

Einführung

Interreligiöse Zusammenarbeit in Lehre und Forschung bedeutet unweigerlich, sich der Grundlagen dieser Kooperation zu vergewissern. Dazu gehört die Frage nach der Wahrheit, die auf mehreren Ebenen eine zentrale Rolle spielt. So hängt auch der Erfolg interreligiöser Forschung und Lehre sowie Bildung von der Antwort auf die Wahrheitsfrage ab und davon, *wie* diese positioniert und vertreten wird.

Ziel des vorliegenden Bandes ist eine erste Verständigung im Hinblick auf die Wahrheitsfrage, die aus unterschiedlichen Blickwinkeln in Angriff genommen werden soll.

Dabei haben sich folgende Leitlinien als bedeutsam erwiesen:

Im Zuge der Diskussionen um den Wahrheitsbegriff wurde deutlich, dass zwischen Wahrheit und Wahrheitsansprüchen unterschieden und somit das Machtpotenzial reflektiert werden muss, auf dessen Basis Wahrheitsverständnisse konstruiert und Wahrheitsansprüche, sei es individuell oder kollektiv, vertreten und durchgesetzt werden.

Entgegen der vielfach geläufigen Praxis, bei der Wahrheitsfrage *top down* (Was bedeutet ‚Wahrheit‘ und wie ist mit ihr umzugehen?) vorzugehen, ist es das Ziel der vorliegenden Untersuchungen, die Frage *bottom up* zu stellen: Wie muss Wahrheit verstanden werden, damit man im interreligiösen Gespräch und in der interreligiösen Lehre und Forschung vorankommt? Und auch: Welcher Wahrheitsbegriff ist geeignet, um die interreligiöse Forschung und Lehre zu ermöglichen, weiterzuentwickeln und voranzutreiben?

Diese Denk- und Vorgangsweise ist jedoch kein leichtes Unterfangen, weil es einerseits inter- bzw. transdisziplinär sehr unterschiedliche Annäherungen und Verständnisse gibt und weil andererseits die Religionen und Weltanschauungen oft (un)bewusst starke Wahrheitsansprüche erheben.

In diesem Zusammenhang bietet sich Kontingenzbewusstsein als eine mögliche konstruktive Haltung an. Dabei geht es vor allem darum, auch im religiösen Kontext die Sensibilität für Möglichkeiten zu stärken, die es einerseits erlauben, eigene Wahrheitsansprüche zu haben, andererseits aber auch, sich der eigenen Perspektivität bewusst zu werden und andere Ansprüche anzuerkennen.

Aus diesem Grund war es uns ein Anliegen, die gestellten Fragen mehrperspektivisch und multidimensional zu behandeln. Um diese Mehrperspektivität und Transdisziplinarität zu sichern und eine Plattform für verschiedene Sichtweisen zu bieten, wurde im Oktober 2016 eine Tagung mit dem

Titel „Interreligiöse Bildung zwischen Kontingenzbewusstsein und Wahrheitsansprüchen“ veranstaltet, deren Beiträge in diesem Band erscheinen. Die Tagung hat unter anderem gezeigt, dass je nach epistemischem Standpunkt, religiös-weltanschaulicher Zugehörigkeit oder wissenschaftlicher Disziplin divergente Positionen und Perspektiven zur Wahrheitsfrage vorhanden sind, was sich auch in den Beiträgen dieses Bandes widerspiegelt. Dabei unterscheiden sich nicht nur die Zugänge, sondern auch die thematischen Schwerpunkte, anhand derer die ReferentInnen sich der Wahrheitsfrage angenähert haben.

Als HerausgeberInnen haben wir uns bewusst dazu entschlossen, die Differenzen, die während der Tagung sichtbar wurden, nicht zu harmonisieren, sondern in ihrer Vielfältigkeit auch in dieser Publikation deutlich werden zu lassen. Damit wollen wir die LeserInnen ihre eigenen Wege durch das Buch gehen lassen, im Bewusstsein, dass an einigen Stellen fließende Übergänge fehlen, so wie es auch in der ‚realen Welt‘ der Fall ist. Leider ist es uns nicht gelungen, alle ReferentInnen unserer Tagung für eine Publikation zu gewinnen. Daher werden einige Tagungsbeiträge in diesem Buch fehlen. Dies wird jedoch dadurch aufgewogen, dass andere TagungsteilnehmerInnen sich bereit erklärt haben, einen Beitrag zu schreiben, wofür wir sehr dankbar sind.

Am Beginn des Bandes steht der Beitrag von Erol Yıldız mit dem Titel „Ideen zu einer transreligiösen Bildung. Kontrapunktische Betrachtungen“. Der Erziehungswissenschaftler spricht von einer religiösen Wende im Migrationsdiskurs, die er durch die Verlagerung der Frontenstellung von politischen auf religiöse Fragen verursacht sieht. Dabei wird im Beitrag vor allem auf die Auswirkungen dieser Verlagerung hinwiesen, die sich darin manifestieren, dass durch diverse „kategorische Klassifikationen“ komplexe gesellschaftliche Sachverhalte auf ethnisch-kulturelle und vor allem auf religiöse Aspekte reduziert werden. Daher plädiert er dafür, die Komplexität zu berücksichtigen und warnt vor voreiligen Kategorisierungen jeglicher Art, die er als Teil des Problems betrachtet. Dabei weist er darauf hin, dass nicht selten die Religionen selbst zur Entstehung von Dichotomien beitragen, deren Opfer sie mit der Zeit werden. Besonders hervorgehoben werden im Beitrag einige neue empirische Ergebnisse über das Religionsverständnis von Muslimen, die alte Muster durchbrechen und neue Perspektiven jenseits der gängigen Klassifikationen eröffnen.

Andrea Lehner-Hartmann gehört zu derjenigen Gruppe von TagungsteilnehmerInnen, die ausschließlich einen Buchbeitrag verfasst haben. Aus religionspädagogischer Perspektive stellt sie sich der Frage „Wie konfessionell kann/soll ein Religionsunterricht sein?“. Dabei ist zentral, dass Jugendliche sich weniger an objektiven Glaubensaussagen orientieren, sondern vielmehr an biografischen Erfahrungen mit anderen Menschen. Am Beispiel von Studien zu den Lebenswelten von Jugendlichen zeigt sie Pluralität und Heterogenität nicht nur zwischen, sondern auch innerhalb der Religionen und quer durch sie hindurch auf. Angesichts dieser existenziellen Dimensionen geht es

nicht um abstrakte Klärungen von Wahrheitsfragen, sondern um Suchprozesse, in denen die Anerkennung des Gegenübers als Gegenüber das Zentrale darstellt. Dies stellt religiöse Bildung und Religionsunterricht vor besondere Herausforderungen: spezifische Sensibilitäten sind zu entwickeln, Heterogenitätskompetenz auszubilden, neue Formen religiöser Bildung zu gestalten.

Eine ‚grammatische‘ (im Sinne von Wittgenstein) Analyse führt Hans Kraml im Artikel „Verbindliches im Kontingenzen. Notwendigkeit, Richtigkeit und Wahrheit als Auswirkungen des Kontingenzen“ durch. Nach einer Einführung in das, was Vielfalt der Lebensformen bedeutet, beschäftigt sich Kraml mit der notwendigen Erweiterung des Bereiches des Technischen und mit der Vorbereitung des Notwendigkeitsbegriffs, an den er die Kontingenzfrage anschließt. Dabei werden die Dignität des Kontingenzen (gegenüber dem weitaus anerkannteren Notwendigen) und die Rolle, die das Kontingente für das Zusammenleben spielt, herausgestellt. Damit formuliert Kraml die Frage nach dem, was die pluralen Lebensformen verbinden kann und verortet die Antwort in der Frucht einer Kompetenz, nämlich der des Zuhörens, und in der Suche nach der dritten Perspektive, wenn sich beispielsweise zwei Lebensformen in den gegenseitigen Wahrheitsansprüchen festfahren.

Einen anderen Zugang wählt Aaron Langenfeld in seinem Beitrag „Form und Inhalt des christologischen Kriteriums. Pluralitätsfähigkeit als konsequenter Selbstanspruch des christlichen Offenbarungsdenkens“. Er geht der Frage nach, inwiefern ein kontingenzsensibler Wahrheitsbegriff im Kontext des christlichen Offenbarungsverständnisses möglich ist. Langenfeld verweist dabei auf den Kommunikationszusammenhang und bringt ein operatives Kriterium ins Spiel, nämlich die kommunikative Erprobung der Wahrheitsansprüche im prozessualen Geschehen. Diese werden immer neuen Kontexten und Auseinandersetzungen ausgesetzt, dort vertreten und durchbuchstabiert und müssen sich darin bewähren. Die Komparative Theologie wird dabei als Projekt vorgestellt, das Erkenntnisse und Erfahrungen in dieser Art des Umgangs mit kontingenzsensibler Wahrheit gesammelt hat und weitervermittelt.

Manfred Pirner fokussiert sich in seinem Artikel „Interreligiöse und interweltanschauliche Bildung im Kontext einer Öffentlichen Theologie und Religionspädagogik“ auf den Beitrag der öffentlichen Theologie und Religionspädagogik zur Wahrheitsfrage im interreligiösen Kontext. Dabei wird zum Beginn in die Öffentliche Theologie (*public theology*) eingeführt und diese definiert. Bereits in der Definition wird darauf hingewiesen, dass in der öffentlichen Theologie das Bewusstsein vorhanden ist, dass es sich auch beim Christentum um eine unter vielen Religionen und Weltanschauungen in einer pluralen Gesellschaft handelt, was eine wichtige Voraussetzung für die Auseinandersetzung mit der Wahrheitsfrage darstellt. Darauf folgend wird in Anlehnung an John Rawls der Versuch unternommen, aus einer Außen-

perspektive die Sinnhaftigkeit von religiösen Beiträgen auch für Außenstehende plausibel und nachvollziehbar zu machen. Pirner erkennt zwar an, dass vor allem geschichtlich bedingte religiöse Wahrheitsansprüche Schwierigkeiten hervorgerufen haben, die wiederum dazu führen, dass heutzutage eine Relativierung von religiösen Wahrheiten erwartet wird. Er sieht jedoch in den Ansätzen von Rawls und Habermas die Möglichkeit, im Rahmen eines öffentlichen Diskurses Wege auszuloten, die zu sozialem Zusammenhalt und zur Bereicherung des Zusammenlebens beitragen können, ohne die Wahrheitsansprüche zu relativieren.

Matthias Scharer, der auf der Tagung nicht als Referent mitgewirkt hat, widmet sich in seinem Beitrag dem Thema „Wahrheit in und aus Beziehung. Subjekt- und Interaktionsbezogenheit weltanschaulich-religiöser Erkenntnisprozesse“. Dabei legt er den Fokus auf die kommunikative Dimension der Wahrheitssuche und Wahrheitsfindung, die seiner Auffassung nach nur als biografisch bedingter Prozess verstanden werden kann. Er greift auf die deutsch-jüdische Psychoanalytikerin Ruth C. Cohn zurück, die mit ihrer Themenzentrierten Interaktion die Prozessorientiertheit jeglicher Wahrheitsfindung gezeigt hat. So gesehen versucht Scharer – auch in Anlehnung an die eigene Biografie – drauf hinzuweisen, dass ohne Berücksichtigung von biografischen und interaktionellen Kontexten der weltanschaulich-religiösen Erkenntnisprozesse die ‚Wahrheit‘ der existenziellen Verbindlichkeit beraubt werden würde.

Einen spezifisch fachdidaktischen Fokus wählt Wolfgang Weirer für seinen Beitrag „Religiöse Wahrheiten – für wen und wozu? Aspekte einer Fachdidaktik interreligiöser Lehr-Lernprozesse“ und entfaltet das Thema ausgehend von seiner auf der Tagung gegebenen Schlussreplik. Dabei geht Weirer den auf der Tagung angesprochenen Zugängen nach: Wahrheit prozessual und als Suchbewegung? Wahrheit nicht an sich, sondern – perspektivisch – für uns? Gleichzeitig weist er aber darauf hin, dass scheinbar konsensuale und unbestrittene Charakterzüge der Wahrheitsfrage, wie sie verhandelt wurden, insgesamt gesehen in der Religionspädagogik und Theologie nicht unumstritten sind. Weiterführend thematisiert Weirer die Notwendigkeit, das Thema interreligiöser Bildung im schulischen Kontext und damit als fachdidaktische Entwicklungsforschung zu begreifen, deren Schritte er exemplarisch durchbuchstabiert. Als Abschluss seines Beitrags formuliert Weirer Aspekte, die für eine Weiterentwicklung interreligiöser Bildung bedeutsam sein können. Darin wird Glaube – auf dem Hintergrund des fachdidaktischen Fokus – als eine „lebensbedeutsame Grundhaltung“ bestimmt, an der sich die Wahrheitsansprüche messen lassen müssen.

Martin Weiß legt in seinem Beitrag „Von der Notwendigkeit kontingenter Wahrheit. Zur Aktualität des hermeneutischen Wahrheitsbegriffs Gianni Vattimos“ – kritisch – einen Metaphysikbegriff zugrunde, der einen „starken“, absoluten, objektivistisch geprägten Wahrheitsbegriff beinhaltet. Diesem stellt er den „schwachen“ Begriff der perspektivisch verstandenen, historisch

konnotierten Wahrheit gegenüber und findet in Gianni Vattimo einen Gewährsmann für dieses Konzept, in dem Interpretationen und Perspektiven die Basis für ein den postmodernen philosophischen Fragestellungen angemessenes Verständnis von Wahrheit bilden. Weiß kommt im Kontext eines „schwachen“ Wahrheitsbegriffs auf Vattimos Überlegungen zum Christentum und zur antiken akademischen Skepsis als Beispiele zu sprechen.

Yaşar Sarıkaya thematisiert in seiner Reflexion mit dem Titel „Interreligiöses Lernen zwischen Kontingenz und Wahrheitsansprüchen – eine kritische Reflexion“ einige wichtige Aspekte aus der Tagung. Zunächst macht er in seinem Beitrag auf die Geschichte des Interreligiösen aufmerksam, indem er sowohl auf das Zweite Vatikanische Konzil als auch auf die Praxis im Osmanischen Reich eingeht. Auch die heiligen Texte besonders der monotheistischen Religionen dienen ihm als Grundlage für ein inklusivistisches Verständnis. Dabei geht er besonders auf Ansätze im Islam ein, die ein inklusivistisches Verständnis begünstigen. Neben der Reflexion der verschiedenen in der Tagung zum Ausdruck gebrachten Ansätze über die Frage nach der Wahrheit und dem Wahrheitsanspruch, formuliert Sarıkaya am Ende des Beitrages einige offene Fragen, die für den weiteren Verlauf der Auseinandersetzung um ein angemessenes Wahrheitsverständnis für interreligiöse Bildungsprozesse von zentraler Bedeutung sind.

Ideen zu einer transreligiösen Bildung. Kontrapunktische Betrachtungen

Die öffentlichen Debatten der letzten Jahre lassen darauf schließen, dass Islam und Muslime zum Prototyp des Fremden in der westlichen Welt geworden sind. Dabei ist eine Verlagerung der Frontstellungen von politischen auf religiöse Fragen zu beobachten, eine Art *religiöse Wende* im Migrationsdiskurs. Migrationsbezogene Fragen werden zunehmend in einem religiösen Kontext diskutiert, geradezu zwanghaft werden religiöse Zugehörigkeit und Differenz in diesen und anderen gesellschaftlichen Zusammenhängen betont. Dies ist auch in der engen Verschränkung von Migrations- und Islamdiskursen erkennbar.

Migrationsbewegungen scheinen religiöse Fragen verstärkt auf die Tagesordnung gebracht zu haben. Ein generalisierendes Differenzdenken zwischen ‚uns Christen‘ und ‚den Muslimen‘ durchzieht die Debatten um soziale und politische Problemlagen, schafft kategorische Klassifikationen und reduziert komplexe gesellschaftliche Verhältnisse auf ethnisch-kulturelle und religiöse Aspekte.

Solche Denkhaltungen bleiben keine akademische oder mediale Angelegenheit, sondern pflanzen sich als (religiöses) Deutungswissen in politischen Debatten, pädagogischen Konzepten und Alltagsdiskursen fort. Dass in zunehmend globalisierten und durch Mobilität und Vielheit geprägten Gesellschaften scheinbare Gegensätze und Differenzen immer neue vielfältige und hybride Formen annehmen können, was ich später noch genauer ausführen werde, scheint sich als gesamtgesellschaftliche Erkenntnis nicht durchgesetzt zu haben.

Mit diesem Beitrag werde ich im Gegenzug einen *kontrapunktischen Blick* auf Religionen und alltägliche Religiosität werfen, wodurch religiöse Phänomene als transkulturelle Phänomene und hybride Konstrukte erkennbar werden. Relevant wird dabei der Begriff des *Transreligiösen*, mit dem historische wie gegenwärtige Entwicklungen neu und anders gelesen werden können.

Gerade im Rahmen globaler Öffnungsprozesse scheinen religiöse Orientierungen heute vielschichtiger, widersprüchlicher, kontextspezifischer, kurz gesagt: individueller und offener geworden zu sein. Hier stellt sich die Frage, aus welchen Gründen ‚der Islam‘ und muslimische Diversität dennoch überwiegend unter dem Vorzeichen von Homogenität diskutiert wird. Statt Menschen nach vermeintlicher Zugehörigkeit in Gruppen einzuteilen, geht es mir

darum, Gemeinsamkeiten, Überschneidungen, Überkreuzungen in den Fokus weiterer Überlegungen zu rücken und auf diese Weise ein Verständnis zu ermöglichen, das eine andere Art religiöser Bildung denkbar macht. Anhand der Erkenntnisse unserer Studie über religiöse Diversität unter Muslimen in Österreich aus dem Jahr 2017 werde ich veranschaulichen, inwiefern religiöse Alltagspraktiken vielfältiger, vielschichtiger, transnationaler und individueller geworden sind.

1. Religion ist Vielheit

Historisch betrachtet sind alle Religionen aus Wechselwirkungen unterschiedlichster kultureller, grenzüberschreitender und regionalspezifischer Einflüsse und Denkhaltungen entstanden und haben im Laufe der Zeit komplexe Wandlungsprozesse durchlaufen.

Es ist kaum möglich, religiöse Phänomene jenseits historischer und kultureller Kontexte zu verstehen. Die Entstehungsphasen der einzelnen Großreligionen sind gute Beispiele dafür. Je nach historischem Kontext haben sich Glaubensinhalte, religiöses Wissen, Rituale und Praktiken, aber auch deren Institutionalisierungsformen gewandelt und im Laufe der Zeit zunehmend hybride Formen angenommen. Religionen befinden sich im Fluss, werden in wandelnden Kontexten und historischen Umständen neu interpretiert und in die Alltagspraxis übersetzt. Aus dieser Sicht erscheinen Religionen und religiöse Inhalte schon ihrem Wesen nach als transkulturell und hybrid.

Für ein zeitgemäßes Religionsverständnis ist ein Bewusstsein dafür unabdingbar, dass Religionen und religiöse Alltagspraktiken in historischen und kulturellen Kontexten unterschiedliche Bedeutungen annehmen und jeweils spezifische religiöse Elemente im Mittelpunkt stehen, während andere ausgeblendet werden.¹ So können religiöse Wahrheitsbegriffe je nach historischen Bedingungen neu gedeutet werden und daraus neue theologische Konzepte hervorgehen.

Diese Lesart der Entwicklung von Religionen und ihrer Übertragung in die Alltagspraxis vor Ort begründet eine andere Sicht der Dinge, eine Perspektive, aus der historische Entwicklungen aus vorherrschenden eurozentrischen und konventionellen Deutungen befreit und neue, andere Geschichten erzählt werden. So können religiöse Phänomene ihre oft propagierte Eindeutigkeit verlieren und durch historische Betrachtung pluralisiert, globalisiert und diversifiziert werden.

Diese Lesart ermöglicht neue Ideen, weitet den Horizont und macht andere religiöse Wissensformen und Alltagspraktiken sichtbar, aus denen sich eine

¹ Riesebrodt, Martin, *Cultus und Heilsversprechen. Eine Theorie der Religionen*. München 2009.

neue Form religiöser Bildung begründet, die hier als *transreligiöse Bildung* bezeichnet wird.

Aus dieser Sicht erscheinen Religionen als historische, transkulturelle und hybride Konstrukte, die sich ständig im Wandel befinden. In einer Welt, die immer globaler wird, müssen wir über diese Entwicklungen neu nachdenken. Weltweite Vernetzungsprozesse und deren spezifische Ausprägung vor Ort eröffnen neue Möglichkeiten, sich mit religiösen Fragen, aber auch mit gewohnten Normalitätsvorstellungen auseinanderzusetzen.

2. Religion im Migrationskontext

In den letzten Jahren konnten einige Studien belegen, dass sich nicht nur die Auffassungen über Religionen, sondern auch religiöse Orientierungen und Praktiken selbst gewandelt haben. Sie haben sich pluralisiert, globalisiert, virtualisiert, individualisiert und veralltäglich. Religiöse Alltagspraktiken werden vielfach aus unterschiedlichen Elementen kombiniert. Man könnte von einer Art ‚Bastelreligiosität‘ sprechen.

Wie unsere aktuelle Studie über „muslimische Diversität“ offen gelegt hat,² scheinen sich gerade im Migrationskontext religiöse Vorstellungen und Alltagspraktiken gewandelt zu haben: Menschen, die migrieren, bringen religiöse Orientierungen mit, die sie in den Ankunftsgeellschaften für ihre Neuorientierungen nutzen, je nach Kontext neu interpretieren und in die Alltagspraxis übersetzen. So kann Religion für sie eine Art transportable Ressource bedeuten. In diesem Kontext spricht David Martin auch von „transportierbaren Identitäten“³.

Muslimische Migrationsfamilien oder deren Nachkommen, die *postmuslimische Generation*, nutzen religiöse Ressourcen häufig als Kulturkapital, um Ausgrenzungs- und Diskriminierungserfahrungen auf spezifische Weise zu bearbeiten und daraus neue, existenzielle Lebenskonstruktionen zu entwickeln. Daher sind gesellschaftliche Kontexte, in denen sich Muslime bzw. postmuslimische Generationen bewegen, für ihre religiösen Orientierungen und Alltagspraktiken durchaus relevant. Diese gewinnen erst aus dem jeweiligen Lebenszusammenhang ihre Plausibilität.

Religion wird im Migrationskontext neu verhandelt, zum Teil auch neu erfunden. Religiöse Praktiken können dabei ein gewisses Widerstandspotenzial entfalten. Wie Birgit Rommelspacher zutreffend feststellt, haben die

² Aslan, Ednan / Kolb, Jonas / Yıldız, Erol, Muslimische Diversität. Ein Kompass zur religiösen Alltagspraxis in Österreich. Wiesbaden 2017.

³ Martin, David, Das europäische Modell der Säkularisierung und seine Bedeutung in Lateinamerika und Afrika., In: Joas, Hans / Wiegandt, Klaus (Hg.), Säkularisierung und Weltreligionen. Frankfurt a. M. 2007, 435–464, 442.

Lebensverhältnisse von Menschen Einfluss darauf, wie Religion wahrgenommen und welche Bedeutung ihr beigemessen wird. Ob Menschen beispielsweise in prekären oder gesicherten Verhältnissen aufwachsen, ob sie von Diskriminierungs- und Ausgrenzungserfahrungen betroffen sind, wirkt sich auf religiöse Orientierungen und deren Bedeutung aus:

„Soziale Schicht, regionale Herkunft und kultureller Kontext können einen erheblichen Einfluss auf Form, Inhalt und Intensität von Religiostät ausüben. Damit kann Religion auch zu einem Medium werden, indem mithilfe von Religionsfragen auch soziale Platzierungen, politischer Einfluss und kulturelle Macht ausgehandelt werden.“⁴

3. Religiosität im Wandel, Individualisierte Religiosität

Autonomie und Individualisierung scheinen heute charakteristisch für Religion in der globalisierten Welt. Nicht nur Glaubensformen haben sich gewandelt, sondern auch die alltäglich praktizierte Religiosität hat mit der Zeit eine neue, hybride Gestalt angenommen.

Konventionelle religiöse Instanzen und Autoritäten werden zunehmend in Frage gestellt. Anscheinend gehen Menschen heute bewusster und kritischer mit ihrem Glauben um. Dies geht aber nicht notwendigerweise mit der Zurückdrängung von Religion einher, sondern bedeutet vielmehr eine gewisse Unabhängigkeit von konventionell-religiösen Vorgaben einerseits und die besondere Relevanz individueller Religiosität andererseits. „Das Selbst wurde dabei immer mehr in den Mittelpunkt gerückt, so dass Religiosität heute vor allem der Selbst-Vergewisserung und Begründung einer zielorientierten Lebensführung dient“, bemerkt Birgit Rommelspacher.⁵

Mit ihrer Individualisierung sind religiöse Orientierungen zugleich mehrdeutiger, widersprüchlicher und hybrider geworden. Übergänge zwischen Religion und Weltanschauung scheinen zu verschwimmen. Ob sie ihren Glauben eher aus religiösen Motiven als relevant erachten oder ob es sich um ein Bedürfnis nach persönlicher oder kultureller Orientierung handelt, ob mit der religiösen Orientierung alltägliche Diskriminierungserfahrungen bearbeitet werden oder ob beispielsweise jüngere Generationen mit ihrer religiös performativen Lebensweise subversiven Widerstand gegen gesellschaftliche Ausgrenzung üben – Motive und Beweggründe verschränken sich. Je mehr sich Religiosität aus ihren institutionellen Vorgaben und traditionellen Glaubensinhalten löst, desto uneindeutiger wird, ob es sich im Einzelfall um

⁴ Rommelspacher, Birgit, Wie christlich ist unsere Gesellschaft? Das Christentum im Zeitalter von Säkularität und Multireligiosität. Bielefeld 2017, 41.

⁵ Rommelspacher, Wie christlich ist unsere Gesellschaft?, 34.

Religiosität im eigentlichen Sinn des Wortes oder um eine kulturelle Orientierung handelt. Diese Unterscheidung scheint jedoch, so hat unsere Studie gezeigt, im Alltagsleben der Betreffenden keine große Rolle zu spielen.

Dies lässt darauf schließen, dass eine hoch individualisierte Religiosität sich je nach Kontext und Umstand neu gestaltet, „indem religiöse Glaubensinhalte mit andersreligiösen Elementen wie auch mit säkularen Weltanschauungen sowie mit Bedürfnissen nach kultureller Verortung verschmelzen.“⁶

4. Postmuslimische Generation

Bei der zweiten und dritten Generation, die ich hier *postmuslimisch* genannt habe, also bei den Nachkommen der eingewanderten muslimischen Familien, sind neue religiöse Orientierungen und Lebensformen und damit auch neue politische Haltungen festzustellen. Dies belegen die Ergebnisse unserer Studie aus dem Jahr 2017. Die Betreffenden praktizieren überwiegend eine Art offener Religiosität. Die Herkunftsgesellschaften, die für die erste Generation von Muslimen noch eine große Bedeutung hatten, spielen bei den religiösen Orientierungen postmuslimischer Generationen primär keine Rolle. Wenn überhaupt, hat die herkunftsgesellschaftliche Orientierung diesbezüglich eine symbolische Bedeutung. Ihre Religiosität nimmt dagegen einen vergleichsweise nach außen gewendeten, performativen Charakter an.⁷ Die Angehörigen der postmuslimischen Generation praktizieren keine defensive Religiosität mehr wie ihre Eltern oder Großeltern, sondern legen eine emanzipative Haltung an den Tag, mit der sie offensiv ihren Anspruch auf religiöse und gesellschaftliche Zugehörigkeit kundtun.⁸ Diese zum Teil demonstrative Religiosität ist jedoch nicht als Zeichen eines Rückzugs in die so genannte muslimische Gegenwelt zu werten, sondern im Gegenteil als Ausdruck dafür, dass die postmuslimische Generation ein integraler Bestandteil der Gesellschaft geworden ist, in der sie geboren und sozialisiert wurde. Junge Musliminnen und Muslime scheinen paradoxe Weise in ihren Selbstbildern genau jene Konzepte zu übernehmen, die in der Gesellschaft als Ausschlussmechanismen fungieren und benutzen diese als gemeinsame Basis für ihren Widerstand gegen erfahrene Diskriminierung.

Die Zuwendung zum Islam kann unterschiedliche Gründe haben. Ein gemeinsamer Nenner scheint dabei die Suche nach einem eigenen Raum zwischen oder jenseits der Pole von hier und dort, einheimisch und fremd zu

⁶ Rommelspacher, Wie christlich ist unsere Gesellschaft?, 41.

⁷ Vgl. Göle, Niliüfer, Europäischer Islam. Muslime im Alltag. Berlin 2016.

⁸ Vgl. Schiffauer, Werner, Nach dem Islamismus. Eine Ethnographie der Islamischen Milli Görüs. Frankfurt a. M. 2010.