

Individuelle Religiosität in der Zwischenkriegszeit

Zu den Traditionen religiöser Vielfalt in Österreich

Karsten Lehmann

1. Einleitung: Eine historische Perspektive auf vielfältige Religiosität in Wien

Debatten um religiöse Vielfalt oder religiöse Pluralität (beide Begriffe werden im Weiteren weitgehend komplementär genutzt) haben die Religionsforschung während der letzten beiden Dekaden maßgeblich geprägt. So zeichnen rezenten Studien und Surveys zur Religiosität in Österreich das Bild einer zunehmenden Pluralisierung der religiösen Landschaft: Zum einen unterstreichen sie zwar die anhaltende symbolische Dominanz der katholischen Kirche im öffentlichen Raum, welche durch die Präsenz von anderen religiösen Traditionen nur bedingt verringert wird. Zum anderen betonen sie aber auch die öffentlichen Kontroversen um spezifische religiöse Traditionen – insbesondere den Islam –, die nicht selten politisiert werden. Und schließlich verweisen sie auf die Vielfalt religiöser und weltanschaulicher Weltbilder mit häufig unklaren Grenzen zwischen religiösen und weltanschaulichen Traditionen (Zulehner 2011; Polak/Seewann 2019; Koch/Lehmann 2021).

Umso erstaunlicher ist es, dass sich diese Studien zumeist durch eine vergleichsweise geringe historische Tiefe auszeichnen. Religiöse Vielfalt wird primär als ein Phänomen der 1960er und 1970er Jahre und dann der 2000er und 2010er Jahre beschrieben (Zulehner/Polak 2006). Stärker historische Studien religiöser Vielfalt sind im Vergleich dazu eher die Ausnahme als die Regel. Die *Religion in Austria*-Buchreihe (herausgegeben von Gerald Hödl, Astrid Mattes und Lukas Pokorny) gibt beispielsweise vielfältige und interessante Einblicke in die Entwicklung unterschiedlicher religiöser Traditionen in Österreich. Außerdem hat sich eine spannende Tradition der „Religiösen Alltagsgeschichte“ etabliert, welche besonders (aber bei weitem nicht ausschließlich) die historische Bedeutung innerreligiöser Vielfalt in den Blick genommen hat (Heller et al. 1990; Klieber 2010).

Vor diesem Hintergrund möchte der folgende Beitrag der Frage nachgehen, wodurch sich religiöse Vielfalt in Österreich vor den 1960er und 1970er Jahren auszeichnet hat. Dazu beschäftigt er sich mit individuellen religiösen Selbstbeschreibungen von Zeitzeuginnen und Zeitzeugen, die in der Zwischenkriegszeit (1918-1939) in Wien zur Schule gegangen sind. Im Zentrum stehen zentrale Ergebnisse des Projektes *Religiöse Vielfalt an Wiener Schulen der Zwischenkriegszeit (ZwieKrie)*, das zwischen 2018 und 2021 am Spezialforschungsbereich „Interreligiosität“ (SIR) der Kirchlichen Pädagogischen Hochschule (KPH) Wien/Krems durchgeführt wurde und in dessen

Verlauf insgesamt 24 Interviews mit Zeitzeuginnen und Zeitzeugen ausgewertet wurden.¹

Auf dieser Basis kann gezeigt werden, dass die Zeitzeuginnen und Zeitzeugen ihre religiösen und weltanschaulichen Vorstellungen im Rahmen der themenzentrierten Interviews als durchaus vielfältig dargestellt haben. Die Interviews dokumentieren die Existenz unterschiedlicher religiös-weltanschaulicher Milieus ebenso wie die Verbindungen zwischen verschiedenen individuellen, religiösen Praktiken sowie vielfältige Bezüge auf religiöse und politische Weltanschauungen. In anderen Worten: Die Ergebnisse des ZwieKrie-Projektes bestärken diejenigen Untersuchungen, welche auf die langen Traditionen religiöser Vielfalt in Österreich hinweisen und tragen zu einer differenzierten Sichtweise dieser Traditionen bei.

Dieses Argument soll nun in vier Schritten entwickelt werden. Zunächst gilt es dazu einige zentrale Kategorien genauer herauszuarbeiten (2). Dann wird auf die spezifischen Beschränkungen und Potentiale des ZwieKrie-Projektes eingegangen (3). Auf dieser Basis sollen ausgewählte Daten aus dem Projekt vorgestellt werden, welche für die Frage der individuellen Konstruktion von Religiosität besonders interessant sind (4). Der Beitrag schließt mit weiterführenden Bemerkungen zur Konstruktion von religiöser Vielfalt (5).

2. Zentrale Konzepte: Vielfältige Religiosität in Wien

In der Einleitung zu einem jüngst erschienen Themenheft der online Zeitschrift *Pädagogische Horizonte* mit dem Titel *Die gesellschaftliche Erzeugung von religiös-weltanschaulicher Vielfalt* haben Anne Koch und Karsten Lehmann zentrale Debatten zum Konzept der religiös-weltanschaulichen Vielfalt zusammengefasst (Lehmann/Koch 2020). Sie haben zunächst darauf hingewiesen, dass religiöse Vielfalt in unterschiedlichen akademischen Disziplinen unterschiedlich thematisch ist. In einem zweiten Schritt haben Lehmann/Koch verschiedene Ebenen religiöser Vielfalt heuristisch unterschieden – die Makro-Ebene gesellschaftlicher Diskurse, die Meso-Ebene von Organisationen und Bewegungen sowie die Mikro-Ebene individueller Identitätskonstruktionen (vgl. weiters: Lehmann/Jödicke 2016). Und schließlich haben die Autorin und der Autor betont, dass Analysen religiöser Vielfalt durch einen weiten Religionsbegriff gewinnen können, der unterschiedliche Formen von Weltanschauungen inkludiert. Die weiteren Überlegungen folgen dieser grundsätzlichen Einschätzung und fokussieren dabei auf die Mikro-Ebene individueller Religiosität.

2.1 Vielfältige Religiosität

Die vielfältige disziplinäre Verortung der aktuellen Forschung zu religiöser Vielfalt hat einen reichhaltigen Korpus an Literatur entstehen lassen, dessen unterschiedliche Stränge bislang aber weitgehend unverbunden nebeneinanderstehen. (Lehmann/Koch 2020: 1 ff.). Mit Blick auf die weiteren Überlegungen sind besonders zwei Argumentationsstränge zu nennen, welche den heuristischen Rahmen für die folgenden Ausführungen bereitstellen.

¹ Das Projekt wurde durch die KPH Wien/Krems, den Zukunftsfonds der Republik Österreich sowie die Kulturabteilung der Stadt Wien (MA7) finanziell unterstützt. Der Autor dankt all diesen Institutionen für die Ermöglichung des Projekts. Mein besonderer Dank gilt außerdem den Reviewenden dieses Beitrags sowie meiner Frau Johanna Lehmann für die kritische Lektüre.

Die religionssoziologischen und religionspädagogischen Forschungstraditionen betonen zumeist die Dynamik rezenter Pluralisierungsprozesse, die daraus entstehenden neuen Formen von Religiosität sowie deren Bedeutung für die Gegenwart. Von zentraler Bedeutung waren und sind hierbei die wissenssoziologischen Analysen im Anschluss an Thomas Luckmann, welcher mit seinem Konzept der „unsichtbaren Religion“ (Luckmann 1967) Religiosität bereits in den 1960er Jahren jenseits kirchlicher Affiliation in das Zentrum – vor allem – religionssoziologischer Debatten rückte. Damit eröffnete Luckmann eine Forschungsperspektive, die bis in die Gegenwart nachwirkt und jüngst wieder an Dynamik gewonnen hat (Knoblauch 2020; Schnettler et al. 2020; Berger et al. 2013; Bochinger et al. 2009). Im Hintergrund steht die These von einem historisch kontingenten Verlust der institutionellen Bindekraft religiöser Institutionen bei gleichzeitig zunehmender Individualisierung – basierend auf individuellen Entscheidungen.

Die religionswissenschaftliche und historische Forschung legt das Augenmerk dagegen vermehrt auf die langen Traditionen religiöser Vielfalt (im interkulturellen Vergleich) und die Frage von Wandel und Konstanz. Das Konzept der „Europäischen Religionsgeschichte“ (Gladigow 1995; Zander 2016) macht etwa deutlich, dass religiöse Vielfalt auch in Europa auf durchaus lange Traditionen zurückblickt (Auffarth 2007; Willems et al. 2016: 53 ff.). Alltagsgeschichtliche Forschungen haben außerdem versucht, die individuellen Lebensgeschichten der sogenannten „kleinen Leute“ mit den gesamtgesellschaftlichen historischen Entwicklungen zu verbinden und dabei gerade bisher ausgeklammerte oder tabuisierte Themen zur Sprache zu bringen (Altermatt 1993; Aka 2013). In diesem Sinne hat beispielsweise das „Centrum für Religion und Moderne“ der Universität Münster erst jüngst eine Reihe von Büchern zur Religionsgeschichte des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts publiziert (Blaschke/Großbölting 2020; Loth 2018).

Für die weiteren Überlegungen sind darüber hinaus zwei rezente Forschungsergebnisse von besonderem Interesse, die versuchen, diese beiden Stränge stärker aufeinander zu beziehen: Im Jahr 2020 haben Gritt Klinkhammer und Anna Neumaier – unter anderem im Anschluss an den Religionsmonitor der Bertelsmann-Stiftung und bereits vorliegende Studien von Markus Hero und Volkhard Krech – Ergebnisse eines qualitativen Forschungsprojektes präsentiert, das die individuelle Konstruktion religiöser Vielfalt nochmals gesondert in den Blick nimmt. Auf der Basis von insgesamt 30 Tiefeninterviews betonen Klinkhammer/Neumaier die Bedeutung von Pluralisierungsprozessen auf der Meso-Ebene und verbinden diese mit der Rezeption medial vermittelter Prozesse auf der Mikro-Ebene:

Einerseits hat, entgegen einer in gesellschaftlichen Diskursen immer wieder wahrnehmbaren starken Skepsis bis hin zur Ablehnung eines konkreten und dauerhaften Miteinanders mit religiöse ‚Fremden‘, die Vielfalt von Traditionen, Ideen und Praktiken durchaus zugenommen [...]. Andererseits nehmen längst (noch) nicht alle Menschen die Pluralität in unserer Gesellschaft viel mehr als medial vermittelt wahr (Klinkhammer/Neumaier 2020: 10).

Auf der Basis der aktuellen Tranche des *European Value Survey* haben Regina Polak und Lena Seewann für Österreich außerdem sechs Typen von Religiosität in Österreich

zusammengefasst, welche dazu beitragen, die religiöse Landschaft in Österreich besser zu verstehen:

- Typus der „ruralen Hochreligiösen“
 - Typus der „urbanen Hochreligiösen“
 - Typus der „katholischen Theisten“
 - Typus der „konfessionellen Theisten“
 - Typus der „katholisch Nicht-Religiösen“ und
 - Typus der „konfessionellen Atheisten“
- (Polak/Seewann 2019: 118 ff.).

Diese Typologie hilft dabei, unterschiedliche Dimension gegenwärtiger religiöser Vielfalt in Österreich zu greifen. Zunächst betont sie das weite Spektrum der Intensität von Religiosität in Österreich – von „Hochreligiösen“ (im Sinne einer traditionell formierten Religiosität) bis hin zu „Atheisten“ (im Sinne von Konfessionslosen, die keine religiöse Praxis leben). Sie zeigt auch, welche weitreichende Bedeutung weiterhin katholischen Glaubensinhalten zukommt – sei es als weltanschaulicher Referenzrahmen (etwa bei den ruralen Hochreligiösen oder den Theisten) oder als weltanschauliche Kontrastfolie (etwa bei den katholischen Nicht-Religiösen). Und schließlich macht die Typologie deutlich, wie sich Religiositätskonstruktionen in ruralen und urbanen Kontexten unterscheiden (besonders bei den Hochreligiösen).

So entsteht ein fruchtbarer heuristischer Referenzrahmen für die Beschäftigung mit religiöser Vielfalt, welcher mit Blick auf die Wiener Situation der Zwischenkriegszeit aber weiter spezifiziert werden muss.

2.2 Religion und Religiosität im Wien der Zwischenkriegszeit

Die aktuelle Forschung beschreibt die Zwischenkriegszeit weitgehend als eine Phase grundsätzlicher politischer und sozio-kultureller Umwälzungen in der österreichischen Geschichte. Karl Vocelka gibt den aktuellen Forschungsstand gut wieder, wenn er in seiner Geschichte Österreichs schreibt, dass „die Begleitumstände der Ausrufung der Republik ‚Deutsch-Österreich‘ am 12. November 1918 [...] deutlich die Schwierigkeiten der ersten Jahre des neuen Staates“ zeigen (Vocelka 2002: 272). An gleicher Stelle fährt er fort:

Noch immer gab es einen Kaiser, der nicht abgedankt hatte und das auch niemals tat. [...] Die Ausrufung der Republik ging im Parlament vor sich, während davor die Rote Garde das Gebäude zu stürmen versuchte. [...] Noch viele Monate blieb es unklar, ob der Staat sich in Richtung einer demokratischen Republik oder eines Staates nach sowjetischem Muster – wie kurzfristig in Ungarn und Bayern – entwickeln würde [...]. Die Proklamation der Republik selbst war nicht die eines unabhängigen Staates, vielmehr sollte die Republik Deutsch-Österreich (in der alle Deutsche der Monarchie leben sollten) einen Teil der deutschen Republik bilden (ebd.).

Die durch diese Schwierigkeiten hervorgerufenen sozio-kulturellen Dynamiken dominierten die gesamte Zwischenkriegszeit. Die weitere Geschichte zwischen den beiden Weltkriegen war geprägt durch unterschiedliche internationale und sozio-ökonomische

Krisen sowie durch eine sozio-kulturelle Situation, die Anton Pelinka prägnant als „fragmentierte Politik“ beschrieben hat und die durch einen weitgehenden, weltanschaulichen Antagonismus zwischen „den Sozialdemokraten“, „den Christsozialen“ und „den Deutsch-Nationalen“ dominiert war (Pelinka 2017: 18 ff.). Diese angespannte Situation legte zunächst den Grund für die Etablierung des 5-jährigen faschistischen „Ständestaates“ und trug dann letztlich zur Eingliederung Österreichs in das Deutsche Reich unter nationalsozialistischer Führung (den sogenannten „Anschluss“) bei.

Und all dies formte den Rahmen für die Entwicklung religiöser Vielfalt in Österreich und Wien (Lehmann/Reis 2022). Eine zentrale Quelle hierfür ist der staatliche Zensus, welcher seit Beginn des aufgeklärten Absolutismus (bis in das Jahr 2001) unter anderem Daten zur formalen Religionszugehörigkeit der Untertanen oder Bürger erhob. Für das Wien der Zwischenkriegszeit zeichnen diese Daten im Jahr 1923 folgendes Bild (Stadt Wien 1937: 11):

Röm.-kath.	Ev. A.B.	Ev. H.B.	Altka- tholisch	Sonstige Christen	Mosaisch (Jüd.)	Sonstige Religio- nen	Ohne Be- kenntnis
1.518.330 (81,4 %)	79.843 (4,3 %)	8.665 (0,5 %)	14.911 (0,8 %)	5.955 (0,3 %)	201.513 (10,8 %)	1.074 (0,1 %)	33.087 (1,8 %)

(Quelle: eigene Darstellung).

Diese Zensus-Daten sind in mehrfacher Hinsicht mit Vorsicht zu interpretieren. So forderte der Zensus beispielsweise eine klare Zuordnung zu einer spezifischen religiösen Tradition. Hybride Formen von Religiosität sind auf der Grundlage dieser Daten also nicht zu greifen. Außerdem müssen diese Daten wohl zumeist als „Außendarstellungen“ der Befragten interpretiert werden. Angesichts der Tatsache, dass diese Daten von der „Obrigkeit“ erhoben wurden, steht zu erwarten, dass die Befragten nicht selten auch im Sinne der Obrigkeit Auskunft gaben. Dies lässt einen Bias zu Gunsten der römisch-katholischen Kirche vermuten oder zumindest einen Bias zu Ungunsten der Menschen „ohne Bekenntnis“ bzw. der Angehörigen anderer religiöser und weltanschaulicher Traditionen.

In letzter Zeit ist eine Reihe von richtungsweisenden historischen Arbeiten entstanden, die sich mit Religion und Religiosität in Österreich (und ganz besonders in Wien) beschäftigen, und diese Vorbehalte bestätigen (Maderthaner 2006: 175 ff.; Csáky/Zeyringer 2001): Einige wenige rezente Arbeiten setzen sich bereits mit der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert auseinander, und beschreiben das vielfältige religiöse und weltanschauliche Leben in der Hauptstadt der späten Habsburgermonarchie (Leeb/Schweighofer 2020; Schweighofer 2015). Andere Arbeiten fokussieren direkt auf die Zwischenkriegszeit. Der Schwerpunkt liegt dabei zumeist auf dem katholischen Milieu und ganz besonders dem sogenannten „Politischen Katholizismus“, welcher das politische und kulturelle Leben Österreichs über einige Jahrzehnte maßgeblich geprägt hat (Wenninger/Dreidemy 2013: 141 ff.; Boyer 2005). Außerdem sind eine Reihe von hoch spannenden Studien entstanden, welche sich mit der Situation von Jüdinnen und Juden in Wien beschäftigt haben – mit ihrem Einfluss auf Ökonomie, Kulturleben und Politik sowie mit ihrer Verfolgung im Gefolge von Antijudaismus und Antisemitismus (Schwarz 2014; Raggam-Blesch 2008; Botz et al. 2002).

Alle diese Arbeiten zeichnen ein Bild religiöser Vielfalt in Wien, das stark von spezifischen Milieus geprägt ist. Sie betonen den Einfluss sozio-kultureller Milieus – sei es im Sinne der Dominanz spezifischer religiös-weltanschaulicher Überzeugungen (wie etwa beim Politischen Katholizismus) oder im Sinne religiöser Vielfalt (etwa bei jüdischen Familien) – sowie die Antagonismen zwischen diesen Milieus. Genau an diesem Punkt setzt das ZwieKrie-Projekt ein, indem es die Vielfalt individueller Religiositätskonstruktionen im Rahmen eines Oral-history-Design genauer in den Blick nimmt.

3. Potentiale eines Oral-History-Projekts

Das ZwieKrie-Projekt basiert im Kern auf über 30 Interviews mit Zeitzeuginnen und Zeitzeugen, welche 2018 und 2019 von Edith Petschnigg im Rahmen ihrer Tätigkeit am Spezialforschungsbereich „Interreligiosität“ (SIR) durchgeführt wurden (Lehmann 2021). Aus diesem Corpus wurde 24 Interviews ausgewählt und intensiv analysiert. Diese Analysen stehen in der Tradition der Oral History. Der folgende Abschnitt wird zunächst die typische Zielsetzung solcher Oral-History-Projekte vorstellen. Darüber hinaus wird besonderes Augenmerk auf die Strukturen von Erinnerung sowie die konkrete Implementierung des Oral-History-Konzepts im Rahmen des ZwieKrie-Projekts gelegt.

3.1 Zu den Zielsetzungen der Oral History

Im Rahmen von BIOS muss nicht weiter darauf eingegangen werden, dass die Oral History inzwischen auf eine fast 100-jährige Geschichte zurückblickt. Ihr Ursprung liegt zunächst im anglo-amerikanischen Bereich – zum einen in der Tradition investigativer Reportagen seit der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert und zum anderen in den zivilgesellschaftlich verankerten Studien der 1960er und 1970er Jahre (Abrams 2016). Im deutschsprachigen Raum hat die Oral History (parallel zur sogenannten „Alltagsgeschichte“) spätestens seit den 1970er und 1980er Jahren an Bedeutung gewonnen (Andresen/Apel/Heinsohn 2015; Obertreis 2012). Ganz allgemein gesprochen hat sie sich dabei zum Ziel gesetzt, Geschichte nicht auf die Perspektiven der Starken und Mächtigen zu reduzieren:

Gemeinsam war der Oral History in den verschiedenen Ländern das Anliegen, die Geschichtsschreibung zu demokratisieren und herrschaftsferne Gesellschaftsgruppen oder Minderheiten ihre Geschichte als gleichsam emanzipatorischen Akt erzählen zu lassen (Obertreis 2012: 9).

In anderen Worten: Oral History möchte traditioneller Geschichtsschreibung einen Zugang entgegensetzen, der den Fokus auf Geschichte „von unten“ legt. Damit führt sie eine zusätzliche Alltagsperspektive in die Geschichtswissenschaft ein, die bis in die Gegenwart bedeutsam ist, und durchaus eine pädagogische Komponente besitzt. Die bewusste Fokussierung auf den Alltag des sprichwörtlichen „Otto Normalverbrauers“ oder der sprichwörtlichen „Lieschen Müller“ soll ein intuitiveres Verständnis von Geschichte ermöglichen – wobei die angewandten historischen und sozialwissenschaftlichen Methoden sicherstellen, dass Intuition nicht mit akademischer Analyse verwechselt (oder gar gleichgesetzt) wird.

Der methodische Zugang des ZwieKrie-Projekts sieht sich in dieser Tradition und zeichnet sich hierbei durch die methodisch kontrollierte Rekonstruktion der vielfältigen individuellen Erinnerungen der Zeitzeuginnen und Zeitzeugen aus. Dabei kann und soll es nicht um Repräsentativität im Sinne einer quantitativen Erhebung gehen. Die Erinnerungen von Zeitzeuginnen und Zeitzeugen sind keine objektiven Widergaben von geschichtlichen Ereignissen, sondern Deutungen dieser Ereignisse aus der Gegenwart heraus. Man kann bildhaft von einem individuellen Blick auf Geschichte durch das Prisma der Gegenwart sprechen. Im Fall des ZwieKrie-Projekts ist dieser Aspekt der individuellen Erinnerungen von besonderer Bedeutung.

3.2 Struktur von Erinnerungen

Auf Grund der spezifischen Fokussierung auf Schule in der Zwischenkriegszeit waren die Gesprächspartnerinnen und Gesprächspartner zum Zeitpunkt der Interviews mehrheitlich zwischen 80 und 90 Jahre alt. Und tatsächlich haben fast alle Zeitzeuginnen und Zeitzeugen in einzelnen Passagen der Gespräche darauf verwiesen, dass sie manche Ereignisse nicht mehr erinnerten. Gleichzeitig wurden andere Ereignisse aber durchaus ausführlich und detailliert wiedergegeben. Auch darauf haben Zeitzeuginnen und Zeitzeugen in einigen Fällen explizit hingewiesen und betont, dass ihnen konkrete Erinnerungen besonders im Gedächtnis geblieben seien.

Dies deckt sich weitgehend mit den Beobachtungen der Anglistin und Kulturwissenschaftlerin Aleida Assmann, die den eigenständigen Charakter von Erinnerungen betont und ihre sozio-kulturelle Einbettung in die Gegenwart derjenigen hervorhebt, welche sie erzählen und interpretieren (Assmann 2018a; Assmann 2018b). Was die Erforschung von Religion angeht, so hat außerdem die französische Religionssoziologin Danièle Hervieu-Léger (im Anschluss an Maurice Halbwachs und Thomas Luckmann) darauf hingewiesen, wie grundlegend Erinnerungsprozesse mit Religion verbunden sind (Hervieu-Léger 1993). Folgt man einem weiten, funktionalistischen Religionsbegriff, so steht die Erinnerung an Ereignisse, Personen und Überzeugungen im Zentrum vieler religiöser Traditionen.

Dies hat Auswirkungen auf die Analyse der Daten des ZwieKrie-Projekts. So gilt es beispielsweise zu berücksichtigen, dass sich die Interviewpartnerinnen und Interviewpartner in einigen Punkten signifikant von anderen Menschen unterschieden haben, die in der Zwischenkriegszeit in Wiener Schulen gingen. Dies ist eine notwendige Konsequenz der Auswahl der Zeitzeuginnen und Zeitzeugen (des sogenannten „sampling“): Zum einen wurde im Sinne des Forschungsinteresses bereits bei der Auswahl der Zeitzeuginnen und Zeitzeugen besonderes Augenmerk auf Menschen gelegt, die in den 1930er Jahren einer religiös-weltanschaulichen Minderheit angehörten und/oder aus anderen Gründen durch die faschistischen Regime der 1920er und 1930er benachteiligt wurden. Dabei konnten Angehörige mancher Gruppen – trotz anhaltender Bemühungen – nicht ausfindig gemacht werden. So steht zum Beispiel zu erwarten, dass in den 1930er Jahren durchaus einige wenige Menschen muslimischen Glaubens in Wien lebten; das Forschungsteam konnte aber keinen Kontakt zu solchen Menschen herstellen.

Zum anderen bestärken die Analysen die bereits 1990 von Therese Weber festgehaltene Beobachtung, dass ein spezifischer Typus von Menschen eher an Oral-History-Projekten teilnimmt, als anderer Menschen. Mit Bezug auf die Praxis lebensgeschichtlichen Schreibens hielt Weber fest:

Unserer Erfahrung nach ist anzunehmen, daß [sic] die Animation zu lebensgeschichtlichem Schreiben bevorzugt von jenen Menschen aufgegriffen wird, deren Leben Brüche enthält, die sich von der Geschichte oder vom Leben benachteiligt fühlen oder die sich in ihrer heutigen Lebenssituation vor gewandelte Lebensverhältnisse gestellt sehen (Weber 1990: 21).

Mit Blick auf die weiteren Analysen gilt es somit zwei Punkte gesondert hervorzuheben: Einerseits muss berücksichtigt werden, dass die in den Interviews wiedergegebenen Erinnerungen das Ergebnis komplexer Prozesse von biographischen Konstruktionen und Rekonstruktionen sind. Andererseits muss aber auch bedacht werden, dass die Analysen selbst immer aus dem jeweils eigenen sozio-kulturellen Kontext heraus entstehen. Wird in den Gesprächen mit den Zeitzeuginnen und Zeitzeugen etwa Antijudaismus thematisch, so können wir dies heute nicht anders verstehen, als vor dem Hintergrund der Shoah.

3.3 Umsetzung im ZwieKrie-Projekt

Eingedenk dieser Einschränkungen betont das ZwieKrie-Projekt die individuellen Perspektiven der Interviewpartnerinnen und Interviewpartner auf historische Entwicklungen. Die Zeitzeuginnen und Zeitzeugen wussten von Anfang an, dass sich das Interview mit ihrer Religiosität in der Schulzeit beschäftigen würde. Das war die Grundbedingung, unter der die Interviews zustande kamen. Trotzdem wurden religiöse Selbstdarstellungen in der Eingangsfrage nicht explizit benannt und auch nur selten in den Stehgreiferzählungen thematisch. In einigen wenigen Fällen hat die Interviewerin direkt die Frage nach der Religiosität gestellt bzw. die Frage danach, ob die Interviewpartner und -partnerinnen religiös aufgewachsen seien. Vor allem die Fragen zur biographischen Verortung von Religiosität löste dabei häufig Aussagen zum familiären Kontext aus.

In diesem Sinne wurde versucht, ein möglichst plurales Sample von Zeitzeuginnen und Zeitzeugen zusammenzustellen, das durch folgende Kriterien geprägt ist:

- Die Zeitzeuginnen und Zeitzeugen sind zwischen 1918 und 1930 geboren.
- Sie besuchten unterschiedliche Schultypen (neben der Volksschule in der Mehrzahl Hauptschulen oder Gymnasien).
- Diese Schulen waren in 15 (der insgesamt 23) Wiener Stadtbezirken situiert und
- die Zeitzeuginnen und Zeitzeugen verorteten sich in unterschiedlichen Religionen und Weltanschauungen.

Was die konkrete Analyse der Interviews angeht, so wurde angestrebt, den zu Beginn dieses Abschnitts genannten Herausforderungen durch zwei komplementäre Analysezugänge zu begegnen: Zum einen wurden die Interviews fallanalytisch als Dokumente je spezifischer Biographien analysiert (Ragin/Becker 1992). Es wurde etwa danach gefragt, wie sich religiöse Vorstellungen in den biographischen Erzählungen dokumentierten. Zum anderen wurden Aussagen zu bestimmten Themen in den Interviews systematisch kodiert (Mayring 2015). In allen Interviews wurde etwa markiert, wie die Gesprächspartner und Gesprächspartnerinnen über ihre individuelle Religiosität sprachen, so dass die entsprechenden Sequenzen dann miteinander verglichen werden konnten.

Der vorliegende Beitrag fokussiert auf die kodierten Sequenzen der Interviews, in denen die Zeitzeuginnen und Zeitzeugen ihre eigene religiös-weltanschauliche Verortung beschrieben. Dabei wurden im Sinne eines weiten Religionsbegriffs einerseits auch die Passagen in die Analysen einbezogen, welche sich etwa mit politischen oder anderen Weltanschauungen beschäftigten. Andererseits fokussieren die Analysen des vorliegenden Artikels dezidiert auf individuelle Selbstbeschreibungen im engeren Sinne. Passagen, die etwa auf die allgemeine religiös-weltanschauliche Situation der Zwischenkriegszeit verwiesen, wurden nicht berücksichtigt. Auf diese Art und Weise können die Analysen einen Einblick in unterschiedliche Formen der Konstruktion individueller Religiosität eröffnen.

4. Vielfältige Religiosität in der Zwischenkriegszeit

Auf der Grundlage dieses Samples zeigen die Analysen, dass die für das ZwieKrie-Projekt interviewten Zeitzeuginnen und Zeitzeugen ihre eigene Religiosität erstaunlich vielfältig erinnern. Das heißt nicht, dass sich in den Interviews keine homogenen Konstruktionen von Religiosität greifen lassen. Einige Interviews dokumentieren zum Beispiel eindrücklich den homogenisierenden Einfluss spezifischer Milieus auf die Religiosität der Zeitzeuginnen und Zeitzeugen. Diese Konstruktionen von Religiosität in homogenen Milieus sollen nun in einem ersten Schritt genauer dargestellt werden, bevor die Analysen den Schwerpunkt dann gesondert auf die Konstruktionen vielfältiger Religiosität legen, die in den Gesprächen mit den Zeitzeuginnen und Zeitzeugen ebenso zu greifen waren.

4.1 Religiosität in homogenen Milieus

Wie eingangs erwähnt, geht die aktuelle religionspädagogische und religionssoziologische Forschung zu religiöser Vielfalt zumeist davon aus, dass sich Religiosität in den vergangenen Jahrzehnten grundlegend verändert habe. Vor den 1950er und 1960er Jahren – so die zentrale These – sei Religiosität weitgehend durch die Sozialisation in starke religiöse Milieus geprägt gewesen. Und dies habe einen homogenisierenden Einfluss ausgeübt. Tatsächlich finden sich entsprechende Sequenzen in den Interviews – vor allem bei den katholischen und agnostischen Interviewpartnerinnen und -partnern. Die Interviews zeigen aber auch, dass formale Religionszugehörigkeiten in den Erinnerungen der Zeitzeuginnen und Zeitzeugen weniger eindeutig waren, als dies angesichts dieser Debatten zu erwarten gewesen wäre.

4.1.1 Starkes katholisches Milieu

Ein besonders aussagekräftiges Beispiel für die Verankerung einer Interviewpartnerin in einem spezifischen religiös-weltanschaulichen Milieu entstammt dem Interview mit Johanna Paradeiser. Die Zeitzeugin wurde 1920 in eine traditionell katholische Familie hineingeboren. Im Interview erzählte Paradeiser, wie sich ihre Eltern auf einer Wallfahrt nach Lourdes kennenlernten und dass ihr Vater während des Ständestaates parlamentarischer Bundeskulturrat sowie Vertreter der Katholischen Kirche gewesen sei (Paradeiser: 160). Außerdem sagte Paradeiser, dass Religion in ihrer Familie „das Um und Auf“ (ebd.: 77) gewesen sei und beantwortete die Frage nach Freundinnen außerhalb der Schule folgendermaßen:

304. *I: Und haben Sie auch außerhalb der Schule Freundinnen gehabt, die eine andere Religion gehabt haben oder hat es da wenig Kontakte gegeben?*
305. *P: Nein, da habe ich eigentlich gar keine anderen gehabt. Ich meine, ich habe die von der Schule alle gehabt und die Bekannten, die waren alle aus demselben Holz (ebd.: 304 f.).²*

Diese Sequenz unterstreicht, wie klar umrissen spezifische soziale Milieus während der Zwischenkriegszeit in Wien sein konnten – in diesem Fall das traditionelle, katholische Milieu des Bürgertums. Die Metapher, dass der gesamte Freundeskreis aus „demselben Holz“ gewesen sei, dokumentiert dabei eindrücklich, wie dieses Milieu als Einheit aufgefasst wurde – und gleichzeitig als Teil des sozialen Gefüges der Zwischenkriegszeit. Paradeiser spricht in dieser Sequenz von einer Gemeinsamkeit, die so fundamental gewesen sei, dass sie die Individuen grundlegend miteinander verband. Religion war zumindest Teil dieser Konstruktion sozialer Einheit.

Und dies prägte anscheinend auch die Verfasstheit spezifischer Wohnquartiere. So beschloss etwa Editha Jäger (*1930), die sich als „fromm aber nicht bigott“ katholisch (Jäger: 322) beschrieb, ihre Eingangserzählung mit der folgenden Sequenz:

20. *[...] Also ich muss ja auch dazu sagen, diese ganze Gegend war ein schwarzes Viertel. Wir hatten die Reindorfkirche, in der Friesgasse war die Klosterschule, gegenüber war eine kleine altkatholische Kirche, dann war die Klosterkirche, dann war die Kalasantinerkirche, gegenüber die Schulbrüder, hinunter die Vinzenterinnen und dann die Maria vom Siege Kirche.*
21. *I: Ja, sehr geballt. Sehr spannend.*
22. *J: Und ja was soll ich ihnen jetzt weitererzählen? Wie gesagt und wir haben im Kalasantium, also wir haben diese Kriegszeit Ich war in der Kindergruppe, ich bin im Kirchenchor gewesen, ich bin in die Jugendgruppe gekommen, wir haben alles herrlich gefeiert, auch in der Kirche (ebd.: 20 ff.).*

Hier konstruiert Jäger ihr „Grätzl“ (das engere Wohnumfeld als Teil eines Stadtbezirkes) als einen im wahrsten Sinne des Wortes kirchlich geprägten Kontext. In der Erinnerung der Zeitzeugin war dieser sozio-kulturelle Kontext ganz besonders um das Kalasantium herum strukturiert, welches auch in ihrer weiteren biographischen Erzählung eine besondere Rolle spielte – als Schule, als Ort der Freundschaft und als Refugium vor dem Nationalsozialismus. Die Zeitzeugin betonte in ihrem Interview immer wieder, wie wohl sie sich im Kalasantium gefühlt habe. So dokumentiert sich in dieser Sequenz die Existenz eines spezifischen, religiösen – auch hier wieder katholischen – (Sub-)Milieus, welches für die Zeitzeugin von grundsätzlicher Bedeutung war.

Und diese Beschreibungen starker Milieus waren nicht auf Katholikinnen oder Katholiken begrenzt. Die Studie umfasst vergleichbare Sequenzen aus Interviews mit Menschen, die im weiteren Sinne als areligiös beschrieben werden können.

² Die Zitate aus den Interviews folgen einfachen Transkriptionsregeln: Auslassungen und Einfügungen sind mit eckigen Klammern markiert. Überlappungen der Interakte sind mit runden Klammern notiert.

4.1.2 Andere starke weltanschauliche Milieus

Das Interview mit Ehud Jungwirth (*1923) enthält eine besonders dichte Passage, welche die Bedeutung eines areligiösen Milieus für die Konstruktion seiner eigenen Weltanschauung greifbar macht. Auf Nachfrage der Interviewerin legitimierte Jungwirth sein eigenes Desinteresse an den Themen des Religionsunterrichts damit, dass er in einer areligiösen (aber nicht antireligiösen) Familie aufgewachsen sei:

60. *I: An die Themen [des Religionsunterrichts in der Ständezeit] erinnern Sie sich nicht, was besprochen wurde?*
 61. *J: Es war für mich vollkommen unwichtig.*
 62. *I: War unwichtig.*
 63. *J: Denn ich komme aus einer Familie, also, meine Eltern waren geschieden, ich bin [...] bei meiner Mutter aufgewachsen und wir haben zusammen bei den Großeltern gewohnt. Meine Mutter war vollkommen areligiös.*
 64. *I: Ja, verstehe.*
 65. *J: Ich würde sagen antireligiös. Und meinen Vater habe ich einmal im Monat kurz gesehen. Er war auch nicht religiös, aber wie nicht religiös, weiß ich nicht (Jungwirth: 60 ff.).*

Das Interview mit Jungwirth dokumentiert somit die prägende Bedeutung eines areligiösen Milieus im Wien der Zwischenkriegszeit. Darüber hinaus hebt die vorangegangene Sequenz eine dritte Dimension der Konstruktion solcher Milieus (neben Freundeskreis und Wohnquartier) besonders hervor – den familiären Kontext. Jungwirth erinnert die Existenz eines familiären Kontexts, welcher – über Generationen – durch die Absenz religiöser Deutungen geprägt war. Und dieses spezifische Milieu scheint die Weltanschauung des Zeitzeugen maßgeblich geprägt zu haben.

Tatsächlich wird der Familie in vielen Interviews eine zentrale Bedeutung zugewiesen. Dies war wohl unter anderem auch eine Konsequenz der Fragestrategie der Interviewerin. Während die Frage nach der eigenen Religiosität in den Interviews aus methodischen Gründen spät oder überhaupt nicht explizit gestellt wurde, enthielt fast jedes Interview (auf Grund der Forschungsfrage) eine Sequenz zur religiösen Erziehung. Und in diesen Sequenzen stellten die Zeitzeuginnen und Zeitzeugen fast immer eine Beziehung zu ihrer eigenen religiös-weltanschaulichen Verortung her. In den meisten Fällen betonten diese Referenzen auf Familie deren Bedeutung für die Religiosität der Zeitzeuginnen und Zeitzeugen.

Die Sequenz aus dem Interview mit Jungwirth fügt dieser Überlegung eine weitere Dimension hinzu. Sie dokumentiert eine besondere Differenziertheit der Darstellung des Einflusses des familiären Kontexts auf die Weltanschauung des Zeitzeugen: Die Familie hatte in Jungwirths Erinnerung einen zentralen Einfluss auf die Konstruktion der eigenen Religiosität. Dabei werden unterschiedliche Generationen der Familie thematisch, deren religiöse Affiliation auf sehr differenzierte Art und Weise rekonstruiert wurden. Familie wird bei Jungwirth somit zu einem ebenfalls wiederum vielfältigen Referenzpunkt für das Verständnis seiner eigenen Religiosität.

Zusammengenommen dokumentieren die drei bislang genannten Sequenzen somit die Existenz starker sozio-kultureller Milieus, die während der Zwischenkriegszeit maßgeblich auf die Familien, den Freundeskreis sowie die individuellen Weltbilder der

Zeitzeuginnen eingewirkt zu haben scheinen (und *vice versa*). Dies entspricht weitgehend denjenigen Strängen der aktuellen Forschung, welche die Konflikte zwischen diesen Milieus als das bestimmende Moment der gesellschaftlichen Auseinandersetzungen in der Zwischenkriegszeit sehen. Umso erstaunlicher ist es, dass die Interviews darüber hinaus mehrere Sequenzen enthalten, welche diffuse Erinnerungen an religiös-weltanschauliche Mitgliedschaften dokumentieren.

4.1.3 Diffuse Mitgliedschaften

Ein erstes Beispiel hierfür stammt aus der biographischen Erzählung von Katharina Waidhofer. Sie beschrieb sich zunächst als die einzige Tochter eines Vaters, der „ein Roter“ gewesen sei (Waidhofer: 90). Außerdem kam Waidhofer bereits früh im Interview darauf zu sprechen, dass sie nahe der Donaufelder Kirche (im Bezirk Floridsdorf) aufgewachsen sei. Im Gefolge dieser Sequenz fragte die Interviewerin nach, ob die Zeitzeugin katholisch sei. Waidhofer bejahte dies zunächst, verwies dann aber darauf, dass sie aus der Kirche ausgetreten sei:

17. *I: Sind Sie katholisch?*
18. *W. Ja.*
19. *I: Ja.*
20. *W: Ja, heute nicht mehr, ich glaube, ich habe mich streichen lassen, aber das weiß ich auch nicht mehr so genau. Ja, weil die Bauern haben weniger gezahlt als wie wir immer zahlen hätten müssen. Und mein Mann war von Oberösterreich, und dadurch haben wir das ja wieder erfahren. Aber sagen wir, wie es Wie ich kleiner war Also erzogen bin ich eigentlich Ich bin ein Vater-Kind (ebd.: 17 ff.).*

Was das aktuelle Argument angeht, so ist diese Sequenz insofern von besonderem Interesse als der Kirchenaustritt in Waidhofers Beschreibung diffus bleibt und keine genauer explizierte biographische Dimension zu besitzen scheint. Waidhofer wurde im Jahr 1930 geboren. Sie musste während des Zweiten Weltkriegs aus Wien nach Mistelbach umziehen und hat später geheiratet (ebd.: 26). Im Rahmen dieser biographischen Erzählung liegen keine Daten dazu vor, wann die Zeitzeugin schlussendlich aus der Kirche ausgetreten ist. Diese narrative Struktur legt nahe, dass formale kirchliche Mitgliedschaft für die Zeitzeugin in der Erinnerung so wenig bedeutsam war, dass sie sich nicht mehr sicher ist, ob – und wenn ja, warum – sie ausgetreten ist.

Diese diffuse Konstruktion von kirchlicher Mitgliedschaft zeigt sich noch deutlicher in der folgenden Sequenz aus dem Interview mit Kurt Enenkel (*1923). Sie dokumentiert, wie dynamisch religiöse Mitgliedschaften in der Zwischenkriegszeit erinnert werden konnten.

95. *I: Wie ist es denn Ihnen als evangelischem Schüler gegangen in diesem katholischen Ständestaat in der Schule? Hat sich das bemerkbar gemacht für Sie als Schüler damals, dass Sie einer Minderheit angehört haben?*
96. *E: Ja, ja, auf jeden Fall.*
97. *[...]*

98. *Ich bin evangelisch getauft worden, weil ich, wie ich auf die Welt gekommen bin, meine Eltern noch nicht verheiratet waren. Ich war praktisch ein lediges Kind, und meine Mutter war evangelisch, und [so] bin ich natürlich nach der Mutter ihrem Glauben getauft worden. In der Martinskirche. Und, meine Tante, die katholisch war, die war meine Taufpatin. Und ich war in unserer Familie der einzige Evangelische.*
99. *I: Verstehe, so war das, Sie waren der Einzige.*
100. *E: Sie waren alle katholisch. Also die ... Und wie ich später noch aus den Papieren herausgefunden habe, war meine Mutter, war auch katholisch getauft worden. Aber warum sie evangelisch wurde, das entzieht sich meiner Kenntnisse. Und was jetzt kommt, das ist der Clou an dem Ganzen: Sie hat dann, sie haben dann geheiratet, meine Eltern, und da wurde, da ist sie wieder zum katholischen Glauben übergetreten, damit sie heiraten können – denn damals hat man ja nur kirchlich geheiratet, und ich wäre automatisch mit ihr katholisch geworden. Das wusste aber meine Taufpatin nicht mehr, die hat das, und die hat gesagt: „Nein, der ist evangelisch, und der ist evangelisch“, und so bin ich evangelisch aufgewachsen (Enenkel: 95 ff.).*

Dieses Zitat legt nahe, dass religiöse Zugehörigkeit in der Zwischenkriegszeit – zumindest in Einzelfällen – bei weitem nicht eindeutig gewesen ist. Hierin ist diese Sequenz zwar ein Einzelfall aber eben kein Ausnahmefall. Auch andere Interviews beinhalten Beispiele für unklare religiös-weltanschauliche Mitgliedschaften und zeigen damit, wie vielfältig die Konstruktionen individueller Religiosität in Wien (bereits) während den 1920er und 1930er Jahren sein konnten (Lehninger: 80 ff.; Nagler: 26 ff.). Damit leiten diese Sequenzen direkt zum zentralen Aspekt des vorliegenden Aufsatzes über – die Konstruktionen vielfältiger Religiosität.

4.2 Konstruktionen vielfältiger Religiosität

Wie eingangs bereits hervorgehoben, muss bei der Interpretation der folgenden Passagen zwischen der Meso- und der Mikro-Ebene von Religion unterscheiden werden. Die Vielfalt religiöser Traditionen in Wien (auf der Meso-Ebene) soll nicht den Schwerpunkt der weiteren Ausführungen bilden. Vielmehr wird am Beispiel der Interviewsequenzen dokumentiert werden, inwieweit und wie die Konstruktionen individueller Religiosität (auf der Mikro-Ebene) in den Gesprächen mit den Zeitzeuginnen und Zeitzeugen selbst einen pluralen/vielfältigen Charakter besaßen. Dabei lassen sich drei unterschiedliche Dimensionen von Pluralität unterscheiden – Bezüge auf unterschiedlichen religiösen Traditionen, Bezüge auf religiöse und politische Weltanschauungen sowie abgestufte Intensitäten von Religiosität.

4.2.1 Verbindungen unterschiedlicher religiöser Praktiken

Mit Blick auf die Integration unterschiedlicher religiöser Traditionen in individuellen Religiositäts-Konstruktionen dokumentieren die analysierten Interviews zunächst, dass auf der Ebene der Symbolsysteme in keinem der Interviews Konstruktionen thematisch wurden, welche unterschiedliche religiöse Weltbilder explizit miteinander verbunden

haben. Keiner der Interviewpartner bzw. keine der Interviewpartnerinnen hat etwa darauf verwiesen, dass von ihr oder ihm protestantische Vorstellungen von Bibellektüre mit katholischen Vorstellungen von Beichte verbunden wurden oder dass sie jüdische Messias-Konzepte durch marxistische Kapitalismuskritik ergänzt hätten.

Dagegen liegt eine Reihe von Interviews vor, in denen Zeitzeuginnen und Zeitzeugen sich daran erinnerten, dass sie unterschiedliche religiöse Praktiken miteinander verbunden haben. Am deutlichsten tritt dies in einer Sequenz aus dem Interview mit Helga Pollak-Kinsky zu Tage. Der Vater der Zeitzeugin unterhielt in der Zwischenkriegszeit ein Kaffeeaus (Pollak-Kinsky: 2). Sie selbst musste 1938 zunächst aus Wien fliehen und wurde schließlich in das KZ Theresienstadt verschleppt (ebd.: 16), bevor sie über England nach Österreich zurückkehrte:

107. *I: Und dann nach dem Anschluss sind die Eltern, haben Sie sich mehr ihrer Religion besonnen (...)*
108. *P-K: (...) Ja, ja. (...)*
109. *I: (...) gedacht und sind mit Ihnen zu Feiertagen gegangen (...)*
110. *P-K: (...) Ja, ja*
111. *I: Genau.*
112. *P-K: Aber bei mir war das immer so eine gemischte Sache. Wir haben Chanukka und Weihnachten, Ostern und Pessach (...)*
113. *I: (...) alles gefeiert, alles gefeiert.*
114. *P-K: Und das habe ich auch nachher getan. Wir haben immer Weihnachten gefeiert. Weil ich nichts anderes wirklich kannte. (...)*
115. *I: (...) kannte, ja das andere war fremd für Sie. (...)*
116. *P-K: (...) war fremd, also ich habe das, ich bin dann nach dem Krieg dann nach England, und da meine Mutter die jüdischen Feiertage nicht gefeiert hat, haben wir gefeiert. Also ihr Mann - damals noch nicht ihr Mann, wie ich nach England kam - der hat zwei Buben betreut, die mit dem Kindertransport aus Prag gekommen sind in ein Quäkerheim. Und da haben wir nur die christlichen Feiertage gefeiert. Ich habe gar nicht gewusst, wo ein Tempel wäre in England (ebd.: 107 ff.).*

Diese Interviewsequenz dokumentiert auf der Mikro-Ebene gleich drei Dimensionen religiöser Vielfalt: Zum einen werden unterschiedliche Intensitäten religiöser Affiliation bei den Eltern (und damit der Familie der Zeitzeugin) genannt. Zum anderen dokumentiert die Sequenz die Bezüge auf unterschiedliche religiöse Traditionen, welche die (religiöse) Praxis der Zeitzeugin seit ihrer Jugend geprägt haben. Und schließlich verweist Pollak-Kinsky auf die Vielfalt dieser Bezüge im Rahmen der eigenen Biographie – insbesondere im Zusammenhang mit der Familiengründung in England.

Eine komplementäre Sequenz findet sich im Interview mit Otto Nagler, der 1920 geboren wurde und seine Familie als hochgradig religiös plural sowie seine Eltern als sehr arm und assimiliert beschrieben hat (Nagler: 7 ff.). Auch Nagler berichtete, dass er in seiner Familie unterschiedliche religiöse Rituale parallel durchgeführt habe:

104. *I: Dass das eine Rolle gespielt hätte. Es hat ja damals, habe ich gehört, in der jüdischen Gemeinde auch Jugendgottesdienste gegeben, am Schabbatnachmittag. Haben Sie daran jemals teilgenommen?*

105. *N: Wenige. Ich nicht. Die Familie war sehr assimiliert. Bis ich [in] die zionistische Bewegung gekommen bin. Und die Religion war nicht sehr nahe. Meine Mutter kommt aus einer assimilierten Familie. Mein Vater, seine Großmutter, seine Mutter war sehr religiös, Juden in Eisenstadt waren ja sehr religiös. Und sein Vater, nach seiner Pensionierung, ist dann jeden Tag am Morgen und Abend beten in die Synagoge gegangen. Auch haben sie, die Großmutter hat koscher zu Hause gehalten, darüber hinaus nicht. Und meine Eltern waren sogar total assimiliert, meine Mutter hat auch den Christbaum angezündet, das war schön.*
106. *I: das heißt, Sie haben eigentlich Weihnachten gefeiert zu Hause?*
107. *N: Ja.*
108. *I: Ja.*
109. *N: Ja, ohne Verhältnis zur Religion. Das war schön, ja, den Baum anzuzünden (ebd.: 104 ff.).*

Dieses Zitat lässt sich zunächst weitgehend parallel zu der vorangegangenen Sequenz lesen. Ebenso wie die Sequenz aus dem Interview mit Pollak-Kinsky dokumentiert es Vielfalt individueller religiöser Praxis, welche in einem komplexen familiären Kontext eingebettet ist. Hinzu kommt eine weitere Parallele: Sowohl Pollak-Kinsky als auch Nagler beschrieben sich selbst als „assimiliert“ – was von den beiden weitgehend mit einem reduzierten *Commitment* zu jüdischen Vorstellungen und Praktiken gleichgesetzt wird. Tatsächlich wird das Anzünden des Christbaums von Nagler letztlich als ein ästhetisches Erlebnis konstruiert und nicht als eine religiöse Handlung.

Es ist interessant, dass explizite Aussagen über Beziehungen zu unterschiedlichen religiösen Traditionen vor allem in Interviews mit Zeitzeuginnen und Zeitzeugen thematisch wurden, die in der Zwischenkriegszeit einer religiösen und/oder weltanschaulichen Minderheit angehörten. Diese Beobachtung legt nahe, dass diese Formen religiöser Vielfalt in einem spezifischen sozialen Milieu verankert waren. Es wäre wohl irreführend sie allein mit dem assimilierten Judentum zu identifizieren. Es scheinen im Wien der Zwischenkriegszeit aber bürgerliche, religionsferne Minderheiten existiert zu haben, von denen unterschiedliche religiöse Praktiken miteinander verbunden wurden. Im Unterschied zu den bislang bereits genannten Milieus schien dieses Milieu aber weniger klar umrissen – und primär über den gesellschaftlichen Minderheitenstatus definiert worden zu sein.

Diese Deutung lässt sich an einer weiteren Sequenz des Nagler-Interviews festmachen. In direktem Anschluss an die hier zitierte Sequenz beschrieb sich Otto Nagler ausführlich als Zionist (Nagler: 119 f.). Und tatsächlich hatte die Affiliation mit dem Zionismus einen bedeutsamen Einfluss auf seine weitere Biographie insofern sie ihm die Flucht aus Österreich nach Israel ermöglichte. Dies verweist bereits auf die zweite Dimension der vielfältigen Konstruktionen von Religiosität, welche in den Gesprächen mit den Zeitzeuginnen und Zeitzeugen immer wieder thematisch wurde – die Verbindung von religiösen und politischen Weltanschauungen.

4.2.2 Bezüge auf religiöse und politische Weltanschauungen

In den einleitenden Abschnitten des vorliegenden Artikels wurde bereits darauf hingewiesen, dass der Autor seinen Analysen einen weiten Begriff von Religion zugrunde

legt, welcher beispielsweise auch politisch gerahmte Weltanschauungen in die Analysen integriert. Folgt man diesem Zugang, so lässt sich anhand der Interviews eine weitere Dimension vielfältiger Konstruktionen von Religiosität identifizieren. Inkludiert man politische Weltanschauungen, so lenkt dies den Blick auf weltanschauliche Konstruktionen, die sich grundlegend von den Konstruktionen in den Interviews von Jungwirth und Pretsch unterscheiden. Jungwirth und Pretsch betonen beide ihre Verbundenheit mit einem weitgehend areligiösen Milieu. In der aktuellen Forschung spricht man hier primär von einem proletarischen, linken Milieu – zumeist im Umfeld der Sozialdemokratie und/oder kommunistischer Gruppierungen. Die Interviews des ZwieKrie-Projekts verweisen darüber hinaus auf die Existenz weiterer Bezüge zwischen religiösen und politischen Weltanschauungen.

Ein interessantes Beispiel hierfür liefert das Interview mit Erika Seda (*1923), die aus einer sozialdemokratischen Familie stammte (Seda: 58) und selbst von 1969 bis 1971 für die SPÖ dem Bundesrat angehörte und dann von 1971 bis 1980 SPÖ-Abgeordnete im Nationalrat war. Im Interview betonte Seda, wie sie ihren altkatholischen Glauben mit einer sozialdemokratischen Weltanschauung verband. Als zentralen Referenzpunkt nannte sie hierfür ihren Religionslehrer den Geistlichen Rat Gustav Nohel. Nachdem Nohel von der Zeitzeugin im Interview ein erstes Mal genannt worden war, bat die Interviewerin Seda darum, dessen Einfluss genauer zu beschreiben:

57. *I: Können Sie mir ein bisschen erzählen, in welcher Weise er so gewirkt hat auf Sie, dieser eine Religionslehrer?*
58. *S: Ja, er war, wie soll ich sagen? Da müssen sie wissen, ich stamme aus einer sozialdemokratischen Familie. Und der Geistliche Und da gab es gerade nach '34 die große Kluft zwischen Gläubigen und Nichtgläubigen, und er hat immer versucht, die Bibel Er hat gesagt Jesus war eigentlich, wollte das, was die Sozialdemokratie will. Und das hat mich so beeindruckt. Er hatte viele Beispiele und dass er nicht so Mir hat das wehgetan, wenn die Leute über die Sozialdemokraten gesagt haben: „Die roten Hunde.“ Und er hat gesagt: „Das ist christliche Nächstenliebe.“ Und das hat mich so beeindruckt und ich habe diesen Mann bewundert (ebd.: 57 f.).*

Diese Sequenz verweist auf eine interessante Dimension der Beziehungen zwischen religiösen und politischen Weltanschauungen auf der Mikro-Ebene. Seda konstruierte in ihrem Interview die Verbindung zwischen Sozialdemokratie und christlichem Glauben zunächst als Ausnahme von der sozialen Norm. Sie betonte, dass Gläubige und Nichtgläubige in der Zwischenkriegszeit zumeist grundsätzlich voneinander getrennt gewesen seien. Gleichzeitig dokumentiert ihr Interview aber auch, wie religiöse und andere Weltanschauungen in der Zwischenkriegszeit miteinander verbunden werden konnten. Im Fall von Seda entstand so eine Form von Religiosität, welche ihre ganze biographische Erzählung geprägt hat.

Und dies ist kein Einzelfall: In eine vergleichbare Richtung deutet ein Zitat aus dem Interview mit dem Zeitzeugen Eric Sanders, der 1919 nach eigenen Angaben in eine religiöse Familie hineingeboren worden ist. Auf die Frage, ob er am Samstag Unterricht gehabt habe, antwortete Sanders zunächst, dass er damals religiös gewesen sei (Sanders: 308) und deshalb am Samstag immer in den Tempel gegangen ist:

315. *I: Ja. Das weiß man nicht mehr genau. OK und Sie haben am Jugendgottesdienst teilgenommen? Können Sie mir auch davon ein bisschen erzählen?*
316. *S: Meine Eltern waren ein Teil einer Familie, die alle jüdisch waren. Ganz automatisch, kann man fast sagen. Niemand hätte nicht zum Gottesdienst gegangen, weil die Familie einen gewissen Druck (...)*
317. *I: (...) sind alle gegangen.*
318. *S: Ja. Jedes Jahr zu Ostern hat der Mann meiner Tante, das heißt der Schwester meines Vaters, gab einen Sederabend.*
- [...]
326. *S: Aber wir waren beide leidenschaftliche Fußballer.*
327. *I: Wirklich, ja?*
328. *S: Wir waren beide in einem zionistischen Verein, sozialdemokratischer [...] Markierung. Das nächste Kind war ein Mädchen, R. Sie war einige Jahre älter als ich. Und das nächste war noch älter, B. Und war eine ganz brillante Pianistin (ebd.: 315 ff.).*

Gleichzeitig dokumentiert diese Interviewsequenz aber auch, wie sich Sanders einem sozialdemokratisch-zionistischen Milieu verbunden sah. Im Unterschied zu der Sequenz aus dem Seda-Interview, ist die Verbindung zwischen religiösen und anderen weltanschaulichen Bindungen im Sanders-Interview aber weniger prominent. Die vorangegangene Sequenz dokumentiert nicht eine weltanschauliche Integration – wie im Fall von Seda – sondern vielmehr eine lebenspraktische Verbindung unterschiedlicher individueller Weltanschauungen. Diese scheint in der Zwischenkriegszeit durchaus möglich gewesen zu sein. In Sanders Erinnerung wird diese Verbindung ganz sicher als nicht konflikthaft konstruiert.

Die beiden zitierten Interviewsequenzen dokumentieren somit eine zweite Dimension der Konstruktion von vielfältiger Religiosität in der Zwischenkriegszeit. Es geht nicht um vielfältige religiöse Praktiken, sondern um die Koexistenz unterschiedlicher Weltanschauungen auf der Mikro-Ebene religiöser Vorstellungen und Überzeugungen. Diese scheinen in der Zwischenkriegszeit auch über Milieu-Grenzen hinweg durchaus möglich gewesen zu sein. Außerdem dokumentiert das Interview mit Sanders, wie sich Religiosität in der Biographie der Zeitzeuginnen und Zeitzeugen verändern konnte, so dass es zu unterschiedlichen Abstufungen von Religiosität gekommen ist. Dies ist eine weitere Dimension vielfältiger Religiosität, die sich in mehreren Interviews greifen lässt, auch wenn sie meist nicht auf die Zwischenkriegszeit begrenzt ist.

4.2.3 Abgestufte Intensitäten von Religiosität

Schließlich lassen sich in den Interviews immer wieder Abstufungen in der Intensität von Religiosität beobachten. Im Interview mit Paradeiser wurden die individuellen Konstruktionen ihrer Religiosität bzw. Weltanschauung im Kontext des jeweils eigenen Milieus und in Opposition zu anderen Milieus konstruiert. Formulierungen wie „sehr religiös“ (Nagler: 105) oder „vollkommen areligiös“ (Jungwirth: 63) deuten ebenfalls darauf hin, wie Religiosität von den Zeitzeuginnen in der Erinnerung als hochgradig komplex und damit vielfältig konstruiert wurde.

Und solche vielfältigen Konstruktionen wurden von den Zeitzeuginnen und Zeitzeugen auch durchaus auf die eigene Religiosität bezogen. Im Interview mit Sanders

wurde die Abstufung seiner Religiosität beispielsweise in Bezug auf den Verlauf der eigenen Biographie dargestellt:

305. *I: Und an den Samstagen hatten Sie immer Unterricht, nehme ich an? An Samstagen hatten Sie immer Unterricht? Oder war das nur einmal, wo Sie diesen Lehrausgang gehabt haben?*
 306. *S: Wir hatten nicht normal Unterricht am Samstag.*
 307. *I: Nicht?*
 308. *S: Das war ein Spaziergang. Ich kann mich nicht erinnern, vielleicht war es nicht am Samstag. Denn am Samstagvormittag (lacht, mit Begleitung – kein Zusammenhang mit dem Interview) ging ich immer zum Tempel, zum Gottesdienst. Wir waren damals religiös. Ich war damals religiös. Ich bin es nicht heute. Damals religiös. Und am Samstagmorgen war, oder war es am Sonntag, ich bin jetzt nicht mehr so. Einmal in der Woche ging ich zum Jugendgottesdienst (Sanders: 305 ff.).*

Tatsächlich unterstreicht diese Sequenz, wie vielfältig solche Selbstzuschreibungen ausfallen können. Auf die Frage nach dem Unterrichtsbesuch am Samstag beschrieb Sanders zunächst seine kontinuierliche religiöse Praxis (am Beispiel des Besuchs des Tempels). Darauf folgte die Aussage, dass wir (die Familie) religiös gewesen seien und dann eine Wiederholung dieser Aussage in der ersten Person Singular („Ich war damals religiös.“) bzw. deren biographisch aktualisierte Verneinung („Ich bin es nicht heute.“). Erst dann schließt Sanders diese Sequenz, indem er betonte, dass er in der Schulzeit religiös gewesen sei und die Implikationen dieser Aussage für seine Lebenspraxis benennt. Religiosität ist hier in keinem Fall statisch, sondern äußerst dynamisch mit der eigenen Biographie verbunden.

Vergleichbare Konstruktionen finden sich auch in solchen Interviewsequenzen, in denen die eigene Religiosität in der Zwischenkriegszeit erinnert wurde – ohne eine biographische Dimension. Ein gutes Beispiel hierfür lässt sich im Interview mit Edith Brader (*1924) finden. Wieder beziehen sich Interviewerin und Zeitzeugin auf die religiöse Erziehung:

67. *I: Sind Sie religiös erzogen worden?*
 68. *B: Ja, schon.*
 69. *I: War Ihren Eltern auch wichtig, dass sie (...)*
 70. *B: (...) Ja, die waren Vorbild, ich meine wir waren nicht, weiß ich wie heilig oder, (?) dass wir so übertrieben waren, nein, normal. Aber wir haben auch danach gelebt, das heißt manche predigen, aber manchmal tun sie was anderes (Brader: 67 ff.).*

Brader unterscheidet in dieser kurzen Sequenz explizit zwischen zwei Formen der Intensität von Religiosität – „die Religiösen“ und „die Heiligen“. Sie betont, dass ihre Familie nicht zu „den Heiligen“ gehört habe: Ihre Eltern seien insofern Vorbilder gewesen, als sie nach religiösen Normen gelebt haben, dies aber nicht „übertrieben“. Damit verortet die Zeitzeugin ihre eigene Religiosität in einem Kontinuum an Religiosität, wobei sie ihre eigene Form der Religiosität als Norm setzt.

Zusammengefasst lässt sich also anhand der Gespräche mit den Zeitzeuginnen und Zeitzeugen zeigen, wie vielfältig Religiosität in den Interviews beschrieben wurde. Neben den stark durch feste Milieus geprägten Formen der Religiosität dokumentieren die Gespräche auch vielfältige Konstruktionen von Religiosität. Und diese scheinen zumindest nicht mit den Erinnerungen an die Zwischenkriegszeit zu kollidieren. Daraus ergeben sich einige weiterführende Überlegungen zu den aktuellen Debatten um religiöse Vielfalt in Österreich.

5. Weiterführende Bemerkungen

Der vorliegende Artikel hatte sich zum Ziel gesetzt, den aktuellen Debatten um religiöse Vielfalt oder Pluralität in Österreich eine historische Dimension hinzuzufügen. Im Zentrum stand die Frage, inwieweit vielfältige Konstruktionen von Religiosität (auf der Mikro-Ebene individueller Identitätskonstruktionen) in Wien auf eine Tradition zurückblicken, welche weiter zurückreicht als die 1960er und/oder 1970er Jahre und wodurch sich diese individuellen Religiositätskonstruktionen auszeichnen. In anderen Worten: Der Artikel hat sich mit der Frage auseinandergesetzt, inwieweit die gegenwärtig immer wieder herausgearbeitete Art religiöser Vielfalt in Wien ein rezent Phänomen darstellt, auf welches es jetzt zu reagieren gilt bzw. inwieweit individuelle religiöse Vielfalt schon sehr viel länger existiert und welche Konsequenzen dies für das Verständnis von Religionen in Österreich hat.

Bevor darauf zusammenfassend eingegangen werden kann, ist an dieser Stelle nochmals einschränkend darauf hinzuweisen, dass die Interviews mit den Zeitzeuginnen und Zeitzeugen im vorliegenden Aufsatz nicht als repräsentative Darstellungen der Religiosität oder Weltanschauung in der Zwischenkriegszeit missverstanden werden dürfen (Assmann 2018a; Assmann 2018b; Hervieu-Léger 1993). Vielmehr geht der Autor davon aus, dass Interviews mit Zeitzeuginnen und Zeitzeugen nicht mehr und nicht weniger als einen Blick auf die Vergangenheit durch das Prisma der Biographie der Zeitzeuginnen und Zeitzeugen erlauben. Dies ist für die Analyse umso bedeutsamer, als das Sample der Zeitzeuginnen und Zeitzeugen im Fall des *ZwieKrie*-Projekts mit der Intention zusammengestellt wurde, religiöse Vielfalt nicht nur abzubilden, sondern sich genauer mit ihren Konstruktionen zu beschäftigen. Beide Einschränkungen ändern nichts daran, dass religiöse Vielfalt in Teilen der Wiener Gesellschaft ein signifikanter Teil der Erinnerungen an die Zwischenzeit war.

Tatsächlich legen die vorangegangenen Analysen ein grundsätzlich ambivalentes Ergebnis nahe: Auf der einen Seite unterstreichen die Gespräche mit den Zeitzeuginnen und Zeitzeugen den Einfluss von klar umrissenen Milieus auf die Konstruktionen von Religiosität in der Zwischenkriegszeit. Sie bestärken die Ergebnisse der traditionellen Forschung, dass solche Milieus nicht nur bestanden, sondern dass ihre Antagonismen zentral sind für das Verständnis der Zwischenkriegszeit. Außerdem machen sie deutlich, dass Religion eine zentrale Kategorie zum Verstehen dieser Antagonismen beiträgt (Wenninger/Dreidemy 2013: 141 ff.; Boyer 2005; Pelinka 2017).

Auf der anderen Seite bestätigen die Daten des *ZwieKrie*-Projekts die Ergebnisse der Analysen, die sich mit vielfältigeren Konstruktionen von Religiosität in der Zeit zwischen 1900 und 1940 auseinandersetzen (Leeb/Schweighofer 2020; Schweighofer 2015; Klieber 2010). Einerseits verwiesen die Zeitzeuginnen und Zeitzeugen auf die

Existenz hochgradig pluraler Milieus in Wien. Andererseits waren auch die individuellen Rekonstruktionen selbst in Teilen hochgradig vielfältig. Dies wird besonders deutlich, wenn man einen weiten Religionsbegriff heranzieht, der zum Beispiel Bezüge zwischen religiösen und politischen Weltanschauungen als einen Aspekt religiöser Vielfalt zu greifen im Stande ist (Knoblauch 2020; Schnettler et al. 2020; Berger et al. 2013).

Darüber hinaus spielten schließlich zwei weitere Aspekte in den Erzählungen der Zeitzeuginnen und Zeitzeugen eine besondere Rolle: Erstens war dies die Existenz von religiös pluralen Familien, welche die individuellen Konstruktionen von Religiosität maßgeblich geprägt zu haben scheinen. Zeitzeuginnen und Zeitzeugen verweisen immer wieder darauf, dass sie ihre Familien als plural wahrgenommen haben und dass dies ihre eigene Religiosität geprägt habe. Zweitens hatte der gesellschaftliche Status der Zeitzeuginnen und Zeitzeugen einen bedeutsamen Einfluss auf deren Konstruktionen ihrer individuellen Religiosität. Plurale Formen von Religiosität lassen sich vor allem bei Minderheiten beobachten. In den Interviews wurden sie mehrheitlich im Rahmen von Integrationsbemühungen genannt.

Dies hat durchaus Konsequenzen für das weiterführende Verständnis religiöser Vielfalt in der Gegenwart. Die Analysen des *ZwieKrie*-Projektes legen nahe, dass die aktuellen Debatten das Augenmerk nicht ausschließlich darauf richten sollten, wie mit emergenter religiöser Pluralität umgegangen wird bzw. umgegangen werden kann. Vielmehr laden die hier vorgestellten Ergebnisse dazu ein, sich verstärkt mit bereits bestehenden Traditionen religiöser Vielfalt (und des sozio-kulturellen Umgangs damit) zu beschäftigen. Sie stellen letztlich die Frage, inwieweit diese Traditionen auch in der Gegenwart anschlussfähig sind bzw. inwieweit es notwendig ist, mit diesen Traditionen zu brechen.

LITERATUR

- Abrams, Lynn (2016²): *Oral history theory*, London, New York.
- Aka, Christine (2003): *Nicht nur sonntags, Vom Leben mit dem Glauben 1880-1960, Alltagsgeschichte in Bildern*, Bd. 1, Münster.
- Altermatt, Urs (1993): *Prolegomena zu einer Alltagsgeschichte der katholischen Lebenswelt*, in: *Theologische Quartalschrift*, 173, 259-271.
- Andresen, Knud, Linde Apel und Kirsten Heinsohn (Hg.) (2015). *Es gilt das gesprochene Wort, Oral History und Zeitgeschichte heute*, Dorothee Wierling zum Geburtstag 2015, Göttingen.
- Assmann, Aleida (2018a³) : *Der lange Schatten der Vergangenheit, Erinnerungskultur und Geschichtspolitik*, München.
- Assmann, Aleida (2018b): *Erinnerungsräume, Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*, München. <https://doi.org/10.17104/9783406729911>
- Auffarth, Christoph (Hg.) (2007): *Religiöser Pluralismus im Mittelalter, Besichtigungen einer Epoche der europäischen Religionsgeschichte, Religionen in der pluralen Welt*, Bd. 1, Münster.
- Berger, Peter A., Klaus Hock und Thomas Klie (Hg.) (2013): *Religionshybride, Religion in post-traditionalen Kontexten*, Wiesbaden. <https://doi.org/10.1007/978-3-531-19578-0>
- Blaschke, Olaf und Thomas Großbölting (Hg.) (2020): *Was glaubten die Deutschen zwischen 1933 und 1945?, Religion und Politik im Nationalsozialismus, Religion und Moderne*, Bd. 18, Frankfurt am Main, New York.
- Bochinger, Christoph, Martin Engelbrecht und Winfried Gebhardt. (2009): *Die unsichtbare Religion in der sichtbaren Religion, Formen spiritueller Orientierung in der religiösen Gegenwartskultur, Religionswissenschaft heute*, Bd. 3, Stuttgart.

- Botz, Gerhard, Ivar Oxaal, Michael Pollak und Nina Scholz (Hg.) (2002): *Zerstörte Kultur, Jüdisches Leben und Antisemitismus in Wien seit dem 19. Jahrhundert*, Wien.
- Boyer, John W. (2005): *Political Catholicism in Austria: 1880-1960*, in: Günter Bischof, Anton Pelinka und Hermann Denz (Hg.): *Religion in Austria, Contemporary Austrian Studies*, Bd. 29, New Brunswick, NJ, 6-36.
- Csáky, Moritz und Klaus Zeyringer (Hg.) (2001): *Pluralitäten, Religionen und kulturelle Codes, Paradigma: Zentraleuropa*, Innsbruck, Wien, Bozen.
- Gladigow, Burkhard (1995): *Europäische Religionsgeschichte*, in: Hans G. Kippenberg und Brigitte Luchesi (Hg.): *Lokale Religionsgeschichte*, Konferenzschrift, 1993 Bremen, Marburg, 21-42.
- Heller, Andreas, Therese Weber und Oliva Wiebel-Fanderl (Hg.) (1990): *Religion und Alltag, Interdisziplinäre Beiträge zu einer Sozialgeschichte des Katholizismus in lebensgeschichtlichen Aufzeichnungen*, Kulturstudien, Bd. 19, Wien, Köln.
- Hervieu-Léger, Danièle (1993): *La Religion pour Mémoire*, Paris.
- Klieber, Rupert (2010): *Jüdische, christliche, muslimische Lebenswelten in der Donaumonarchie 1848-1918*, Wien, Köln, Weimar. <https://doi.org/10.7767/boehlau.9783205790365>
- Klinkhammer, Gritt und Anna Neumaier (2020): *Religiöse Pluralitäten, Umbrüche in der Wahrnehmung religiöser Vielfalt in Deutschland*, Religionswissenschaft, Bd. 18, Bielefeld. <https://doi.org/10.14361/9783839451908>
- Knoblauch, Hubert (2020): *Die Refiguration der Religion, Perspektiven der Religionssoziologie und Religionswissenschaft, Randgebiete des Sozialen*, Weinheim, Basel.
- Koch, Anne und Karsten Lehmann (Hg.) (2021): *Die gesellschaftliche Erzeugung von religiös-weltanschaulicher Vielfalt*, 4, Nr. 1: Themenheft der Pädagogischen Horizonte, Linz.
- Leeb, Rudolf und Astrid Schweighofer (Hg.) (2020): *Die Geburt der Moderne aus dem Geist der Religion?, Religion, Weltanschauung und Moderne in Wien um 1900*, Wiener Forum für Theologie und Religionswissenschaft, Bd. 20, Göttingen. <https://doi.org/10.14220/9783737011433>
- Lehmann, Karsten (2021): *Religiöse Vielfalt an Wiener Schulen der Zwischenkriegszeit, Begleitheft zur ZwieKrie-Ausstellung*, Wien.
- Lehmann, Karsten und Ansgar Jödicke (Hg.) (2016): *Einheit und Differenz in der Religionswissenschaft, Standortbestimmungen mit Hilfe eines Mehr-Ebenen-Modells von Religion, Diskurs Religion*, Bd. 10, Würzburg.
- Lehmann, Karsten und Anne Koch (2020): *Zur Einführung: Die gesellschaftliche Erzeugung von religiös-weltanschaulicher Vielfalt*, in: *Pädagogische Horizonte*, 4, Nr. 1, Themenheft: *Die gesellschaftliche Erzeugung von religiös-weltanschaulicher Vielfalt*, 1-11.
- Lehmann, Karsten und Wolfram Reiss (Hg.) (2022): *Religiöse Vielfalt in Österreich*, Baden-Baden.
- Loth, Wilfried (2018): *„Freiheit und Würde des Volkes“, Katholizismus und Demokratie in Deutschland*, Religion und Moderne, Bd. 13, Frankfurt am Main, New York.
- Luckmann, Thomas (1967): *Invisible Religion, The problem of religion in modern society*, New York.
- Maderthaner, Wolfgang (2006): *Von der Zeit um 1860 bis zum Jahr 1945*, in: Peter Csendes und Ferdinand Opll (Hg.): *Wien: Geschichte einer Stadt*, Band 3: *Von 1790 bis zur Gegenwart*, Wien, Köln, Weimar, 175-544.
- Mayring, Philipp (2015¹²): *Qualitative Inhaltsanalyse, Grundlagen und Techniken*, Weinheim, Basel.
- Obertreis, Julia (Hg.) (2012): *Oral History, Basistexte Geschichte*, Bd. 8, Stuttgart.
- Pelinka, Anton (2017): *Die gescheiterte Republik, Kultur und Politik in Österreich 1918-1938*, Wien, Köln, Weimar. <https://doi.org/10.7767/9783205206842>

- Polak, Regina und Lena Seewann (2019): Religion als Distinktion, Säkularisierung und Pluralisierung als treibende Dynamiken in Österreich, in: Julian Aichholzer, Christian Friesl, Sylvia Kritzinger, Sanja Hajdinja (Hg.): Quo vadis, Österreich?, Wertewandel zwischen 1990 und 2018, Wien, 89-134.
- Raggam-Blesch, Michaela (2008): Zwischen Ost und West, Identitätskonstruktionen jüdischer Frauen in Wien, Schriften des Centrums für Jüdische Studien, Innsbruck, Wien, Bozen.
- Ragin, Charles C. und Howard Saul Becker (Hg.) (1992): What is a Case?, Exploring the Foundations of Social Enquiry, Cambridge.
- Schnettler, Bernt, Thorsten Szydlík und Helen Pach (Hg.) (2020): Religiöse Kommunikation und weltanschauliches Wissen, Kommunikative Konstruktionen unabweisbarer Gewissheiten und ihre gesellschaftlichen Wirkungen, Wissen, Kommunikation und Gesellschaft, Wiesbaden. <https://doi.org/10.1007/978-3-658-21785-3>
- Schwarz, Egon (2014): Wien und die Juden, Essays zum Fin de Siècle, München. <https://doi.org/10.17104/9783406661358>
- Schweighofer, Astrid (2015): Religiöse Sucher in der Moderne, Konversionen vom Judentum zum Protestantismus in Wien um 1900, Arbeiten zur Kirchengeschichte, Bd. 126, Berlin, Boston/Massachusetts, München. <https://doi.org/10.1515/9783110366013>
- Stadt Wien (Hg.) (1937): Statistisches Jahrbuch der Stadt Wien, Wien.
- Vocelka, Karl (2002⁶) : Geschichte Österreichs, Kultur – Gesellschaft – Politik, Heyne-Sachbuch, Bd. 827, München.
- Weber, Therese (1990): Einleitung: Religion in Lebensgeschichten, in: Andreas Heller, Therese Weber und Oliva Wiebel-Fanderl (Hg.): Religion und Alltag, Interdisziplinäre Beiträge zu einer Sozialgeschichte des Katholizismus in lebensgeschichtlichen Aufzeichnungen, Kulturstudien, Bd. 19, Wien, Köln,
- Wenninger, Florian und Lucile Dreidemy (Hg.) (2013): Das Dollfuß/Schuschnigg-Regime 1933-1938, Vermessung eines Forschungsfeldes, Wien. <https://doi.org/10.7767/boehlau.9783205789581>
- Willems, Ulrich, Astrid Reuter und Daniel Gerster (Hg.) (2016): Ordnungen religiöser Pluralität, Wirklichkeit – Wahrnehmung – Gestaltung, Religion und Moderne, Bd. 3, Frankfurt am Main, New York.
- Zander, Helmut (2016): „Europäische“ Religionsgeschichte, Religiöse Zugehörigkeit durch Entscheidung – Konsequenzen im interkulturellen Vergleich, Berlin, Boston. <https://doi.org/10.1515/9783110417975>
- Zulehner, Paul M. (2011): Verbuntung, Kirchen im weltanschaulichen Pluralismus – Religion im Leben der Menschen 1970-2010, Ostfildern.
- Zulehner, Paul M. und Regina Polak (2006). Religion – Kirche – Spiritualität in Österreich nach 1945: Befund, Kritik, Perspektive, Österreich – Zweite Republik, Bd. 13, Innsbruck, Wien, Bozen

Zusammenfassung

Religiöse Vielfalt wird in der Forschung immer wieder als ein vergleichsweises rezentes Phänomen der 1960er und 1970er bzw. der 2000er und 2010er Jahre dargestellt. Erst in den vergangenen zwei Dekaden haben sich Studien zunehmend systematisch mit der historischen Genese von religiöser Vielfalt auseinandergesetzt. In diesem Zusammenhang beschäftigt sich der Beitrag mit individuellen religiösen Selbstbeschreibungen von Zeitzeuginnen und Zeitzeugen, die in der Zwischenkriegszeit (1918-1939) in Wien zur Schule gegangen sind. Im Zentrum stehen zentrale Ergebnisse des Projektes *Religiöse Vielfalt an Wiener Schulen der Zwischenkriegszeit (ZwieKrie)*, das zwischen 2018 und 2021 am Spezialforschungsbereich „Interreligiosität“ (SIR) der Kirch-

lichen Pädagogischen Hochschule (KPH) Wien/Krems durchgeführt wurde. Die in diesem Rahmen geführten Interviews dokumentieren die Existenz unterschiedlicher religiös-weltanschaulicher Milieus ebenso wie die Verbindungen zwischen verschiedenen individuellen, religiösen Praktiken sowie vielfältige Bezüge auf religiöse und politische Weltanschauungen. So wird dahingehend argumentiert, dass religiöse Vielfalt auf der Mikro-Ebene nicht erst ein Phänomen der vergangenen Dekaden ist, sondern durchaus auf eine längere Tradition zurückblickt.