

»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

unterschiedlichen Diskursen zu erarbeiten.⁶ In wieweit das gelingt, hängt aber entscheidend von den zugewiesenen gesellschaftlichen (Macht-)Positionen und den identitätspolitischen Strategien bzw. »Identitätsphantasien« (nach Hall 2004) ab, die der oder die Einzelne entwirft.

Die im Anschluss an diese Theoriediskussion systematisch dargelegten Einzelfälle haben nun zeigen können, welche synchrone Bandbreite von Artikulationen und Positionierungen sich mit (5.3.1), gegen (5.3.2) und zwischen bzw. hybrid zu (5.3.3) den dominanten vorordnenden (religiösen) Identitätsdiskursen in unserem Sample abbildet: Während sich die erste Gruppe im Rahmen der allgemeinen, auch institutionell vorgeordneten Abgrenzungen zwischen Christentum und Islam bewegt ohne eine eigene dezidierte Position einzunehmen, zeigt sich in der zweiten Gruppe speziell unter den MuslimInnen eine Gegenpositionierung in Bezug auf den Abwertungs- und Bedrohungsdiskurs als eine starke Verteidigung und Aufwertung des Islams. Für die ChristInnen ist eine solche Gegenbewegung nicht gleichermaßen notwendig. In der dritten Gruppe zeigen sich Artikulationen, die variierend innerhalb wie außerhalb der institutionalisierten religiösen Grenzen hybride Positionierungen einlassen.

Deutlich wurde dabei unter den Zugehörigen der ersten Gruppe, dass zur Positionierung in dem unserer Untersuchung zugrunde gelegten Feld »interreligiöser Dialog« sowohl persönliche Religiosität als auch die Wahrnehmung religiöser Pluralität nicht immer eine entscheidende Rolle spielt. Dass der Umgang mit religiöser Vielfalt von einem recht großen Teil unserer Befragten nicht eigens problematisiert wird, war zunächst eher überraschend für uns, sind schließlich alle unsere Befragten in irgendeiner Weise schon einmal mit interreligiösem Dialog in Berührung gekommen und so schien es erwartbar, dass Grenzarbeiten in Bezug auf Religion bei den meisten Beteiligten stattfinden. Bedenkt man dazu aber die Motivlagen für solche Teilnahmen, die eben oftmals gar nicht in einem besonderen religiösen Engagement liegen, sondern in einem gesellschaftspolitischen Pflichtgefühl und manches Mal auch einfach berufsbiografischen Zufällen (vgl. Kap. 3), ist diese Erwartung zu relativieren. Persönliche Religiosität und auch eine explizite Wahrnehmung religiöser Pluralität spielen insofern zumindest für die Bewahrung und Reproduktion der diskursiv vorgeordneten und dominierenden Religionsgrenzen nicht unbedingt eine große Rolle. Die Befragten, die hier einzuordnen waren,

6 Wir beziehen uns hier wie vorne auf poststrukturalistische Denker wie z.B. Stuart Hall (1999, 2004).

sind Kirchenmitglieder oder fühlen sich durchaus auch einem Moscheeverband insbesondere aufgrund ihrer Herkunftsnationalität nahe, identifizieren sich aber nicht über das durchschnittliche Maß hinaus mit den zugehörigen Institutionen. Die ChristInnen unter ihnen praktizieren ihre Religion kaum, die MuslimInnen allenfalls gemeinschaftlich, jedenfalls hat Religion insgesamt wenig Einfluss auf ihre Lebensführung. Unsere wenig religiösen Befragten dieser ersten Gruppe aber, die eher mit einem friedenspolitischen oder allgemein auf Toleranz bezogenen Gegendiskurs, den sie z.B. in den interreligiösen Dialog tragen, reagieren, bearbeiten die allgemein institutionell vorgeordneten Religionsgrenzen nicht weiter.

Die Bewahrung der diskursiv vorgeordneten religiösen (Identitäts-)Diskurse und institutionell fixierten Grenzen wurde aber auch von der zweiten Gruppe gestützt, die sich durchaus als religiös engagiert versteht. Dabei war es auffällig, dass sich in dieser Gruppe überwiegend die jüngere Generation von MuslimInnen befindet, die im Rahmen ihrer Beschäftigung mit religiöser Pluralität eine Schließung und Versicherung der bestehenden Grenzen vornimmt. Wie schon zuvor, zeigt sich auch hier deutlich, dass vor dem Hintergrund des medial allseits präsenten Bedrohungsdiskurses zum Islam die Wahrnehmung religiöser Pluralität für MuslimInnen nicht die gleichen Bedingungen hat wie für ChristInnen. Die Wahrnehmung religiöser Pluralität unter dem Vorzeichen von Abwertung und Bedrohung der zugewiesenen wie auch identifizierten eigenen religiösen Position eröffnet eben nicht alle Möglichkeiten und Freiheiten, sich dazu zu verhalten. Die jüngere Generation von gläubigen MuslimInnen ist besonders davon angesprochen, Gegendiskurse zu entwickeln, um sich in der widersprüchlichen Situation von Abwehr der diskursiv negativ zugewiesenen Position als MuslimIn und der selbstidentifizierten positiven Position als MuslimIn gesellschaftlich behaupten zu können. Erst in dem doppelten Agieren von Abwehr und Darlegung des Gegenteils erscheint Handlungsfreiheit gegeben. Dabei legen sie – wie in Kapitel 4.2.3 gezeigt – durchaus Wert auf eine rational argumentierende Herangehensweise, die sich aus unserer Perspektive als eine post-säkulare Anlehnung an ein implizit vorgeordnetes säkulares Deutungsmuster liest. Die Suche nach einer (rationalen) Bestätigung, dass die eigene (religiöse) Position eigentlich – das heißt auch mehrheitsgesellschaftlich betrachtet – als richtig und legitim verstanden werden kann, zieht eine vertiefte Identifikation mit und z.T. die Erhöhung der eigenen Religion nach sich. Eine offene Auseinandersetzung mit anderen Religionen kommt dabei nicht in den Blick, und wenn, dann nur, indem sie in den eigenen, das heißt hier islamisch vorgeordneten Per-

spektiven gedeutet und bewertet werden. Eine vergleichbare Positionierung in unserem christlichen Sample, d.h. Abwehr gegen die Fremdzuschreibung als ChristIn und gleichzeitig Verteidigung des Christlichen als Bewahrung und Erhöhung, haben wir nicht nur nicht gefunden, sondern erscheint auch empirisch angesichts der dargelegten dominanten Diskurse wenig plausibel. Unter der jüngsten Generation der ChristInnen hatte sich vielmehr gezeigt (vgl. Kap. 4.2.3), dass für sie die Freiheit besteht, sich angesichts der Anfechtung, die Religion auch allgemein durch den negativen Islamdiskurs sowie den Säkularisierungsdiskurs erhält, partikular einfach von Religion zu distanzieren, dort, wo sie es für nötig halten. Christliche Befragte finden sich in dieser Gruppe dennoch vereinzelt insofern sie mit der Wahrnehmung religiöser Pluralisierung die Beschäftigung mit ihrer ›eigenen‹ Religion intensivieren. Wir haben dies als eine Abgrenzung von religiöser Pluralität interpretiert, da diese Befragten damit nicht auf eine Auseinandersetzung mit der oder den anderen Religionen zielten, sondern allein die Vertiefung der eigenen Religion zum Ziel hatten. Der/die religiös Andere wird dabei ausschließlich in den Grenzen und Mustern der eigenen Religion wahrgenommen, insofern auch auf Distanz gehalten und als Mittel der Verteidigung und Begründung des Eigenen genutzt. Hier wurde wie im Unterkapitel zuvor gezeigt, vor allem auf kognitive Auseinandersetzung und theologische Begründung gesetzt. Andere Bezüge scheinen dort auf, wo die Befragten auch ihre religiöse Praxis durchaus intensivierten oder/und bewusster durchführten.

Dieser dargelegte Wandel von Religiosität angesichts religiöser Pluralität scheint am ehesten die zu Beginn der Untersuchung von uns aufgegriffene These Peter L. Bergers (1980, 2014), dass religiöse Pluralität die eigene religiöse Überzeugung entplausibilisiere, zu widerlegen: Religiosität erstarkt hier angesichts religiöser Pluralität. Man könnte darin zudem eher eine Bestätigung der These der Markttheorie von Stark und Finke (2000) vermuten, nämlich, dass ›Konkurrenz das Geschäft belebe‹ und zur Erzeugung von starken Marken führe, was in der Religion soviel bedeuten kann wie die Entstehung von fundamentalisierenden, sich stark abgrenzenden religiösen Ausprägungen. Aber auch hier wird, wie oben bereits, deutlich, dass die Richtung, in die sich die Reaktion der Einzelnen bewegt, entscheidend von den sie einbettenden Religionsdiskursen abhängt. Impliziert dieser Diskurs ein Ungleichgewicht bzw. eine Ungleichwertigkeit von einzelnen Elementen innerhalb dieser Pluralität, so kann es zu einer Verstärkung und Intensivierung genau dieses Elements, zu seiner Verteidigung kommen. Das bedeutet aber auch, dass sich in dieser Bewegung – hier: der Verteidigung des Islams – auch der markttheore-

tische Ansatz nicht bestätigt. Schließlich werden von unseren Befragten keine ›starken Religionsmarken‹ angestrebt, um sich attraktiver und sichtbarer auf einem Markt zu machen, sondern um sich einerseits von Fremdzuweisungen zu befreien und um andererseits einen Gegendiskurs zu etablieren. Jede Abkehr von der eigenen Religion könnte ansonsten leicht als Zustimmung zum Ablehnungsdiskurs gewertet werden.

Unter den Befragten dieser Gruppe sind wie dargelegt mitnichten nur MuslimInnen, sondern auch einige ChristInnen. Erklären kann dies vielleicht ihre generationale Zuordnung zu den ältesten Befragten: Hier ist die institutionelle Identifikation bezüglich Religion noch am stärksten erhalten und die Wahrnehmung von Säkularisierung als auch von anderen ›starken‹ Religionen wird dann als Anfechtung des eigenen verstanden. Ein Rückzug von Religion angesichts religiöser Pluralität – also als Bestätigung der Bergerschen These – hat sich in unserem Sample so jedenfalls nicht bestätigt,⁷ wenn auch einzelne Bewegungen und Handlungsstrategien des Umgangs mit religiöser Pluralität in der dritten Gruppe (s.u.) darauf hinweisen.

Insgesamt unterliegen die bis hierhin skizzierten unterschiedlichen Umgangsweisen mit religiöser Pluralität (ignorieren, akzeptieren sowie intensivieren und abgrenzen) über die Religionsgrenzen hinweg einer ähnlichen identitätspolitischen Strategie: Sie halten an einem starken Begriff von »religiöser Identität« als kohärenter gegebener Positionierung fest, die es gegenüber der anderen Religion zu fixieren gilt, ohne sich hiermit allerdings unbedingt kognitiv für einen absoluten Wahrheitsbegriff entschieden zu haben.

Ganz andere Strategien sind in einer dritten Gruppe von Befragten zu finden. Ihre Grenzarbeit lässt sich als ›Verschiebung von Abgrenzung und Identifikation‹ beschreiben. Sie ist für unsere Untersuchung besonders interessant, da sich hier Artikulationen zwischen den dominanten Diskursen Bahn brechen. Dabei können wir unter unseren Befragten zwei grundlegende identitätspolitische Strategien identifizieren – einerseits ein grundlegendes Offenhalten religiöser Identifikationen, andererseits das Festhalten an einem

7 Das liegt sicherlich auch in unserem Sample begründet, das sich weitgehend in einem gemeinhin als religiös bezeichneten Feld, dem interreligiösen Dialog, bewegt. Neuere Gruppen wie die »Säkularen Muslime« wären hier interessant einzubeziehen, weil sie, explizit auf die Islamdiskurse sowie religiöse Pluralität reagierend, sich stärker auf Säkularität (Humanität, Menschenrechte, Liberalität) als auf Islam beziehen (vgl. saekulare-Muslime.org).

konfessionellen Grunddiskurs, vor dessen Hintergrund aber Variationen und Grenzüberschreitungen vorgenommen werden. Beide Umgangsweisen zeichnen sich durch ein starkes Verständnis von Autarkie in Bezug auf Religion aus.

Das grundlegende Offenhalten von religiösen Identifikationen und Abgrenzungen zeigt sich als situativ und auch zeitlich wechselndes Aneignen verschiedener religiöser Kompetenzen: religiöse Praktiken, religiöse Deutungen und religiöse (Selbst-)Erfahrungen. Unsere Fallbeispiele (darunter Andrea, Jessica und Christine) machen sich hierbei frei von bestehenden Diskursen über religiöse Identität und Zugehörigkeit und haben für sich biografisch ganz eigene Zusammenstellungen von religiösen Praktiken und Deutungen erarbeitet. Diskurse über die Grenzen religiöser Traditionen wie die kohärente Zuweisung einer religiösen Identität zu einer solchen Tradition übergehen sie dabei weitgehend, und mit dieser Strategie des Ignorierens lassen sie auch offen, ob diese Diskurse für andere außer ihnen Gültigkeit haben sollten. Sie zielen mit dieser Haltung nicht darauf, anzuecken oder sich gegen einen bestimmten Diskurs zu stellen, vielmehr begegnen sie religiösen Ansprüchen auf Alleinvertretung und Wahrheit seitens dominanter religiöser Identitätsdiskurse mit einem grundsätzlichen, nicht spezifisch religiösen Toleranzgebot sowie mit Entscheidungsfreiheit. Hierin schlägt sich vor allem die gesellschaftsstrukturelle Individualisierung auch religionsbezogen nieder, die solche Variationen ermöglicht. Dabei streben die Befragten des Weiteren keine besondere Kohärenz an, weder in der Verknüpfung der sehr unterschiedlichen religiös-spirituellen Zugänge der eigenen religiösen Praktiken untereinander, noch in ihrem Bezug zu ihrer Arbeit bei den christlichen Kirchen. Dieses Offenhalten erweist sich für sie als Möglichkeitsraum, den sie nutzen, um spirituelle und religiöse Erfahrungen zu machen und Kenntnisse zu erlangen, ohne sich einer spezifischen Religion oder Konfession verschrieben zu haben. Identitätsstrategisch eingebettet wird dieses Offenhalten gelegentlich in die Idee eines lebenslangen Lernens bzw. Bildungsprozesses. Dabei wird deutlich, dass solche in sich pluralisierten religiösen Praktiken und Deutungen einer einzelnen Person kaum mehr als kohärente religiöse Identität zu beschreiben ist. Den Fokus hier nur auf die Pluralisierung von sozialen Sinnbezügen bei angestrebter Kohärenz zu legen (Keupp 1997), trifft u. E. das Phänomen nicht. Die artikulierten Positionierungen und Praktiken deuten vielmehr auf eine eher eklektische und die Sinnbezüge wechselnde Praxis und Deutung von Religion hin, die die Befragten im Rahmen der religiösen Angebote ausprobieren. Dabei sind keine vereinheitlichenden, auf

Kohärenz zielenden religiösen Identitätsphantasien zu identifizieren, selbst Zugehörigkeiten scheinen hier eher ephemere.

Eine andere Strategie, die sich in dieser Gruppe zeigt, ist die einer substantiellen Verschiebung der religiösen Identifikationen und Abgrenzungen vor dem Hintergrund des Festhaltens an grundlegenden Konfessionsgrenzen: Das heißt, während insgesamt religiöse Traditionen als – auch notwendig – differente anerkannt werden, nehmen die Befragten für sich selbst in Anspruch, diese Grenzen gezielt überschreiten zu können. Hierbei verweisen die Fallbeispiele (darunter: Birgit, Manfred, Hamid) zum Teil auf ein Gefühl der inneren Stimmigkeit oder Authentizität. Wichtig ist ihnen aber vor allem ihre eigene Kompetenz in Bezug auf Religion, die sie dazu befähigt, zu entscheiden, welche Abgrenzungen und Identifikationen in welcher Situation sie wie treffen können. Diese Selbstermächtigung in Bezug auf ihre Religion eröffnet ihnen einen umgrenzten Raum von religiöser Pluralität, innerhalb dessen sie Grenzüberschreitungen handhaben können, ohne dabei vom rechten Weg abzukommen. Eine solche Haltung ist dabei nicht selbstverständlich in einer grundlegenden Toleranz verankert, die jedem erlauben würde, solche Grenzüberschreitungen zu tätigen, vielmehr gestehen die Befragten gerade in der Bekräftigung der Grenzen nur sich selbst oder wenigen zu, diese Grenzen gezielt zu überschreiten. Dennoch ist auch diese Haltung nur vor dem Hintergrund der strukturellen Individualisierung der Gesellschaft zu verstehen, da erst mit ihr eine Relativierung von Machtansprüchen bezüglich institutionell verankerter Deutungsansprüche einhergeht. Eine solche individuierte religiöse Positionierung, mittels der Praktiken und Überzeugungen unterschiedlicher Religionen aufgegriffen, gemischt oder abgewechselt werden, ist ebenfalls nicht explizit als Gegendiskurs zu den dominanten religiösen Diskursen konzipiert, sich aber doch der hierarchischen Ansprüche der »eigenen« Religion bewusst. Ohne diese zu verlassen, werden eigene Grenzen ebenfalls situativ und biografisch ausgelotet. Diese Grenzüberschreitungen werden mitunter auch an religiöse »Identitätsphantasien« bzw. Identitätsstrategien angebunden, die Kohärenz zwischen unterschiedlichen Praktiken durch Gefühle der Authentizität und Stimmigkeit zumindest subjektiv herstellen.

In den beiden letzten Gruppen finden sich Befragte aller Generationen, wenngleich deutlich ist, dass sich besonders bei den Befragten der ältesten Generation eine solche Haltung erst als biografische Aufsichtung nach ihrer formativen Phase ausgeprägt hat. Dass diese biografische Aufsichtung z.B. bei Manfred möglich ist, hat möglicherweise auch mit seiner durchaus brü-

chigen Berufsbiografie zu tun, die ihn geradezu dazu befähigt, sich Neuem zu stellen. Die beiden Gruppen bestehen bis auf Hamid zudem nur aus ChristInnen. Das ist angesichts der anfangs dargestellten, sehr stark zugewiesenen Positionierung der MuslimInnen im negativen Islamdiskurs wenig überraschend. Diese klare Negativzuweisung des Islams erschwert die Erfahrung religiöser Pluralität als offenem Möglichkeitsraum deutlich, umso mehr als unser empirisches Feld des interreligiösen Dialogs daraufhin zuspitzt. Auch hier ist also zu berücksichtigen, dass jenseits unseres Samples sicherlich noch weitere Umgangsweisen auch bei MuslimInnen zu finden sind. Genau das zeigt auch unser Fallbeispiel Hamid, der insofern eine Art Ausnahme unter den befragten MuslimInnen unserer Untersuchung ist, weil er als international agierender Künstler weniger stark regional eingebunden ist.

Bei beiden Ausprägungen der Verschiebung von dominanten Religionsgrenzen zeigen sich unterschiedliche Strategien der religiösen Positionierung (z.B. pragmatisch, vermischend, partiell abgrenzend, eklektisch additiv) bei entweder grundlegender oder zumindest subjektiver Unabhängigkeit von religiösen Zugehörigkeiten und Abgrenzungen. An diesem inkohärenten Umgang der Fallbeispiele mit der eigenen religiösen Positionierung wird außerdem ein methodologisch von uns als zentral erachteter Punkt deutlich: Das Bestreben von ForscherInnen und in gewissem Rahmen auch häufig von Methodologien, Kohärenz herzustellen, wird dem Material nicht immer gerecht. Dass das Material »Sinn macht«, dass eine Erzählung in sich stimmig ist, darf keine Prämisse für die Ergebnispräsentation sein. Hamid beispielsweise – aber auch andere der hier vorgestellten InterviewpartnerInnen – benennen Elemente aus verschiedenen religiösen Traditionen als für sie relevant und gültig, ohne sie argumentativ zusammenzubringen, ohne zu erklären, wie diese unterschiedlichen Aspekte für sie zusammenpassen und Sinn ergeben. Warum auch? Hamid versteht sich als Muslim, dann wieder als Deist, dann ist Gott für ihn wie Chi aus dem Shaolin-Kontext, weshalb er am ehesten an die muslimische anstelle der christlichen Version von Gott glaubt. Dass dies Sinn ergeben könnte, dafür ist Hamid nicht in der Beweispflicht; und dass man als Forschende versucht, diese Aussagen zusammenzubringen und aneinander anschlussfähig zu machen, liegt vermutlich vor allem an unseren Prämissen, wie sich Religionen und ihre Dogmen logisch zueinander verhalten, welche sich nahestehen und welche sich ausschließen. Gerade dort, wo uns diese Erzählungen irritieren, gerade an den Stellen, an denen wir möglicherweise keinen Schlüssel finden, um den Fall zu erschließen, ist aus einer Perspektive, die nach dem gegenwärtigen Wandel religiöser Identität fragt,

folgerichtig nicht unbedingt die Analyse gescheitert, sondern werden neue Formen tatsächlich sichtbar.