

4. Wahrnehmung religiöser Pluralität in Deutschland – eine zeitgeschichtlich-diskursive Ordnung

Im Vordergrund unserer Studie steht weniger die faktische religiöse Vielfalt in Deutschland als vielmehr deren Rezeption: Was wird als religiöse Vielfalt wahrgenommen, welche Aspekte, Religionsgemeinschaften, gewissermaßen: Welche Ausschnitte aus der Landschaft religiöser Pluralität schaffen es in das Bewusstsein der in Deutschland lebenden ChristInnen und MuslimInnen, und können somit dort handlungs- und Biografie-relevant werden? Und, genauso wichtig: Wie werden diese Ausschnitte wahrgenommen? Gelten sie den Befragten als bedrohlich oder bereichernd, stehen die Betreffenden ihnen gleichgültig oder interessiert gegenüber? Mit welchen Erfahrungen werden diese Wahrnehmungen verknüpft oder kontextualisiert? Diese Vorbemerkung ist wichtig, um zentrale Unterschiede der folgenden Befunde im Vergleich mit den häufig sezierten quantitativen Verhältnissen religiöser Vielfalt in Deutschland einzuordnen. So zeigt sich im Folgenden zum einen, wie die Verhältnisse religiöser Vielfalt unter den Befragten unseres Samples höchst selektiv wahrgenommen werden, und zum anderen, wie sich spezifische Konstellationen der Wahrnehmung ergeben, die unter anderem von der jeweils eigenen religiösen Tradition und der individuellen Einordnung vor dem Hintergrund eigener biografischer und sozialisatorischer Erfahrungen geprägt werden.

Auf die zentrale Bedeutung dieser Unterscheidung von tatsächlicher und wahrgenommener religiöser Vielfalt sowie die Konsequenzen aus dieser Unterscheidung weisen auch Markus Hero und Volkhard Krech vor dem Hintergrund ihrer Forschungen zu religiöser Diversität hin: Religiöse Pluralisierung könne nur dann soziale Wirkmächtigkeit entfalten und praxisrelevant werden, wenn »die Akteure in ihren subjektiven Wahrnehmungsschemata dar-

auf reagieren« (Hero/Krech 2012: 140). Ein großer Teil der Pluralisierungsfor-
schung leide darunter, dass die Vielfalt religiöser Angebote

»gleichsam nur ›von außen‹, als sozialstrukturelle Gegebenheit auf der
Mesoebene betrachtet [werde] – unter Ausblendung der praktischen Be-
ziehung, welche die Akteure auf der Mikroebene zur religiösen Pluralität
einnehmen können« (ebd.: 151).

Ihre Untersuchungen, die die ökologische und die subjektiv wahrgenommene
Diversität miteinander in Beziehung setzen, zeigen, dass die häufig implizite
Prämisse, dass AkteurInnen religiöse Pluralität wahrnehmen und verarbeite-
ten, in die Irre leitet: Die Korrelationen zwischen dem Kontakt zu religiösen
Strömungen und den Indizes zu tatsächlicher ökologischer Diversität sind
sehr schwach und nur zum Teil signifikant, sodass »aus der statistischen Be-
obachtung religiöser Pluralisierungsprozesse (ökologische Veränderung) kei-
nesfalls auf eine gleichläufige Veränderung subjektiver Wahrnehmungs- und
Aneignungsweisen geschlossen werden darf« (ebd.: 153).

Dies macht die Notwendigkeit deutlich, den Untersuchungsfokus zu ver-
schieben, wenn Aussagen über die Konsequenzen religiöser Pluralität für Ein-
stellungen und Überzeugungen auf der Mikroebene getroffen werden sollen.
Dass die tatsächliche ökologische Diversität aber längst nicht gleichbedeu-
tend mit der Wahrnehmung religiöser Pluralität auf der Mikroebene ist, führt
nicht nur zur genannten Einsicht, konsequenterweise eingangs die Wahr-
nehmung von Pluralität zum Untersuchungsgegenstand machen zu müssen.
Einen weiteren Effekt hat dies auch für das methodische Vorgehen: Um die
Wirkung religiöser Pluralität für den oder die Einzelne/n zu erforschen, müs-
sen zunächst überhaupt AkteurInnen gefunden werden, die in hinreichen-
dem Maße Erfahrungen mit religiöser Pluralität gesammelt haben. Hierfür
haben wir auf der Ebene der Teilnehmenden an Formaten des interreligiösen
Dialogs angesetzt, die solche Erfahrungen in jedem Fall mit in die Forschung
bringen können. Dabei zeigte sich aber auch, dass die Wahrnehmung reli-
giöser Pluralität für die Betroffenen nicht zwingend auf den interreligiösen
Austausch beschränkt ist, sondern letzterer für manche in einer Reihe von Er-
fahrungen mit anderen religiösen Traditionen und deren Mitgliedern steht.¹
Bei der Arbeit mit dem Interviewmaterial zeigte sich somit – und vielleicht

1 Hinweise in diese Richtung gibt auch die Vorgängerstudie »Interreligiöse und interkul-
turelle Dialoge mit MuslimInnen in Deutschland«: Haltungen gegenüber anderen re-
ligiösen Zeugnissen sind etwa abhängig von eigenen biografischen Erfahrungen, etwa

wenig überraschend –, dass diese Wahrnehmungen nicht als solche vereinzelt für sich stehen, sondern sich für den/die Einzelne/n gewissermaßen biographisch aufschichten. Es wurde außerdem deutlich, dass die jeweiligen Erfahrungen mit religiöser Vielfalt und/oder anderen Religionen nicht im luftleeren Raum entstehen, sondern in einem gewissen zeithistorischen Kontext, der ein bestimmtes Reservoir an Deutungen für diese Erfahrungen anbietet.

Dies lässt sich mit basalen wissenssoziologischen Annahmen verbinden, die von einer »gesellschaftlichen Konstruktion der Wirklichkeit« (Berger/Luckmann 1987) ausgehen. Im stetigen dreiteiligen Prozessieren von Externalisierung, Objektivation und Internalisierung werden gesellschaftliche Ordnungen verinnerlicht, wieder – ggfs. in etwas veränderter Form – in gesellschaftliche Institutionalisierung überführt und so zur Internalisierung durch andere bereitgestellt. Für unsere Untersuchungsperspektive möchten wir dabei besonders den Aspekt herausstellen, dass sich dem Individuum die erfahrene Ordnung immer schon als eine weitgehend fertiggestellte, »objektivierte« präsentiert:

»Ich erfahre die Wirklichkeit der Alltagswelt als eine Wirklichkeitsordnung. Ihre Phänomene sind vor-arrangiert nach Mustern, die unabhängig davon zu sein scheinen, wie ich sie erfahre, und die sich gewissermaßen über meine Erfahrungen von ihnen legen. Die Wirklichkeit der Alltagswelt erscheint bereits objektiviert [...], längst bevor ich auf der Bühne erschien.« (Berger/Luckmann 1987: 24).

Diese Vor-Arrangiertheit betrifft gesellschaftliche Ordnungen und den Spielraum habitualisierter Handlungen darin, aber sie betrifft auch den Spielraum von Erfahrungen, der Wahrnehmung von Dingen und der Deutung dieser Wahrnehmungen. Diese Wahrnehmungen, in unserem Fall die Begegnung mit Menschen aus anderen religiösen Traditionen und die Eindrücke anderer Religionen, sind, so wird in unserem Interviewmaterial deutlich, immer schon vorgeprägt und vorstrukturiert durch Diskurse, die genau solche Konstellationen auf einer breiteren gesellschaftlichen Ebene verhandelt haben und Deutungen anbieten. Dies wiederum resoniert – stärker noch als mit den wissenssoziologischen Überlegungen zu Vorformung menschlichen Wissens durch Institutionen – mit den Überlegungen Foucaults zur Wirkmächtigkeit von Diskursen, die hochreglementiert thematische Felder strukturie-

Auslandsaufenthalt oder der Zugehörigkeit zu einer Minderheit (vgl. Klinkhammer et al. 2011: 226).

ren: Sie organisieren, was sagbar und denkbar ist, und stellen die Frage, wie es kommt, dass »eine bestimmte Aussage erschienen ist und keine andere an ihrer Stelle« (Foucault 1973: 42). Foucault thematisiert in diesem Zusammenhang in seinen Werken die »Bedingungen dafür, dass ein Diskursgegenstand in Erscheinung tritt, die historischen Bedingungen dafür, [...] dass mehrere Menschen Verschiedenes darüber sagen können« (Foucault 1973: 67). Wir folgen dabei seinem Verständnis, dass eine diskursive Formation, die Wirklichkeit herstellt, »der Zeit nicht fremd« (ebd.: 108) ist, sondern das Artikulationsprinzip zwischen einer Serie von diskursiven Ereignissen und anderen Serien von Ereignissen und anderen Veränderungen festsetzt. Diese Verschaltung einer Wissensordnung mit ihrem zeitlichen Kontext und die Konsequenzen aus diesem Verbund – nämlich die (auch epochalen) Spezifika von Sagbarkeiten, innerhalb derer gleichzeitig Ereignisse erfahren und diese Erfahrungen verbalisiert werden können, – liegen unserem Analyseverständnis im Folgenden zugrunde.

Unsere Annahme ist, dass mithin die Wahrnehmung religiöser Vielfalt nie unabhängig erfolgt, also individuell-biografisch jeweils neu entwickelt würde, sondern immer bereits in solchen vorgeschlagenen Deutungsräumen, die den Betroffenen, auch in Abhängigkeit ihrer jeweiligen Position, bestimmte Optionen zur Verortung darin anbieten; in jedem Fall aber die Wahrnehmung vorordnen. Solche Vorordnungen sind zeitgeschichtlich different, da sie sich unter dem Eindruck von historischen Ereignissen wie auch den veränderten Perspektiven und Herausforderungen neuer Generationen anpassen. In diesem Kapitel werden wir daher genau diese zeitgeschichtlichen Deutungsangebote, das heißt gesellschaftlich formierte Diskurse religiöser Pluralität, die die biografischen Wahrnehmungen religiöser Pluralität prägen, aus dem Blick der biografischen Erzählungen unseres Samples beleuchten.

Sehr deutlich haben uns auch die konkret erhobenen Erzählungen vor Augen geführt, dass die Erfahrungen religiöser Vielfalt – und damit naheliegenderweise auch die Haltungen, die dazu entstehen – weiterhin entscheidend geprägt werden durch verschiedene Orte und Gelegenheiten religiöser Begegnung, die selbst wiederum häufig Spiegel ihrer Zeit sind. Die folgende Materialpräsentation zeigt die ordnungsbildende und deutungsrelevante Macht dieser Prägung durch historische Kontexte und die zugehörigen Diskurse auf – immer wieder wird deutlich, wie sehr die Erfahrungen jenseits individueller Konstellationen immer schon durch zugehörige Diskurse überformt und entsprechend gedeutet werden. Dabei entspringt ihre Ordnung nicht einer geschichtsbuchartigen Chronologie, und die folgenden Ausführungen sind

mithin nicht als historische Einführung oder umfängliches Durchschreiten zu verstehen. Vielmehr handelt es sich um eine erste, diskursgeschichtlich orientierte Gliederung des empirischen Materials hinsichtlich der Erzählungen über Erfahrungen religiöser Pluralität. Unsere Ausführungen im folgenden Unterkapitel (4.1) folgen dabei den spezifischen Relevanzsetzungen, die im Interviewmaterial vorliegen. In Abhängigkeit von zeitgeschichtlichen Einflussfaktoren – etwa national oder international bedeutsamen Ereignissen und ihrer Einflechtung in rezente Diskurse – werden deshalb bestimmte Fokuse besonders bedeutsam oder mögen erstaunlich ausgeblendet erscheinen. Sie spiegeln dabei aber letztlich, was sich in den Erzählungen an diskursiv geprägten biografischen Erfahrungen mit religiöser Pluralität verdichtet, und in welcher Weise die Erfahrung religiöser Pluralität insofern immer schon vorgeordnet ist. In einem zweiten Schritt (Kap. 4.2 und 4.3) ordnen wir noch einmal das Material vor der Perspektive seiner generationalen Prägekraft, also mit dem Blick auf seine biografischen Einschreibungen.

4.1 Diskurse über die Wahrnehmung religiöser Pluralität

4.1.1 Die (kirchlich-)institutionelle Stabilität der Vorkriegs- und Kriegszeit: Erzählungen bis 1945

»dass Kirche wichtig ist, [...] DAMIT bin ich aufgewachsen« (Renate)

Mit diesem historisch frühesten Fokus der Erzählungen, die auf Erfahrungen vor 1945 rekurren, werden naturgemäß die verstreutesten Erzählfäden aufgegriffen: Nur wenige der InterviewpartnerInnen haben diese Zeit schon (bewusst) miterlebt, sodass sich nur wenige Erzählungen überhaupt auf diese Zeit beziehen, und so diese es tun, sie häufig auf nicht selbst Erlebtes rekurren. Häufiger findet sich der Bezug auf Familiengeschichte. Auch dieser aber kann ausgesprochen bedeutsam für die Einstellung gegenüber religiöser Pluralität sein: Familie ist grundsätzlich einer der wichtigsten Sozialisationszusammenhänge, in ihr erfolgt »die Tradierung von Normen und Verhaltensweisen, Deutungen und Einstellungen, die eine gruppenspezifische und damit identitätsrelevante Prägung haben« (Owetschkin 2010: 59), und zwar im Zusammenspiel von »innerfamiliären Interaktionsprozessen und durch die Stellung der Familie in übergreifenden Milieuzusammenhängen beding-