das offenkundig sehr mächtige Narrativ des »es hat sich nichts verändert« zurück. Sie plausibilisiert das, indem sie den Fokus dessen, was sich nicht geändert habe, verschiebt: Ihre offene und tolerante, vielleicht auch spirituelle Grundeinstellung, die habe sich nicht geändert, die im Vergleich zu anderen recht häufigen Wechsel der konkreten Einflüsse aus verschiedenen religiösen Traditionen bleiben bei dieser Auslegung naheliegenderweise unerwähnt. Dies unterstreicht noch einmal, wie wirkmächtig ein subtiles Idealbild einer hier diachron kohärent gedachten Identität ist: Man ist man selbst geblieben, sich selbst treu geblieben, im Kern auch über die Einflüsse hinweg unverändert. Andrea fügt mit ihrer Abstraktion auf eine nicht spezifisch religiöse Ebene allgemeinerer Grundeinstellungen den in Teilkapitel 5.2 ausgearbeiteten Antwortweisen eine weitere narrative Option des Umgangs mit dieser zweiten diskursiven Vorordnung des Feldes hinzu.

Jessica

Jessica ist eine junge Erwachsene, die wir in demselben interreligiösen Kontext wie Andrea kennengelernt haben. Sie ist als Kind zunächst auf dem Land, später in der westdeutschen Großstadt, in der auch Andrea lebt, bei ihrer Großmutter aufgewachsen. In ihrer familiären Erziehung spielt subjektive Religiosität keine große Rolle, aber kirchliche Strukturen: Sie geht in einen benachbarten evangelischen Kindergarten, und besucht mit ihrer Großmutter Gemeindefeste, nimmt dann auch am Kindergottesdienst teil. Mit etwa zwölf Jahren intensiviert sich der Kontakt zur Gemeinde: Sie lässt sich konfirmieren und nimmt an Jugendgruppen teil, engagiert sich in der Gemeinde und lässt sich zur Jugendleiterin ausbilden. Ihr schulischer Werdegang ist holprig, aber sie erlangt schließlich das Fachabitur und beginnt das Studium der sozialen Arbeit an einer evangelischen Fachhochschule, vor dessen Abschluss sie zum Zeitpunkt des Interviews steht. Sie nimmt teil an den interreligiösen Formaten, die die zuletzt vorgestellte Andrea anbietet und leitet und unterstützt diese. Zu ihrer Gemeinde hat sie keinen Kontakt mehr. Aus Grundschule, Schule und Nachbarschaft hat sie Bekannte türkischer Herkunft, durch ihre Teilnahme an dem interreligiösen Angebot lernt sie nun auch islamische Traditionen besser kennen.

Jessica ist in problematischen Familienverhältnissen aufgewachsen und auch in Bezug auf ihren Schul- und Ausbildungsgang fliegt ihr nichts zu. Die

kirchlichen Strukturen bieten ihr den Raum, Dinge zu verwirklichen, die ihr im privaten und familiären Umfeld fehlen: Eine geordnete Freizeitbeschäftigung, Erfolgserlebnisse, berufliche Orientierung und Qualifikation, und vor allem u. a. mit Andrea, ein greifbares und positives Rollenmodell. In diesem kirchlichen Kontext, der zunehmend auch als berufliche Perspektive relevant wird, erlebt sie auch die bewusste Auseinandersetzung mit anderen Religionen. Diese anderen Religionen und Kulturen sind für sie interessant, aber vor allem mit Blick auf das ganz praktische reibungslose Zusammenleben von Menschen mit verschieden-kulturellem Hintergrund, das für sie beruflich ein wichtiges Thema ist. Dabei sind religiöse Aspekte für sie vor allem insofern von Belang, als dass sie nicht in Fettnäpfchen tappen will; hinsichtlich des darüberhinausgehenden Zusammenlebens interessieren sie mehrheitlich typische Dinge des Alltags wie Essgewohnheiten oder Feste. Die Unterschiedlichkeit wertschätzt sie dabei, und verwehrt sich dabei einem Integrationsbegriff, der diese spannende Vielfalt aus ihrer Sicht einebnen würde.

In Bezug auf ihre eigene Religiosität hat die Auseinandersetzung mit religiösen Traditionen, die sie im direkten alltäglichen Kontakt erlebt, keine Bedeutung. Auch die religiösen Inhalte, die ihr im kirchlichen Kontext vermittelt werden, sind ihr nicht wichtig. Sie fühlt sich zwar exklusiv zugehörig – als Christin – doch die zugehörigen Überzeugungen erscheinen ihr nicht einleuchtend und der Glaube an nur eine Religion unplausibel. Kirche ist für sie also ein wichtiger Bezugsraum, nämlich als Sozialkontext und Ort für berufliche Qualifikation. Religiöse Überzeugungen werden von ihr weder dort noch im interreligiösen Austausch verhandelt, sondern sind hochgradig individualisiert. Aus diesem Grund ist auch ein religiös plurales Umfeld für sie gleichermaßen irrelevant, weil es ebenso wie die eigene religiöse Tradition nicht ausschlaggebend für religiöse Überzeugungen ist. Oder andersherum: Religiöser Pluralismus ist Mitvoraussetzung für die Freiheit der Zusammenstellung eines individuell passenden Modells, aber weder konkrete Inspiration noch Herausforderung.

Am Beispiel von Jessica wird vielmehr deutlich, wie sehr religiöse Überzeugungen durch den Austausch mit einer einzelnen anderen Person geprägt werden können. So wie Andrea ihr in anderen biografischen Hinsichten eine neue Welt eröffnete, gleichen auch Jessicas Ausführungen zu dem, woran sie glaubt, auffällig Andreas Überzeugungen; und auch der Modus des Umgangs mit religiösen Dogmen insgesamt gleicht sich: Auch Jessica bringt Elemente aus verschiedenen religiösen und esoterischen Strömungen zusammen, prüft und justiert nach, bis das Modell ihren Bedürfnissen entspricht, und

artikuliert eine Auseinandersetzung mit traditionskonformen Vorstellungen religiöser Identifikation:

»dass ich viele Sachen auch in meiner Religion hinterfrage, aber [...] auch mir denke, warum sollte es ebend nur diese eine Religion geben//ja//. Es gibt ja ebend verschiedene Religionen und... ähm, die könnte man ja auch miteinander vermischen//mhh//. Also man muss ja jetzt nicht immer nur stark, äh, eine Religion dann irgendwie sagen, ja, die ist das und die befolge ich, ne? [...] ja, die eine Religion sagt das. Das, äh... also da steh ich voll hinter, aber auch, äh, bei anderen Religionen, wo ich dann sage, ja.... das würde ich auch sagen. Wie jetzt zum Beispiel, manchmal denke ich so, ja, w- was ist nach dem Tod, so//hm//. Und das ist ja eher so Hinduismus, Buddhismus, wo ich dann auch sage, das würde auch passen, ne? Und jetzt nicht, ähm, die Auferstehung oder sowas.«

Dieses Zitat ist gleichzeitig ihre Antwort auf die explizite Frage zu Veränderungen ihres Glaubens. Während ihre Ausführungen strenggenommen keinen Prozess, sondern einen Zustand benennen, beschreiben sie doch ganz gut den Punkt, zu dem sie sich hin entwickelt hat, und auch biografisch ist es deutlich, dass die Dinge, gegen die sie sich hier wendet – etwa: es gibt nur eine (richtige) Religion, man kann nur einer Religion folgen, man kann verschiedene Religionen nicht verbinden – ihren ursprünglichen Ansichten entsprechen.

Sowohl der Verbund Andrea/Jessica als auch Yvonne und ihr Partner sind mithin sprechende Beispiele dafür, wie eine einzelne, prägende Bezugsperson nicht nur konkrete Glaubensinhalte (in Jessicas Fall: spirituelle und esoterische Haltungen, in Yvannes Fall: Islam), sondern auch die Haltung gegenüber religiösen Glaubenssätzen auf einer Meta-Ebene (in Jessicas Fall: autonomes und subjektbezogenes freies Zusammenstellen verschiedener Glaubensinhalte, in Yvannes Fall: autonome Entscheidung zur Konversion, dann aber umfassende Übernahme aller Dogmen und Praktiken) prägen kann. Eine religiös plurale Landschaft spielt dabei gewissermaßen den Basso continuo: Sie ermöglicht es erst, verschiedene religiöse Elemente zu kombinieren oder sich anderen religiösen Traditionen als der Herkunftstradition zu verschreiben, und dazu gehört auch, auf solche religiösen MentorInnen zu treffen, die eben konkret andere Überzeugungen innehaben und so Veränderungen religiöser Identifikation anstoßen können. Drei weitere Fälle sollen andere Muster und Zusammenhänge beleuchten.

Birgit

Birgit ist zum Zeitpunkt des Interviews etwa 50 Jahre alt und lebt in einer anderen westdeutschen Großstadt. Sie ist mit ihren Eltern und ihrer Großmutter ländlich aufgewachsen und hat eine diverse religiöse Sozialisation erfahren: Die Großmutter gehört einer evangelikalen Gemeinschaft an, der Vater ist katholisch, die Mutter evangelisch. Birgit selbst ist zwar katholisch getauft, aber de facto übernehmen vor allem die evangelisch-evangelikal geprägten Frauen in der Familie ihre religiöse Erziehung, etwa mit biblischen Geschichten, Gebeten und Literatur, etwa von Paul Gerhardt.

Mit dem Wegzug von der Großmutter und einer langen Erkrankung der Mutter bricht die religiöse Erziehung ab und wird innerfamiliär auch nicht wieder aufgenommen. Birgit gibt aber an, einen guten schulischen Religionsunterricht gehabt zu haben, der wiederum an einigen Stellen mit der prägenden evangelikalen Erziehung der Großmutter kollidiert. Gleichzeitig durchläuft sie, ihrer Religionszugehörigkeit gemäß, die typischen Stationen katholischer Sozialisation (Kommunion, Firmung, Messdienerin, Arbeit in der KJG, der ›Katholischen jungen Gemeinde‹), wird also ab ihrer Jugend verstärkt katholisch sozialisiert. Birgit macht bereits früh ungewöhnliche interreligiöse Erfahrungen, als sie an einem Schüleraustausch in einem nordafrikanischen Land teilnimmt, was, wie sie erzählt, auch noch einmal verstärkt Fragen an die eigene Religion aufwirft. Sie entschließt sich schließlich für ein Theologiestudium, erfährt aber dabei zunehmend eine Verengung der katholischen Kirche, die sie zum Anfang ihres Studiums zu Beginn der 1980er Jahre noch als weit und offen wahrgenommen hatte. Das anschließende Referendariat kann sie aus gesundheitlichen Gründen nicht abschließen und widmet sich auch danach der Pflege verschiedener Verwandter. In dieser Zeit zieht Birgit außerdem in ein von MigrantInnen geprägtes Viertel einer Großstadt, und dies ist für sie der Auslöser, sich in interreligiöse Dialogaktivitäten einzubringen und dort zunehmend aktiv mitzuarbeiten. Als sie nicht mehr in der Pflege Angehöriger gebunden ist, steigt sie auch wieder in kleinere bezahlte Tätigkeiten im Bildungsbereich ein.

Es fällt auf, dass auch Birgit explizit daran gelegen ist, sich ein eigenes ‚religiöses Profil‘ zu schaffen. Aus den verschiedenen Quellen, die ihr in Kindheit, Jugend und Erwachsenenalter begegnet sind, scheint sie nicht schöpfen zu können: Die verschiedenen religiösen Einflüsse in ihrem konfessionsverschiedenen Elternhaus hat sie allesamt nicht als durchweg positiv erlebt, gibt

an, sie sei »zwischen den Konfessionen groß geworden« und die unterschiedlichen religiösen Einflüsse im Elternhaus hätten unverbunden nebeneinander gestanden. Hinzu kommt, dass sie zu ihren Eltern ein distanziertes Verhältnis gehabt habe, und mit ihnen keine ethischen Fragen habe diskutieren können oder wollen. Auch mit der katholischen Kirche, in der sie sich als Jugendliche immerhin stark engagiert und sich für ein ebensolches Studium entscheidet, gerät sie im Rahmen ihres Studiums zunehmend in Konflikt: Während sie befreiungstheologisch geprägt ist, nimmt sie in der Kirche einen erneut zunehmenden Konservatismus wahr und gerät dadurch zudem ins berufsbiografische Aus, da die Kirche damit als Arbeitgeber für sie ausscheidet. Birgit scheint auf diese Weise die Notwendigkeit erfahren zu haben, sich in religiösen Angelegenheiten autark zu stellen, und sie ist in der Folge ihres Erwachsenenlebens auf Distanz zur katholischen Kirche.

Die interreligiösen Begegnungen, zunächst während des Schüleraustausches, bringen sie mit dem Islam in Kontakt, und regen bei ihr die Auseinandersetzung mit Sinn- und ethischen Fragen, mithin grundlegenden Fragen auch an die eigene Religion an. Dass der nächste interreligiöse Kontakt aber durch den erzwungenen Umzug in ein migrantisch geprägtes Viertel erfolgt, zeigt, dass von ihr die interreligiöse Begegnung über weite Zeit hinweg nicht gezielt angestrebt ist – und wo sie erfolgt, dient sie primär einerseits der Auseinandersetzung mit dem Eigenen, andererseits einem berufsbiografisch nachgeschobenem Ersatz für eine theologische Laufbahn: Birgit hebt die organisatorisch und inhaltlich komplexe und herausfordernde Arbeit in dem interreligiösen Gesprächskreis, in dem sie sich engagiert, hervor, und auch in ihrem Lebenslauf wird sichtbar, dass das interreligiöse Engagement für sie eine größere Relevanz entfaltet als ihre prekäre berufliche Tätigkeit.

Gedanklich und praktisch überschreitet Birgit die Grenzen ihrer Konfession. Zum einen in ihrer religiösen Praxis: Sie bevorzugt inzwischen die evangelischen Gottesdienste einer benachbarten Gemeinde und meditiert. Dies ist bei ihr aber mit einer inhaltlichen Offenheit verbunden, die sie in ihrem Verständnis aus einer Offenheit der katholischen Kirche in den 1970er und 80er Jahren mitbringt, dort aber inzwischen nicht mehr vorfindet. Konsequenterweise stellt sie zudem ihre Zugehörigkeit in Frage:

»da merk ich, dass ich in- innerlich, spirituell, wie auch theologisch auf Distanz gehe.//hmm//Und da erleb ich halt in der Gemeinde evangelischerseits//ja//inzwischen was anderes. [...] ich sehe mich heute immer noch auf der Grenze. Und ob

ich wirklich bis zum Ende meiner Tage im katholischen Bereich bleibe, weiß ich nicht.//hmm//[4] Also ich werde immer 'ne überzeugte Christin bleiben.«

Sie gibt an, mehrfach eine Konversion erwogen zu haben, und das auch aktuell zu tun. Auffällig ist dabei aber, dass ihre Zugehörigkeit zu einer christlichen Tradition nicht zur Disposition steht:

»ich habe mehrfach in meinem Leben überlegt zu konvertieren- sag ich ganz offen.//hmm//Also für mich war letztlich so nach dem dem Befassen mit den Religionen//hmm//sprich, Judentum, Christentum, Islam, Bahaireligionen so... 'n allemal tiefer Nachgucken,//hmm//was ist da eigentlich gewünscht- KLAR, im Christentum wirst du bleiben, das ist schon OKAY-//hmm//sonst wäre eventuell, ich sach mal die Bahaireligion vielleicht auch noch in Frage gekommen.«

Gleichzeitig ist frappierend: Sie gibt de facto an, weder in der katholischen noch in der evangelischen Kirche mehr ihre Heimat zu sehen, und es fällt auf, dass Ausführungen über jegliche religiösen Traditionen meist negativ behaftet sind, und kaum deutlich wird, welche positiven Bezüge Religionen ihr bieten. Das, was sie im katholischen Kontext hält, sind spezifische Angebote und Sozialkontakte. Ihre Religiosität dagegen ist Gegenstand einer stetigen Auseinandersetzung mit denjenigen, die die Glaubensangebote festlegen. In dieser Hinsicht scheint ihr Aktivismus in der Veränderung der Umstände, der zu Studienzeiten noch stark ausgeprägt war, abgeflacht zu sein, und sie sucht nun vielmehr nach einem Ort, wo sie mit ihren religiösen Überzeugungen akzeptiert wird und identifikatorische Kongruenz erfährt:

»Jaa, und es ist, ääh, ich sach mal für mich immer wieder die Frage, ääh, WO stehst du eigentlich mit deinem Glauben?//ja//[3] Oder, besser gesagt, nicht nur, wo stehst du mit deinem Glauben, sondern, wo hast du mit deinem Glauben PLATZ?//hmm//Wo lassen dich die Leute... [atmet tiefein] mit deinem Glauben so sein, wie du BIST.«

Religiöse Pluralität also wird von ihr zwar einerseits als Chance erfahren, aber doch nicht als befriedigend, weil auch diese Alternativen ihr keine richtige Heimat bieten. Sie hängt, wie sie aufgewachsen ist, »zwischen den Konfessionen«. Obwohl sie von der katholischen Kirche stark enttäuscht wurde und die kirchenpolitische Ausrichtung nicht mit ihrer religiösen Entwicklung einhergeht, ist sie ihr anhaltend verhaftet, und obwohl Meditation und Spiritualität für sie wichtig sind, ist alles andere als eine christliche Identifikation für sie keine gangbare Option. Im Vergleich zu Andrea wird bei Birgit die Wirkmäch-

tigkeit vorgegebener Spielräume deutlicher: Gleichwohl sie sich von christlichen Kirchen deutlich abgrenzt, und sie nach der konkreten Beschäftigung mit ganz anderen religiösen Traditionen für diese Sympathien hegt, will sie ihre Identifikation als Christin explizit nicht zur Disposition stellen. Die Inkohärenzen, die zwischen dieser Selbstverortung, ihren konkreten Praktiken und Überzeugungen sowie ihren Unzufriedenheiten bestehen, ignoriert sie nicht, wie Andrea, sondern kämpft sie angesichts der von ihr klar akzeptierten Ordnung des diskursiven Feldes religiöser Identitäten mit sich selbst aus.

Es erscheint nicht abwegig, dass der interreligiöse Dialog als ein Feld, in dem diverse religiöse Überzeugungen (also gewissermaßen stetig voneinander abweichende) akzeptiert und sogar basal für die Zusammenkunft sind, für sie ein guter Ort ist. Während sie in der Kirche anhaltend Ausgrenzung erfahren hat, ist der interreligiöse Dialog als Raum zwischen den Religionen offener für individuell zurechenbare Ansichten und eröffnet entsprechende Anschlussdiskurse. Weil Birgit sich auch beruflich auf die katholische Kirche ausgerichtet hat, resultiert dies auch in beruflicher Unsicherheit, und auch hier erweist sich der institutionalisierte interreligiöse Dialog als eine Ausweichmöglichkeit. Birgits Beispiel verdeutlicht also hier, wie religiöse Vielfalt in mehrerer Hinsicht Chance, aber noch nicht Lösung sein kann – sowohl auf der Ebene gesellschaftlicher Vielfalt als auch in Form des interreligiösen Dialogs ist diese Vielfalt für sie passender als die Alternativlosigkeit einer katholischen Kirche, dennoch löst sie nicht alle Probleme: Zum Einen, weil in den Jahren ihrer Studienentscheidung keine vergleichbare Vielfalt der Karrierepfade vorhanden war, zum Anderen – und verknüpft damit – weil sie sich von der katholischen Kirche und dem Christentum in letzter Konsequenz nicht lösen kann.

Ähnlich wie Andrea verhält sich Birgit schließlich zur expliziten Nachfrage nach der Veränderung ihrer Religiosität:

»Ich denke einerseits ist mehr Gelassenheit da, andererseits auch mehr Ungeduld.//mmh//[14]//mmh//Und auch, ne, insgesamt würde ich sagen, ich hab heute ein weiteres, äh, Gesichtsfeld.//hmm//[9] Also ich sag mal Gelassenheit, insofern als, ääh... ich heute, anders als ich das vielleicht... in der Zeit meines Studiums konnte, ich sehr unterschiedliche Positionen heute nebeneinander stehen lassen kann.//mmh//Wenn ich sehe, wir respektieren uns gegenseitig und äh, es besteht die Bereitschaft, sozusagen... einen Perspektivenwechsel vorzunehmen.«

Auch sie leitet aus ihren interreligiösen Aktivitäten nicht ab, dass sich ihre religiöse Verortung verändert habe, wohl aber ihre Haltungen gegenüber

anderen Religionen, sie habe einen breiteren Horizont bekommen und sei akzeptierender gegenüber anderen Positionen geworden. Dies ist insofern stimmig mit ihrer Gesamterzählung, als dass es auch nicht die anderen im Dialog präsenten muslimischen Traditionen sind, die ihre Religiosität mitbestimmen, sondern die Neuordnungen von Identifikation und Abgrenzung eher dem Kontext ihres individuellen Verhältnisses mit der katholischen Kirche entspringen. Dennoch gilt wie bei anderen: Die grundsätzliche Folie religiöser Pluralität und vor allem deren Normalität und Akzeptanz eröffnet das Feld, sich dann – wenn auch an ganz anderer Stelle – neu zu verorten und abweichende Positionen zu artikulieren.

Christine

Christine ist etwa in Birgits Alter. Sie stammt aus einer westdeutschen Region, und ist dort durch viele Umzüge ihrer Eltern als Kind in vielen verschiedenen Städten aufgewachsen. Mit ihren Eltern, der Schwester und weiten Teilen einer großen Familie zieht sie, auch noch als Kind, nach Italien. Sie wächst in einer katholischen Familie auf, die aber kritisch gegenüber katholischen Institutionen und Amtsträgern ist, der stärkste religiöse Einfluss in ihrer Kindheit ist ein katholisches Kindermädchen in Italien, das sehr plastisch und furchteinflößend Religion vermittelt. Aufgrund des Schulbesuches der Kinder remigrieren ihre Eltern und sie schließlich nach Deutschland. Sie lebt als Jugendliche in einem evangelisch geprägten Ort, schaut sich auch den Konfirmationsunterricht an, ist aber auch in der katholischen Jugendarbeit aktiv. Als es um die Studienentscheidung geht, verwirft sie ein Theologiestudium aufgrund der schlechten beruflichen Optionen für Frauen, und wählt als Studienfach stattdessen unter anderem Religionswissenschaft mit einem Schwerpunkt auf Islam. Im Studium besucht sie Gottesdienste, nimmt an Pilgerfahrten teil, reist aber vor allem auch viel in muslimische Länder. Sie heiratet einen christlichen, aber kirchenkritischen Mann, verzichtet daher auf eine christliche Trauung, erzieht dafür aber ihren Sohn christlich. Nach dessen Geburt ist sie beruflich nicht voll einsatzfähig, und wird stattdessen im interreligiösen Dialog aktiv. Sie ist beteiligt an verschiedenen interreligiösen Formaten, gründet diese zum Teil mit, insbesondere auch solche, die über den Dialog der sogenannten abrahamitischen Religionen hinausgehen. Zum Zeitpunkt des Interviews arbeitet sie aber auch wieder in Vollzeit, hier hat sie viel Kontakt zu Migrantengruppen, aber nicht dezidiert zu Religion.

Christine hat also in ihrer Kindheit einige Wechselhaftigkeiten erfahren, und es lässt sich nur erahnen, dass hinter den häufigen Umzügen möglicherweise noch kompliziertere Familienverhältnisse stehen. Ihre erste Erfahrung mit starker Religiosität findet in der Interaktion mit ihrem streng katholischen Kindermädchen statt und wird als negativ erfahren. Als Jugendliche lebt sie als – zumindest formale – Katholikin in einem evangelischen Umfeld und entdeckt dabei nicht nur ihre Faszination für die Verschiedenartigkeit religiöser Traditionen, sondern auch für einen Außenstandpunkt, von dem aus Vergleiche angestellt werden können. Ihre Haltung gegenüber ihrer Herkunftsreligion ist anhaltend ambivalent: Einerseits erlebt sie christliche Traditionen in ihrer Jugend de facto auch als wichtigen Sozialzusammenhang, ist auch als Studierende weiterhin stark religiös engagiert, besucht Gottesdienste, nimmt an Pilgerfahrten teil und bezeichnet all das als »so das grundreligiöse Programm«. Auch ihr Kind erzieht sie in ebensolchen Bahnen. Andererseits beansprucht sie eine kritische Haltung gegenüber Religionen, die, so erläutert sie, auch dem Trend ihrer Studienzeit entsprochen habe, in der man Nonkonformität unter Beweis stellen müssen. Sie interessiert sich zudem für östliche Religionen, betreibt viel Yoga, und erhofft sich vom Studium der Religionswissenschaft auch subjektiv bereichernde Einblicke in eine größere Bandbreite an Religionen.

Auf Reisen in muslimische Länder hat sie auch den ersten Kontakt zu Formaten interreligiösen Dialogs, allerdings in Form von offiziellen Gesprächsterminen mit religiösen RepräsentantInnen, die sie als unglaublich langweilig empfindet. Sie hingegen sucht nach Formen, in denen der Dialog sie wirklich berührt, thematisch und emotional in die Tiefe geht und gelebte Religiosität anspricht. Dialog soll für sie viele Religionen beteiligen und die Betroffenen zum direkten und lebensnahen Austausch zusammenbringen, im Idealfall auch gemeinsame religiöse Praxis ermöglichen. In der Begegnung einander zu bereichern und so voneinander zu profitieren, ist ihr Wunsch an die interreligiöse Erfahrung. Hier nennt sie vor allem von einem Sufi-Sheikh geleitete Treffen, die im Rahmen einer interreligiösen Gruppe angeboten werden sowie ausschließlich weibliche Dialoggruppen. Beide Formate weichen von allzu standardisierten, repräsentativen und von Erwartungszwängen geprägten Formaten ab und erlauben aus ihrer Sicht die lebendige Auseinandersetzung und gemeinsame Weiterentwicklung. Auch ihre religiöse Identität, die ihr wichtig ist, soll im Kern nicht durch Abgrenzung, sondern über erlebte Gemeinsamkeit ausgemacht werden.

In ihren Ausführungen zu ihrer eigenen Religiosität wird einerseits die intensive Auseinandersetzung damit deutlich, die auch mit einem großen Interesse an gemeinsamer Praxis und dem Erleben zugehöriger Erfahrungen einhergeht. Gleichzeitig reflektiert sie selbst ihre ambivalente Haltung nicht nur gegenüber religiösen Traditionen, von denen sie gerade als Frau sich häufig nicht ernst genommen fühlt, sondern auch gegenüber religiösen Inhalten: Einerseits bewundert sie insbesondere starke religiöse Frauen, die ihren Glauben selbstbewusst leben und für den Glauben beispielsweise auch für sie vorgezeichnete Lebensläufe abgebrochen haben. Sie ist fasziniert von Leuten, die *»wirklich daran glauben«* – und meint damit etwa Gott und Teufel –, davon, wie selbstverständlich das Religiös-Sein für andere einen Platz in ihrem Leben einnimmt, und eben auch von mystischen Strömungen. Andererseits irritiert sie zu starke religiöse Emotionalität und eben der unbedingte Glaube, für den sie zu rational sei. Ein verstandesmäßiges Durchdringen von Religion ist ihr näher, die emotionale Haltung fasziniert sie in positiver Weise. Dieses Spannungsverhältnis nimmt Christine auch als solches wahr:

»es gab natürlich auch immer z- Fragen auch im- in den interreligiösen Begegnungen ja mein Gott äh, was ist das denn jetzt, ne, also diese grundsätzlichen Fragen, dreieiniger Gott und ähnliche Dinge [...] bei mir dann immer so die Frage ja, wie stehe ich eigentlich selber dahinter//hmhm//ne so und ich jetzt so sagen wir mal damit meinen Frieden gefunden habe«.

Der Schluss liegt nahe: Christine wünscht sich für sich selbst eine intensivere Religiosität, einen tieferen Glauben, hat sich aber damit abgefunden, dass ihre rationale Ader dies nicht zulassen wird. Explizit befragt, ob sich ihre Religiosität gewandelt habe, ist Christine eine der wenigen, die diese Frage einerseits vorbehaltlos bejaht und konstatiert, dass alles andere angesichts der Entwicklungen in einem Leben auch erstaunlich sei; sie fügt aber – im Gegensatz zu den InterviewpartnerInnen, die Veränderungen der Religiosität übergeordneten Logiken des Lebensverlaufes zurechnen – außerdem hinzu, dass sie diese Veränderungen über die Teilnahme an den interreligiösen Begegnungen ja auch explizit angestrebt habe. In ihrem Verständnis ist ihre Religiosität gewissermaßen eine Aufsichtung von Elementen, mit denen sie sich im Laufe ihres Lebens beschäftigt hat, und auch die Überzeugungen, die nicht mehr aktuell seien, hätten sie doch geprägt. Konkrete Themen seien außerdem von schwankender Wichtigkeit für sie. Die Vielfältigkeit und Verschiedenheit der von ihr integrierten Elemente wird von ihr zugestanden: Sie sei eine *»allumfassende Seele«* und ihre Identität bestehe ei-

gentlich aus »VIELEN Identitäten«. Aus anderen Religionen nimmt sie sich, was ihr gut erscheint und zu ihr passt: *»die Teile, von denen ich denke, dass die mich bereichern und äh addiere die tatsächlich zu etwas, wo ich denke, das wird dann aber insgesamt etwas Eigenes«*. In diesen Ausführungen wird auch deutlich, wie sich die InterviewpartnerInnen teilweise ganz explizit mit ihrer Identität als Gegenstand von Reflektion und Bearbeitung, mithin als einem diskursiven Konzept zweiter Ordnung ins Verhältnis setzen. Identität, auch die religiöse, wird so modelliert in Hinblick auf eine eigene »Identitätsphantasie« – wie in Kapitel 5.1 theoretisch ausgeführt –, die bei Christine kaum eine identitätspolitische Richtung hat, weil sie sich weitgehend hegemonialen Ansprüchen von religiöser Deutungsmacht seitens anderer Institutionen oder religiöser Autoritäten entzieht. Wenn überhaupt, fühlt sie sich einem säkularisierten und individualisierten Sagbarkeitsrahmen verpflichtet.

Im Gegensatz zu Birgit und Andrea ist Christine kaum durch eine traditionelle religiöse Erziehung vorgeprägt, und vor allem auch frei von jeglicher Einbindung in kirchliche Strukturen. Im Gegensatz zu allen anderen muss sie sich weder von Elternhaus noch Kirche und/oder Beruf freischwimmen, und ihre Ausführungen – und wie diese die Entwicklung ihrer religiösen Identität spiegeln – erscheinen recht ungezwungen. Als jemand, der in letzter Konsequenz nicht glauben kann, bringt Christine vor allem auf der Ebene religiöser Praxis Elemente verschiedener Traditionen zusammen und setzt sich deutlich weniger als beispielsweise Birgit mit der Stimmigkeit verschiedener religiöser Dogmen auseinander. Diese Unfähigkeit, tatsächlich an religiöse Inhalte glauben zu können bedauert sie zwar, es liegt aber nahe, dass gerade dieses In-den-Hintergrund-schieben religiöser Wahrheiten mit Absolutheitsanspruch ihr auch die größeren Freiheiten in der Neuzusammenstellung religiöser Praktiken und Weltansichten erlaubt sowie die Offenheit, genau dies recht explizit zu reflektieren.

Manfred

Manfred wuchs mit seiner Mutter im gutbürgerlichen Haushalt seiner Großeltern in einer westdeutschen Großstadt auf. Bezeichnenderweise beginnt er seine Erzählung mit dem Stellenwert von Religion im Leben seiner Großeltern: Seine Großmutter kam aus einer evangelisch-reformierten Familie, wurde aber aufgrund ihres sozialdemokratischen Engagements aus der Kirche ausgeschlossen und habe sich daraufhin zur militanten Agnostikerin gewandelt. Sein Großvater, ebenso Sozialdemokrat, trat aus der katholischen Kirche

aus und schloss sich nach dem zweiten Weltkrieg den Quäkern an. Er besucht den evangelischen Religionsunterricht (der einzige, der in seiner evangelisch geprägten Umgebung angeboten wird), und kommt mit etwa zwölf Jahren in Kontakt mit einem Jugendarbeiter der örtlichen Gemeinschaft, der ihn aufgrund seiner Verbindung von kirchlichem und politischem Engagement fasziniert. Er geht mit 14 Jahren auf Wunsch seiner Großmutter zu einer humanistisch-freidenkerischen Jugendweihe, entscheidet sich aber im Alter von 16 auch für eine (aufgrund der strikten Haltung der Großmutter heimliche) Taufe. Ebenso tritt er zum frühestmöglichen Zeitpunkt in die SPD ein und ist dort lokal aktiv, bis er sich mit der Partei überwirft und an einer Lokalgruppe der Grünen mitarbeitet. Auch dort führen aber Differenzen dazu, dass er austritt und ab Ende der 1980er Jahre insgesamt nicht mehr politisch aktiv ist. In seiner Erzählung geht Manfred selbst überhaupt nicht auf seinen Ausbildungsgang oder berufliche Tätigkeiten ein, erst auf Nachfrage hin gibt er an, die mittlere Reife zu haben und ausgebildeter Industriekaufmann zu sein, in diesem Bereich aber nie gearbeitet zu haben. Intensiv erzählt er hingegen von ersten interreligiösen Begegnungen: MuslimInnen lernt er erstmalig in seiner Nachbarschaft in den 1970er Jahren kennen, Ende der 70er Jahre tritt er allein eine mehrmonatige Tour durch mehrere muslimische Länder an. Zurück in Deutschland setzt er sich vertieft mit Judentum und Islam auseinander, liest viel dazu, besucht Tagungen und Seminare. In den 90er Jahren schließlich kommt er über Kontakte zu einem christlich-muslimischen Austauschformat und wird schließlich Mitglied des zugehörigen Trägerkreises. Durch anhaltende Tagungsteilnahmen knüpft er viele Kontakte in diesem Bereich, nimmt verschiedene Vorstandsämter ein und wird schließlich selbst zum Referenten für interreligiöse und insbesondere islambezogene Themen. Nur am Rande erfahren wir im Gespräch auch, dass er verheiratet ist.

In der gesamten Erzählung wird deutlich, wie sehr Manfred von der weltanschaulichen Ausgangsposition im Hause seiner Großeltern geprägt wurde. Die stärkste Kraft ist hier eindeutig die »*militant agnostische*« Großmutter, wegen derer er sich heimlich taufen lässt und auch seine Mutter jahrelang ihre Sympathien für die Kirche verheimlichte. Gleichzeitig berichtet Manfred von großer Toleranz gegenüber anderen Religionen im Großelternhaus, und der Weg des Großvaters, der Glaube und Kirche aus Manfreds Perspektive angemessen zu trennen vermag, zeigt ihm eine Alternative auf. Manfred nimmt aus dieser Schule mit, sich selbst eingehend mit Religion zu befassen, um »*die Theologie nicht den Theologen [zu] überlassen!*« – die Beschäftigung mit Religion und Glaube ist daher auch Aufgabe des individuellen Laien.

Für seine Beschäftigung mit Religion nun benennt er verschiedene Phasen, die entweder eher durch intellektuelle oder eher durch gefühls- und erfahrungsbasierte Auseinandersetzungen geprägt sind. Eindrücklich ist für ihn vor allem das Erleben der Massen von Gläubigen in muslimischen Ländern, außerdem die Erfahrung von Gemeinschaftlichkeit in manchen hiesigen Dialogformaten. Er bringt beide Ebenen gewissermaßen in eine teleologische Abfolge, als er ausführt, dass die Rezeption von theoretischem Wissen im stillen Kämmerlein die Grundlage für das »wirkliche Begreifen« des lebendigen Islams gewesen sei. Seine Auseinandersetzung mit dem Islam eröffnet Manfred darüber hinaus fachliche Expertise und damit eine selbst erarbeitete religionsbezogene Autorität jenseits institutioneller Strukturen, aber auch darauf aufbauende berufliche Optionen. Der interreligiöse Dialog, das zeigt sich in seiner ganzen Erzählung, ist für ihn Lebensthema, hinter dem Themen wie Beruf oder Familie verschwinden. Er habe ihn »existenziell berührt«. Das, was für andere möglicherweise der Glaube im Rahmen der eigenen religiösen Tradition ist, ist für Manfred der intellektuelle Austausch, die Begegnung, vor allem aber die gemeinsame Praxis im interreligiösen Zusammenhang. Er definiert sich weiterhin über die Positionen und Kontakte, die er dort knüpft.

In Umkehrung zu Birgit ist Manfred zunehmend mit seiner, der evangelisch-lutherischen Kirche unzufrieden, weil er dort die zunehmende Unkenntlichkeit liturgischer Besonderheiten wahrnimmt. Er nimmt daher derzeit beinahe ausschließlich an katholischen Gottesdiensten teil, übt aber gleichzeitig deutliche Kritik an der katholischen Lehre, und greift dafür wiederum auf islamische Argumente – etwa solche, die sich gegen Heiligenverehrung wenden – zurück. Er praktiziert Religion also einerseits im katholischen Feld, andererseits nimmt er im Rahmen interreligiöser Veranstaltungen auch an andersreligiösen Praktiken, etwa dem *dīkr* (dem sufischen Ritual des Gottgedenkens) teil – ausschlaggebend für die Entscheidung zur Teilnahme sind eigene Vorlieben.

Im Anschluss an das interreligiöse Engagement, und insbesondere die Befassung mit islamischen Strömungen habe sich, so Manfred, sein Glaube auf zwei Ebenen verändert: Zum einen habe der Kontakt mit Leuten, die Religion intensiver leben, auch ihn selbst dazu gebracht, sich seines Glaubens bewusster zu sein und sich verstärkt mit den eigenen Überzeugungen auseinanderzusetzen. Gerade MuslimInnen sind hier in Bezug auf die intensivere religiöse Praxis seine Vorbilder, auch wenn er sie »nicht in den Himmel heben will«. Zum anderen haben sich auch seine Glaubensinhalte verändert, sein Glaube sei weniger christozentrisch und mehr theozentrisch geworden

(mit Auswirkungen auch auf religiöse Praxis). Dennoch fährt Manfred in seiner Antwort auf die explizite Frage nach Veränderungen im Anschluss an die zwei genannten Aspekte fort:

»Aber, aber grundsätzlich, nein, nein, ich brauch« keine Mischform [...] aber was schon 'n Stück deutlicher wird, also ich bin Grenzgänger geworden//mhm//. Und DAS hat sicher auch was mit dem interreligiösen Dialog zu tun, //mhm//weil ich, äh, wobei ich deutlich mich abgrenzen möchte zu jeder Form von Patchwork-Religion//mhm//DAS NICHT! Ich habe meine klaren religiösen Vorstellungen//mhm//, die auch, und die auch durchaus mit den Grundlagen, äh, der Kirche übereinstimmen//mhm//aber, äh, aber ich, aber ich, aber ich überschreite gerne auch Grenzen, und das tu ich auch GERNE, sach ich ganz offen//mhm//! Zum Beispiel in privaten Zusammenhängen kann ich auch zum Beispiel einen islamischen Religions- [stottert], in einem islamischen, äh, Ritualgebet teilnehmen, in privaten Zusammenhängen, nicht in öffentlichen Zusammenhängen.«

Auch Manfred richtet sich also gegen Vorwürfe der unzulässigen Verbindung oder Vermischung religiöser Traditionen, und es finden sich in der Art der Antwort Ähnlichkeiten zu den bereits thematisierten Ausführungen etwa von Namika, Birgit, Christine und Andrea. Auch hier zeigt sich, wie der Raum des Sagbaren vorstrukturiert ist, und der Begriff der »Patchwork-Religion« für ihn den negativen Beigeschmack des Beliebigen zu haben scheint. Der semantische Unterschied zum »Grenzgänger« besteht wohl nicht zuletzt darin, dass er diese Beliebigkeit ablehnt und stattdessen – sicherlich auch den Logiken seiner Generation entsprechend – klar begrenzte Traditionen in Rechnung stellt. Gleichwohl scheint er nun für sich eine besondere Form von Autonomie in Anspruch zu nehmen, diese Grenzen eben nicht willkürlich, sondern sehr bewusst zu überschreiten. In Bezug auf seine religiöse Identifikation gilt also, dass er – im Gegensatz zu anderen – nicht an den Grenzen des Feldes arbeitet, die Mitgliedschaftsoptionen nicht hinterfragt oder abbaut, sondern bewusst überschreitet. Religion ist für ihn ein »Freiheitsprozess«, das heißt, er hat es in seiner Biografie immer wieder als eine besonders freiheitliche, selbstbestimmte und sich gegen Erwartungen verwehrende Entscheidung empfunden, sich diesen oder jenen religiösen Traditionen oder Praktiken zuzuordnen. Auch in Bezug auf die Bergersche Deplausibilisierungsthese stellt Manfred dessen Prämisse für sich in Frage: Wenn Gläubige ein festes Glaubensgerüst bräuchten, dann träfe die These vielleicht zu, für ihn aber sei Religion eben Gegenstand ganz freier Entscheidung und die Berger-These damit hinfällig.

Insgesamt betont Manfred also, dass sein Glaube fest und richtig sei. Er setzt allerdings abweichende Schwerpunkte, gerade in der religiösen Praxis, die er auch theologisch zu rechtfertigen bemüht. Darunter zählt eben die Ansprache von Gott im Gebet statt Jesus, aber auch der fast ausschließliche Besuch katholischer Gottesdienste statt evangelischer, und zuletzt die Teilnahme an muslimischen und anderen Gebeten. In seiner identifikatorischen Verortung oszilliert er letztlich zwischen der Faszination für den Islam, der selbst erkämpften christlichen Zugehörigkeit sowie der Sympathie für interreligiöse und/oder gemeinsame Praxis. Die letztere ist es, die ihm schließlich alternative Artikulationen erlaubt, indem sie ihn von der Entscheidung für oder wider eine religiöse Tradition befreien kann und ihm erlaubt, die Relevanz der formalen Mitgliedschaft abzuschwächen.

Hamid

Hamid ist ein junger Musiker, den sein Beruf vor einigen Monaten in eine ostdeutsche Großstadt verschlagen hat. Er wurde Ende der 1980er Jahre in einer marokkanischen Großstadt geboren. Seine Eltern und die gesamte weitere Verwandtschaft sind Muslime, und auch er wird als praktizierender Muslim erzogen. Während sein Vater vom Land kommt, streng praktizierender Muslim ist und auch weiteren islamischen Verhaltensvorschriften folgt (etwa: nicht trinkt, nicht raucht und kein Schweinefleisch isst), ist seine Mutter großstädtisch geprägt, liberaler, und befolgt die Regeln nur, wenn die Tradition es aus ihrer Sicht unbedingt erfordert (etwa: ein Kopftuch anlegen, wenn die Familiengräber besucht werden). Hamid interessiert sich schon in seiner Jugend stark für verschiedene, auch populärkulturelle Musikgattungen, und seine Mutter, so erzählt er, befürchtet zu dieser Zeit, dass er in falsche Gesellschaft geraten und beginnen könne, Drogen zu konsumieren. Sie versieht ihn daher mit viel Lesestoff zum Islam, aber auch zu anderen Religionen, damit er sich selbst finden könne. Darüber hinaus aber erfährt er von seinen Eltern mit Blick auf seine Religiosität ebenso wie seine Berufswahl grundsätzliche Unterstützung, auch wenn sie erleichtert sind, als er sich entscheidet, sich in einem klassischen Instrument an renommierten Instituten ausbilden zu lassen. In der Folge erhält er einige Preise und Stipendien und hält sich an verschiedenen Konservatorien, später Orchestern im europäischen und außereuropäischen Ausland auf. Dieses Umfeld erlebt er als international, weltgewandt und kulturellen Differenzen gegenüber tolerant bis desinteressiert, während er jenseits dieser Welt, im Alltag der verschiedenen Länder, hin und

wieder Diskriminierung und Rassismus erlebt. Er hatte eine mehrjährige Beziehung zu einer Kollegin aus einem streng katholischen Elternhaus, derzeit ist er aber alleinstehend und kinderlos.

Für Hamids Religiosität sind zwei Dinge entscheidend: Zum einen die unterschiedlichen Haltungen innerhalb seines Elternhauses insbesondere zum Grad der Liberalität im Umgang mit religiösen Vorschriften, und außerdem die Ermutigung seiner Mutter, sich mit verschiedenen Religionen und religiösen Textquellen zu beschäftigen. Während seine ersten interreligiösen Begegnungen mit Freunden in der Schule erfolgen, sind es die Bücher, die ihm seine Mutter gibt, die den ersten prägenden Eindruck hinterlassen. Hamid ist zu diesem Zeitpunkt etwa 18 Jahre alt, er empfindet die religiösen Primärtexte als eindrucksvoll, fühlt sich aber auch von ihnen überfordert, er erzählt, dass er nicht alles verstanden habe, aber diese Bücher in ihrer Vielfalt ihm eine neue Welt geöffnet hätten. Dies gilt einerseits für religiöse Optionen, andererseits sind darunter aber auch philosophische Bücher, die ihm erlauben, religiöse Inhalte auch zu hinterfragen und ihm so Optionen ganz anderer Art aufzeigen. Durch seine vielfältige Beschäftigung mit Religion und gleichermaßen durch Phasen seines Lebens zieht sich also die Eröffnung von zunehmenden Optionen, die seinen religionsbezogenen Möglichkeitsspielraum erweitern. Aus dem Elternhaus bringt er gleichzeitig die Grundhaltung mit, andere Meinungen auch so stehen lassen zu können:

»You know, when I say for example, [...] I believe that before Mohammed came Jesus Christ and Moshe- Moses//mhh//and you say, no, after Jesus nobody came, I say, okay,//mh//leave it be.«

Diese Liberalität beginnt in seinem Elternhaus, sie wird ihm durch die Bücher eröffnet, sie prägt aber auch sein derzeitiges berufliches und soziales Umfeld, die internationale Orchesterszene. Seine KollegInnen sind in der Regel international, weltgewandt und religiös divers, und ethnische oder religiöse Identität spielt in diesem Kontext eine vergleichsweise geringe Rolle. Religiöse Diskriminierung erlebt Hamid letztlich auf den Straßen der Städte, in denen er im europäischen und außereuropäischen Ausland lebt, nicht aber, sobald er sich in den Philharmonien und anderen Orten des Musikgeschehens befindet.

Ein zweiter wichtiger Aspekt, der Hamids Religiosität erschließt, ist die für ihn zentrale Unterscheidung zwischen »*practicer*« und »*believer*«, die er für sein Feld mit den Begriffen »*muslim*« (ein sich Gott Ergebender; Angehöriger des Islams) und »*mu'min*« (ein Gläubiger; allgemein) zusammenbringt. Er

selbst identifiziert sich als »believer«, nicht aber als praktizierender Muslim. Er bezeichnet sich selbst als Theisten, der dann die ‚muslimische Version‘ als die überzeugendste – zumindest im Vergleich zum Christentum – ausmacht – aber vor allem deshalb, weil sie der Idee des Chi, einer Kraft, die durch ihn hindurchfließt, am nächsten komme. Dies erinnert an andere InterviewpartnerInnen, wie etwa Birgit, die einräumen, dass ihnen ganz andere religiöse Ideen jenseits ihrer Tradition durchaus sehr nahe (oder vielleicht sogar: am nächsten) stehen, eine Konversion aber nicht (manchmal auch: nur zu einer inhaltlich oder kulturell weniger divergierenden Tradition) tatsächlich erwägen. Der Sprung aus einem kulturell vertrauten oder in der Sozialisation intensiv erfahrenen Feld steht für diese Befragten nicht zur Debatte, selbst wenn inhaltliche Gründe aus ihrer Sicht dafürsprächen. Dies verweist noch einmal auf die Relevanz der Idee einer (religiösen) Identität als Kohärenzprojekt im Sinne einer reflektierten zweiten Ordnung; und bringt dies in Verbindung damit, dass mit Sagbarkeitsspielräumen natürlich auch immer ›Denkbarkeitsspielräume‹ einhergehen: Hamid ›ist‹ nun einmal Muslim, und das steht nicht zur Disposition, nur weil er nicht praktiziert und zudem andere transzendenzbezogene Konzepte auch in der intellektuellen Dimension sinnvoller finden mag. Gerade im Vergleich mit Manfred ist noch einmal bezeichnend, dass er sich beispielsweise selbst auch nicht als Grenzgänger bezeichnet, sondern – wie etwa Birgit – weder die Grenzen religiöser Traditionen, noch seine eigene Zugehörigkeit zu einer spezifischen Tradition übergeht. Nur hinsichtlich einzelner Aspekte von Religion – Praxis, Vorstellung einer transzendenten Kraft – nimmt er sich größere Freiheiten der individuellen Verortung heraus.

Hamid sieht sich also als Deist, sein Gottesbild ähnelt aber dem östlicher Traditionen, einer vagen Kraft, die gleichzeitig, so führt er aus, von unseren Sinnen unmöglich erfasst werden könne. Im Kern seien die von ihm rezipierten Bücher nur verschiedene Versionen der gleichen Kerninhalte, der Islam nur die historisch jüngste Version, und stelle daher das aktuellste Update dar. Auch wenn er selbst sich als Gläubiger bezeichnet, hin und wieder praktiziert er doch auch, etwa in Form von Stoßgebeten an Gott in besonders herausfordernden Momenten. Immer, so erzählt er, sei dann tatsächlich etwas eingetreten, eine Reaktion, die ihn dankbar machte, aber auch verängstigte, weil er sich gleichzeitig für einen rationalen Menschen hält. Im Sinne dieses letzteren Selbstbildes nimmt er für sich aber in Anspruch, auch eine Außenperspektive einnehmen zu können:

»Some prophet is important, the other one is a little more important//yeah// for me not. Because when you look at it from- from OUTSIDE of the situation//mhh//, from the third eye//mhh//- you see that they are ALL MEN- SIMPLE men [...]«.

Hamid praktiziert aber nicht nur hin und wieder im Rahmen muslimischer Traditionen, sondern schließt sich auch andersreligiösen Praktiken an, etwa im Gebet mit einer befreundeten Mormonin. Er ist in dieser Hinsicht agil und empfindet die jeweilige Praxis in diesem Moment als emotional erfüllend. Wie Andrea agiert auch Hamid sowohl auf der intellektuellen Ebene als auch in der religiösen Praxis unkonventionell, stellt Elemente aus verschiedenen religiösen Traditionen nebeneinander und gesteht sich die individuelle Autonomie dafür zu. Unplausibel erscheint dieses Vorgehen für beide nur aus der Perspektive anderer, die auf die eine oder andere Weise Legitimierungen für die religiös diverse Zusammenstellung einfordern. Gleichzeitig hadert er, wie Christine, vielmehr damit, dass auch bei ihm gläubige und rationale Überzeugungen und Wesenszüge in seiner Welterfahrung kollidieren, er also widerstreitende Anforderungen von Säkularitätsdiskurs (der wie bei Christine auch hier die binäre Unterscheidung von rational/irrational stark macht) und der Idee eines »kohärenten Muslim-Seins« erlebt.

Seine Ausführungen legen nahe, dass es letztlich die Verbundenheit mit anderen Personen ist – mit seiner Familie in Bezug auf muslimische Praktiken, mit Freunden in Bezug auf vielfältige religiöse Praktiken – die die Auswahl der Praktiken steuert. Insgesamt ist Hamid selbst der Maßstab seiner Religiosität: Was auch immer er denkt oder tut, muss für ihn im Einklang mit seinen Gefühlen stehen – gerade, weil er an ein höheres Wesen glaubt und eine »one-to-one-relationship« mit Gott hat, so Hamid, könne er ihn nicht belügen, indem er Dinge sagt oder tut, die ihm selbst nicht voll entsprechen. Bücher, die er liest, oder Leute, mit denen er praktiziert, wählt er danach aus, ob sie zu ihm passen, und ist in diesem Rahmen dann bereit, Standpunkte auszutauschen und voneinander zu lernen.

Befragt auf Zweifel oder Veränderungen im Glauben wird bei ihm zusätzlich zu den offenkundigen Veränderungen zuletzt deutlich, dass ihn dieses »Sitzen zwischen den Stühlen«, erneut ähnlich wie Birgit, auch belastet: Da er nicht praktiziert, kann er sich nicht als richtigen Muslim bezeichnen und wird von seiner Familie auch nicht als solcher anerkannt. Auch hier sind es in seiner initialen Äußerung die Reaktionen anderer, die ihm in den Sinn kommen:

»Like you think time to time when you're- when you're at home... and my uncle takes me and says, Hamid, I know that you believe all this, but of course he doesn't say seriously think again. He is like he wants to say it seriously but he doesn't. He CAN'T. Because there's this transparent, you know, wall that I builded with my family«.

Auch wenn dieses Zitat im Detail nicht eindeutig zu erschließen ist, ergibt sich doch daraus – zusammen mit den fortlaufenden Ausführungen – dass ihn nicht so sehr eigene Unsicherheiten angesichts einer Vielfalt an religiösen Optionen umtreiben, sondern die Distanz, die durch die Anerkennung dieser Vielfalt zu seiner sich mehrheitlich traditionell-muslimisch verortenden Familie entsteht und auch eine ernsthafte Auseinandersetzung über religiöse Fragen unmöglich macht.

Der interreligiöse Dialog schließlich hat mit alledem wenig zu tun: Hamid ist hier auf Anfrage in einem interreligiösen Kunstprojekt aktiv geworden, dies aber vorrangig, weil es ihm künstlerische Befriedigung verschafft und weiterhin, weil er sich dem Islam sowie der Stadt, in der er lebt, verpflichtet fühlt. Konsequenzen dieses Engagements für seine religiöse Identität werden nicht sichtbar.

5.4 Zwischenfazit

Zu Beginn des Kapitels haben wir als Konsequenz aus der Verwerfung des Konzepts »religiöse Identität« als Analyseinstrument mit Hirschauer (2014) argumentiert, dass stattdessen eine Fokussierung auf Abgrenzungs- und Identifikationsprozesse erkenntnisreich sein würde, um die Wahrnehmung von religiöser Vielfalt in ihren Konsequenzen auch für die Religiosität der Individuen zu analysieren. »Religiöse Identität« kann vielmehr als ein weiterer Diskurs im Rahmen von Religionsdiskursen betrachtet werden. Notwendig erschien uns aber auch – insbesondere vor dem Hintergrund des Kapitels 4 –, den Einfluss diskursiver Ordnungen auf die individuierten Artikulationen bezüglich religiöser Vielfalt zu berücksichtigen. Allerdings sind Diskurse zwar dominant und steuern Sag- und Denkbares, sie determinieren aber nicht alles: Die lebensgeschichtliche Einmaligkeit des Individuums wie aber auch die pluralisierte sowie konkurrierende Situation der Diskurse bilden einen Rahmen, in dem durchaus der Platz und zum Teil auch die Notwendigkeit erzeugt wird, individuierte Positionierungen in Auseinandersetzung mit