

Religion und Identität

Einleitung zum Heftschwerpunkt

von Thilo Scholle und Stefan Stache



Foto: pholidito © - fotolia.com

Auch im vergleichsweise säkularen Europa wird die öffentliche Rolle von Religion verhandelt und um Fragen religiöser Identitäten und deren (vermeintliche) Gegensätze zunehmend kontrovers debattiert. Im Mittelpunkt steht dabei oft die Diskussion über die Zugehörigkeit des Islam zu Europa, und die Frage, ob „der Islam“ denn überhaupt mit einer westlich-demokratischen Gesellschaftsordnung vereinbar sei. Dass es „den Islam“ nicht gibt, sondern immer nur konkrete Auslegungen und Anwendungen in der täglichen Glaubenspraxis wird dabei genauso verdrängt wie die Tatsache, dass aktuelle religiös konnotierte Konfliktlinien in Europa bei weitem nicht nur durch muslimische Glaubensvorstellungen entstehen: Die christlich-konservativen Demonstrationen gegen die Homoehe, Gender-Theorien

und -politiken in Frankreich, die durch die nationalreligiöse Regierung betriebene Verschärfung des Abtreibungsrechts in Polen, die durch die AfD angeheizten Initiativen gegen Moscheebauten oder Debatten um Burka-Verbote u.a. in den Niederlanden sind dafür einige besonders augenfällige Beispiele. Mit dem Aufstieg rechtspopulistischer Parteien, den Terroranschlägen von Paris und der Flüchtlingskrise dominierten Diskurse der Islamisierung die Fragen der Integration von MigrantInnen, der Flüchtlingsfrage oder der Sicherheitspolitik. Eine Dynamik, die seit den Anschlägen vom 11. September begann und in den letzten Jahren deutlichen Auftrieb erhalten hat. Religion scheint öffentlich sichtbarer zu sein, zumal „religionspolitischen Konflikten der vergangenen Jahre nicht selten die Wahrnehmung zugrunde

lag, ‚der‘ Islam [...] stelle eine Gefahr für die liberalen Demokratien dar“ (Hennig 2013: 35). Das schlägt sich auch in Einschätzungen über den Islam nieder: 51 Prozent der im Religionsmonitor Befragten sehen den Islam eher als Bedrohung an, in Ostdeutschland sind es 59 Prozent (Bertelsmann-Stiftung 2013: 3).

Als „sehr“, „ziemlich“ oder „mittel“ religiös ordnen sich 57 Prozent der Befragten in Deutschland ein. In den USA liegt dieser Wert mit 67 Prozent deutlich höher, noch höhere Anteile gibt es z.B. in Brasilien (74 Prozent), Indien (70 Prozent) oder der Türkei (82 Prozent). In Schweden liegt der Anteil mit 28 Prozent niedriger als in Deutschland. Allerdings ist der Anteil zwischen Westdeutschland (64 Prozent) und Ostdeutschland (26 Prozent) sehr ungleich verteilt (ebd.: 8).

Die AutorInnen gehen eher von einem gleichbleibendem Niveau oder einem Rückgang der Religiosität in Deutschland im Generationenverlauf aus (ebd.: 9).

In Deutschland bezeichnen sich 39 Prozent der im Religionsmonitor befragten Muslime als „sehr“ oder „ziemlich religiös“. Bei den gesamten Befragten in Deutschland sind es 20 Prozent (Katholiken 26, Protestanten 20 Prozent). Im internationalen Vergleich nähern sich diese Werte zwischen Christen und Muslimen etwas an. Durch die Einbeziehung der USA und Brasilien steigt der Wert der Christen, die sich als „ziemlich“ oder „sehr religiös“ einordnen, auf 33 Prozent, die befragten Muslime erreichen 39 Prozent (ebd.: 10).

In der Gesamtbevölkerung sehen 49 Prozent Religion als „sehr wichtig“ oder „wichtig“ in ihrem Leben an. Dagegen stufen Muslime in Deutschland Religion zu 63 Prozent als „sehr wichtig“ für ihr Leben ein, bei den Christen ist dieser Anteil mit 26 Prozent deutlich geringer (ebd.: 10).

Ob Religion eine progressive oder eher repressive Rolle, z.B. im Sinne von Marx als Herrschaftsinstrument und „Opium des Volkes“ einnehmen kann, ist in der Linken bis heute umstritten¹.

Eine religiöse Weltanschauung müsse, wie Frieder Otto Wolf anmerkt, auf einer freien Wahl der Mitgliedschaft in der Religionsgemeinschaft beruhen. Verlasse das Mitglied diese Gemeinschaft nicht, verstießen deren Pflichten nicht per se gegen die Selbstbestimmung. Die Pflichten dürften aber nicht über das hinausreichen, was im „kollektiven Leben legitimer Weise übernommen werden“ könne. Religion sei nicht „unantastbar“ gegenüber Kritik. „Religionsfreiheit bleibt durch die Menschenrechte begrenzt, und Religionskritik muss bei aller Schärfe den inneren Kern der religiösen Bindung als solchen akzeptieren“ (Wolf 2013: 58). Für die Linke in der Bundesrepublik waren und sind die Kirchen oder kirchliche Institutionen zeitweise mögliche Bündnispartner (Stichworte: soziale Ungleichheit und Armut, Abrüstung und Frieden) oder Gegner (Stichworte: Abtreibung, Rechte von Beschäftigten kirchlicher Arbeitgeber). In der ehemaligen DDR besaßen sie u.a. eine wichtige Rolle für die Demokratiebewegung. In einigen Regionen, wie z.B. dem ländlich und nach wie vor durch eine mehrheitlich katholische Bevölkerung geprägtem Emsland, sind die politischen Bindungen an die Unionsparteien immer noch relativ eng.

Religion als Alltagspraxis

Religion kann nicht einfach aus sich selbst heraus verstanden werden, sondern muss aus ihrer sozialen Praxis, also dem Alltags Handeln der verschiedenen sozialen Gruppen her analysiert werden. Religiöses Handeln oder religiöse Bedürfnisse sind nicht einheitlich und unterscheiden sich je nach so-

¹ für eine prononciert religionskritische Position siehe exemplarisch Misik 2013.

zialem und historischem Kontext, sozialem Milieu und sozialer Lage. Die legitime Deutung dessen, was Religion ist oder sein soll, ist innerhalb eines religiösen Feldes (Bourdieu) umstritten (Bremer/Teiwes-Kügler 2006: 2373). Wie in anderen sozialen Feldern auch, finden diese Deutungskämpfe zwischen Milieus mit unterschiedlichen kulturellen und materiellen Ressourcen sowie zwischen eher solidarischen und selbstbestimmten oder eher autoritär und hierarchieorientierten Milieus statt. „Religion nimmt somit nicht nur auf den verschiedenen Stufen des sozialen Raumes eine andere Bedeutung und Praxisform an. Es gibt vielmehr auch eine Ebene der objektiven Herrschaftsbeziehungen, durch die das Handeln der Akteure mit strukturiert ist. Das Wesen der Religion selbst, also das, was als *heilig* oder *profan* zu gelten hat, ist umkämpft zwischen unterschiedlichen Laiengruppen und professionellen religiösen Spezialisten“ (ebd.: 2373). Die Haltungen der Priester sind also nicht gleichzusetzen mit denjenigen der Laien². Religion ist damit Teil der alltäglichen Sinnproduktion und entsteht aufgrund der praktischen Logik (Bourdieu) des Menschen.

In der alltäglichen religiösen Lebensführung von Christen in Deutschland lassen sich zum Beispiel die eher an die Hierarchien und Institutionen der Kirche gebundenen Haltungen der kleinbürgerlichen Milieus von den eher selbstbestimmten Werthaltungen der modern- facharbeiterischen Milieus unterscheiden. Vor allem die mit wenig kulturellen und materiellen Ressourcen ausgestattete konservativ-kirchenchristliche Fraktion der kleinbürgerlichen Milieus sucht Orientierung und äußere Bestätigung für ihre Werte des Verzichts, der Pflicht und Ordnung usw. und ist an einer wörtlichen Auslegung der biblischen und christlichen Botschaft orientiert. Sie bildet die traditionelle Basis der

Kirchengemeinden, in den sie sich häufig engagiert. Die moderne, sozial besser situierte Fraktion besucht seltener die Gottesdienste usw., weil sie diese als wenig zeitgemäß ansieht und ein Bedürfnis nach einer gewissen Modernisierung und mehr Familienfreundlichkeit hat. Beiden Fraktionen ist jedoch gemeinsam, dass sie grundsätzlich an den Hierarchien festhalten und eine pluralisierte Kirche mit einer selbstbestimmten Religiosität ablehnen.

Dagegen verbinden die modernen Arbeitnehmermilieus – gemäß ihrem „weltlich praktischen Zugang zur Religion“ (Bremer/Teiwes-Kügler 2006: 2374 ff.) – Werte der Eigenverantwortung und sozialer Verantwortung mit ihrem Alltagshandeln, das ihnen wichtiger ist als das Wort. Ihre Vorstellungen von Transzendenz und Gott werden, sofern vorhanden, in selbstbestimmten Formen und z. T. außerhalb der kirchlichen Institutionen gelebt. Von den kirchenchristlichen Fraktionen, die sie als scheinheilig wahrnehmen, grenzen sie sich z. T. deutlich ab. Sie möchten die Werte praktisch leben und sich in ihre Orientierung nicht von kirchlichen Autoritäten hineinreden lassen. Je höher das Bildungskapital und die berufliche Position, desto anspruchsvoller werden diese Orientierungen verfolgt (ebd.: 2374 ff.)

In der Integrationsdebatte stehen religiöse Orientierungen und Identifikationen von MuslimInnen im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit. Wie die internationale TIES-Befragung zeigt, haben religiöse Selbstzuschreibungen auf den Alltag der zweiten Generation muslimischer TürkinInnen jedoch eine deutlich geringere Bedeutung. Ihre positive Sicht auf Muslime verbinden sie nicht mit einer negativen Sicht auf Deutsche (Sürrig/Wilmes 2011: 157 ff.). Von den religiös erzogenen Muslimen bezeichneten sich 67 Prozent als gläubige Muslime. Rund 82 Prozent fühlen sich gekränkt, wenn kritisch über ihre Religion gesprochen wird. Dies ist ein deut-

² siehe zur Anwendung des Theorems von Max Weber auch den hier zitierten Beitrag von Bremer/Teiwes-Kügler und den Beitrag von Heiko Geiling in diesem Heftschwerpunkt

lich höherer Anteil als bei der befragten Vergleichsgruppen der christlichen Jugoslawen zweiter Generation (rund 47 Prozent) und der christlichen autochthonen Deutschen (rund 39 Prozent) der gleichen Altersgruppe. Allerdings bestehen große Unterschiede zwischen der symbolischen Zuordnung zur muslimischen Religion und der tatsächlichen religiösen Praxis: Moscheebesuche der gläubigen Muslime der zweiten Generation finden nicht mehr als zweimal im Monat statt und nur rund 13 Prozent halten die täglich vorgeschriebenen Gebete ein. Dass Selbstzuordnung und religiöser Alltag so deutlich auseinanderfallen, verweist zum einen auf Säkularisierungsprozesse, zum anderen auf die Verhandelbarkeit von muslimischem Glauben im Alltag (ebd.: 151 ff.). Dennoch bejahen rund 23 Prozent der befragten gläubigen MuslimInnen, dass „Religion die einzige und ultimative politische Autorität sein sollte“ (ebd.: 152 ff.). „Es existiert also durchaus ein Konflikt zwischen einer säkularisierten und einer theokratisch orientierten Weltansicht insbesondere bei der zweiten Generation Türken, aber auch hier ist, gemessen an den tatsächlichen religiösen Praktiken, von einer gewissen strategischen Symbolkraft auszugehen, auch wenn es in der islamischen Welt eine beachtliche politische Propaganda für Theokratie gibt“ (ebd.: 152 ff.).

Belastet werden die Diskussionen über den Islam wie auch die Debatten unter Muslimen in Deutschland durch eine nach wie vor angespannte öffentliche Debatte. Es ist in weiten Teilen auch der linken politischen Öffentlichkeit immer noch nicht richtig angekommen, welcher Einschnitt in die Entwicklung der gesellschaftlichen Identitäten von Muslimen in Deutschland durch das unselige Sarrazin-Buch aus dem Jahr 2010 ausgelöst wurde. Die Tatsache, dass eines der meist verkauften Sachbücher überhaupt ein Zerrbild von muslimischem Leben in Deutschland zeichnet und MuslimInnen letztlich pauschal abwertet und die Lebensleistungen von Millionen

von MigrantInnen aus muslimisch geprägten Herkunftsländern in Deutschland negiert, hat viele Betroffene schwer getroffen und verunsichert. Dass es zugleich im Bereich der institutionellen Gleichstellung des Islam mit christlichen Kirchen durchaus Fortschritte gibt, konnte diesen diskursiven Eindruck bislang vielfach nicht auffangen.

Kritische Debatten unter MuslimInnen in Deutschland haben sich dennoch herausgebildet. So beispielsweise anhand der Frage, wie dieselben Personen im deutschen Debattenkontext entschieden für Religionsfreiheit und gegen antimuslimischen Rassismus auftreten können, im innertürkischen Kontext hingegen ein wesentlich geringeres Augenmerk auf die Religionsfreiheit bzw. die Freiheiten und Rechte anderer legen. Ausreichend Breite und Intensität konnten solche Diskussionen bislang allerdings nicht gewinnen, auch weil die entsprechenden Debattenkontexte bislang fragmentiert und eher minoritär sind. Sie wären für die Zukunft aber gerade vor dem Hintergrund, wie sich progressive Mehrheiten in der Einwanderungsgesellschaft herstellen lassen, von besonderer Bedeutung.

Die Debatten über Integration gehen von einem Konzept starrer und einheitlicher Identitäten aus. Diese Auffassung lässt sich jedoch mit Blick auf die empirischen Forschungsergebnisse kaum aufrechterhalten. Stattdessen könnte Identität als Netzwerk von individuellen und kollektiven Dispositionen verstanden werden, die einerseits an grundlegende habituelle Wahrnehmungsmuster, Denk- und Handlungsmuster gebunden sind, sich aber auch durch unterschiedliche Bedingungen, soziale Erfahrungen, sozialen Chancen und Schließungen verändern, sich vertiefen oder abschwächen können (Schäfer: 17 ff.)

Eine progressive Debatte um Identität und Religion sollte daher den Blick auf die

Alltagspraxis migrantischer Milieus und deren unterschiedliche religiöse Praxis lenken, um Konflikte zu verstehen und bearbeiten zu können. Das bedeutet zugleich, religiöse Orientierungen nicht isoliert, sondern im Zusammenhang mit vertikalen und horizontalen sozialen Ungleichheiten und den sozialen Erfahrungen der Milieus zu betrachten.

Die Artikel im Einzelnen

Wir möchten in diesem Heftschwerpunkt vor allem Religion in der Form ihrer Alltagspraxis verstehen und die zumeist konservativ oder rechtspopulistisch gefärbte politische Diskussion über religiöse Identität(en) von MigrantInnen sowie die Möglichkeiten von Identitätspolitiken kritisch beleuchten. Darüber hinaus wenden wir uns dem Thema der „Identitätspolitik“ zu, die oft auch im Zusammenhang mit religiösen Konnotationen auftaucht.

Armina Omerika, Islamwissenschaftlerin an der Universität Frankfurt, beschreibt in unserem Interview religiöse Identitätsbildungsprozesse und Diskussionsthemen bei jungen MuslimInnen in Deutschland. *Heiko Geiling* arbeitet unter anderem basierend auf der Religionssoziologie Max Webers das Verhältnis von Priestern und Laien am Beispiel der Gülen-Bewegung heraus. Hierbei verdeutlicht er die milieuspezifischen Orientierungen und Praktiken sowie die Dynamiken, die sich für bürgerschaftliches Engagement, Bildungsorientierung und Religion daraus ergeben. *Manuela Bojadžijev*, Rassismusforscherin in Berlin und Lüneburg, skizziert in ihrem Beitrag die Bedeutung, die den Bildern des Anderen in den aktuellen öffentlichen Debatten zukommt. *Thilo Scholle* ordnet aktuelle Debattestränge innerhalb der politischen Linken rund um das Thema „Identitätspolitik“ und plädiert dafür, identitätspolitische Debatten wieder auf den Kern einer solidarischen Arbeitsgesellschaft zurück zu beziehen. ■

Literatur

- Bertelsmann-Stiftung (Hrsg.): Religionsmonitor 2013 verstehen was verbindet- Religion und Zusammenhalt in Deutschland Die wichtigsten Ergebnisse im Überblick, in: https://www.bertelsmann-stiftung.de/fileadmin/files/BSt/Publikationen/GrauePublikationen/Studie_Religionsmonitor_2013.pdf
- Helmut Bremer und Christel Teiwes-Kügler: Soziale Milieus, Religion und Kirche: Beziehungen und Konflikte im religiösen Feld, in: Karl-Siegbert Rehberg (Hrsg.): Soziale Ungleichheit, kulturelle Unterschiede: Verhandlungen des 32. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in München. Teilbd. 1 und 2. Frankfurt am Main: Campus Verl., 2006.
- Anja Hennig: Zum Verhältnis von Religion und Politik, in: APUZ 24/2013.
- Robert Misik: Gegen Gott, in: APUZ 24/2013.
- Heinrich Wilhelm Schäfer: Religiöse Identität – ein Netzwerk von Dispositionen“, in: Ines-Jacqueline Werkner und Oliver Hidalgo (Hrsg.): Religiöse Identitäten in politischen Konflikten, Wiesbaden: Springer VS, 2016.
- Inken Sürig und Maren Wilmes: Die Integration der zweiten Generation in Deutschland. Ergebnisse der TIES-Studie zur türkischen und jugoslawischen Einwanderung, in: Imis-Beiträge 39/2011.
- Frieder Orro Wolf: Ist Religion unantastbar?, in APUZ 24/2013.

☞ Thilo Scholle ist Mitglied der spw-Redaktion, Jurist und lebt in Lünen.

☞ Stefan Stache ist Chefredakteur der spw und lebt in Hannover.