

Karsten Lehmann / Anne Koch / Halid Akpınar / Aleksandra Jaramaz / Erdal Kalaycı /
Alexandra Katzian / Eva Salvador / Monika Wagner / Elisabeth Walcherberger /
Sonja Waldner

Schule als zentraler Ort für Religionskontakte bei Jugendlichen im ländlichen Raum

Aus einer empirischen Studie zu religiöser Vielfalt in Österreich

Die Autor*innen

HS-Prof. Dr. Karsten Lehmann, Hochschulprofessor für 'Interreligiosität' an der Kirchlichen Pädagogischen Hochschule Wien/Krems sowie Leiter des SIR – Spezialforschungsbereichs Interreligiosität ebendort.

HS-Prof. Dr. Karsten Lehmann
Kirchliche Pädagogische Hochschule Wien/Krems
Spezialforschungsbereich 'Interreligiosität'
Mayerweckstraße 1
A-1210 Wien
e-mail: karsten.lehmann@kphvie.ac.at



Univ-Prof.ⁱⁿ Dr.ⁱⁿ Anne Koch, Professorin für Religionswissenschaft an der Universität Freiburg i.Br.

Univ-Prof.ⁱⁿ Dr.ⁱⁿ Anne Koch
Universität Freiburg
Theologische Fakultät: Religionswissenschaft
D-79085 Freiburg i. Br.
e-mail: anne.koch@theol.uni-freiburg.de



Karsten Lehmann / Anne Koch / Halid Akpinar / Aleksandra Jaramaz / Erdal Kalayci /
Alexandra Katzian / Eva Salvador / Monika Wagner / Elisabeth Walcherberger /
Sonja Waldner

Schule als zentraler Ort für Religionskontakte bei Jugendlichen im ländlichen Raum

Aus einer empirischen Studie zu religiöser Vielfalt in Österreich

Die Autor*innen

Mag. Halid Akpinar, MA, Mitarbeiter am Institut Islamische Religion der Kirchlichen Pädagogischen Hochschule Wien/Krems.

Mag. Halid Akpinar, MA
Kirchliche Pädagogische Hochschule Wien/Krems
Institut für Islamische Religion
Mayerweckstraße 1
A-1210 Wien
e-mail: halid.akpinar@kphvie.ac.at



Aleksandra Jaramaz, BEd, Hochschullehrende am Institut für Forschung und Entwicklung der Privaten Pädagogischen Hochschule der Diözese Linz und Schulleitung der MS Garsten.

Aleksandra Jaramaz, BEd
Private Pädagogische Hochschule der Diözese Linz
Salesianumweg 3
A-4020 Linz
e-mail: aleksandra.jaramaz@ph-linz.at



Karsten Lehmann / Anne Koch / Halid Akpınar / Aleksandra Jaramaz / Erdal Kalayci /
Alexandra Katzian / Eva Salvador / Monika Wagner / Elisabeth Walcherberger /
Sonja Waldner

Schule als zentraler Ort für Religionskontakte bei Jugendlichen im ländlichen Raum

Aus einer empirischen Studie zu religiöser Vielfalt in Österreich

Die Autor*innen

Mag. Dr. Erdal Kalayci, MA, Hochschullehrer am Institut für Alevitische Religion und Koordinator für Fortbildung der Kirchlichen Pädagogischen Hochschule Wien/Krems.

Mag. Dr. Erdal Kalayci, MA
Kirchlich Pädagogische Hochschule Wien/Krems
Institut für Alevitische Religion
Mayerweckstraße 1
A-1210 Wien
e-mail: erdal.kalayci@kphvie.ac.at



Alexandra Katzian, MA, Dissertantin an der Universität Salzburg am Zentrum Theologie Interkulturell und Studium der Religionen, Projektmanagerin LEADER Region Südliches Waldviertel-Nibelungengau.

Alexandra Katzian, MA
Paris Lodron Universität Salzburg
Universitätsplatz 1
A-5020 Salzburg
e-mail: alexandra.katzian@kphvie.ac.at



Karsten Lehmann / Anne Koch / Halid Akpınar / Aleksandra Jaramaz / Erdal Kalaycı /
Alexandra Katzian / Eva Salvador / Monika Wagner / Elisabeth Walcherberger /
Sonja Waldner

Schule als zentraler Ort für Religionskontakte bei Jugendlichen im ländlichen Raum

Aus einer empirischen Studie zu religiöser Vielfalt in Österreich

Die Autor*innen

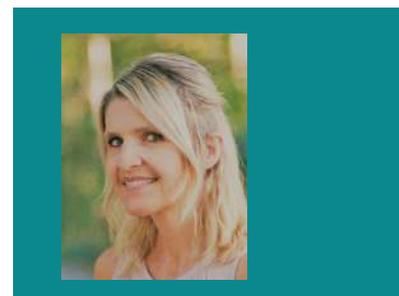
Mag.^a Dipl.Päd.ⁱⁿ Eva Salvador, Hochschullehrerin an der KPH Edith Stein, Institut für Lehrer*innenbildung, Institut für Pädagogisch Praktische Studien und Schulforschung, Fachbereiche Pädagogische Diagnostik und Nachhaltigkeit.

Mag.^a Dipl.Päd.ⁱⁿ Eva Salvador
Kirchliche Pädagogische Hochschule Edith Stein
Hochschulstandort Stams
Stiftshof 1
A-6422 Stams
e-mail: eva.salvador@kph-es.at



Mag.^a Dipl.Päd.ⁱⁿ Monika Wagner, Hochschullehrende am Institut für Religionspädagogik der Privaten Pädagogischen Hochschule der Diözese Linz, Fachbereich Religionsdidaktik, Religions- und Spiritualitätsbildung, Schulpraktische Begleitung und Begleitung der außerunterrichtlichen Praktika, Wertekommunikation und christliche Ethik.

Mag.^a Dipl.Päd.ⁱⁿ Monika Wagner
Private Pädagogische Hochschule der Diözese Linz
Institut für Religionspädagogik
Salesianumweg 3
A-4020 Linz
e-mail: monika.wagner@ph-linz.at



Karsten Lehmann / Anne Koch / Halid Akpınar / Aleksandra Jaramaz / Erdal Kalaycı /
Alexandra Katzian / Eva Salvador / Monika Wagner / Elisabeth Walcherberger /
Sonja Waldner

Schule als zentraler Ort für Religionskontakte bei Jugendlichen im ländlichen Raum

Aus einer empirischen Studie zu religiöser Vielfalt in Österreich

Die Autor*innen

Mag.^a Elisabeth Walcherberger, Lehrende an der Privaten Pädagogischen Hochschule der Diözese Linz, Institut für Religionspädagogik.

Mag.^a Elisabeth Walcherberger
Private Pädagogische Hochschule der Diözese Linz
Institut für Religionspädagogik
Salesianumweg 3
A-4020 Linz
e-mail: elisabeth.walcherberger@ph-linz.at



Mag.^a Dipl.Päd.ⁱⁿ Sonja Waldner, BEd, Hochschullehrerin an der KPH Edith Stein, Institut für Lehrer*innenbildung, Institut für Pädagogisch Praktische Studien und Schulforschung, Fachbereich Primarstufendidaktik.

Mag.^a Dipl.Päd.ⁱⁿ Sonja Waldner, BEd
Kirchliche Pädagogische Hochschule Edith Stein
Hochschulstandort Stams
Stiftshof 1
A-6422 Stams
e-mail: sonja.waldner@kph-es.at



Karsten Lehmann / Anne Koch / Halid Akpınar / Aleksandra Jaramaz / Erdal Kalaycı /
Alexandra Katzian / Eva Salvador / Monika Wagner / Elisabeth Walcherberger /
Sonja Waldner

Schule als zentraler Ort für Religionskontakte bei Jugendlichen im ländlichen Raum

Aus einer empirischen Studie zu religiöser Vielfalt in Österreich

Abstract

Auf der Basis von 15 Gruppeninterviews 2021-22 mit Jugendlichen in säkularen, alevitischen, sunnitischen, protestantischen und katholischen Gruppen in Tirol, Vorarlberg, Oberösterreich und Niederösterreich, wird nach dem empirischen Ort religiöser Vielfalt in der Lebenswelt von Jugendlichen gefragt, die in ländlichen Regionen Österreichs leben. Schule wird von den Jugendlichen als zentraler Kontaktort mit religiöser Vielfalt beschrieben, wobei die Teilnahme am Religionsunterricht der Marker religiöser Differenz ist und die Kontakte meist als marginal und informationsbasiert wahrgenommen werden.

Schlagworte

religiöse Vielfalt – Jugendliche – Landleben – Österreich – religiöse Minderheit

Karsten Lehmann / Anne Koch / Halid Akpınar / Aleksandra Jaramaz / Erdal Kalaycı /
Alexandra Katzian / Eva Salvador / Monika Wagner / Elisabeth Walcherberger /
Sonja Waldner

School as a central place for religious contacts among young people in rural areas

From an empirical study on religious diversity in Austria

Abstract

This study examines the place of religious pluralism in the life world of adolescents in rural areas in Austria (Tyrol, Vorarlberg, Upper and Lower Austria). 15 group discussions (2021-22) with Alevi, Sunni, Catholic, Protestant and secular youth groups demonstrate that the school appears as the central place of contact with religious pluralism and participation at religion classes marks religious differences. These contacts are described as marginal and knowledge-based.

Keywords

religious plurality – adolexcents – rural area – Austria – religious minority

1. Einleitung

Religiöse Vielfalt hat sich während der letzten zwei Dekaden als eines der zentralen Themen der Religionspädagogik etabliert. Dabei wird religiöse Vielfalt zum einen abstrakt als eine zentrale Herausforderung für Schule und Religionsunterricht thematisiert. Zum anderen wird sie als Gegenstand des Religionsunterrichts reflektiert – etwa im Rahmen der Debatten um interreligiöse Kompetenz, den dialogisch konfessionellen bzw. den kooperativen Religionsunterricht oder den Ethikunterricht.¹

Der folgende Beitrag möchte diese Diskussionen um eine bislang weitgehend vernachlässigte Perspektive erweitern. Er fragt nach dem empirischen Ort religiöser Vielfalt in den Lebenswelten von Jugendlichen, die in ländlichen Regionen Österreichs leben. Zur Beantwortung dieser Frage wurden insgesamt 15 Gruppeninterviews mit Jugendlichen in säkularen, alevitischen, sunnitischen, protestantischen und katholischen Kontexten erhoben, welche 2021 und 2022 in Tirol, Vorarlberg, Oberösterreich und Niederösterreich durchgeführt wurden.² Dabei umfasst die Frage nach dem ‚empirischen Ort religiöser Vielfalt‘ in unserem Fall drei Dimensionen: zum einen die konkreten Erzählungen von religiöser Vielfalt und Religionskontakten, zum anderen die abstrakten Konzepte für religiöse Vielfalt und schließlich die normative Bewertung, wie mit religiöser Vielfalt umgegangen werden soll.

Auf Basis der inzwischen vorliegenden Analysen von Gruppendiskussionen lassen sich vier zentrale Beobachtungen unterscheiden:

1. Die Schule wird von den Jugendlichen als einer der zentralen Kontaktorte mit religiöser Vielfalt beschrieben.
2. Die Jugendlichen konstruieren die (Nicht-)Teilnahme am Religionsunterricht als Marker religiöser Differenz.
3. Die Kontakte mit religiöser Vielfalt werden von den Jugendlichen meist als marginal wahrgenommen und auf einer Informationsebene behandelt.

1 Vgl. SCHAMBECK, Mirjam: Das Konzept eines positionell religionspluralen Religionsunterrichts im Klassenverband. Eine Modellidee in der Debatte um einen zukunftsfähigen Religionsunterricht, in: KNAUTH, Thorsten / WEISSE, Wolfram (Hg.): Ansätze, Kontexte und Impulse zu dialogischem Religionsunterricht, Münster: Waxmann 2020, 31–50 (= Religionen im Dialog 19); KROBATH, Thomas / LINDNER, Doris / PETSCHNIGG, Edith (Hg.): Nun sag, wie hast du's mit der religiösen Vielfalt?, Zwischen Konflikt und Kompetenz in Kindergärten, Schulen und Jugendarbeit, Wien: LIT 2019; KOCH, Anne / TILLESSEN, Petra / WILKENS, Katharina: Religionskompetenz. Praxishandbuch im multikulturellen Feld der Gegenwart, Münster: LIT 2013; BUCHER, Anton A.: Der Ethikunterricht in Österreich, Politisch verschleppt – pädagogisch überfällig, Innsbruck / Wien: Tyrolia 2014; WILLEMS, Joachim: Interreligiöse Kompetenz, Theoretische Grundlagen – Konzeptionalisierungen – Unterrichtsmethoden, Wiesbaden: VS-Verlag 2011.

2 Die Studie wurde aus Mitteln der KPH Wien/Krems, KPH Edith Stein und der Pädagogischen Hochschule der Diözese Linz finanziert.

4. Als durchgängiges Deutungsmodell religiöser Vielfalt dient ein Common-Sense-Verständnis der Gleichheit aller Menschen und der Gebundenheit von Religionen an Institutionen.

Um das damit angedeutete Argument weiterzuentwickeln, beginnt der vorliegende Artikel mit Klärungen zum Konzept der religiösen Vielfalt sowie der Lebenswelt von Jugendlichen im ländlichen Raum (2). Darauf folgen skizzenhafte Anmerkungen zum Forschungsdesign (3). Im Zentrum dieses Beitrags steht die Analyse der empirischen Daten (4), die abschließend in Überlegungen zum Umgang Jugendlicher im ländlichen Raum mit religiöser Vielfalt übergeht (5).

2. Forschungsstand: Konstruktionen religiöser Vielfalt von Jugendlichen im ländlichen Raum

Die Forschung zu Religion(en) in Österreich hat die Differenz zwischen ruraler und urbaner Religiosität immer wieder herausgearbeitet.³ Erst jüngst haben Regina POLAK und Lena SEEWAN – auf Basis der aktuellen Europäischen Wertestudie – sechs unterschiedliche Typen individueller Religiosität unterschieden: den „ruralen Hochreligiösen“, den „urbanen Hochreligiösen“, den „katholischen Theisten“, den „konfessionellen Theisten“, den „katholischen Nicht-Religiösen“ und den „konfessionellen Atheisten“.⁴ Die Autorinnen unterstreichen damit gerade in Bezug auf die ‚Hochreligiösen‘ die Differenz zwischen Stadt und Land.

2.1 Religiöse Vielfalt bei Jugendlichen im ländlichen Raum

Bislang fehlen jedoch differenzierte Daten zur Religiosität von Jugendlichen auf dem Land.⁵ Diese Forschungslücke ist insofern problematisch, als die aktuelle Religionsforschung im ländlichen Raum mit einer Reihe von Stereotypen zu kämpfen hat, welche die öffentliche Wahrnehmung der Religiosität im ländlichen Raum lange (fälschlicherweise) geprägt haben. Zum einen ist hier hervorzuheben, dass Stadt und Land in der aktuellen Forschung nicht mehr als ein Gegensatzpaar verstanden werden, sondern als Pole eines Kontinuums, welche sich sehr viel stärker beeinflussen, als dies lange angenommen wurde:

-
- 3 Vgl. beispielhaft: VOCELKA, Karl: Multikonfessionelles Österreich, Religionen in Geschichte und Gegenwart, Graz: Styria 2013; CSÁKY, Moritz / ZEYRINGER, Klaus (Hg.): Pluralitäten, Religionen und kulturelle Codes, Innsbruck / Wien / Bozen: StudienVerlag 2001.
 - 4 POLAK, Regina / SEEWAN, Lena: Religion als Distinktion, Säkularisierung und Pluralisierung als treibende Dynamiken in Österreich, in: AICHHOLZER, Julian u.a. (Hg.): Quo vadis, Österreich?, Wertewandel zwischen 1990 und 2018, Wien: Czernin 2019, 89–134, 93.
 - 5 Vgl. MEUSBURGER, Katharina u.a. (Hg.): Zukunftserwartungen und Werthaltungen junger Menschen, in: Jugendforschung Pädagogischer Hochschulen Österreichs. Lebenswelten 2020. Werthaltungen junger Menschen in Österreich, Innsbruck / Wien: StudienVerlag 2021, 71–124, 109–124.

Diese Zuschreibung [einer einfachen Dichotomie] ist in mehrfacher Hinsicht als problematische zu bewerten: Erstens negiert sie die offensichtliche Diskrepanz zwischen Beharrung und Tradition in sozialen Kontexten bei gleichzeitiger Innovationsimplementation im wirtschaftlichen Bereich [...]. Zweitens bleibt in diesem Kontext unklar, ob sich bestimmte Aktivitäten aus einer allgemeinen Randständigkeit ergeben haben oder vielmehr aus einer bewussten Entscheidung heraus weiter bzw. als ‚erfundene‘ Traditionen praktiziert werden. [...] Schließlich unterliegen ländliche Räume auch – in mehrfacher Hinsicht – politischen Zuschreibungen und Instrumentalisierungen.⁶

Zum anderen geht es hier um die vermeintliche Homogenität religiöser Milieus im ländlichen Raum. Dies gilt auch und gerade mit Blick auf die Analyse der Konstruktionen religiöser Vielfalt durch Jugendliche im ländlichen Raum. Im Unterschied zu landläufigen Stereotypen hebt die rezente Jugendforschung ganz allgemein die individuelle *agency* von Jugendlichen bei der Konstruktion ihrer Religiosität hervor.⁷ Insbesondere Kim KNOTT und Benjamin LEE bauten diesen Gedanken aus, indem sie – im Rahmen der Extremismusforschung – ein umfassendes, akteurszentriertes Konzept der Weitergabe von Religion entwickelten.⁸ Ilse KÖGLER und Maria DAMMAYR fassen dies mit Blick auf Österreich folgendermaßen prägnant zusammen:

Der gesellschaftliche und religiöse Wandel lässt also das Christentum nicht abhandenkommen, schwächt aber institutionelle Bindungen, individualisiert und pluralisiert seine Sinngehalte und Erscheinungsformen.⁹

Sie sprechen mit Blick auf den empirischen Ort religiöser Vielfalt also von einer säkularisierten, kulturalisierten Religionsform, welche zunehmend an Bedeutung gewinnt. Dabei stellt sich die Fragen, inwieweit sich diese auch in ländlichen Regionen antreffen lässt. Hierbei kann die religionswissenschaftliche Forschung interessante Impulse geben.

-
- 6 BORN, Karl Martin / STEINFÜHRER, Annett: Ländliche Räume, Definitionsprobleme, Herausforderungen und gesellschaftlicher Wandel, in: STEIN, Margit / SCHERAK, Lukas (Hg.): Kompendium Jugend im ländlichen Raum, Kempten: Klinkhardt 2018, 17–44, 28–29.
- 7 Vgl. KLINGENBERG, Maria / SJÖ, Sofia: Theorizing Religious Socialization, A Critical Assessment, in: Religion 49/2 (2019) 163–178.
- 8 Vgl. KNOTT, Kim / LEE, Benjamin J.: Ideological Transmission in Extremist Contexts: Towards a framework of how ideas are shared, in: Politics, Religion & Ideology 21 (2020) 1–23.
- 9 KÖGLER, Ilse / DAMMAYR, Maria: Jugend und Religion in Österreich, in: Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society 1 (2015) 152–176, 156.

2.2 Impulse aus der religionswissenschaftlichen Forschung

Wie einleitend bereits angedeutet, gewinnt das Konzept der religiösen Vielfalt in der religionspädagogischen Forschung zunehmend an Einfluss.¹⁰ Von maßgeblicher Bedeutung war und ist dabei die Einsicht, dass religiöse Vielfalt nicht auf die Ko-Präsenz sogenannter ‚Weltreligionen‘ reduziert werden kann. Es gilt vielmehr, einen umfassenderen Begriff von religiöser Vielfalt anzuwenden, welcher die Forschung in die Lage versetzt, die Komplexität gegenwärtiger Religionskonzeptionen zu greifen.¹¹

Rezente religionswissenschaftliche Debatten schlagen hierzu vor, den Begriff der religiösen Vielfalt in drei Richtungen weiter zu konturieren:

Erstens betont die religionswissenschaftliche Forschung insbesondere die *longue durée* von Pluralisierungsprozessen in Europa. Auf der Basis eines weiten Religionsbegriffs wird argumentiert, dass religiös-weltanschauliche Vielfalt nicht erst ein Phänomen im Gefolge der sozio-kulturellen Veränderungen der 1960–70er Jahre darstellt. Europa blickt auf eine sehr viel längere Traditionen von religiös-weltanschaulicher Vielfalt zurück.¹² Auch und gerade in Österreich gilt es, religiöse Vielfalt als historischen Normalfall zu verstehen.¹³

Zweitens stellen namhafte Religionswissenschaftler*innen religiöse Vielfalt in den Rahmen umfassender gesellschaftlicher Pluralisierungsprozesse und Pluralismus-Regime. Religiöse Vielfalt muss zusammen mit anderen weltanschaulichen Phänomenen und vor dem Hintergrund umfänglicher sozio-kultureller Veränderungsprozesse verstanden werden. So sind unterschiedliche Modelle religiösen Pluralismus entstanden, die selbst wiederum ständige Veränderungsprozesse durchlaufen und entsprechende Formen ihrer Regulation, Kontrolle und Disziplinierung hervorbringen.¹⁴

Drittens gewinnen die Stränge der Religionswissenschaft an Bedeutung, die analytisch zwischen einer Mikro-, Meso- und Makro-Ebene religiöser Vielfalt unter-

10 Vgl. programmatisch: ENGLERT, Rudolf u.a.: Einleitung, in: DIES (Hg.): Welche Religionspädagogik ist pluralitätsfähig?, Kontroversen um einen Leitbegriff, Freiburg / Basel / Wien: Herder 2012, 9–11.

11 Vgl. SEJDINI, Zekirija / KRAML, Martina: Interreligiöse Bildung zwischen Kontingenzbewusstsein und Wahrheitsansprüchen, Stuttgart: Kohlhammer 2020 (= Studien zur interreligiösen Pädagogik); EISENHARDT, Saskia u.a. (Hg.): Religion unterrichten in Vielfalt, konfessionell – religiös – weltanschaulich, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2018.

12 Vgl. AUFFARTH, Christoph (Hg.): Religiöser Pluralismus im Mittelalter. Besichtigungen einer Epoche der europäischen Religionsgeschichte, Münster: LIT 2007 (= Religionen in der pluralen Welt).

13 Vgl. LEHMANN, Karsten / REISS, Wolfram (Hg.): Religiöse Vielfalt in Österreich, Baden-Baden: NOMOS 2022.

14 Vgl. WILLEMS, Ulrich / REUTER, Astrid / GERSTER, Daniel (Hg.): Ordnungen religiöser Pluralität. Wirklichkeit – Wahrnehmung – Gestaltung, Frankfurt / New York: Campus 2016 (= Religion und Moderne 3); GABRIEL, Karl / SPIESS, Christian / WINKLER, Katja (Hg.): Modelle religiösen Pluralismus. Historische, religionssoziologische und religionspolitische Perspektiven, Paderborn / München / Wien: Ferdinand Schöningh 2012.

schieden – sei es im Sinne einer fortgeschrittenen Individualisierungstheorie oder im Sinne komplexer Modelle (post-)moderner Identitätskonstruktionen.¹⁵ Für die Analyse religiöser Vielfalt bedeutet dies, die Ebenen der Vorstellungen Einzelner, der institutionellen Präsenz verschiedener religiöser Traditionen und der Formulierung von religiöser Vielfalt als Ideal, Integrationsziel oder Gegenmodell systematisch aufeinander zu beziehen.¹⁶

Ein so konturierter Begriff religiöser Vielfalt hilft dabei, den empirischen Ort religiöser Vielfalt in den Lebenswelten von Jugendlichen genauer zu greifen. Auf der Basis großer Surveys ist dies zumeist nicht möglich. Deshalb wurden in den vergangenen Jahren insbesondere qualitative Forschungsdesigns zur Erforschung religiöser Vielfalt bei Jugendlichen eingesetzt.¹⁷ Der vorliegende Beitrag sieht sich in dieser Tradition.

3. Forschungsdesign: Anschluss an die Dokumentarische Methode

Vor dem Hintergrund des soeben skizzierten Forschungsstandes wurden im Rahmen des hier vorgestellten Projektes 15 Gruppendiskussionen mit drei bis acht Jugendlichen im Alter von 13 bis 21 Jahre durchgeführt. Die Interviews wurden in den Bundesländern Tirol (T), Vorarlberg (V), Oberösterreich (OÖ) und Niederösterreich (NÖ) im Zeitraum von 05/2021 bis 04/2022 abgehalten. Dabei wurden Gruppen von Jugendlichen ausgewählt, die zu diesem Zeitpunkt u.a. in alevitischen (A) und protestantischen (P) Jugendgruppen sowie sunnitisch-muslimischen (M), katholischen (RK) und ‚säkularen‘ (S) Jugendgruppen aktiv waren. In allen Fällen lebten die Jugendlichen primär im ländlichen Raum.¹⁸ In der Mehrzahl der Fälle waren die interviewten Gruppen gemischtgeschlechtlich. In einigen wenigen Fällen mussten die Gruppeninterviews wegen der Beschränkungen durch die Covid-Pandemie per Videokonferenz durchgeführt werden.

Das so zusammengestellte Sample umfasst – mit Ausnahme der Protestant*innen und Alevit*innen – mindestens ein Gruppeninterview pro religiöse Tradition in den drei ausgewählten Bundesländern. Dabei sind systematisch zwei Dimen-

-
- 15 Vgl. RECKWITZ, Andreas: Das hybride Subjekt. Eine Theorie der Subjektkulturen von der bürgerlichen Moderne zu Postmoderne, Frankfurt: Suhrkamp 2020.
- 16 Vgl. LEHMANN, Karsten / KOCH, Anne: Zur Einführung: Die gesellschaftliche Erzeugung von religiös-weltanschaulicher Vielfalt, in: Pädagogische Horizonte 4 (2020) 1–11; KUPPINGER, Petra: Faithfully Urban. Pious Muslims in a German City, New York: Berghahn 2015.
- 17 Vgl. COLLINS-MAYO, Sylvia / DANDELION, Pink (Hg.): Religion and Youth, Farnham / Burlington: Ashgate 2010 (= Theology and Religion in interdisciplinary Perspective); KUPPINGER 2015 [Anm. 16]; ARWECK, Elisabeth / SHIPLEY, Heather (Hg.): Young People and the Diversity on (Non)religious Identities in International Perspective, Cham: Springer 2019 (= Boundaries of Religious Freedom).
- 18 Die Abkürzung NÖ_A1 wäre im Folgenden also zu lesen als Gruppe 1 niederösterreichischer Alevit*innen.

sionen der Konstruktion von religiös-weltanschaulicher Mehrheit und Minderheit abgedeckt – zum einen religiös-weltanschauliche Traditionen, die in der Mehrheit und Minderheit sind, und zum anderen ‚konfessionelle‘ Traditionen innerhalb der religiös-weltanschaulichen Traditionen in der Mehrheit und Minderheit.

Darüber hinaus ist mit Blick auf die Interpretation der Daten auf vier weitere Spezifika des Samples hinzuweisen:

- Bei den beiden ‚konfessionellen‘ Minderheitstraditionen konnten im Fall der Protestant*innen trotz intensiver Recherchen im ländlichen Raum nur zwei Gruppeninterviews geführt werden.
- Bei den Alevit*innen wurden zwei Interviews in Niederösterreich geführt und eines in Vorarlberg.
- Das Sample umfasst unterschiedliche Altersstufen, Schul- und Milieuzugehörigkeiten.
- Die Auswahl im Hinblick auf eine Mitgliedschaft in religiös-weltanschaulich affilierten Vereinen führte dazu, dass die Mehrzahl der teilnehmenden Jugendlichen der Mittelschicht angehörte.

Das Sample hat somit einen Grad an Sättigung erreicht, der es sinnvoll erscheinen lässt, es als Grundlage für weiterführende Generalisierungen zu nutzen. Dabei deckt es eine ganze Reihe von unterschiedlichen Dimensionen ab, wobei zwischen den verschiedenen ländlichen Regionen keine signifikanten Abweichungen wahrgenommen werden konnten.

Eine besondere Stärke der durch dieses Samples generierten Daten liegt darin, dass die Interviewenden die Interviewpartner*innen zunächst ganz allgemein darum baten, die Aktivitäten der letzten Wochen zu erzählen. Sie folgten damit dem Vorschlag von Abby DAY, in der Religionsforschung religiöse Fragen so lang wie möglich zu vermeiden.¹⁹ Dies ermöglicht den Interviewpartner*innen zunächst eine Beschreibung ihres Alltags unabhängig von konkreten religiösen Rahmungen und gibt Einblicke in die Gruppenstrukturen, ohne sie von Anfang an als religiös aufzufassen.

Die Daten wurden nach den Prinzipien der von Ralf BOHNSACK entwickelten dokumentarischen Methode ausgewertet. Die Analysen der Gruppeninterviews folgen dabei der zentralen methodologischen Differenz zwischen dem intuitiven Verste-

19 Vgl. DAY, Abby: Researching Belief Without Asking Religious Questions, in: *Fieldwork in Religion* 4 (2009) 86–104.

hen des indexialen Gehalts von Äußerungen und ihrer dokumentarischen Interpretation durch die Forscher*innen, wie BOHNSACK ausführt:

Jene, die zum Milieu gehören und somit in die Prozesse gemeinsamen Erlebens eingebunden sind, haben einen unmittelbar verstehenden Zugang zu dem der Äußerungen zugrundeliegenden Sinnmuster. Der *indexiale* Gehalt dieser Äußerungen, wie er in der Ethnomethodologie genannt wird, ist aufgrund biographischer Gemeinsamkeiten unmittelbar gegeben. Demgegenüber muss der Milieufremde, der Forscher sich diesen Zugang interpretierend erst erschließen – auf dem Wege der *dokumentarischen Interpretation*.²⁰

Zur konkreten Analyse der einzelnen Gruppeninterviews wurde das von Bohnsack erarbeitete vierstufige Verfahren der Rekonstruktion und Interpretation angewandt, das zwischen (a) formulierender Interpretation (*was*); (b) reflektierender Interpretation (*wie*); (c) Diskursbeschreibung und (d) Typenbildung unterscheidet.²¹ Dabei fokussieren die weiteren Überlegungen auf die Diskursbeschreibung, mit der – laut BOHNSACK – die Vermittlung der Ergebnisse der Textinterpretation an eine Öffentlichkeit beginnt, welche die einzelnen Arbeitsschritte nicht nachvollzogen hat und auch mit den Diskurstexten, den Transkripten, nicht vertraut ist.²²

In diesem Sinne werden nun die jeweiligen Rahmungen religiöser Vielfalt durch die Jugendlichen rekonstruiert.

4. Analyse empirischer Daten: Der empirische Ort religiöser Vielfalt im ländlichen Raum

Im Weiteren werden thematisch bedeutsame und besonders ‚dichte‘ Stellen der Interviews in den Blick genommen, um die Vorstellungen der Jugendlichen von religiöser Vielfalt und Religionskontakten zu rekonstruieren. Besonderes Augenmerk liegt dabei – ganz im Sinne der dokumentarischen Methode – einerseits auf dem disjunktiven Wissen der Jugendlichen, d.h. den von ihnen geteilten Orientierungsgefügen, und andererseits auf den größten Differenzen zwischen den Gruppen.

20 BOHNSACK, Ralf: Rekonstruktive Sozialforschung. Einführung in qualitative Methoden, Opladen / Toronto: UTB⁹2014, 58.

21 Vgl. ASBRAND, Barbara / MARTENS, Matthias: Dokumentarische Unterrichtsforschung, Wiesbaden: Springer 2018; BOHNSACK, Ralf / NENTWIG-GESEMANN, Iris / NOHL, Arnd-Michael (Hg.): Die dokumentarische Methode und ihre Forschungspraxis, Grundlagen qualitativer Sozialforschung, Opladen: Leske & Budrich 2001.

22 Vgl. BOHNSACK 2014 [Anm. 20], 52.

4.1 Religiöse Vielfalt in den Lebenswelten Jugendlicher

Zunächst machen die Analysen der Gruppeninterviews deutlich, dass Jugendliche aus majoritären Traditionen religiöse Vielfalt auf dem Land kaum wahrnehmen. So geben z.B. die befragten katholischen Jugendlichen an, in der Regel nur mit Katholik*innen befreundet zu sein. Erst auf explizite Nachfrage beschreiben sie ihre Freundeskreise als gemischt religiös. Ähnliches gilt – mit umgekehrten Vorzeichen – bei den Jugendlichen in minoritären Traditionen. So betonen die Jugendlichen der alevitischen Gruppe aus Vorarlberg etwa, dass sie mehr über die eigene Religion wissen wollen, um in ihrem multireligiösen Freundeskreis entsprechend Rede und Antwort geben zu können (V_A). Einige muslimische Jugendliche berichten von einem weitgehend sunnitischen Freundeskreis.

Das heißt allerdings nicht, dass der Freundeskreis in sich geschlossen ist oder religiöse Praxis eine große Rolle spielen muss. Dies kann der Fall sein, wie bei der muslimischen Gruppe in Oberösterreich, welche die Moschee als Zentrum ihres Freundeskreises sieht. Sie finden zudem, dass man in der Stadt gezwungen wird, sich besser zu integrieren. Familiengründung ist für sie präsent und verbunden mit einer neuen Form von Religiosität (OÖ_M1). Etwas anders verhält es sich mit der Bedeutung von religiöser Praxis bei fünf sunnitischen Burschen im Alter von 14 bis 18 Jahre, welche die Moschee und das Wissen über den Islam zwar als wichtig empfinden, die Moschee als Ausgangspunkt ihrer Freizeitaktivitäten nutzen und auch einen muslimischen Freundeskreis anstreben, tatsächlich aber einen heterogenen Freundeskreis haben (OÖ_M2).

Weiters legen die hier analysierten Daten nahe, dass säkularisierte, kulturalisierte Religionsformen auf dem Land angekommen sind. Den Jugendlichen ist bewusst, dass Religion vielfältig gelebt werden kann und heute anders aussieht als noch in ihrer Eltern- und Großelterngeneration (V_A). Sie beobachten, dass Kirchgang kein Muss mehr ist (T_RK, OÖ_RK), wie etwa vier 13-jährige Tiroler Burschen, die sich u.a. in der katholischen Pfarrgemeinde treffen, in das religiöse Brauchtum vor Ort eingebunden sind und deren Lebenswelt sich auf das Dorf fokussiert, anmerken. Auch haben sich religiöse Praktiken stärker in den privaten Bereich verlagert und werden dem individuellen Bedarf überlassen wie aus den Gesprächen deutlich wird.

Davon zeugt auch die Gruppe T_S. Sie bestand aus zwei Mädchen und zwei Burschen von 15 Jahren (aus bosnischen Familien), die miteinander befreundet sind und u.a. über eine Auswanderung aus Österreich nach der Matura nachdenken. Die Mädchen sehen sich in der Stadt respektlos behandelt; eines hat einen

Freund mit ähnlichen religiösen Vorstellungen (T_S). Religion spielt somit durchaus auch in der Lebenswelt der Jugendlichen der befragten säkularen Gruppen eine Rolle. Zudem ist die hohe Diversität, wie (religiöse) Zugehörigkeit gelebt wird, und auch die Ambivalenz, die darin zuweilen liegt, unter den Jugendlichen weit verbreitet: Die meisten Jugendlichen der christlichen Mehrheitsreligion kennen Familienmitglieder, die ausdrücklich nicht religiös oder Kirchenmitglied sind, ohne zu praktizieren, bzw. die Kirche aktiv kritisieren (OÖ_RK). Muslim*innen berichten in diesem Zusammenhang von Menschen, die in die Moschee gehen und trotzdem rauchen und trinken (OÖ_M).

Angesichts dieser spezifischen Form der Präsenz religiöser Vielfalt in der intergenerationalen und peerbezogenen Lebenswelt der Jugendlichen ist es interessant zu sehen, dass den Jugendlichen in Bezug auf ihren Freundeskreis eine reziproke Ethik und ein gleicher Habitus wichtiger ist als die gleiche Religionszugehörigkeit (OÖ_P, OÖ_RK). Zunächst eine besonders klare Passage aus dem Interview mit der alevitischen Gruppe in Vorarlberg, deren Mädchen und Bur-schen sich am Ende der Schulzeit befinden und über ihre Zukunft jenseits des Dorfes nachdenken:

IP: Ja, genau. Ja, Muslime, Sunniten, ich Alevit. Wir sind eigentlich alles Brüder, bei uns spielt Religion nicht wirklich eine Rolle, weil wir leben nach dem Motto „Mensch ist Mensch“. Wenn jemand zu mir gerade ist, bin ich auch gerade zu ihm. Ganz einfaches Prinzip bei uns, eigentlich. (V_A 233)

Diese Sequenz dokumentiert deutlich, dass für den Interviewpartner ‚der Mensch‘ als solcher und nicht aufgrund von Religionszugehörigkeit besonders zählt. Die Gruppe war sich einig, dass sich Freund*innen bspw. nicht gegenseitig ausgenützt. In zwei der Gruppeninterviews mit sunnitischen Jugendlichen wird in parallelen Passagen für diesen Zusammenhang auch das Konzept des Respektes verwendet: „Wenn derjenige respektvoll mit mir umgeht, habe ich dann auch kein Problem.“ (NÖ_M 273) Im Interview mit den Jugendlichen aus Tirol kommt das Adjektiv „korrekt“ vor, um diese Qualität zu beschreiben (T_M 34). Weiters wird Zugehörigkeit vorrangig in der sozialen Kategorie der Kompatibilität zum eigenen Habitus des Blödelns gemessen – etwa im Interview mit den 13-jährigen Tiroler Ministranten (T_RK) oder mit den Muslimen an einer Berufsschule in Oberösterreich, an der die Jugendliche auch christliche Freunde haben. Sie betonen in Bezug auf Freundschaft, wie wichtige ihnen die Übereinstimmung in Alter und Kommunikationsstil ist: „Wenn er ähnlichen Humor hat.“ (OÖ_M1 114-119). Einen bestimmten Kommunikationsstil in einer religiösen Gruppe wiederzufinden macht diese wiederum attraktiv, z.B. wenn sie „lässig“ ist (OÖ_RK 193). Es

ist somit diese Atmosphären, die die Gruppen stärker prägt als das Angebot bestimmter religiöser Praktiken.

In den Interviews findet sich häufig die Überzeugung, dass alle Menschen gleich sind. So hält ein Mädchen aus einer Interviewgruppe fest, deren Mitglieder bei der Arbeiterkammer eine Ausbildung machen (vier Mädchen und ein Bursche):

IP: Also ich bin sowieso so: Alle Menschen sind Menschen und jeder ist gleich.
(NÖ_S 302)

Eine besondere Ausprägung dieser spezifischen Form der Konstruktion religiöser Vielfalt wird im Interview mit muslimischen Jugendlichen, die regelmäßig in einer Moscheegemeinde in Oberösterreich zusammenkommen, augenscheinlich. Diese Gruppe trifft sich in der Moschee zu Freizeitangeboten, die in erster Linie Spaß machen sollen, darüber hinaus aber auch in der Hoffnung angeboten werden, dass so weitere Jugendliche zum Islam finden:

I: Kennt ihr Jugendliche, die nicht religiös sind, aber eigentlich die gleiche Religion haben? Unternehmt ihr gemeinsam was mit denen?

IP: Wir versuchen sie Muslim zu bringen, manchmal funktioniert es, manchmal nicht. (OÖ_M2 171-173)

Neben dem Verständnis von Religionen als konkrete, institutionalisierte Traditionen (wie es sich in den vorangegangenen Sequenzen gezeigt hat) lässt sich in den Gruppeninterviews auch ein Religionsverständnis greifen, das primär auf den individuellen Glauben an eine höhere Macht rekurriert. Dieser Glauben wird in den entsprechenden Passagen zumeist als verbindend zwischen Religionen gesehen, während institutionelle Religionen eher als trennend, d.h. Grenzen setzend, konstruiert werden (OÖ_P). Religion wird grundsätzlich als ambivalent wahrgenommen und nicht nur als friedvoll oder gewaltvoll, selbst wenn, wie im Interview mit den Tiroler Ministranten, eine erste Assoziation zur Frage nach Religion jenes Attentat ist, das ein islamistischer Einzeltäter am 2. November 2020 im Ersten Wiener Stadtbezirk durchführte (T_RK).

4.2 Schule als Ort des Religionskontaktes

Neben den Kontakten mit säkularisierten, kulturalisierten Religionsformen, wie sie in den vorangegangenen Passagen rekonstruiert wurden, sprechen die Interviewpartner*innen der Schule bzw. anderen Ausbildungsstätten mit Blick auf die Auseinandersetzung mit religiöser Vielfalt eine besondere Bedeutung zu. Dies ist zum einen der Fall, da der soziale Kleinraum der Schule einen beachtlichen Teil

der Lebenswelt Jugendlicher ausmacht. Zum anderen ist die Schule gerade in ländlichen Gegenden ein sozialer Ort, an dem Jugendliche dem Kontakt mit anderen Gleichaltrigen ausgesetzt sind, die anderen religiösen Traditionen angehören.

Eine Analyse der Interviews unter diesem Gesichtspunkt zeigt zunächst, dass mit dem konfessionellen Religionsunterricht religiöse Vielfalt an der Schule explizit und implizit thematisiert wird: „Ein Mädchen ist halt vom Islam bei uns und ein oder zwei Freichristen, ich weiß nicht genau.“ (OÖ_P 1094, s. a. OÖ_RK) Die Teilnahme an unterschiedlichen Religionsunterrichten legt für die interviewten Jugendlichen eine religiöse Differenz offen. Dabei werden als Antwort auf die Frage nach anderen Religionen außerdem „Religionslose“ genannt, die durch ihr Fernbleiben vom Religionsunterricht sichtbar werden (vgl. T_RK 412, OÖ_RK 260, T_P 72). Die schulische Unterrichtsorganisation macht somit säkulare oder anders religiöse Zugehörigkeiten auf besondere Art und Weise sichtbar.

Eine Schülerin aus dem Interview mit Mädchen und Burschen aus Tirol, die in einer kleinen, evangelischen Religionsunterrichtsgruppe aktiv sind, gibt zu, nicht zu wissen, worin der Unterschied zwischen evangelischer und katholischer Religion besteht. Gleichzeitig beschreibt sie aber detailliert, wie religiös-weltanschauliche Differenzen in Bezug auf den Religionsunterricht relevant werden:

IP: zum Beispiel mein Sitznachbar hinter mir fragt dann: „Hast du heute wieder Nachmittagsunterricht?“, dann sage ich: „Ja“. Und er so: „Was ist jetzt eigentlich der Unterschied zwischen der evangelischen und der katholischen Religion? Glaubt ihr an etwas anderes? Was macht ihr so im Unterricht?“, weil wir machen wirklich, kommt mir vor, verschiedene Sachen als die im katholischen Unterricht. Da sind schon Unterschiede. Deswegen frage ich meine Schulkollegen auch oft, was sie im Unterricht machen, und sie fragen mich auch, was ich im evangelischen Unterricht mache. (T_P 50)

Jenseits dieser besonderen Rolle des Religionsunterrichts kann auf Basis unserer Daten festgehalten werden, dass die Jugendlichen kaum über Religion sprechen und bezüglich der für sie privaten Entscheidung für oder gegen eine Religion auch weitgehend gleichgültig sind. Aus dem Schulkontext kennen die Jugendlichen auf Nachfrage Freikirchliche, Christ*innen, (russisch) Orthodoxe, Muslim*innen, Menschen, „die gar nicht an Gott glauben, also keine Religion haben“ (OÖ_RK 272), und Zeugen Jehovas („oder was das ist“ OÖ_S 532). Über den Jungen, der zu den Zeugen Jehovas gehört, wird im Interview mit den Protestant*innen aus Oberösterreich gesagt: „zwischendrin ist er einmal lustig zum

Lehrer Nerven, aber sonst ist er eigentlich nicht viel..." (OÖ_P 1108). Vielfalt ist also durchaus bekannt, wenn auch sehr oberflächlich im Verständnis.

Vor diesem Hintergrund ist es nicht weiter verwunderlich, dass Erzählungen zu Kontakten mit und Informationen über andere Religion in den Interviews nur sporadisch vorkommen und sich zumeist aus einzelnen Kontaktfällen zu speisen scheinen. Die weitere Rahmung dieses Verständnisses von Religionskontakten wird besonders deutlich im Interview mit den katholischen Jugendlichen aus Oberösterreich. Die Jugendlichen erzählen hier von einem muslimischen Mädchen im Klassenverband, das nicht spricht, und einem Jungen, der den Ramadan hält. Sie meinen, dass sie sich dazu untereinander austauschen und sich darüber auch eine Meinung bilden. Dabei bewerten sie das Wissen über und den direkten Kontakt mit anderen Religionen durchaus als positiv:

IP: Also, ich habe es auf jeden Fall schon öfter gehört, aber ich wüsste jetzt auch nicht, worum es bei denen geht. Aber es ist auf jeden Fall nicht schlecht, wenn man das auch weiß, noch dazu, wenn man dann auch Kontakt mit solchen Leuten hat, vor allem in den Klassen, dass man da vielleicht auch ein bisschen Bescheid weiß, wie die halt glauben.

IP: Ich glaube, dass es einfach auch interessant ist, wenn man jemanden von der Klasse hat, der an etwas anderes glaubt, als wenn es die Religionslehrer so erzählen, weil ich wüsste jetzt eigentlich auch nicht mehr recht viel von den verschiedenen Religionen. Ich glaube, wenn da jemand in der Klasse wäre, mit dem man manchmal darüber redet, dass dann mehr so hängenbleiben würde. (OÖ_RK 282-283)

Religionskontakt wird als Wissen-über vollzogen. Das trifft auch auf die sunnitischen Jugendlichen zu, die an der Ausbildungs- und Arbeitsstätte des Öfteren auf ihre Religion angesprochen werden und merken, dass sie mehr wissen müssten, um Auskunft auf die Fragen zu geben (NÖ_M, vgl. V_A). Zugleich erleben jene sunnitischen Jugendlichen immer wieder, dass sie weitestgehend als zugezogene Andere wahrgenommen werden: „Irgendwie wollen die eh wissen, von wo du herkommst, rausfinden wer du bist eigentlich.“ (NÖ_M 279) In solchen Fällen erleben sich die Jugendlichen besonders als Lernende, die angesichts ihres limitierten Wissens Lehrpersonen, das Internet, die Großeltern usw. ansprechen, um die Nachfragen so gut wie möglich zu beantworten. Lehrpersonen wird hier eine besondere Rolle zugesprochen:

IP: Ich weiß nicht alles von unserer Religion, weil ich bin selbst noch am Lernen, aber wenn ich etwas weiß, tausche ich gerne einmal aus und ich frage

selbst auch sehr gerne nach, so wie ist das bei euch, wieso ist das mit dem Weihwasser so. Ich bin selbst mal in Kirchen gegangen, um zu schauen, wie das ist, einfach mitgemacht, also morgens in den Mittelschulen, da durfte man in die Kirchen gehen zum Beten. Wenn es mich interessiert hat, habe ich die Lehrerin gefragt, ob ich mitkommen darf, um zu schauen, wie es ist. Die waren eh immer voll nett und haben mich auch aufgeklärt, wenn ich Fragen hatte. (V_A 407)

Auch auf diese Weise wird Schule in den Interviews als ein sozialer Ort beschrieben, an dem religiös-weltanschauliche Vielfalt in besonderem Maße präsent ist. Schule wird als ein Ort der Meinungsbildung und der existenziellen Auseinandersetzung dargestellt, der von den Jugendlichen geschätzt wird. Dabei scheint die Kategorie der Weltreligion als Metakategorie für Vielfalt auf, die sonst in persönlichen Kontakten erfahren wird. Diese Kontakte werden in den Interviews mit den Jugendlichen als durchaus positiv bewertet.

4.3 Bewertungen religiöser Vielfalt durch Jugendliche

Wie im vorangegangenen Abschnitt bereits angedeutet, wird religiöse Vielfalt in den Interviews zumeist im Rekurs auf Alltagsweisheiten und praktische Vernunft bewertet. Als Begründungen finden sich die Gleichheit aller Menschen und Kulturen (NÖ_S), ein Sinn für allzu Menschliches und der Grundsatz des Lebens und Leben-Lassens im Sinne einer reziproken niedrigschwelligen Akzeptanz:

IP: In {Wohnort} jetzt direkt wüsste ich nicht, dass es andere Religionen auch gibt, aber in der Schule gibt es schon ein paar, die nicht zum Religionsunterricht kommen und die wahrscheinlich dann an etwas Anderes glauben. Aber mit denen habe ich eigentlich gar kein Problem. Das nimmt man so hin. Die denken sich das wahrscheinlich von uns auch, dass wir anders sind, darum ist es gescheiter, man akzeptiert das beidseits. (OÖ_RK 260)

Hinzu tritt ein Verständnis von der Ambivalenz und historischen Gebundenheit von Institutionen, die ebenso für religiöse wie säkulare Organisationen gilt und deren teils anachronistische Ausgestaltung verständlich macht. Hier werden nicht mehr essentialistische Zuschreibungen an Religion als gut oder schlecht verwendet. Vielmehr zeigt das folgende Zitat aus dem Interview mit den Tiroler Burschen, die stark in das religiöse Brauchtum vor Ort eingebunden sind und sich u.a. in der Jungen Gemeinde treffen, in welchem Maß es auf die jeweiligen Praktizierenden ankommt:

I: Jetzt würde mich schon ein bisschen interessieren, wie das bei euch ist, welche Rolle für euch Religion spielt (...) in eurem Leben?

IP: Ja, Kirche und so, aber es ist so eine Sache, weil unser Religionslehrer, der ist auch so ein Mittelding und da ist es auch immer so, es gibt schon Religionen, wo ich ein bisschen auch etwas frage, nicht dass es so ist, aber (...) zum Beispiel mit den Anschlägen in Wien {Schwedenplatz November 2020 durch einen Sympathisanten des terroristischen IS} oder so, ist es schon immer so eine Sache, du kannst zwar nicht alle in einen Topf schmeißen, aber es ist auch einer, der in einer gewissen Religion anerkannt wird, wie sagt man am besten, das blöd dargestellt wird, er kann schon etwas dafür, aber es ist einfach so, du kannst nicht alle so zusammentun, dass die Religion schlecht, die gut und so, also es ist immer so eine Sache. (T_RK 379-380)

Angesichts dieses individualisierenden Verständnisses von Religion als Teil menschlicher Kultur und gesellschaftlicher Organisation verwundert es nicht, dass in der Sequenz mittels Religion kaum soziale Differenz vollzogen wird. Wenn in diesem Zusammenhang etwa der Verzicht auf Alkohol, Drogen, Glücksspiel als soziale Distinktion auftauchen, so nicht unbedingt nur als religiöse Gebote, sondern mehr noch im Sinne eines disziplinierten Habitus. In diesem Fall liegt diese Einstellung dann sogar auch der Partner*innenwahl zugrunde: Österreicher*innen, die keine Muslima sind, werden im Interview mit den muslimischen Burschen aus Oberösterreich, welche die Moschee als Zentrum ihres Freundeskreises sehen, z.B. für eine Beziehung und Heirat durchaus in Erwägung gezogen, solange sie in ihren Augen „diszipliniert“ sind, d.h. nicht so „chaotisch, säuferisch, was auch immer“ (OÖ_M1 43-440).

Ein exklusivistisches Wahrheitsverständnis wird in den analysierten Interviews fast durchgängig abgelehnt, sie sind weitestgehend von einer grundsätzlichen Wertschätzung anderer Religionen geprägt. Ein eindrückliches Beispiel ist das folgende:

IP: Also, was ich sagen wollte, es ergibt sich einfach nicht, dass ich mit meinen nicht-alevitischen Freunden über die Religion spreche. Wir haben eher andere Gesprächsthemen. Aber das heißt jetzt nicht, dass ich mich für die anderen Religionen nicht interessiere. Im Gegenteil, ich recherchiere immer über andere Religionen, weil für mich ist es so, dass es kein Richtig oder Falsch gibt. Ich finde, jede Religion hat etwas. Voll viele sagen so, meine Religion ist das einzig Wahre. Ich selbst sage nicht, dass meine Religion die einzig wahre ist, weil ich finde, alles hat einen Zusammenhang miteinander,

deswegen recherchiere ich auch immer über Christentum, übers Judentum, über Buddhismus. Erstens, weil es mich auch selbst interessiert und zweitens, weil ich mein Wissen vergrößern will. (V_A 405)

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass religiöse Vielfalt von den im Rahmen dieses Forschungsprojekts interviewten Jugendlichen weitestgehend als eine ambivalente Praxisform gesehen wird, der im Alltag nur selten eine gesonderte Bedeutung zugewiesen wird. Treten die Jugendlichen mit Menschen anderer Religionen und Weltanschauungen in Kontakt, dann rekurrieren sie meist auf das in Abschnitt 4.1 beschriebene Prinzip einer säkularisierten, kulturalisierten Religionsform. Dies lässt schließlich weiterführende Überlegungen zur Schule als zentraler Ort für Religionskontakte bei Jugendlichen im ländlichen Raum in Österreich zu.

5. Weiterführende Überlegungen zum Umgang Jugendlicher mit religiöser Vielfalt im ländlichen Raum

Im nun vorliegenden Artikel setzten wir uns zum Ziel, den empirischen Ort religiöser Vielfalt in den Lebenswelten von Jugendlichen, die in ländlichen Regionen Österreichs leben, zu rekonstruieren. Die Gruppeninterviews versetzten uns in die Lage, die Komplexität der jugendlichen Konstruktionen religiöser Vielfalt herauszuarbeiten. Entgegen der typischen Vorurteile ist hierbei zunächst deutlich geworden, dass religiöse Vielfalt durchaus Teil der Lebenswelt der Jugendlichen ist, auch wenn dies meist erst auf Nachfrage thematisiert wurde. Weiters unterstützen unsere Analysen die Einsicht der aktuellen Forschung zur Jugend im ländlichen Raum, dass die Grenzen zwischen Stadt und Land inzwischen viel fluidier sind, als dies in den öffentlichen Debatten dargestellt wird.²³ Schließlich mag es für die Leser*innen der Zeitschrift des Österreichischen Religionspädagogischen Forum von besonderem Interesse sein, dass der Schule in den Gruppeninterviews eine besondere Rolle zugeschrieben wurde.

5.1 Schule als institutioneller Ort religiöser Vielfalt

Schule wird von den Jugendlichen als einer der zentralen Kontaktorte mit religiöser Vielfalt beschrieben. Im Sinne des eingangs genannten Mehr-Ebenen-Modells religiöser Vielfalt kann somit festgehalten, dass dem institutionellen Kontext Schule auf der Ebene individueller Konstruktionen von religiöser Vielfalt eine besondere Bedeutung zukommt – zum einen als Ort konkreten Religionskontak-

23 Vgl. BORN / STEINFÜHRER 2018 [Anm. 6].

tes und zum anderen als Ort der Auseinandersetzung mit den normativen diskursiven Konstruktionen eines religiösen Pluralismus.²⁴

Mit Blick auf die aktuellen religionspädagogischen Debatten liegt hier ein durchaus ambivalenter Befund vor:²⁵ Auf der einen Seite nehmen die Jugendlichen die unterschiedlichen von ihnen besuchten Religionsunterrichte als Orte der Auseinandersetzung mit religiöser Vielfalt wahr. Auf der anderen Seite wird die Teilnahme am Religionsunterricht als einer der zentralen Marker religiöser Differenz thematisiert. Religionsunterricht stellt also gerade im Schulkontext maßgeblich religiöse Vielfalt her.

Interessanterweise waren im Rahmen des vorgestellten Projektes aber kaum Prozesse des Othering zu beobachten.²⁶ Vielmehr werden die Kontakte mit religiöser Vielfalt von den interviewten Jugendlichen meist als marginal und informationsbasiert wahrgenommen.

5.2 Konstruktionen religiöser Vielfalt im ländlichen Raum

KÖGLERS und DAMMAYRS Beobachtung, dass sich die Religiosität von österreichischen Jugendlichen als individualisiert und pluralisiert gestaltet,²⁷ gilt auch für die Situation der Jugendlichen im ländlichen Raum. Die Phänomene, welche KÖGLER und DAMMAYR zuvor als säkularisierte, kulturalisierte Religionsformen beschrieben, prägen die von den interviewten Jugendlichen vorgenommenen Konstruktionen religiöser Vielfalt durch die interviewten Jugendlichen maßgeblich. Dabei lassen sich – etwa im Anschluss an COLLINS-MAYO / DANDELION und ARWECK / SHIPLEY – interessante Unterschiede zwischen majoritären und minoritären religiösen Traditionen beobachten – sei es in Bezug auf die Bedeutung von religiösen Institutionen oder in Bezug auf den Legitimationsdruck auf die eigene religiöse Identität.²⁸

Darüber hinaus bleibt festzuhalten, dass das Deutungsmodell für religiöse Vielfalt bei den Jugendlichen weitestgehend durch ein Common-Sense-Verständnis von Gleichheit der Menschen, des Leben-und-Leben-Lassens und einer historischen Gebundenheit an Institutionen geprägt ist. Die Jugendlichen haben durch-

24 Vgl. WILLEMS / REUTER / GERSTER 2016 [Anm. 14].

25 Vgl. ENGLERT u.a. 2012 [Anm. 10]; GARCIA-MAIER, Alfred u.a.: Interreligiöses Begegnungslernen an Schulen. Empirisches Forschungsprojekt zum Interreligiösen Begegnungstag an einem Wiener Gymnasium, in: KROBATH, Thomas (Hg.): Miteinander !, Religionsunterricht in Kooperation, Wien: LIT im Druck.

26 Anders als bei KONZ, Britta: Interkulturelle Theologie als herausfordernde Ressource im Religionsunterricht, in: KONZ, Britta / ORTMANN, Bernhard / WETZ, Christian (Hg.): Postkolonialismus, Theologie und die Konstruktion des Anderen. Erkundungen in einem Grenzgebiet, Leiden: Brill 2020, 207–228 (= Studies in theology and religion, Bd. 26).

27 Vgl. KÖGLER / DAMMAYR, 2015 [Anm. 9].

28 Vgl. COLLINS-MAYO / DANDELION 2010 [Anm. 17] und ARWECK / SHIPLEY 2019 [Anm. 17].

aus ein Verständnis von der Transformation von Religion in den letzten Jahrzehnten, von der intrareligiösen Diversität und sie nutzen den Spielraum, dass viele religiöse Vorschriften und Praktiken nicht mehr eingefordert werden, sondern einen vorrangigen Ort im Privaten gefunden haben, wo sie je nach individuellem Bedürfnis ausgeübt werden.

Als finale Schlussfolgerung dieser Auswertung lässt sich somit formulieren, dass die traditionale bzw. institutionennahe Verortung und die hochgradig individualisierte Religiosität auch in ländlichen Gebieten bei Jugendlichen keine Gegensätze darstellen, sondern als Pole eines Kontinuums gesehen werden. Dabei sind die vorherrschenden Referenzpunkte der Jugendlichen eine säkulare, plurale Gesellschaft, ein Verständnis von religiösen Organisationen als historisch kontingente und von der Moralität der jeweiligen Personen abhängige Gebilde sowie eine allgemeine Menschenrechtsethik. Im Allgemeinen ist ihre Wahrnehmung der Widersprüche und Ambivalenzen von Religionsausübungen durchaus differenziert und ihre Haltung gegenüber religiöser Pluralität grundsätzlich wertschätzend und vage interessiert.

Ausgehend von diesen Ergebnissen stellt sich in Bezug auf den Schulkontext die Frage, welche Rolle solchen Wahrnehmungen und Verständnissen im Rahmen der aktuellen religionspädagogischen Debatten zukommt.²⁹ Konkreter ausgedrückt bedeutet dies eine Auseinandersetzung mit den folgenden Fragen: Wie lässt sich das Verhältnis zwischen den lebensweltlichen Konstruktionen religiöser Vielfalt und den Inhalten des Religionsunterrichts charakterisieren? Inwieweit ist Schule auf ihre besondere Rolle im Umgang mit religiöser Vielfalt vorbereitet?

29 Vgl. KROBATH / LINDNER / PETSCHNIGG 2019; WILLEMS 2011 [Anm. 2], SCHAMBECK 2020 [Anm. 2].