

Analyse interreligiöser Begegnung in der Praxis. Kontext, Bedingungen, Strategien und Konsequenzen am Beispiel lebensgeschichtlicher Erzählungen aus einem christlich-muslimischen Begegnungszentrum in Deutschland

Mirjam Stricker

Keywords:

Kulturpsychologie;
interreligiöser
Dialog;
interreligiöse
Begegnung;
christlich-
muslimischer
Dialog; Religion
und Konflikt;
interreligiöses
Lernen;
Religionswissensch
haft; relationale
Hermeneutik;
Grounded-Theory-
Methodologie;
Einzelfallanalysen;
teilnehmende
Beobachtung;
narrative
Interviews

Zusammenfassung: Interreligiöse Dialoge im Allgemeinen und christlich-muslimische Dialoge in Deutschland im Besonderen können einen wichtigen Beitrag zum friedlichen Zusammenleben leisten. Gleichzeitig stellen interreligiöse Dialoge einen Ort potenzieller interreligiöser Konflikte dar, was u.a. mit der Beschaffenheit von "Religion" zusammenhängt. Vor dem Hintergrund der gesellschaftlichen Relevanz potenzieller interreligiöser Konflikte und dem (präventiven) Umgang damit in konkreten Begegnungssituationen ist das Thema für empirische Untersuchungen von besonderem Interesse. Die hier vorgestellte qualitative Studie hatte daher zum Ziel, einen Zugang zur Alltagspraxis interreligiöser Dialoge zu erlangen und diese Praxis zu analysieren. Mit der anfangs offen gehaltenen Forschungsfrage sollte herausgefunden werden, wie sich interreligiöser Austausch auf persönlicher Ebene gestaltet, wie die Beteiligten diesen wahrnehmen, wie sie in Begegnungssituationen handeln, und welche Überzeugungen sie dabei leiten. Zur Datenerhebung wurden die teilnehmende Beobachtung und narrative Interviews eingesetzt. Das Vorgehen bei der Auswertung leitete sich aus der relationalen Hermeneutik ab, ergänzt durch Kodierverfahren der Grounded-Theory-Methodologie. Die Ergebnisse umfassen den Versuch eines Modells interreligiöser Begegnung. In allen hierzu entwickelten Kategorien lassen sich Bezüge zum Thema "Lernen" herstellen, welches sich als interreligiöses Lernen interpretieren lässt. Daraus kann die begründete Vermutung abgeleitet werden, dass die Befähigung zum interreligiösen Austausch in der Praxis auch erst durch konkrete interreligiöse Begegnungen entstehen kann.

Inhaltsverzeichnis

- [1. Einleitung](#)
- [2. Interreligiöse Begegnung und ihr Konfliktpotenzial](#)
- [3. Literatur und Forschungsstand zur Untersuchung interreligiöser Begegnungen in der Praxis im deutschsprachigen Raum](#)
- [4. Empirische Untersuchung zu interreligiöser Begegnung in der Praxis](#)
- [5. Ergebnisse der Untersuchung: Kontext, Bedingungen, Strategien und Konsequenzen der Teilnahme an interreligiösen Begegnungen](#)
- [6. Weiterführende Interpretation](#)
- [7. Reflexion der Ergebnisse](#)

[Literatur](#)

[Zur Autorin](#)

[Zitation](#)

1. Einleitung¹

Seit dem Beginn der Anwerbung ausländischer Arbeitskräfte aus dem Mittelmeerraum in den 1950er Jahren und im Zuge der verstärkten Globalisierung in den letzten beiden Jahrzehnten entwickelte sich Deutschland immer mehr zu einer von kulturellem und religiösem Pluralismus gekennzeichneten Gesellschaft (WILLEMS 2011, S.12). Ein Großteil der Deutschen empfindet die religiöse Pluralität jedoch überwiegend als problematisch, denn rund 70 Prozent der deutschen Bevölkerung sehen in der zunehmenden religiösen Vielfalt eine der Hauptursachen von Konflikten. Zu diesem Ergebnis kam eine im Jahr 2010 durchgeführte, repräsentative Studie an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster zum Thema "Wahrnehmung und Akzeptanz religiöser Vielfalt". Jeder zweite Deutsche gab zudem an, eine eher bzw. sehr negative Haltung gegenüber den Angehörigen des Islams, Hinduismus, Buddhismus und Judentums zu vertreten. Ob sich die Gründe dafür in den tatsächlich gemachten Erfahrungen in der multireligiösen Gesellschaft verorten lassen oder ob sie gerade in den fehlenden Erfahrungen mit religiös pluralen Situationen wurzeln, lässt sich nicht mit Bestimmtheit beantworten (S.11). Fest steht jedoch: "Sobald religiöse Pluralität [...] von einem Großteil der Bevölkerung als Problem betrachtet wird, sind die Zivilgesellschaft, die unterschiedlichen gesellschaftlichen Subsysteme und wissenschaftlichen Disziplinen herausgefordert" (S.12f.), sich damit zu befassen und ihren Beitrag zur Bearbeitung dieser Aspekte zu leisten. [1]

Die Bearbeitung der negativen Wahrnehmung religiöser Pluralität ist umso dringlicher, als die Zuwanderung nach Deutschland seit dem Jahr 2013 wieder an Dynamik gewonnen hat. Dies trifft insbesondere auf das Jahr 2015 zu, in welchem das BUNDESAMT FÜR MIGRATION UND FLÜCHTLINGE (im Zeitraum Januar bis November 2015) ca. 425.000 Asylanträge entgegennahm – mehr als doppelt so viele Anträge wie im Jahr 2014 (2015, S.4). Die damit verbundene gestiegene kulturelle und religiöse Diversität hat in Deutschland zu verschärften Debatten geführt, die sich häufig an wahrgenommenen Wertkonflikten entzünden. Dabei rückt oft "der Islam" als Ganzes in den Fokus negativer Wahrnehmung, welche sich beispielsweise seit Ende 2014 in der rechtspopulistischen Organisation "Patriotische Europäer gegen die Islamisierung des Abendlandes" (PEGIDA) manifestiert. Die "Sonderauswertung Islam 2015" des von der BERTELSMANN STIFTUNG herausgegebenen Religionsmonitors zeigt, dass die pauschale, negative Wahrnehmung des Islams jedoch kein gesellschaftliches Randphänomen darstellt. Die Sonderauswertung, für welche in Deutschland 937 Personen im Jahr 2014 befragt wurden, kommt vielmehr zu dem Ergebnis, dass über die Hälfte der Bevölkerung den Islam als Bedrohung wahrnimmt und der Ansicht ist, der Islam passe nicht in die westliche Welt (2015, S.7). [2]

Die Ergebnisse der Bertelsmann-Studie zeigen jedoch auch, dass durch persönlichen Kontakt zu Muslim/innen Vorurteile abgebaut werden können – wobei diese Kontakte "eine bestimmte Qualität aufweisen müssen, um positiv auf das Bild des Islams bzw. der Muslime einwirken zu können" (S.11). Um das

¹ Eine frühere Fassung des Textes ist erschienen in Held, Susanne & Schreiter, Miriam (2015). *Studien zur Erforschung interkultureller Kommunikation*. Chemnitz: Universitätsverlag Chemnitz.

Miteinander und die Begegnung mit Menschen anderer Religionszugehörigkeit konstruktiv gestalten zu können, sieht u.a. VÖTT (2002, S.79) eine aktiv geführte Auseinandersetzung mit anderen Religionen als notwendig an. Vertreter/innen unterschiedlicher wissenschaftlicher Disziplinen weisen darauf hin, dass diese aktive Auseinandersetzung eine wesentliche Voraussetzung für ein friedliches Zusammenleben in der pluralistischen Gesellschaft darstellt (u.a. RÖTTING 2011, S.9). Im Zuge dieser Überlegungen entstand bereits in den letzten 20 Jahren eine Vielzahl an Initiativen, die den Dialog zwischen den Religionen zum Thema machten und Räume für eine möglichst gleichberechtigte Begegnung zwischen den Angehörigen verschiedener Religionen in Deutschland schufen. Bis heute haben sich in diesen Initiativen unterschiedliche Formen des Dialogs etabliert, wobei der Schwerpunkt auf dem Austausch zwischen Angehörigen des Christentums und des Islams liegt – also auf den Religionen, denen in Deutschland die meisten Menschen angehören (FORSCHUNGSGRUPPE WELTANSCHAUUNGEN IN DEUTSCHLAND 2014)². Das Ziel der christlich-muslimischen Dialogveranstaltungen besteht in der Regel darin, durch das Kennen- und Verstehenlernen der jeweils anderen Religion langfristig auf ein nachbarschaftliches Zusammenleben hinzuwirken und zur Sicherung des Friedens in der Gesellschaft beizutragen. [3]

Interreligiösen Dialogen kann somit eine große gesellschaftliche Relevanz zugesprochen werden. Gleichzeitig kann jedoch angenommen werden, dass die Begegnung zwischen Menschen unterschiedlicher Religionszugehörigkeit ein nicht zu unterschätzendes Konfliktpotenzial birgt. Einige Gründe für diese Annahme werden im folgenden Abschnitt aufgezeigt. Im Anschluss werden die Literatur und der Forschungsstand zur Untersuchung interreligiöser Begegnungen in der Praxis im deutschsprachigen Raum skizziert. Darauf folgt eine Darstellung der hier vorgestellten empirischen Untersuchung, welche die Fragestellung, die Erhebungs- und Auswertungsmethodik sowie die nach Kategorien geordneten Ergebnisse der Studie umfasst. Der letzte Abschnitt beinhaltet die Reflexion der Ergebnisse hinsichtlich des bisherigen Forschungsstandes und zeigt Impulse für weitere Forschungen auf. [4]

2. Interreligiöse Begegnung und ihr Konfliktpotenzial

2.1 Das Konzept der interreligiösen Begegnung

Das Konzept der interreligiösen Begegnung wird in der theologischen und religionspädagogischen Literatur weitestgehend als eine Form des interreligiösen Dialogs gehandelt, wenn sich dies auch nicht immer explizit formuliert finden lässt: Betrachtet man verschiedene Differenzierungen zum interreligiösen Dialog, so lassen sich darin Merkmale interreligiöser Begegnung finden. VÖTT spricht unter Bezug auf GOSSMANN (2000) und auf den PÄPSTLICHEN RAT FÜR DEN INTERRELIGIÖSEN DIALOG (1991) zunächst vom "Dialog des Lebens und der

² Angaben der FORSCHUNGSGRUPPE WELTANSCHAUUNGEN IN DEUTSCHLAND (2014) zufolge liegt die Zugehörigkeit zur römisch-katholischen und evangelischen Kirche in Deutschland bei knapp unter 60%, während die Angaben zur Zahl muslimischer Personen in Deutschland zwischen 3% und 5% schwanken. Aktuellere verlässliche Zahlen liegen gegenwärtig (Ende 2015) noch nicht vor.

Zusammenarbeit" (VÖTT 2002, S.85). Bei diesem handelt es sich um das praktische Zusammenleben im Alltag, auch "Konvivenz" genannt, bei dem sich miteinander und voneinander lernen lässt (S.83). Mit dem "Expertendialog" wird der Dialog von Spezialist/innen auf einer theologisch-fachlichen Ebene bezeichnet, wohingegen die Ebene des "Dialogs der Glaubenserfahrungen" die persönliche Religiosität, subjektive religiöse Standpunkte und Glaubenserfahrungen zum Inhalt hat (S.85). [5]

Möchte man vor dem Hintergrund dieser drei Dialogebenen nach VÖTT das Konzept interreligiöser Begegnung weiter füllen, bieten insbesondere der Dialog des Lebens und jener der Glaubenserfahrungen wichtige Anknüpfungspunkte. Beim praktischen Zusammenleben im Alltag ist Begegnung unabdingbar, wenn es nicht ein Nebeneinanderherleben sein soll. Der Austausch über die persönliche Religiosität und damit verbundene Erfahrungen ist laut VÖTT einem "persönlichen Austausch zwischen guten Freunden ähnlich [und] erreicht eine andere Intensität als das bloße Gespräch über Religion" (a.a.O.). Daher braucht es auch hier Begegnung zwischen Menschen, um sich aufeinander einlassen und miteinander in Beziehung treten zu können (S.79). Im Umkehrschluss bedeutet dies: Interreligiöse Begegnung umfasst sowohl das praktische Zusammenleben im Alltag als auch den Austausch über religiöse Erfahrungen und persönliche religiöse Standpunkte. Der Begriff "interreligiöser Austausch" bezieht sich dagegen nur auf den Austausch persönlicher Glaubenserfahrungen und wird im Folgenden auch so verwendet. Den Kerngehalt des Konzepts "interreligiöse Begegnung" bildet jedoch der Begriff der Religion, der zunächst näher betrachtet werden soll. [6]

Exkurs: Religion

Religion bezieht sich im Zusammenhang mit interreligiöser Bildung auf die sog. Weltreligionen sowie auf Stammes- oder Naturreligionen (WILLEMS 2009, S.26). Nach WILLEMS sind damit auch immer die jeweiligen Rituale, heiligen Texte und Institutionen sowie Vorstellungen, Überzeugungen und Werte verbunden (a.a.O.). Religion umfasst jedoch noch mehr. Exemplarisch für die unzähligen Definitionsversuche soll hier die Begriffsannäherung der katholischen Theologin Mirjam SCHAMBECK (2011) herangezogen werden. SCHAMBECK legt den Schwerpunkt auf die Dimensionen, anhand derer Religion beschrieben werden kann, und unterscheidet zunächst zwischen der subjektiven und objektiven Gestalt von Religion. Dabei umfasse die subjektive Dimension das, was sich Menschen von Religion aneigneten, während die objektive Dimension das beschreibe, was in einer Religionsgemeinschaft verbindlich als Tradition überliefert werde (S.284). Des Weiteren habe Religion eine existenzielle Gestalt, denn sie betreffe den Menschen in seinem Innersten und äußere sich in Erfahrungen mit dem Transzendenten im weitesten Sinne (a.a.O.). Nach SCHAMBECK wollen diese Erfahrungen dann auch zum Ausdruck gebracht werden, was sie folglich als "Ausdrucksdimension" von Religion beschreibt (a.a.O.). [7]

Um sich dem Begriff "Religion" weiter anzunähern, ist es zudem ergiebig, diesen in Beziehung zum Konzept der Kultur zu setzen. Aus den umfangreichen

Bestimmungen zu diesem Begriff sowie zum Verhältnis von Religion und Kultur soll der bedeutungsorientierte, handlungstheoretische Kulturbegriff Jürgen STRAUBs herausgegriffen werden. "Kultur" verweist ihm zufolge auf "eine variable Mehrzahl von Personen, die in ein Bedeutungsgewebe aus Wirklichkeitsdefinitionen, Welt- und Selbstauffassungen, Deutungs- und Orientierungsmustern sowie vor allem in kollektive symbolische, insbesondere sprachliche Praktiken eingebunden sind" (2007, S.15). Noch abstrakter kann Kultur als ein "Zeichen-, Wissens- und Orientierungssystem" (a.a.O.) beschrieben werden. Dieses beeinflusst das Handeln (also das Denken, Fühlen, Wollen und Wünschen) der daran teilhabenden Personen, indem es das Handeln grundsätzlich ermöglicht, es strukturiert und ordnet, aber auch begrenzt. Vereinfacht ausgedrückt stellt Kultur den Raum zur Verfügung, in dem menschliches Handeln stattfinden kann, und beeinflusst dieses dabei. Andererseits entsteht Kultur wiederum als Folge menschlichen Handelns bzw. als Ergebnis "interaktiver, kommunikativer oder diskursiver Aushandlungsprozesse" (S.17). Unter Rückgriff auf WILLEMS (2009) lässt sich aus dieser Perspektive heraus nun Religion bestimmen. Diesem zufolge erscheint Religion immer auch in der Form von Kultur. Unter Bezug auf STRAUB erklärt WILLEMS, Religion gehöre genau zu diesen Deutungs- und Orientierungsmustern, die Menschen in ihrem Denken, Fühlen und Wollen beeinflussen und die dadurch ihr Handeln ermöglichen und strukturieren (S.26). Des Weiteren treffe es aus einer kulturwissenschaftlichen Perspektive heraus auch zu, dass Religionen als Folge menschlichen Handelns entstehen: "Religionen sind demnach Arten der Weltinterpretation, die mit anderen Arten der Weltinterpretation konkurrieren; Arten der Weltinterpretation, die sich als viabel erweisen müssen und die sich im Laufe der Geschichte und vor dem Hintergrund neuer Erfahrungen verändern" (a.a.O.). WILLEMS führt weiter aus, dass jedoch nicht nur Religion in der Form von Kultur vorliege, sondern dass Kultur im Sinne von Orientierungsformen und Deutungsmustern auch religiös geprägt sei. Demnach wurden die Menschen in allen Teilen der Erde über Jahrtausende von Religion beeinflusst und geformt, was auch zu einer Prägung der Kulturen geführt habe, welche bis heute anhalte (S.27f.). Aus dieser wechselseitigen Beeinflussung von Religion und Kultur kann mit WILLEMS festgestellt werden, dass beide aufs engste miteinander verwoben sind bzw. sich sogar als "verfilzt" beschreiben lassen, da sie oft nicht eindeutig voneinander unterscheidbar sind (S.28). [8]

Allerdings impliziert diese Aussage, dass sich Religion und Kultur als gleichwertige Konstrukte auf *einer* Ebene bewegen. Das kann als kritisch angesehen werden, wenn man sich streng am STRAUBschen Verständnis des Kulturbegriffs orientiert. Von einem konsequent handlungstheoretischen und kulturpsychologischen Standpunkt aus müsste Religion als ein rein kulturelles Gebilde betrachtet werden, religiöse Handlungen wären hiernach kulturelle Handlungen. Diese Betrachtungsweise ergibt sich daraus, dass sich Kultur nach STRAUB (2007) auf "etwas von Menschen Gemachtes" bezieht: "Der Kulturbegriff setzt eine soziale Praxis und die darin geschaffenen [...] Wissensbestände voraus [...]" (S.15). Das bedeutet, dass eine transzendente Perspektive, die gleichsam über der von Menschen entwickelten sozialen Praxis steht, nicht mit einbezogen werden kann. Dies ist nicht zuletzt deswegen der Fall,

da Handlungstheorie und Kulturpsychologie wissenschaftliche Zugänge sind, die nicht mit der Vorstellung einer transzendenten bzw. unsichtbaren Welt in Verbindung stehen und die Annahme einer (im weitesten Sinne) göttlichen Existenz beim wissenschaftlichen Arbeiten innerhalb dieser Disziplinen nicht vorausgesetzt werden kann. Religion müsste bei diesem Ansatz folglich als der Kultur "untergeordnet" betrachtet werden. Da dies aber dem Selbstverständnis von Religion(en) widerspricht, muss gleichzeitig kritisch hinterfragt werden, ob diese "Unterordnung" von Religion unter Kultur nicht einer Nostrifizierung (STRAUB 1999) gleich käme, also der Betrachtung von Fremdem bzw. Anderem durch die "Brille" des Eigenen und der Angleichung des zu Untersuchenden an die eigenen kognitiven Konzepte (S.196). Diese Frage stellt sich umso mehr, da ja das Leben der "Untersuchungsobjekte", d.h. deren Denken, Handeln, Fühlen und Wollen in großen Teilen von einer transzendenten Perspektive geprägt und begleitet ist. Um dem Selbstverständnis von Religion(en) Rechnung zu tragen, werden Religion und Kultur im Rahmen der vorliegenden Arbeit daher als gleichwertige Konstrukte betrachtet. [9]

WILLEMS (2009) betont jedoch, mit dem Begriff der Verfilzung solle nicht impliziert werden, Religion und Kultur seien dasselbe (S.29). Es gebe zwischen beiden wesentliche Unterschiede, die sich u.a. auf die explizite Formulierung von Regeln, den Bezug auf kanonische Schriften und damit verbundene Auslegungsregeln, die Ausformulierung einer Dogmatik und einer Ethik etc. beziehen können (a.a.O.). Wesentlich für das Verständnis von Religion ist hierbei, was WILLEMS aus diesen Unterschieden schlussfolgert: "Liegen explizite Regeln und kanonische Texte vor, so geht damit außerdem der Anspruch auf Richtigkeit oder Wahrheit einher" (a.a.O.). [10]

Dieses Verständnis von dem Verhältnis zwischen Religion und Kultur hat wiederum Konsequenzen für den interreligiösen Austausch, wie im Folgenden zusammenfassend gezeigt werden soll. [11]

2.2 Konfliktpotenzial im interreligiösen Austausch

Angelehnt an die Ausführungen WILLEMS' (2009) begegnen sich im interreligiösen Austausch nicht nur Angehörige unterschiedlicher Religionen, die persönliche Erfahrungen, ihre religiösen Rituale, ihre heiligen Texte sowie die mit ihrer Religion verbundenen Vorstellungen, Werte und Überzeugungen einbringen. Es begegnen sich auch Menschen, die bestimmte Weltinterpretationen vertreten. Viele dieser Weltinterpretationen weisen in der Unterscheidung zu Kultur (nach STRAUB 2007, 2010a) Merkmale auf, die eine explizierte Verbindlichkeit beinhalten. Da diese mit einem gewissen Wahrheitsanspruch verbunden sind (WILLEMS 2009, S.29), kann Folgendes festgehalten werden: Begegnen sich die Angehörigen von Religionen und treten sie in einen interreligiösen Austausch, so treffen auch die jeweiligen Wahrheitsüberzeugungen und die Annahme der "Richtigkeit" des eigenen Glaubens aufeinander. Wenn man mit SCHAMBECK (2011) annimmt, dass Religion den Menschen "zutiefst angeht" und ihn existenziell betrifft (S.284), dann

wird im so verstandenen interreligiösen Austausch also fast unweigerlich ein Konfliktpotenzial erkennbar. [12]

Vor dem Hintergrund der gesellschaftlichen Relevanz potenzieller interreligiöser Konflikte ist das Thema für empirische Untersuchungen von besonderem Interesse. Im nächsten Abschnitt wird daher ein kurzer Blick auf den Stand der empirischen Forschungen zur Gestaltung interreligiösen Austauschs in der Praxis geworfen. Dabei liegt der Schwerpunkt auf der Begegnung im Erwachsenenalter. [13]

3. Literatur und Forschungsstand zur Untersuchung interreligiöser Begegnungen in der Praxis im deutschsprachigen Raum

Bei der Beschäftigung mit der einschlägigen Literatur aus Theologie und Religionspädagogik im deutschsprachigen Raum³ fällt auf, dass die theoretischen Fragestellungen und Ausführungen zum interreligiösen Dialog im Vergleich zu empirischen Arbeiten in diesem Bereich überwiegen. Veröffentlichungen der Kirchen und islamischen Vertretungen wie der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), der katholischen Kirche und des Koordinationsrats der Muslime in Deutschland umfassen meist (theologische) Standortbestimmungen, Begriffsklärungen, Verhältnisbestimmungen, Empfehlungen und Handreichungen für die Praxis sowie Ziele des interreligiösen Dialogs etc. Ein Großteil der Literatur besteht also aus der wichtigen theoretischen Fundierung, welche u.a. für eine reflexive Bearbeitung der interreligiösen Begegnung in der Praxis notwendig ist. Verständlicherweise lässt sich in der Religionspädagogik ein sehr enger Bezug zur Praxis des interreligiösen Dialogs und der interreligiösen Begegnung finden. Überblickswerke wie das "Handbuch Interreligiöses Lernen" (SCHREINER & SIEG & ELSENBAST 2005) greifen die großen Linien des entsprechenden Diskurses auf. Auch eine theoretische Beschäftigung mit interreligiöser Kompetenz lässt sich im deutschsprachigen Raum vereinzelt finden, beispielsweise bei BAUR (2007) oder bei WILLEMS (2011), der ausführlich die Grundlagen, Möglichkeiten und Grenzen für eine Konzeptualisierung interreligiöser Kompetenz in der Schule darlegt. [14]

Empirische Untersuchungen zur interreligiösen Begegnung in Deutschland liegen bisher nur vereinzelt vor. Im Zusammenhang mit dieser Arbeit ist beispielsweise die Untersuchung des katholischen Theologen, Sprachwissenschaftlers und Psychologen Matthias VÖTT (2002) interessant. In seiner Veröffentlichung "Interreligiöse Dialogkompetenz" entwickelt er auf Basis der Forschungen zu interkultureller Kompetenz ein Komponentenmodell interreligiöser Kompetenz, welches er im Rahmen eines interreligiösen Trainings mit Studierenden empirisch überprüft. [15]

Von Bedeutung ist auch die von Gritt KLINKHAMMER und Ayla SATILMIS (2007) durchgeführte Studie "Kriterien und Standards der interreligiösen und interkulturellen Kommunikation. Eine Evaluation des Dialogs mit dem Islam". Die

3 Die untersuchten interreligiösen Begegnungen sind eingebettet in Diskurse zum interreligiösen Dialog im deutschsprachigen Raum, weshalb die Darstellung des Forschungsstands und der Literatur auch auf diesen Raum begrenzt wird.

mit quantitativen und qualitativen Methoden durchgeführte Untersuchung christlich-muslimischer Dialoginitiativen in Deutschland hat explorativen Charakter. Sie verfolgt das Ziel, strukturelle und subjektbezogene Faktoren in Dialoginitiativen zu identifizieren und deren Einfluss auf die Wirksamkeit von interreligiösen Dialogen zu analysieren. Die Nachfolgeuntersuchung von KLINKHAMMER, FRESE, SATILMIS und SEIBERT (2011) mit dem Titel "Interreligiöse und interkulturelle Dialoge mit MuslimInnen in Deutschland" geht systematischer vor und untersucht christlich-muslimische Dialoginitiativen unter der Berücksichtigung integrationspolitischer, konflikt-dynamischer und religionswissenschaftlicher Aspekte. Die wichtigsten Ergebnisse der beiden Studien werden im letzten Teil dieses Beitrags zu den Erkenntnissen der eigenen Untersuchung in Bezug gesetzt. [16]

4. Empirische Untersuchung zu interreligiöser Begegnung in der Praxis

4.1 Erkenntnisinteresse und Fragestellung

Die von mir durchgeführte empirische Studie zielte darauf ab, über die theoretischen Überlegungen und die wenigen empirischen Untersuchungen hinausgehend einen Zugang zur konkreten Alltagspraxis der Teilnehmenden an interreligiösen Dialogen zu erlangen. Die anfänglich im Vordergrund stehende Frage nach dem Umgang mit potenziell konflikthafter Situationen im interreligiösen Austausch wurde ausgeweitet: Von Interesse war dabei, welche Erfahrungen und Erlebnisse die Beteiligten einer konkreten interreligiösen Dialoginitiative machen, bei der ein möglichst gleichberechtigter Austausch zwischen Christ/innen und Muslim/innen im Fokus steht. Es sollte herausgefunden werden, wie ein interreligiöser Austausch auf persönlicher Ebene beschaffen ist, wie die Beteiligten diesen wahrnehmen, sich in dieser Situation verhalten und handeln, und welche Überzeugungen sie dabei leiten. [17]

Gleichzeitig ergaben sich weitere, spezifischere Fragestellungen aus den Ergebnissen der oben erwähnten empirischen Untersuchungen. Dazu gehörte beispielsweise die Frage nach dem Feststellen von und dem Umgang mit unterschiedlichen religiösen Positionen, die sich weiter zuspitzen lässt: Wahren die Beteiligten ihren eigenen religiösen Standpunkt? Entwickeln sie vielleicht auch eine eigene, neue Spiritualität, wie teilweise bei KLINKHAMMER et al. (2011) erkennbar? [18]

4.2 Methodische Herangehensweise

Die relativ weit gefasste Forschungsfrage mit ihren möglichen Teilaspekten zog Konsequenzen für die methodische Herangehensweise der Untersuchung nach sich. Als übergeordneter methodologischer Rahmen bot sich die relationale Hermeneutik an, die von STRAUB, CAPPAL und SHIMADA (2010) im Rahmen der Kulturpsychologie entwickelt und ausdifferenziert wurde. "Relationale Hermeneutik" kann im Kern als der Vorgang eines prozesshaften Verstehens verstanden werden, welches dadurch zustande kommt, dass "Dinge" zu anderen

"Dingen" in Relation gesetzt und dadurch vergleichbar gemacht werden. Die relationale Hermeneutik will somit einen Beitrag dazu leisten, dass man sich unter "speziellen Varianten des 'Verstehens' oder 'verstehenden Erklärens' eine [...] exakt explizierbare, sogar schematisierbare und formalisierbare Prozedur vorstellen" kann (STRAUB 2010a, S.47). Diese kulturpsychologische Methodologie eignete sich zum einen für die vorliegende Untersuchung, da sie nach WEIDEMANN (2009, S.74) grundsätzlich für die Erforschung interpretativer Zusammenhänge nutzbar ist. Legt man den STRAUBschen Kulturbegriff zugrunde, so wird zum anderen deutlich, dass Religion Ordnungs- und Deutungsmuster in diesem kulturellen Sinn zur Verfügung stellt und immer auch in der Form von Kultur erscheint (WILLEMS 2009, S.26). Aus dieser Perspektive lassen sich religiöse Handlungszusammenhänge also auch mit kulturpsychologischen Methoden untersuchen. [19]

Als Gegenstand für diese Untersuchung wurde eine christlich-muslimische Dialoginitiative in einer deutschen Großstadt ausgewählt. Auf diese Initiative wurde ich u.a. durch das Internetportal [DialogosProjekt](#) aufmerksam, das den Großteil aller interreligiösen Dialoginitiativen in Deutschland systematisch auflistet. Zum damaligen Zeitpunkt⁴ war dies bundesweit die einzige christlich-muslimische Dialoginitiative, die bereits seit einigen Jahren etabliert war und deren Angebot (kontinuierlich) Raum für interreligiöse Begegnung und den Austausch von Glaubenserfahrungen auf einer persönlichen Ebene umfasste. Das traf innerhalb der Initiative insbesondere auf das Angebot des christlich-muslimischen Gesprächskreises zu, bei dem religiöse Themen aus biblischer und koranischer Sicht in wechselseitigem Austausch der Teilnehmenden beleuchtet werden. Aus forschungspraktischen Gründen bildet der Gesprächskreis daher den zentralen Untersuchungsgegenstand der Studie, und deren Ergebnisse sind zunächst auf diesen Kontext bezogen. [20]

Die oben beschriebene Forschungsfrage umfasst sowohl die Frage, wie der interreligiöse Austausch in die Biografie der Beteiligten eingebettet ist als auch jene nach subjektiven Wahrnehmungen und handlungsleitenden Überzeugungen im Austausch miteinander. KLINKHAMMER und SATILMIS (2007, S.56) weisen in ihrem Beitrag darauf hin, dass bei Selbstaussagen und Einschätzungen von Befragten die Gefahr normativer Setzungen besteht, welche nicht unbedingt dem Handeln und den Erfahrungen der betreffenden Personen entsprechen. Daraus leitete sich für diese Arbeit ab, dass mit Verfahren gearbeitet werden sollte, die einen Zugang zu den Erfahrungen der am christlich-muslimischen Austausch Beteiligten ermöglichen. Dies implizierte, den Fokus auf Erhebungsmethoden zu legen, die den Befragten Raum für Erzählungen lassen, sowie damit verbundene, rekonstruktive Auswertungsverfahren zu wählen. Die interessierende Personengruppe, die Teilnehmenden des Gesprächskreises, war dabei von sich aus sehr heterogen – denn sie umfasste Beteiligte verschiedenen Alters, Geschlechts und insbesondere verschiedener Religions- und Konfessionszugehörigkeit. Um der subjektiven Perspektive gerecht zu werden, bot es sich für die vorliegende Untersuchung daher an, Fallanalysen zu den

4 Die Recherche wurde im Frühjahr 2012 durchgeführt.

verschiedenen Untersuchungssubjekten durchzuführen. Die relevanten Kategorien der Fälle sollten zudem komparativ betrachtet werden (STRAUB 2010a), um die Heterogenität der Teilnehmenden zu berücksichtigen. [21]

Zur Datenerhebung wurden die teilnehmende Beobachtung sowie narrative Interviews eingesetzt, die für die Analyse transkribiert wurden (siehe Abschnitt 4.3). Das Vorgehen bei der Auswertung und Interpretation leitete sich aus der relationalen Hermeneutik ab und wurde durch die Kodierverfahren der Grounded-Theory-Methodologie ergänzt. Die Auswertung bezog auch meine Erfahrungen und Prägungen in die Analyse mit ein, um der jeweils eigenen Standortgebundenheit Rechnung zu tragen (WEIDEMANN 2011, S.106). Das Vorgehen bei der Interpretation wird unter 4.4 detaillierter aufgeführt. [22]

4.3 Sample und Datenerhebung

Von Mai bis Oktober 2012 nahm ich insgesamt sechs Mal als teilnehmende Beobachterin an den Sitzungen des christlich-muslimischen Gesprächskreises teil. Der Gesprächskreis ist Teil eines breit gefächerten Angebots des Begegnungszentrums und wendet sich an Christ/innen, Muslim/innen und Interessierte, die sich zu gemeinsam verabredeten Glaubenthemen innerhalb eines festen Rahmens austauschen wollen. Das Zentrum ist eine für alle Interessierten offene Begegnungsstätte und umfasst gemeinsame Kochabende, das Feiern religiöser Feste und Angebote für Frauen, genauso wie Fortbildungen, Seminare und öffentliche Dialogveranstaltungen. [23]

Für die vorliegende Untersuchung sollte der Einsatz teilnehmender Beobachtung (FLICK 2007; KOCHINKA 2007) im Gesprächskreis zunächst dazu führen, ein zunehmend besseres Verständnis des Feldes zu erlangen. Des Weiteren wollte ich interreligiöse Begegnung "am eigenen Leib" erfahren und dies fortlaufend reflektieren, um die Entstehung wichtiger Impulse für eine Ausdifferenzierung der Fragestellung zu unterstützen. Aus forschungspraktischer Perspektive konnte so außerdem ein erster Zugang zum Feld geschaffen werden. Die Beteiligten kennenzulernen und Vertrauen aufzubauen, war auch hinsichtlich der weiteren Datenerhebung von großer Bedeutung. [24]

Nach FLICK (2007, S.287) sollen im Rahmen der teilnehmenden Beobachtung im Laufe des Forschungsprozesses insbesondere zwei Entwicklungen angestrebt werden: Zum einen sollen Forscher/innen immer mehr zu Teilnehmenden des Feldes werden und zunehmend eine Innenperspektive auf den untersuchten Bereich gewinnen, zum anderen sollen sich die Fragestellung und dadurch auch die Beobachtungen konkretisieren. Dies setzte ich bei der Datenerhebung wie folgt um: Während der Sitzungen machte ich mir beobachtend Notizen, die ich im Nachhinein in der Form von Gedächtnisprotokollen niederschrieb. Dabei achtete ich bewusst auf eine Trennung von Beobachtungen und damit verbundenen Interpretationen, um vorschnelle Bewertungen aufgrund eigener Prägungen und mentaler Schemata möglichst gering zu halten (KOCHINKA 2007, S.329). Die Beobachtungen zu Beginn des Prozesses waren unfokussiert (S.327) und umfassten den Raum, die Atmosphäre, Beschreibungen der Teilnehmenden, den

z.T. wörtlich mitgeschriebenen Austausch zwischen ihnen sowie eigene Gefühle und Gedanken, welche bei der Niederschrift des Protokolls reflektiert wurden. Im Laufe der Beobachtungen spezifizierte ich meinen Fokus hin zum Aufscheinen unterschiedlicher Meinungen und Positionen im Gesprächskreis und der Reaktion der Anwesenden darauf. Dabei wurden der jeweilige Verlauf des inhaltlichen Austauschs und die eigenen Empfindungen ergänzend notiert. [25]

Die teilnehmende Beobachtung war dabei in mehrfacher Hinsicht ertragreich: Es entstand ein breiter Zugang zum Feld, was die Kontaktaufnahme mit potenziellen Interviewpartner/innen erleichterte. Ein erstes Kennenlernen der Interviewten im Gesprächskreis war außerdem hilfreich für die Vorbereitung auf die Interviews, da u.a. die Erzählkompetenz und das Sprachniveau der Befragten besser einschätzbar waren. Weiterhin trug die Beobachtung und Reflexion dazu bei, dass sich mein Alltagswissen erweiterte und somit breit gefächerte eigene Vergleichshorizonte entstanden, auf welche bei der späteren Auswertung der Daten zurückgegriffen werden konnte. In diesem Zusammenhang konnte ich auch eigene Annahmen, Befangenheit und Ängste, die ich in den Forschungsprozess einbrachte, wahrnehmen und reflektieren. [26]

Im Zeitraum von Juli 2012 bis März 2013 führte ich mit insgesamt acht Beteiligten des Kreises narrative Interviews durch. Das narrative Interview geht auf den deutschen Soziologen Fritz SCHÜTZE zurück und wurde ab den 1970er Jahren vor allem im Zusammenhang mit biografischen Fragestellungen als Methode in die qualitative Sozialforschung eingeführt (BRÜSEMEISTER 2000, S.119). Die Methode ist so konzipiert, dass durch ihren Einsatz im Idealfall aus dem erhobenen Datenmaterial subjektive Sicht- und Handlungsweisen der Befragten sowie implizite handlungsleitende Überzeugungen rekonstruiert werden können (FLICK 2007, S.237). Neben diesen Handlungsmustern sind nach BRÜSEMEISTER (2000, S.120) auch die "biographischen Wissensformen, Deutungsmuster, Lebens- und Identitätsvorstellungen der Individuen" von Interesse. Das narrative Interview stellte daher ein passendes Verfahren dar, um im Sinne der Forschungsfrage einen Zugang zu den Erfahrungen der am christlich-muslimischen Austausch Beteiligten zu ermöglichen. [27]

Die Auswahl der Interviewpartner/innen erfolgte mit einer Kombination aus einer Vorab-Festlegung der Samplestruktur und theoretischem Sampling (FLICK 2007, S.158) erfolgte: Um die Heterogenität der interessierenden Gruppe widerzuspiegeln, wurde im Voraus eine ungefähre Samplestruktur hinsichtlich Alter, Geschlecht und Religionszugehörigkeit festgelegt. Das endgültige Sample umfasste vier christliche und vier muslimische Interviewpartner/innen, darunter fünf Frauen und drei Männer. Das Alter der Befragten reichte von 44 bis 72 Jahren. Die Zuschreibung der Religion bzw. der Konfession wurde von den Beteiligten selbst während des oder nach dem jeweiligen Interview vorgenommen.

Name ⁵	Religion bzw. Konfession	Geschlecht
Gisela	evangelische Christin	weiblich
Kristin	evangelische Christin	weiblich
Gernot	evangelischer Christ	männlich
Andreas	evangelisch-methodistischer ⁶ Christ	männlich
Özgül	sunnitische ⁷ Muslima	weiblich
Derya	alevitische ⁸ Atheistin	weiblich
Monika	Angehörige des Sufismus ⁹	weiblich
Yousef	sunnitischer Muslim	männlich

Tabelle 1: Übersicht über das Interviewsamples [28]

Die geringere konfessionelle Varianz unter den christlichen Befragten lässt sich darauf zurückführen, dass zum Zeitpunkt der Untersuchung hauptsächlich evangelische Christ/innen am Gesprächskreis teilnahmen. Grundsätzlich wird der Kreis jedoch von muslimischen und christlichen Personen unterschiedlicher konfessioneller Zugehörigkeit besucht. Neben dem Überwiegen evangelischer christlicher Teilnehmender im Sample ergab sich bei der Auswertung eine weitere Leerstelle, da das Interview mit einem sunnitischen Muslim nicht aufgezeichnet und somit nicht in die Textinterpretation mit einbezogen werden konnte. Diese Leerstelle bleibt bestehen, da zum Zeitpunkt der Untersuchung kein weiterer sunnitischer Muslim am Gesprächskreis beteiligt war. [29]

Die Durchführung der Interviews für diese Untersuchung erfolgte in einem Zeitraum von acht Monaten in der deutschen Großstadt, in welcher das

-
- 5 Die Namen der Interviewpartner/innen wurden aus Datenschutzgründen anonymisiert.
 - 6 Die methodistische Bewegung entstand im 18. Jahrhundert innerhalb der anglikanischen Kirche in England und war von Anfang an von einer konsequenten Lebensführung und sozialem Engagement geprägt. Die daraus entstandene Freikirche umfasst heute ca. 70 Mio. Gläubige weltweit und ist in Deutschland insbesondere durch die evangelisch-methodistische Kirche vertreten (EVANGELISCHE KIRCHE DEUTSCHLAND 2015).
 - 7 Sunnit/innen bilden innerhalb des Islams die größte Glaubensrichtung. Sie unterscheiden sich von der schiitischen Glaubensrichtung im Kern durch unterschiedliche Auffassungen über die rechtmäßige Nachfolge des Propheten Muhammad nach dessen Tod im Jahr 632. Damit sind auch unterschiedliche Annahmen über die Rolle der religiös-politischen Oberhäupter (Imame) in der Nachfolge Muhammads verbunden (AFFOLDERBACH & WÖHLBRAND 2011, S.9-10; SCHIMMEL 2015, S.87).
 - 8 Aleviten bezeichnet die Mitglieder einer Glaubensgemeinschaft, die ihre Ursprünge in der Türkei hat. Sie verehren Ali, den Vetter und Schwiegersohn Muhammads, der für kurze Zeit in dessen Nachfolge stand, als Offenbarung eines vollkommenen, göttlichen Menschen. Eine vernunftbasierte Ethik und mystische Elemente sind wesentliche Bestandteile der Lehre (AFFOLDERBACH & WÖHLBRAND 2011, S.12).
 - 9 Der Sufismus kann als Sammelbegriff für mystische Strömungen im Islam gesehen werden. Zentral ist dabei der Weg hin zur Einheit mit Gott (SCHIMMEL 2015, S.101). Hierfür spielt ein inneres Verständnis der Texte im Koran eine wesentliche Rolle: Es "besteht neben dem äußeren Sinn ein tieferer Sinn der Worte, in den man einzudringen sucht" (S.47). Muhammad wird als von Gott bestimmter, vollkommener Mensch gesehen, der auf dem rechten Weg zu Gott ist (AFFOLDERBACH & WÖHLBRAND 2011, S.11).

Begegnungszentrum liegt. Der Großteil der Interviews wurde zu Hause bei den Befragten geführt. Ein Interview fand in den Räumlichkeiten des Begegnungszentrums statt, eines in einer Moschee und ein weiteres in Räumlichkeiten der evangelischen Kirche vor Ort. Vor den Interviews führte ich mit den Befragten Vorgespräche per E-Mail und/oder per Telefon, um sie auf die Besonderheiten des narrativen Interviews vorzubereiten. Dennoch stellte ich immer wieder Irritationen bzgl. der Interviewform bei den Beteiligten fest, da der Begriff "Interview" bei den meisten Befragten mit der Annahme eines regelmäßigen Frage-Antwort-Rhythmus einherging. Da bei der narrativen Interviewform die Erzählung des/der Interviewten den Hauptbestandteil bilden soll (FLICK 2007, S.230), ging ich in der Kommunikation dazu über, statt "Interview" die Bezeichnung "Erfahrungs- und Erlebnisbericht" zu verwenden. Im Rahmen des Vorgesprächs gab ich außerdem Hinweise zu Anonymität und Datenschutz und fragte um Zustimmung zur Aufnahme des Interviews. All dies wurde direkt vor dem jeweiligen Interview wiederholt, um auf die Situation einzustimmen und um ein "Arbeitsbündnis" mit größtmöglicher gegenseitiger Kooperation für die Dauer der Datenerhebung zu schließen. [30]

Vor dem ersten Interview entwickelte ich eine Erzählaufforderung, die den Fokus auf das Begegnungszentrum richtete, aber dennoch so offen wie möglich gehalten wurde, um dem Relevanzsystem der Interviewten Raum zur Entfaltung zu bieten. Sie lautete: "Ich würde mich freuen, wenn Sie mir erzählen können, wie Sie zum Begegnungszentrum gekommen sind und welche Erfahrungen und Erlebnisse Sie bisher gemacht haben." Hierbei wurde bewusst der größere Kontext des Begegnungszentrums gewählt, da die Teilnehmenden des Gesprächskreises fast alle auch regelmäßig an weiteren Veranstaltungen und Angeboten des Zentrums beteiligt waren. Neben der Erzählaufforderung wurden Themenbereiche für den exmanenten¹⁰ Nachfrageteil des Interviews zusammengestellt, die mit der Forschungsfrage in Verbindung standen – z.B. das Verständnis der eigenen Religion, das Aushalten theologischer Unterschiede im Gesprächskreis und Situationen im Alltag, in denen der Einfluss des Begegnungszentrums bemerkbar wurde. Diese Themenbereiche wurden mit fortschreitendem Forschungsprozess und sich entwickelnder Fragestellung ausgeweitet und verändert. [31]

Nach jedem Interview fertigte ich einen Bericht über die Akquise des/der Interviewpartners/partnerin, das Vorgespräch und den Verlauf des Interviews an, in welchem auch Besonderheiten festgehalten wurden, die sich ggf. moderierend auf die Ergebnisse hätten auswirken können. [32]

¹⁰ Beim immanenten oder narrativen Nachfrageteil im Rahmen eines narrativen Interviews wird angestrebt, vorhandenes Erzählpotenzial auszuschöpfen, welches sich zuvor an verschiedenen Stellen des Interviews angedeutet hat, dann aber durch den/die Interviewte/n nicht weiter verfolgt wurde (SCHÜTZE 1983, S.285). Hier werden in der Regel nur Themen aufgegriffen, die von dem/der Befragten im Laufe des Interviews bereits selbst eingebracht wurden, um weiterhin in dessen/deren Relevanzsystem zu verbleiben. Die dabei formulierten Fragen sollten, ähnlich wie die anfängliche Erzählaufforderung, erzählgenerierenden Charakter haben (FLICK 2007, S.230). Der exmanente Nachfrageteil stellt in der Regel den abschließenden Teil des Interviews dar. Er kann Themen enthalten, die über das bisher Erhobene hinaus für die Forschungsfrage von Interesse sind sowie Fragen, die "auf Beschreibung und Argumentation" abzielen (FLICK 2007, S.230).

4.4 Auswertung und Interpretation

Die Transkription der Interviews erfolgte auf Basis des "Gesprächsanalytischen Transkriptionssystems 2" (GAT 2) von SELTING et al. (2009)¹¹. In einem zweiten Schritt wurden die Interviews nach Intonationsphrasen segmentiert, indem Tonhöhenbewegungen am Ende der jeweiligen Phrasen eingefügt wurden. Der Vorteil einer Segmentierung nach Intonationsphrasen liegt darin, dass sie vor der inhaltlichen Auswertung erfolgt und sich an den Tonhöhenbewegungen der Befragten orientiert. Dadurch wird die Gefahr verringert, bei der anschließenden inhaltlichen Analyse Sinneinheiten entsprechend des eigenen Relevanzsystems vorzunehmen (BERGMANN & MERTZLUFFT 2009, S.91). Als nächstes wurden die Interviews thematisch segmentiert, da diese durchweg eine breite thematische Palette enthielten. Dass in den Interviews bestimmte Themen ausgewählt wurden, deutet darauf hin, dass sie für die Interviewten eine bestimmte Relevanz besaßen – in ihnen liegt für die Erzählenden etwas "Besondere(s) und individuell Bedeutsame(s)" (LUCIUS-HOENE & DEPPERMAN 2004, S.128). Die identifizierten Segmente wurden mit einer Überschrift versehen und für jedes Interview in einem Stichwortregister zusammengefasst, sodass mir ein Überblick aller angesprochenen Inhalte vorlag. [33]

Im Rahmen der relationalen Hermeneutik lassen sich nach STRAUB die formulierende und die vergleichende Interpretation unterscheiden (2010a, S.66-70, 78-80): Auf Basis der thematischen Segmente wurden die Interviews zunächst einer formulierenden Interpretation unterzogen, bei welcher die für die Forschungsfrage relevanten thematischen Segmente des Textes paraphrasiert wurden. Der Abstraktionsgrad blieb dabei sehr gering, um die Inhalte möglichst dem Relevanzsystems der Interviewten entsprechend wiederzugeben. Die paraphrasierten Textstellen wurden dann als Grundlage für das Erstellen von Fallgeschichten herangezogen. Sie bilden den deskriptiven Ergebnisteil der Studie (Abschnitt 5.1). [34]

Bei der vergleichenden Interpretation werden die relevanten Äußerungen auf andere Textpassagen oder Texte bezogen. Hier kommen der Begriff und die Anwendung von Vergleichshorizonten ins Spiel, "um die in einem ersten Schritt der vergleichenden Interpretation erzeugten Sinnkonstrukte zu verdichten, zu relativieren oder zu erweitern" (WEIDEMANN 2011, S.70). Die vergleichende Interpretation unterteilt sich dabei in bestimmende und reflektierende Aspekte (STRAUB 2010a, S.66f.): Bestimmende Urteilskraft muss von den Interpretierenden bemüht werden, wenn sich entdeckte Phänomene bereits existierenden Begriffen, Schemata oder Kategorien zuordnen lassen. Reflektierendes Interpretieren dagegen bedeutet, Phänomene zu entdecken und zu artikulieren, für die es zunächst noch keine Begriffe oder Kategorien zu geben scheint. Hier müssen neue Schemata entwickelt, und der bisherige Horizont der Forschenden muss erweitert werden. Das bestimmende und reflektierende Interpretieren bedient sich also der Unterstützung durch verschiedene Arten von Vergleichshorizonten "wobei festgestellte Ähnlichkeiten [zu Vergleichshorizonten,

¹¹ Die Transkriptionskonventionen für das Basistranskript nach GAT 2, die für die Transkription der Interviews relevant waren, werden in Abschnitt 5.2.4 in den Fußnoten dargestellt.

M.S.] [...] zur Zuordnung des Phänomens zu bereits bekannten Kategorien führen, während Differenzen [zu Vergleichshorizonten, M.S.] [...] auf die Bildung neuer Kategorien zielen" (WEIDEMANN 2011, S.70). Ziel dieses methodischen Vorgehens bei der Auswertung von Texten ist bei STRAUB die Bildung von Typiken und Typologien, bzw. es sind "Erkenntnisse, die etwas über den Zusammenhang zwischen bestimmten (Typen von) Handlungen und bestimmten (Typen von) Wissensbeständen aussagen" (2010c, S.112). WEIDEMANN (2011, S.87) merkt dazu allerdings kritisch an, dass die Datenerhebung und -auswertung hier bereits "(zu) stark an das Ziel der Typenbildung und Konstruktion von Typologien geknüpft" sei. Aus diesem Grund und zur Konkretisierung der von STRAUB beschriebenen Auswertungsschritte schlägt er vor, den Ansatz der Grounded Theory (GLASER & STRAUSS 1998 [1967]) als Ergänzung heranzuziehen. [35]

Der weitere Auswertungsprozess der Interviews erfolgte daher anhand der vergleichenden Interpretation nach STRAUB, wobei ergänzend auf das Kodierparadigma und die Kodierverfahren des Grounded-Theory-Ansatzes (STRAUSS & CORBIN 1996 [1990]) zurückgegriffen wurde. Die Interviews wurden offen und axial kodiert, wobei im Sinne STRAUBs bestimmend und reflektierend vorgegangen wurde, d.h. es wurden bereits existierende Konzepte herangezogen und neue Konzepte offen formuliert. Die ersten offenen Codes wurden innerhalb jedes Interviews miteinander in Beziehung gesetzt, um daraus anschließend übergeordnete Kategorien zu identifizieren. Für jedes Interview wurde ein Netzwerk der entwickelten Kategorien erstellt, das diese in ihren Zusammenhängen untereinander abbildete. Die Kategorien als Ergebnisse des axialen Kodierens wurden im nächsten Schritt fallübergreifend betrachtet, d.h. vor dem Hintergrund eigener empirischer Vergleichshorizonte beleuchtet und dadurch um weitere Aspekte angereichert und differenziert. Unter Berücksichtigung des Kodierparadigmas wurde wiederum ein Netz aller fallübergreifend betrachteten Kategorien entwickelt, welches deren innere Zusammenhänge widerspiegelte. Die angereicherten Kategorien wurden anschließend vor verschiedenen Vergleichshorizonten beleuchtet, um die Interpretation intersubjektiv nachvollziehbar zu halten. [36]

Anders als bei der Grounded-Theory-Methodologie (GTM) ist das Ziel dieser Studie jedoch nicht das datenbegründete Generieren einer Theorie – auch wird keine Typenbildung und Konstruktion von Typologien im Sinne STRAUBs angestrebt. Vielmehr soll das Handlungsfeld "interreligiöse Praxis" mit seinen darin enthaltenen Handlungs- und Bedeutungszusammenhängen analysiert und schlussendlich in seinen vielfältigen wechselseitigen Zusammenhängen dargestellt werden. Dieses Ziel lässt sich in ähnlicher Form bei WEIDEMANN (2009) und in der von ihm entwickelten pragma-semantischen Analyse finden. Bei einer Vorgehensweise, die der relationalen Hermeneutik *und* der GTM entspricht, ist das Ziel bei WEIDEMANN jedoch die "Bestimmung, Differenzierung und Kontextualisierung des interessierenden Phänomens in seinen Handlungs- und Bedeutungszusammenhängen durch die Analyse vollzogener wie (potenziell) möglicher Handlungen (und Objektivationen) – und damit die Bestimmung des subjektiven wie objektiven Möglichkeitsraumes" (§21). [37]

In Anlehnung an den Ansatz der pragma-semantische Analyse wurde für die vorliegende Studie daher folgendes Ziel abgeleitet: die Bestimmung, Differenzierung und Kontextualisierung interreligiöser Begegnung in ihren Handlungs- und Bedeutungszusammenhängen durch die Analyse sprachlicher Handlungen, wie sie in den geführten Interviews zum Ausdruck kommen. [38]

5. Ergebnisse der Untersuchung: Kontext, Bedingungen, Strategien und Konsequenzen der Teilnahme an interreligiösen Begegnungen

Die auf Einzelfallanalysen beruhenden Fallgeschichten lassen erkennen, dass die Beteiligung am untersuchten Begegnungszentrum und insbesondere am christlich-muslimischen Gesprächskreis auf unterschiedlichste Weise in das Leben der Befragten eingebettet ist. Die Erzählungen der Interviewten beinhalten für sie bedeutsame Ereignisse und Erfahrungen im und außerhalb des Begegnungszentrums, die subjektive Wahrnehmung des Gesprächskreises und anderer Teilnehmender sowie explizierte Einstellungen und Ansichten zu verschiedenen Themen. Die Beteiligten erzählten aus ihrer Lebensgeschichte – von Erlebnissen und Erfahrungen als Migrant/innen, als Reisende in einem anderen Land und als gläubige Menschen in verschiedenen religiösen Gemeinschaften. Dabei ließen sie auch schmerzhaft Erfahrungen, Unstimmigkeiten und Veränderungen nicht aus. [39]

Im Folgenden beschränke ich mich auf die Darstellung der Ergebnisse aus der Auswertung und Interpretation der lebensgeschichtlichen Erzählungen anhand des Kodierparadigmas (STRAUSS & CORBIN 1996 [1990]). Es wurden vier Hauptkategorien entwickelt, welche wesentliche Bestandteile der untersuchten christlich-muslimischen Begegnungen darstellen. Sie umfassen den Kontext, der für diese Begegnungen wichtig ist, sowie die Bedingungen für das Stattfinden und Aufrechterhalten von Begegnung und Austausch. Des Weiteren ließen sich Orientierungen und Strategien im Umgang mit verschiedenen religiösen Positionen erkennen. Außerdem konnten Konsequenzen identifiziert werden, die aus dem Kennenlernen verschiedener Positionen und der Auseinandersetzung damit für die Beteiligten entstehen. [40]

5.1 Der Kontext der untersuchten interreligiösen Begegnung

Die Kategorie "Kontext" beinhaltet Elemente, die als Rahmen für die interreligiöse Begegnung von Bedeutung sind. Hierzu gehört beispielsweise, dass die Dialoginitiative einen expliziten Raum für Begegnung und insbesondere für Fragen darstellt, was die Interviewten in ihrem sonstigen Alltag nicht als gegeben empfinden. Des Weiteren spielt die grundlegende Ausrichtung des Zentrums auf Dialog und Begegnung statt auf Mission eine wichtige Rolle. Diese Ausrichtung geht wiederum mit gewissen Regeln einher, für deren Einhaltung die Funktion des Moderators als sehr wichtig empfunden wird. Neben diesen Rahmenelementen lassen sich auch Hinweise darauf finden, dass der christlich-muslimische Gesprächskreis einen teilweise formalen Lernkontext darstellt, der jedoch in das informelle Lernsetting des Begegnungszentrums eingebunden ist.

In diesem Kontext, der von einer Teilnehmerin als "spielwiese" (Int. GZ: Z.2195)¹² bezeichnet wird, machen die Beteiligten durch den Austausch Erfahrungen und üben z.T. bewusst neue Verhaltensweisen im Umgang miteinander ein. [41]

5.2 Personelle Bedingungen für die Teilnahme an der untersuchten interreligiösen Begegnung

Die Bedingungen, die für eine Teilnahme an interreligiöser Begegnung wichtig sind, ließen sich aus den Interviews mit den Teilnehmenden des christlich-muslimischen Gesprächskreises rekonstruieren. Es sind personelle Voraussetzungen, die sich auf zwei Ebenen bewegen: 1. der der Teilnahme im Begegnungszentrum allgemein und 2. hinsichtlich der Beteiligung am Gesprächskreis. [42]

Faktoren, die eine Teilnahme am Begegnungszentrum begünstigen, umfassen beispielsweise eine grundsätzliche Offenheit für und ein Interesse an anderen Menschen und Kulturen. Diese Offenheit war u.a. an vielen Reisen der Befragten in andere Länder erkennbar oder auch an einem Bedürfnis nach Vielseitigkeit. Dieses schlägt sich z.B. darin nieder, dass sich die Beteiligten in vielen unterschiedlichen Bereichen engagieren. Faktoren, welche die Teilnahme am Gesprächskreis bedingen, waren eine eher allgemeine Gesprächsbereitschaft sowie eine Offenheit, die sich v.a. auf die spirituelle Ebene und damit auf andere religiöse Deutungen und Zugänge bezieht. [43]

Interessanterweise konnte aus einigen Interviews auch rekonstruiert werden, dass es für eine aktive Teilnahme am interreligiösen Austausch einer eigenen religiösen Verwurzelung bzw. eines dezidiert religiösen Standpunktes bedarf. Die Voraussetzung religiöser Zugehörigkeit für den interreligiösen Austausch wird auch in anderen empirischen Untersuchungen (KLINKHAMMER et al. 2011) und in der einschlägigen religionspädagogischen Literatur betont. So schreibt NIPKOW (2005): Um einen wirkungsvollen und authentischen Dialog führen zu können, müsse dieser "aus der Mitte der Religionen selbst" (S.364) hervorgehen. Sonst bestehe die Gefahr, dass "als Intention (Ziel) ein glättendes Gespräch mit der Überbetonung des Gemeinsamen [...] an die Stelle des Ringens um Verständigung angesichts nicht weg zu leugnender Unterschiede und Gegensätze" trete (S.365). Andererseits ist diese postulierte Bedingung nicht unumstritten. WILLEMS (2011) kritisiert, dass religiöse Personen nicht "automatisch" über ausgeprägtere hermeneutische Fähigkeiten verfügten als andere (S.118). BAUR (2007) ergänzt, dass Menschen, die sich in ihrer "religiösen Monokultur" eingerichtet hätten, sich wohl nur schwer für den interreligiösen Austausch begeistern ließen (S.33). Diese verschiedenen Stimmen zur Voraussetzung religiöser Verwurzelung für den interreligiösen Austausch sind für die vorliegende Arbeit sehr interessant. Obwohl beim Großteil der Befragten ein religiöser Hintergrund rekonstruiert wurde, war dies bei zwei

¹² Die Abkürzung "Int." steht für Interview, während das Kürzel "GZ" auf Gisela Zimmer, eine evangelische Teilnehmerin des Gesprächskreises, verweist. Der zitierte Begriff stammt also aus dem mit ihr durchgeführten Interview und ist dort in Zeile 2195 zu finden. Die Abkürzungen gelten ebenso für die anderen im Text verwendeten Interviewverweise.

interviewten Teilnehmenden nicht der Fall. Darauf wird im Zusammenhang mit den Konsequenzen interreligiösen Austauschs genauer eingegangen. [44]

5.3 Strategien und Orientierungen im Umgang mit unterschiedlichen Meinungen und (religiösen) Positionen

Bei der Auswertung der Interviews kristallisierten sich als dritte Hauptkategorie handlungsleitende Orientierungen und Strategien heraus, welche die Teilnehmenden beim Kennenlernen unterschiedlicher Meinungen und (religiöser) Positionen heranziehen. Dadurch kommt es zu einer Art Engführung, da insbesondere Strategien identifiziert werden konnten, die im Zusammenhang mit wahrgenommenen religiösen Unterschieden stehen. [45]

Es wurde deutlich, dass die Orientierung an freundschaftlichen Beziehungen im interreligiösen Austausch eine wichtige Bedeutung hat, da sie provokante Reaktionen unterbinden und diplomatisches Verhalten fördern kann. Dieser Zusammenhang wird exemplarisch an dem Interview mit Monika, einer muslimischen Teilnehmerin, erkennbar. Darin begründet sie das Unterdrücken einer potenziell provokanten Reaktion damit, dass sie ansonsten ihre (andersreligiösen) Freund/innen im christlich-muslimischen Gesprächskreis beleidigen würde (Int. MC: Z.2160-2162). Zudem scheint die Orientierung an dem Gedanken "Wir sind alle Menschen" eine große Rolle zu spielen, da dadurch andersgläubige Personen in erster Linie als Menschen und nicht in ihrer Rolle als Vertreter/innen der anderen Religion wahrgenommen werden können. Das kann zur Folge haben, dass bei der Diskussion um Unterschiede eine differenzierte Perspektive beibehalten wird. Dieser Schluss lässt sich daraus ziehen, dass in den Interviews von Erlebnissen im Gesprächskreis erzählt wurde, die mit großer emotionaler Involviertheit einhergingen und bei denen dennoch die jeweils einzelnen Personen im Vordergrund standen. [46]

Des Weiteren konnte die Orientierung an der religiösen Vorgabe der Liebe (auf christlicher Seite) und des Respekts (auf muslimischer Seite) rekonstruiert werden, die den Umgang miteinander wesentlich bestimmen. Wie JEANROND (2011) in seinem Aufsatz "Hermeneutik der Liebe" verdeutlicht, kann diese Orientierung dazu beitragen, sich in der Begegnung offen aufeinander einzulassen, ohne Andere verändern zu wollen oder eine falsch verstandene Harmonie anzustreben. [47]

In einer weiteren Strategie nehmen die Beteiligten Bezug auf grundlegende Gemeinsamkeiten, die sie im persönlichen Glauben und der theologischen Lehre sehen. Sie lassen sich im Kern auf den gemeinsamen Bezug auf Abraham zurückführen – aus biblischer Sicht der Stammvater Israels, mit dem Gott einen Bund geschlossen hat; aus koranischer Sicht ein beispielhafter Prophet und ein Vorbild des Glaubens, der zur Erkenntnis "des Einen Gottes" gelangte und sich vom Götzendienst abwandte (RENZ & LEIMGRUBER 2004, S.143f.). Damit ist eine weitere Gemeinsamkeit verbunden, nämlich der Glaube an "den Einen Gott", neben dem keine anderen Götter für die Gläubigen existieren sollen. Diese verbindenden Annahmen haben Auswirkungen auf den Umgang mit religiösen

Unterschieden: Die anderen werden an erster Stelle als gläubige Menschen wahrgenommen, die von Gott genauso angesprochen werden wie man selbst. Aus den Gemeinsamkeiten wird außerdem abgeleitet, dass ein friedlicher Umgang miteinander dem Willen Gottes entspricht. [48]

Die Teilnehmenden bedienen sich außerdem der Strategie der Subjektivierung religiösen Erlebens und religiöser Überzeugungen. Das Wissen, nur von sich und nur für sich sprechen zu können, nimmt den Druck von den einzelnen Beteiligten der interreligiösen Begegnung, da sie nicht mehr als Vertreter/innen einer gesamten Religionsgemeinschaft angesehen werden. Gleichzeitig kann dies die Ausbildung einer differenzierten Wahrnehmungsfähigkeit unterstützen. Zudem wird der interreligiöse Austausch durch das Verbleiben bei sich selbst "entschärft", da nicht das Ringen um eine einzige Wahrheit im Vordergrund steht, sondern der Austausch subjektiver Meinungen und Standpunkte. Dies hat jedoch auch eine Kehrseite: Es bedeutet zum einen, dass man sich durch den Verweis auf subjektive Erfahrungen und Erlebnisse gegenüber anderen Meinungen unangreifbar machen kann. Zum anderen entsteht daraus die Aufgabe, dem "Abdriften" in die völlige Beliebigkeit entgegenzuwirken – es muss eine Balance zwischen Subjektivität und religiös verbindlichen Inhalten gehalten werden. Die Regulierung geschieht durch den Moderator oder andere Teilnehmende, was jedoch nicht immer optimal gelingt. Dies ließ sich u.a. am Interview mit einer Teilnehmerin erkennen, die dem Sufismus angehört. Sie erzählte, dass sie sich gegenüber einem anderen muslimischen Teilnehmer oft im Nachteil fühle, da dieser im Gesprächskreis eine Expertenrolle einnehme. Sie gab an, dass er meist die sunnitische Perspektive mit Nachdruck vertrete und sie mit ihrer anderen Sichtweise manchmal nicht zu Wort kommen lasse (Int. MC: Z.530-540). [49]

Die Befragten orientieren sich in ihrem Handeln auch daran, dass es bei der Diskussion von Inhalten Grenzen gibt, die nicht überschritten werden sollten. Diese Grenzen werden meist vor Kerninhalten bzw. Dogmen der eigenen oder anderen Religion gezogen und können eingehalten werden, da die Beteiligten um diese existenziellen Inhalte wissen. Werden diese Grenzen überschritten, so besteht die Gefahr, die jeweils andere Seite zu verletzen und eine Gefährdung des Austauschs herbeizuführen. [50]

Eine weitere, aus den Interviews rekonstruierte Strategie für den Umgang mit unterschiedlichen Positionen im interreligiösen Austausch liegt im Abtrainieren des sog. "Beißreflexes", also dem Drang zu widersprechen und die eigene Meinung kundzutun. Dadurch kann ein Raum für verschiedene Handlungsoptionen entstehen: Man kann über das Gehörte nachdenken, nachfragen oder dem Gegenüber schlicht die Zeit lassen, seine/ihre Position zu erklären. Dies führt im besten Fall zu einer besseren Nachvollziehbarkeit bis hin zum Verstehen des anderen Standpunkts. [51]

Als letzte identifizierte Strategie begegnen die Teilnehmenden des Gesprächskreises religiösen Unterschieden, indem sie diese als Anreiz bzw. Möglichkeit wahrnehmen, über den anderen wie den eigenen Glauben dazuzulernen. In diesem Zusammenhang ist das Interview mit einer

muslimischen Teilnehmerin, Özgül, aufschlussreich. Sie spricht im Nachfrageteil über ihre Erfahrungen im Gesprächskreis und vergleicht das Wahrnehmen anderer Sichtweisen mit Fenstern, die sich ihr zur Welt hin öffnen. Damit macht sie deutlich, dass eine einzige Perspektive nicht ausreicht, um die verschiedenen Facetten eines Themas zu erkennen. Durch mehrere gleichberechtigte Sichtweisen entsteht eine erweiterte Perspektive für Özgül selbst. Diese Einstellung, andere Perspektiven wertzuschätzen, weil man dadurch dazu lernt und somit eine Bereicherung erfährt, konnte auch in anderen Interviews entdeckt werden (Int. AB: Z.272-278; Int. DK: Z.884-887; Int. GE: Z.658-661). Das Ergebnis eines solchen Lernprozesses lässt sich u.a. im Interview mit dem christlichen Befragten Gernot erkennen. Darin erzählt er, wie sich seine Ansichten zur Verehrung Gottes aufgrund des Austauschs im Gesprächskreis veränderten (Int. GE: Z.642-652). Legt man hier einen psychologischen Lernbegriff zugrunde und orientiert sich dabei an den Ausführungen Philip ZIMBARDOs (1992), so ist Lernen ein Prozess, "der zu relativ stabilen Veränderungen im Verhalten oder im Verhaltenspotential führt und auf Erfahrung aufbaut" (S.227). Auf dieser Grundlage kann angenommen werden, dass in den vorliegenden Fällen Lernen stattgefunden hat. Ergänzend wurde herausgefunden, dass die Orientierung am Dazulernen im Gesprächskreis grundlegend durch die Entstehung subjektiv bedeutsamer Lernproblematiken unterstützt wird, was wiederum in expansivem Lernen (HOLZKAMP 1993)¹³ resultieren kann. [52]

5.4 Konsequenzen aus dem Kennenlernen von und der Auseinandersetzung mit verschiedenen religiösen Positionen

Aus dem Kennenlernen von und der Auseinandersetzung mit anderen (religiösen) Positionen ergeben sich für die Beteiligten des christlich-muslimischen Gesprächskreises die folgenden Konsequenzen, die ebenfalls aus den Interviews herausgearbeitet wurden. [53]

Eine erste Konsequenz besteht in der Fähigkeit, Widersprüche und unauflösbare Unterschiede stehen zu lassen und den Austausch dennoch weiterzuführen. Diese Kompetenz, Vieldeutigkeit und Unsicherheit auszuhalten, ohne eine einseitige Bewertung vorzunehmen, kann mit dem Begriff der Ambiguitätstoleranz (KRAPPMANN 2010 [1969], S.155) bezeichnet werden. Auch die in vielen Fällen entstehende Nachvollziehbarkeit anderer Positionen kann als Resultat des interreligiösen Austauschs gesehen werden. [54]

Zudem wurde festgestellt, dass als Folge der Auseinandersetzung mit anderen religiösen Positionen Tendenzen entstehen, die sich analog zu Wolfgang WELSCHs Konzept der "Transkulturalität" (1995, 1999) als "Transreligiosität" bezeichnen lassen. Diese Tendenzen äußern sich beispielsweise darin, dass die

13 Expansives Lernen kann entstehen, wenn Lernende kognitive Diskrepanzen erleben und dadurch in einem motivierenden Sinn verunsichert werden. Sie merken, dass mit dem bisherigen Wissen und den bisherigen Handlungsoptionen nicht mehr befriedigend agiert werden kann. Nach STRAUB (2010b) bewegt gerade dieses Erlebnis Lernende dazu, "sich bislang versperrte Zugänge zur Welt zu erschließen" (S. 51) und somit expansiv zu lernen – zielgerichtet und über den bisherigen Horizont und Handlungsspielraum hinaus.

Beteiligten in manchen Punkten den Angehörigen der anderen Religion inhaltlich näher stehen als Angehörigen ihrer eigenen Religion. Allerdings bleibt es letztlich bei einer Tendenz, da die Beteiligten Kerninhalte der eigenen Religion nicht infrage stellen und auch ihre religiöse Zugehörigkeit nicht aufheben – was letzten Endes die Konsequenz einer transreligiösen Orientierung sein müsste. Angesichts der handlungstheoretischen und kulturpsychologischen Grundlagen, auf denen diese Untersuchung aufbaut, kann das Heranziehen des Begriffs der Transkulturalität natürlich zunächst kritisch gesehen werden, da er in seiner Ursprungsform mit STRAUBs Kulturkonzept nicht kompatibel ist. Der Kulturbegriff, den WELSCH seinen Ausführungen zugrunde legt, unterscheidet sich nur unwesentlich von einer holistischen Auffassung von Kultur. Diese geht im Kern auf die Ausführungen Johann Gottfried HERDERs Ende des 18. Jahrhunderts zurück (vgl. STRAUB 2007, S.13). Obwohl WELSCHs Konzept darauf basiert, dass Kulturen heute eben nicht mehr als separate, homogene und auf den Nationalstaat begrenzte Gebilde gesehen werden können, bleibt dieses holistische Modell doch die Grundlage seiner Arbeit. Transkulturalität kann zwar auch im STRAUBschen Sinne entstehen. Dafür müssen Kulturen jedoch als Interpretationskonstrukte gedacht werden, deren Mitglieder sich transkulturell annähern können – wobei dann immer die Perspektivengebundenheit mit einbezogen werden muss, welche die Interpretation von Kultur und die festgestellte Transkulturalität beeinflusst. Im Kontext dieser Arbeit ist das Konzept der Transreligiosität dennoch analog zur ursprünglichen Bedeutung der Transkulturalität einsetzbar, da Religionen meist von Merkmalen geprägt sind, die relativ stabil sind. Auf diese Merkmale weist, wie bereits angeführt, WILLEMS (2009) hin und versteht darunter verbindliche Elemente von Religion wie z.B. die explizite Formulierung von Regeln oder die Herausbildung von Dogmatik und Ethik (S.29). Dies hat zur Folge, dass Religionen als relativ stabile Entitäten gesehen werden können, die sich aufgrund ihrer verbindlichen Merkmale vergleichsweise klar von anderen Religionen unterscheiden und abgrenzen lassen. Somit kann angenommen werden, dass Religionen in ihrer Struktur dem traditionellen Kulturbegriff ähnlich sind, weshalb sich daher WELSCHs Konzept der Transkulturalität als Vergleichshorizont heranziehen lässt. [55]

Als weitere Konsequenz kam es bei den am Austausch beteiligten Personen zur vertieften Meinungsbildung. Diese entwickelte sich z.B. durch das Bewusstwerden des eigenen Standpunkts und die daraufhin erfolgende Überprüfung der eigenen Meinung, wie es bei dem evangelischen Teilnehmenden Gernot der Fall war (Int. GE: Z.292-296). Den Aspekt des Durchdenkens von Inhalten und einer bewussten Positionierung betont auch Andreas (Int. AB: Z.87-79). Das Vergleichen verschiedener Ansichten und Verhaltensweisen im Gesprächskreis führte bei der Befragten Derya dazu, dass sie ganz eigene Ansichten über Christ/innen und Muslim/innen bzw. Europäer/innen und Türk/innen entwickelte¹⁴. [56]

¹⁴ Das Interview mit Derya beinhaltet eine komplexe Argumentationsstruktur, anhand derer sich ihre durchaus polarisierenden Ansichten über Christ/innen und Muslim/innen rekonstruieren lassen. Diese Struktur kann hier nur in Grundzügen skizziert werden: Derya beschreibt zunächst, dass ihr der Zugang zum Koran fehle, während sie die Bibel als "logisches" Buch empfinde (Int. DK: Z.126-135). Diese Wahrnehmung spiegelt sich für sie auch im Verhalten der

Über die reine Meinungsbildung hinaus ließ sich eine Kategorie entwickeln, die sich als Vertiefung des eigenen religiösen Standpunkts bezeichnen lässt. Eine explizite Äußerung der evangelischen Teilnehmerin Kristin verdeutlicht diesen Vorgang. Sie erzählt von ihrer Anfangszeit im Begegnungszentrum und sagt im Interview, interreligiöse Begegnung sei

"einfach etwas was was (-) einen auch im glauben vertieft- (-) [I: mhm ja] wo mer im glauben wachsen kann, (--) WO man seinen glauben aus einem anderen blickwinkel (--) SEhen kann, [...] (--) UND es nicht abschwächt, sondern verSTÄRKT; [I: ah ja] durch den neuen blickwinkel verSTÄRKT mer sogar sein[e] christlichen ansichten" (Int. KE: Z.341-346)¹⁵. [57]

Kristin stellt also fest, dass man im gegenseitigen Austausch den eigenen Glauben aus einer anderen Perspektive wahrnehmen könne. Die "Außensicht" auf ihren Glauben scheint sie dabei als positiv zu empfinden: Sie betont, dass es dadurch nicht zu einer Verringerung des Glaubens komme, sondern dass sich Vertiefung und Wachstum einstellen können. Im weiteren Verlauf des Interviews bezieht sie diese Aussage auf sich und erzählt, wie sie durch ihre Teilnahme am Gesprächskreis gläubiger geworden sei und auch Antworten auf Fragen gefunden habe, die sie vorher bzgl. der Bibel gehabt habe (Int. KE: Z.1249-1254). Durch den Abgleich mit anderen Interviewpassagen (Int. GE: Z.569-574; Int. AB: Z.1659-1661) lässt sich vermuten, dass diese Vertiefung mit dem Hinterfragen des eigenen Standpunkts zusammenhängt, wodurch es zu einer Vergegenwärtigung der eigenen Position kommt. Diese Bewusstmachung scheint

christlichen und muslimischen Teilnehmenden des Gesprächskreises wider. Sie attestiert den christlichen Beteiligten ein gutes Niveau und erzählt, dass sie über die Bibel diskutieren könnten, ohne dass dies negative Konsequenzen habe (Int. DK: Z.152-154; Z.449-453; Z.904-909). Dies weitet sie auf Deutsche und Europäer/innen allgemein aus und schlussfolgert, dass die Bibel ein Buch sei, welches eine moderne Lebensweise ermögliche (Int. DK: Z.920-930). Den muslimischen Beteiligten schreibt sie geringeres Wissen zu und weitete dies auf viele ihrer muslimischen Bekannten aus, die sich zurückzögen und vermehrt bei ihren "muslimischen Werten" blieben (Int. DK: Z.704-711; Z.669-673; Z.717-727). Schließlich attribuiert sie Europäer/innen und Muslim/innen unterschiedliche Entwicklungsstufen und empfindet erstere als "oben", während sie letztere als weiter "unten" wahrnimmt (Int. DK: Z.196-207). Dabei fällt auf, dass sie oft auf Türk/innen oder auf Menschen mit türkischer Abstammung verweist, was wiederum deutlich macht, dass sie Muslim/innen meist mit Türk/innen gleichzusetzen scheint. Die polarisierende Sichtweise Deryas lässt sich aus dem Interview heraus als auch durch externe Vergleichshorizonte interpretieren: Es kann angenommen werden, dass Derya als Alevitin mit dem Koran weit weniger vertraut ist als ein/e sunnitische/r oder schiitische/r Muslim/a, da Alevit/innen den Koran nur eingeschränkt als Offenbarung Gottes betrachten (RENZ & LEIMGRUBER 2004, S.21). Gleichzeitig kann ihre alevitische und kurdische Zugehörigkeit auch zu ihrem negativen Bild türkischer Muslim/innen beigetragen haben – darauf deutet ein Interviewabschnitt hin, in welchem sie von Muslim/innen in der Türkei erzählt, die "mit dem Koran in der Hand die Leute umgebracht" hätten (Int. DK: Z.393). Daraus lässt sich schlussfolgern, dass Derya als alevitische Kurdin in der Türkei Verfolgungen miterlebte, was ihre negative Einstellung gegenüber (türkischen) Muslim/innen erklären könnte.

15 Die Transkription der Interviews erfolgte auf Grundlage des Gesprächsanalytischen Transkriptionssystems 2 (GAT 2) von SELTING et al. (2009). Die auffallende Betonung von Worten und/oder Silben wird durch Großbuchstaben wiedergegeben. Die Tonhöhenbewegung am Ende einer Intonationsphrase ist durch die folgenden Konventionen gekennzeichnet: "?" hoch steigend, "," steigend, "-" gleichbleibend, ";" fallend, "." tief fallend".

Kurze Pausen werden wie folgt angezeigt: "(-)" kurze geschätzte Pause von ca. 0.2-9.5 Sek. Dauer, "(--)" mittlere geschätzte Pause von ca. 0.5-0.8 Sek. Dauer, "(---)" längere geschätzte Pause von ca. 0.8-1.0 Sek. Dauer.

dann wiederum eine Explizierbarkeit der eigenen Überzeugungen mit sich zu bringen. [58]

Eine weitergehende Form der Vertiefung zeigte sich im Interview mit der muslimischen Befragten Özgül. Sie erzählte unter Bezug auf konkrete Situationen, dass ihr Interesse und ihre Freude an der eigenen Religion erst durch die Teilnahme am christlich-muslimischen Gesprächskreis entstanden seien (Int. ÖD: Z.64-76). Diese Entstehung beschreibt sie als einen Prozess, in dem sie sich selbst in der islamischen Religion gefunden und dadurch schlussendlich ihre religiöse Identität als Muslima entwickelt habe (Int. ÖD: Z.482-488). Die Verwendung des Begriffs der religiösen Identität wird hier nachvollziehbar, wenn die Ausführungen des evangelischen Theologen und Religionspädagogen Friedrich SCHWEITZER zu religiöser Identität (2005) herangezogen werden. Demnach kann eine religiöse Ich-Identität umrissen werden als die reflexive Aneignung religiöser Inhalte, welche zunächst von verschiedenen Seiten (Herkunft, Sozialisation, soziale Zugehörigkeit) vorgegeben sind (S.299). Eben diese reflexive Aneignung ist in Özgüls lebensgeschichtlicher Erzählung an mehreren Stellen ersichtlich (Int. ÖD: Z.419-435, 445-464, 766-792), daher lässt sich ihre Aussage vor diesem Hintergrund stützen. Interessant daran ist, dass hier die Entwicklung einer religiösen Identität dezidiert erkennbar ist – ohne dass bei der Teilnehmenden von Anfang an eine religiöse Verwurzelung bestand. Dies stellt die Annahme infrage, dass es für die aktive Beteiligung am interreligiösen Austausch einer religiösen Zugehörigkeit bedarf, wie es in der Kategorie "Bedingungen" zum Ausdruck kam. In Abschnitt 7.1 wird dies nochmals aufgegriffen. [59]

Als letzte Konsequenz konnte die Kategorie "Lernen, als Brückenmensch zu leben" identifiziert werden. Sie wurde als Nebenkategorie klassifiziert, da sie mit der spezifischen Situation zweier muslimischer Teilnehmerinnen zusammenhängt und deren Migration nach Deutschland und die damit verbundenen Erfahrungen einbezieht. Der Begriff "Brückenmensch" wurde von SCHOEN (2000) geprägt und bezeichnet Menschen mit eigener Migrationserfahrung, die durch ihr Leben Brücken zwischen "unterschiedlichen Welten" (S.25) herstellen (müssen). Derya und Özgül lassen sich als solche Menschen beschreiben. In den beiden Interviews wurde deutlich: Ihre Erfahrungen im interreligiösen Gesprächskreis trugen dazu bei, dass sie sich in Deutschland orientieren und die Anforderungen, die mit ihrer Migration verbunden sind, besser meistern konnten. [60]

6. Weiterführende Interpretation

Im Rahmen einer Verdichtung der Ergebnisse hin zur Entwicklung einer Schlüsselkategorie wurde anschließend deutlich, dass sich in allen entwickelten Kategorien Bezüge zum Thema "Lernen" herstellen lassen. Wie u.a. das Beispiel des evangelischen Teilnehmenden Gernot zeigt, lernen die Beteiligten im Gesprächskreis anhand der Erfahrungen, die sie dort machen. Dieses Lernen lässt sich unter Bezug auf WILLEMS (2011) als interreligiöses Lernen interpretieren, was durch einen Vergleich mit den Zielen interreligiösen Lernens aus einschlägiger religionspädagogischer Literatur unterstützt werden kann. Mit

Verweis auf VÖTT (2002) kann weitergehend interpretiert werden, dass im untersuchten interreligiösen Austausch interreligiöse Dialogkompetenzen entstehen. Um dies sicher nachweisen zu können, müsste jedoch ein anderes Untersuchungsdesign mit Evaluationscharakter gewählt werden. Deshalb kann an dieser Stelle nur die begründete Vermutung ausgesprochen werden, dass in der untersuchten christlich-muslimischen Begegnung die Befähigung zum interreligiösen Austausch in der Praxis entsteht. [61]

7. Reflexion der Ergebnisse

7.1 Überschneidungen mit und Ergänzungen zum bisherigen Forschungsstand

Betrachtet man die Ergebnisse vor dem Hintergrund der anfangs vorgestellten theoretischen Grundlagen und empirischen Untersuchungen, so zeigt sich, dass sie teilweise Aspekte aus den dargestellten Forschungen bestätigen. In den Ergebnissen dieser Arbeit kristallisierte sich heraus, dass es für den untersuchten interreligiösen Austausch einen Rahmen braucht, in welchem dieser verortet und in welchem "Interreligiosität" zum Thema gemacht wird. Damit ist auch die wichtige Funktion der Moderation verbunden, die in der vorliegenden Untersuchung vorrangig darin gesehen wird, dass der Moderator auf die Einhaltung der Gesprächsregeln achtet. Diese ergeben sich wiederum aus dem spezifischen Kontext. Die zentrale Rolle einer Moderation wurde auch in den Untersuchungen von KLINKHAMMER und SATILMIS (2007) und von KLINKHAMMER et al. (2011) betont, ebenso Eigenschaften, welche die Beteiligten als wichtig für den Austausch empfinden. Die hier rekonstruierten personellen Bedingungen "Offenheit" und "Interesse" waren auch im erwähnten Forschungsprojekt von KLINKHAMMER und SATILMIS (2007) Faktoren, die von den Befragten als relevant für einen gelingenden Austausch gesehen wurden. Ausgehend hiervon könnte für weitere Untersuchungen die Frage angeregt werden, ob es den bisher als notwendig erachteten Kontext samt Moderator/in für den interreligiösen Austausch tatsächlich immer braucht, oder ob ein ähnlicher interreligiöser Austausch unter den entsprechenden persönlichen Voraussetzungen beispielsweise auch innerhalb von Freundschaften möglich wäre. [62]

KLINKHAMMER et al. (2011) konnten außerdem Entwicklungen identifizieren, die darauf hindeuten, dass bei einigen Teilnehmenden durch den interreligiösen Austausch etwas "spirituell Neues" entstand, d.h., dass sich "religiöse Perspektiven im Miteinander entwickeln, die jenseits konfessioneller Traditionskulturen liegen" (S.369). Ähnliche Tendenzen lassen sich in der eigenen Untersuchung erkennen. Auch die Tatsache, dass sich Beteiligte des christlich-muslimischen Gesprächskreises in manchen inhaltlichen Fragen der andersreligiösen Seite mehr zugehörig fühlen als den Angehörigen der eigenen Religion weist auf sog. transreligiöse Entwicklungen in der Religiosität der betreffenden Personen hin. Daraus könnte zunächst geschlossen werden, dass die potenzielle Entstehung von etwas "Drittem", "Neuem" in der Begegnung nicht nur auf interkulturelle Kommunikationssituationen zutrifft, sondern sich auch im interreligiösen Austausch wiederfinden lässt. Allerdings konnte in dieser Arbeit

auch gezeigt werden, dass die spirituelle Offenheit und Transreligiosität der Befragten nicht auf Kosten der eigenen Überzeugungen vorstättgeht und die Beteiligten der Diskutierbarkeit von Kerninhalten durchaus Grenzen setzen. Daher kann hier nur von einer Tendenz zur Entstehung einer eigenen Spiritualität bzw. Religiosität gesprochen werden, welche jedoch vor der Auflösung grundlegender Überzeugungen Halt macht. [63]

Weiterhin identifizierten KLINKHAMMER et al. (2011) in ihrer Untersuchung das Motiv der Vergewisserung und Selbstvergewisserung des eigenen Glaubens. In der vorliegenden Arbeit wurde interessanterweise herausgefunden, dass ein dezidierter religiöser Standpunkt auch erst im Laufe des interreligiösen Austauschs entstehen kann. Die Teilnehmende Özgül erzählte mit Bezug auf konkrete Situationen im Interview, sie habe durch die Auseinandersetzung mit der eigenen und der christlichen Religion erst nach und nach einen muslimischen Standpunkt bzw. eine muslimische Identität entwickelt. An diesem Einzelbeispiel wird erkennbar, dass eine klare religiöse Verwurzelung keine anfängliche Bedingung für die Beteiligung am interreligiösen Austausch sein muss. Dies steht u.a. den Ergebnissen der Erhebung von KLINKHAMMER et al. (2011) entgegen, bei welcher die Beteiligten eine klare religiöse Identität als eine sehr relevante Voraussetzung für den interreligiösen Austausch erachteten. Wie hier außerdem gezeigt werden konnte, muss durch die Teilnahme an einer interreligiösen Dialoginitiative auch nicht zwangsläufig ein klarer religiöser Standpunkt entstehen. Dies macht das Beispiel Deryas deutlich, die sich selbst nach wie vor als Atheistin bezeichnet. Damit kann die Kritik bzgl. VÖTTs (2002) Auflistung interreligiöser Dialogkompetenzen unterstützt werden, dass "religiöse Identität" und "rituelle Praxis" nicht zwangsläufig Teilaspekte interreligiöser Kompetenz sein müssen. [64]

7.2 Impulse für weitere Forschungen

Die Fragestellung der hier vorgestellten Studie konzentrierte sich auf die christlich-muslimische Begegnung und den damit verbundenen interreligiösen Austausch in Deutschland, da der Dialog zwischen den Angehörigen dieser Religionen am weitesten etabliert ist. Zudem fokussierte sich die Untersuchung auf eine begrenzte Personenzahl innerhalb einer ausgewählten Dialoginitiative in Deutschland. Dies impliziert bereits, dass ein Teil der Ergebnisse auch auf diesen spezifischen Kontext bezogen bleibt. Interessant wären daher qualitative Studien in interreligiösen Umgebungen, die von weniger strukturierten und verbindlichen Elementen gekennzeichnet sind. Dies könnten beispielsweise Veranstaltungen sein, bei denen Vorträge im Sinne eines Expert/innendialogs im Vordergrund stehen – und bei denen der persönliche Austausch zwischen den Beteiligten meist in den Pausen stattfindet. Weitere Möglichkeiten wären Kontexte, bei denen nicht der interreligiöse Austausch, sondern das Kennenlernen der wichtigste Bestandteil ist. Exemplarisch seien hier Begegnungscafés, interreligiöse Feste und Ausflüge oder auch Freundschaften zwischen Menschen verschiedener Glaubensrichtungen genannt. [65]

Fände in einem ähnlichen Setting ein interreligiöser Dialog zwischen Angehörigen anderer Religionen statt, wären vermutlich einige Ergebnisse dieser Untersuchung übertragbar. So kann beispielsweise angenommen werden, dass die identifizierten persönlichen Voraussetzungen wie Offenheit und Interesse für eine Teilnahme am Dialog auch bzgl. des Austauschs zwischen Gläubigen anderer Religionen wesentlich sind¹⁶. Auch ein Teil der handlungsleitenden Überzeugungen und der Konsequenzen aus der Auseinandersetzung mit anderen Positionen ließe sich dort wahrscheinlich finden. Allerdings zeigt die Strategie, sich im Austausch auf grundlegende Gemeinsamkeiten in der theologischen Lehre und der Ritualausübung zu beziehen exemplarisch, dass dies nicht bei jedem religiösen Austausch zwischen Angehörigen verschiedener Religionen in dieser Form greifen kann. Hier wäre es interessant, den interreligiösen Austausch zwischen Vertreter/innen weiterer Religionen genauer zu untersuchen. Dadurch ließe sich erforschen, ob und wie sich die Strategien und Orientierungen beim Kennenlernen anderer religiöser Positionen im Vergleich zu den hier identifizierten Ergebnissen verändern und wie der interreligiöse Austausch in anderen Kontexten aufrechterhalten wird. Dabei würden beispielsweise der christlich-hinduistische oder auch der muslimisch-buddhistische Dialog ein spannendes Forschungsfeld darstellen. [66]

Da diese Untersuchung die Begegnung und den Austausch zwischen Angehörigen unterschiedlicher Religionen außerhalb des schulischen Bildungskontextes zum Gegenstand machte, sind die Ergebnisse auch nicht ohne Weiteres auf interreligiöse Begegnungen von Kindern bzw. Jugendlichen übertragbar und können auch im schulischen Kontext nur bedingt herangezogen werden. So weist beispielsweise SCHWEITZER (2005) darauf hin, dass sich Prozesse zur religiösen Identitätsentwicklung bei Kindern und Jugendlichen anders vollziehen als bei Erwachsenen. Gerade bei Kindern muss berücksichtigt werden, dass die für den interreligiösen Dialog wichtigen Kompetenzen wie Ambiguitätstoleranz oder die Fähigkeit zum Perspektivwechsel altersbedingt noch nicht erwartet werden können. Für den schulischen Kontext wären daher Erhebungen zur Entstehung und zum Prozess interreligiösen Lernens oder auch zur Entwicklung interreligiöser Kompetenz sinnvoll. [67]

Neben diesen Anknüpfungspunkten ergeben sich für zukünftige Untersuchungen noch weitere Forschungsdesiderate. Zum einen ist die Fortführung des Diskurses über das Konzept interreligiöser Dialogkompetenz gerade im Bereich der Erwachsenenbildung außerhalb von etablierten Bildungseinrichtungen wünschenswert. Dabei stellt die Ausdifferenzierung und Operationalisierung interreligiöser Dialogkompetenz eine wichtige Aufgabe dar, sodass der Begriff für die Evaluation interreligiöser Kompetenz stärker nutz- und greifbar werden würde. Zum anderen stellt sich aus dieser Arbeit heraus die Frage, wie sich der interreligiöse Austausch verändert, wenn sich die Beteiligten nicht mehr auf

16 Nach VÖTT (2002) ist die Teilnahme am (interreligiösen) Dialog immer auch damit verbunden, sich auf einen gemeinsamen Erkenntnisprozess einzulassen (S.74). Dies impliziert ein gewisses Interesse sowie die Bereitschaft, etwas dazuzulernen. In ihrer empirischen Studie identifizierten bereits KLINKHAMMER und SATILMIS (2007) die Voraussetzungen "Offenheit" und "Interesse am Anderen" als wesentlich für das Kennen- und Vertrauenlernen im interreligiösen Dialog (S.50).

spezifizierbare, relativ stabile Gemeinsamkeiten und Unterschiede beziehen können. [68]

Für die Forschung im Bereich der interkulturellen Kommunikation ist dabei von Interesse, dass die Verwendung des Adjektivs "interreligiös" im vorliegenden Kontext tatsächlich sinnvoll sein kann. Denn die am interreligiösen Austausch Teilnehmenden haben die Möglichkeit, sich an relativ stabilen, überdauernden Inhalten und Strukturen zu orientieren, was wiederum bei einem dynamisch verstandenen "interkulturellen" Dialog nur schwer möglich ist. Bezieht man sich also auf ein bedeutungsorientiertes und dynamisches Kulturkonzept im Sinne STRAUBs, so stellt sich die Frage, inwiefern die Rede vom interkulturellen Dialog noch zeitgemäß ist – und wie sich alternative Begriffe zur Beschreibung vorhandener dynamischer Austauschprozesse finden und benennen ließen. [69]

Bezogen auf die Ebene des interreligiösen Dialogs sollten nicht nur Untersuchungen zum Dialog zwischen entsprechenden anderen Religionen angeregt, sondern auch Überlegungen zur Einbeziehung nicht-religiöser Menschen in den Dialog angestoßen werden. Wie KLINKHAMMER et al. (2011) bereits feststellten, sind weite Teile der Bevölkerung Deutschlands von den Erfahrungen des interreligiösen Austauschs ausgeschlossen, da dieser sich eben auf den Gegenstand der Religion bzw. auf die Angehörigen von Religionen bezieht (S.148). In diesem Zusammenhang wird von verschiedenen Seiten die Öffnung des interreligiösen Dialogs für Menschen ohne religiöse Zugehörigkeit gefordert. Nach WILLEMS (2009) sollen auch nicht-religiöse Weltanschauungen in interreligiöse Dialoge einbezogen werden, da diese "funktional das leiste[n], was für andere Menschen Religion leistet, nämlich Orientierung zu bieten, Weltdeutungen zu strukturieren, Handlungsoptionen zu ordnen und so weiter" (S.27). [70]

Angesichts eines verschärft geführten Diskurses zum Islam in Deutschland erscheint die Öffnung interreligiöser Dialoge umso dringlicher. Das oftmals verzerrte und negative Bild des Islams, welches in der deutschen Öffentlichkeit dominiert, zeigt unbedingten Handlungsbedarf auf – genauso wie die pauschalisierende Gegenüberstellung "islamischer" und "christlicher" Werte, die mancherorts gerne herangezogen wird. Daher ist es notwendig, Räume bereitzustellen, in denen das "Kommunizieren zwischen [und über, M.S.] Religionen und Kulturen" (VÖTT 2002, S.87) praktiziert und gelernt werden kann. Der Gegenstand weiterer Forschungen könnte es sein, herauszufinden, inwiefern solch eine Öffnung tatsächlich umsetzbar ist und was sich dadurch ändert: Wie wäre ein solcher Dialog dann beschaffen? Braucht es dafür ebenso spezifische Kontexte, und welche Anforderungen bringt dies für die Beteiligten und eventuelle Moderator/innen mit sich? Woran orientieren sich die Teilnehmenden dann im Dialog? In meiner Arbeit ließ sich bereits ein erster Hinweis darauf finden, dass auch Menschen ohne religiösen Standpunkt mit persönlichem Gewinn am interreligiösen Austausch beteiligt sein können und dass die Befähigung zum interreligiösen Austausch gerade durch die interreligiöse Begegnung entstehen kann. Um die vielfältigen und auch bereichernden Erfahrungen daraus für größere Teile der Bevölkerung zugänglich machen zu können, braucht es also

die weitere Öffnung von Dialogen und Dialoginitiativen und damit verbundene Forschungen, die diese Öffnungsprozesse wissenschaftlich begleiten und reflektieren. [71]

Literatur

- Affolderbach, Martin & Wöhlbrand, Inken (im Auftrag der Vereinigten Evangelisch-lutherischen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland) (2011). *Was jeder vom Islam wissen muss. Kurzfassung*, https://www.ekd.de/download/was_jeder_vom_islam_wissen_muss-kurz_12-7-2011.pdf [Datum des Zugriffs: 27. Dezember 2015].
- Baur, Katja (2007). Interreligiöse Kompetenzen bilden – Grundlagen. In Katja Baur (Hrsg.), *Zu Gast bei Abraham. Ein Kompendium zur interreligiösen Kompetenzbildung* (S.11-39). Stuttgart: Calwer Verlag.
- Bergmann, Pia & Mertzluft, Christine (2009). Segmentierung spontansprachlicher Daten in Intonationsphrasen. Ein Leitfaden für die Transkription. In Karin Birkner & Anja Stukenbrock (Hrsg.), *Die Arbeit mit Transkripten in Fortbildung, Lehre und Forschung* (S.83-95). Mannheim: Verlag für Gesprächsforschung.
- Bertelsmann Stiftung (2015). *Religionsmonitor. Sonderauswertung Islam 2015*, https://www.bertelsmann-stiftung.de/fileadmin/files/Projekte/51_Religionsmonitor/Zusammenfassung_der_Sonderauswertung.pdf [Datum des Zugriffs: 28. Dezember 2015].
- Berzin, Alexander (2008). Beziehungen zwischen Buddhismus und Islam im Hinblick auf ihre Lehren: Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. In Perry Schmidt-Leukel (Hrsg.), *Buddhist attitudes to other religions* (S.212-236). St. Ottilien: EOS Verlag.
- Boschki, Reinhold (2011). "Tiefe Meditation und liebend-vertrauende Zuflucht zu Gott". Begegnung mit indischer Spiritualität als Impuls für christliche und interreligiöse Bildung. In Bernd Jochen Hilberath & Clemens Mendonca (Hrsg.), *Begegnen statt importieren. Zum Verhältnis von Religion und Kultur. Festschrift zum 75. Geburtstag von Francis X. D'Sa* (S.272-281). Ostfildern: Matthias Grünewald Verlag.
- Brüsemeister, Thomas (2000). *Qualitative Forschung. Ein Überblick*. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag GmbH.
- Bundesamt für Migration und Flüchtlinge (2015). *Aktuelle Zahlen zu Asyl. Ausgabe: November 2015*, http://www.bamf.de/SharedDocs/Anlagen/DE/Downloads/Infothek/Statistik/Asyl/statistik-anlage-teil-4-aktuelle-zahlen-zu-asyl.pdf;jsessionid=BC9DD69802588D3AEB7B9C66FC9B624C.1_cid368?_blob=publicationFile [Datum des Zugriffs: 28. Dezember 2015].
- D'Sa, Francis X. (1987). *Gott, der Dreieine und der All-Ganze. Vorwort zur Begegnung zwischen Christentum und Hinduismus*. Düsseldorf: Patmos Verlag.
- Evangelische Kirche Deutschland (EKD) (2015). *Glaubens-ABC. Methodisten*, <http://www.ekd.de/glauben/abc/methodisten.html> [Datum des Zugriffs: 30. Dezember 2015].
- Flick, Uwe (2007). *Qualitative Sozialforschung. Eine Einführung*. Reinbek: Rowohlt Verlag.
- Forschungsgruppe Weltanschauungen in Deutschland (2014). *Religionszugehörigkeit Bevölkerung Deutschland* (Stand 1.1.2014), http://fowid.de/fileadmin/datenarchiv/Religionszugehoerigkeit/Religionszugehoerigkeit_Bevoelkerung_Deutschland_2014.pdf [Datum des Zugriffs: 1. Juli 2015].
- Glaser, Barney G. & Strauss, Anselm L. (1998 [1967]). *Grounded Theory. Strategien qualitativer Forschung*. Bern: H. Huber.
- Goßmann, Hans-Christoph (2000). Interreligiöser Dialog und christliche Identität. In Hans-Christoph Goßmann & André Ritter (Hrsg.), *Interreligiöse Begegnungen. Ein Lehrbuch für Schule und Gemeinde* (S.19-29). Hamburg: EB-Verlag.
- Holzcamp, Klaus (1993). *Lernen. Subjektwissenschaftliche Grundlagen*. Frankfurt/M.: Campus.
- Jeanrond, Werner G. (2011). Interkulturalität und Interreligiosität: Die Notwendigkeit einer Hermeneutik der Liebe. In Thomas Schreijäck & Knut Wenzel (Hrsg.), *Kontextualität und Universalität. Die Vielfalt der Glaubenskontexte und der Universalitätsanspruch des Evangeliums* (S.156-173). Stuttgart: Kohlhammer.
- Klinkhammer, Grit & Satilmis, Ayla (2007). Kriterien und Standards der interreligiösen und interkulturellen Kommunikation. Eine Evaluation des Dialogs mit dem Islam.

Projektabschlussbericht. Universität Bremen, <https://web.archive.org/web/20100705022950/http://www.religion.uni-bremen.de/fileadmin/mediapool/religion/dateien/Projektabschlussbericht.pdf>
[Datum des Zugriffs: 20. März 2012].

Klinkhammer, Grit; Frese, Hans-Ludwig; Satilmis, Ayla & Seibert, Tina (2011). *Interreligiöse und interkulturelle Dialoge mit MuslimInnen in Deutschland. Eine quantitative und qualitative Studie*. Bremen: Universität Bremen, <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:gbv:46-00102006-15> [Datum des Zugriffs: 23. März 2012].

Kochinka, Alexander (2007). Beobachtung. In Jürgen Straub, Arne Weidemann & Doris Weidemann (Hrsg.), *Handbuch interkulturelle Kommunikation und Kompetenz. Grundbegriffe – Theorien – Anwendungsfelder* (S.325-334). Stuttgart: Metzler.

Krappmann, Lothar (2010 [1969]). *Soziologische Dimensionen der Identität* (11. Aufl.). Stuttgart: Klett-Coda.

Lucius-Hoene, Gabriele & Deppermann, Arnulf (2002). *Rekonstruktion narrativer Identität. Ein Arbeitsbuch zur Analyse narrativer Interviews*. Opladen: Leske + Budrich.

Nipkow, Karl Ernst (2005). Ziele interreligiösen Lernens als mehrdimensionales Problem. In Peter Schreiner, Ursula Sieg & Volker Elsenbast (Hrsg.), *Handbuch Interreligiöses Lernen* (S.362-380). Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

Nitsche, Bernhard (2011). Geistesgifte und Todsünden. Ein christlich-buddhistischer Dialog. In Bernd Jochen Hilberath & Clemens Mendonca (Hrsg.), *Begegnen statt importieren. Zum Verhältnis von Religion und Kultur. Festschrift zum 75. Geburtstag von Francis X. D'Sa* (S.182-201). Ostfildern: Matthias Grünewald Verlag.

Päpstlicher Rat für den Interreligiösen Dialog (1991). Dialog und Verkündigung. Überlegungen und Orientierungen zum Interreligiösen Dialog und zur Verkündigung des Evangeliums Jesu Christi. In Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.), *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 102* (S.22), http://www.erzbistum-koeln.de/export/sites/erzbistum/seelsorge/bildung_und_dialog/refidi_galerien/download/Dialog_Verkxndigung_VAS_102_1991.pdf [Datum des Zugriffs: 23. März 2012].

Renz, Andreas & Leimgruber, Stephan (2004). *Christen und Muslime. Was sie verbindet, was sie unterscheidet*. München: Kösel-Verlag.

Rötting, Martin (2011). *Religion in Bewegung. Dialog-Typen und Prozess im interreligiösen Lernen*. Münster: LIT Verlag.

Schambeck, Mirjam (2011). Was jemand können sollte, der sich dem Plural der Religionen stellt. Annäherung an das Verständnis von interreligiöser Kompetenz. In Bernd Jochen Hilberath & Clemens Mendonca (Hrsg.), *Begegnen statt importieren. Zum Verhältnis von Religion und Kultur. Festschrift zum 75. Geburtstag von Francis X. D'Sa* (S.282-297). Ostfildern: Matthias Grünewald Verlag.

Schimmel, Annemarie (2015). *Die Religion des Islam* (12. Aufl.). Stuttgart: Reclam.

Schoen, Ulrich (2000). *Mensch sein in zwei Welten. Bi-Identität in Sprache, Religion und Recht*. Münster: LIT Verlag.

Schreiner, Peter; Sieg, Ursula & Elsenbast, Volker (Hrsg.) (2005). *Handbuch Interreligiöses Lernen*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

Schütze, Fritz (1983). Biographieforschung und narratives Interview. *Neue Praxis*, 3, 283-293, <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0168-ssoar-5314> [Datum des Zugriffs: 13. Januar 2016].

Schweitzer, Friedrich (2005). Religiöse Identitätsbildung. In Peter Schreiner, Ursula Sieg & Volker Elsenbast (Hrsg.), *Handbuch Interreligiöses Lernen* (S.294-303). Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

Selting, Margret et al. (2009). Gesprächsanalytisches Transkriptionssystem 2 (GAT 2). *Gesprächsforschung: Online Zeitschrift zur verbalen Interaktion*, 10, 353-402, <http://www.gespraechsforschung-ozs.de/fileadmin/dateien/heft2009/px-gat2.pdf> [Datum des Zugriffs: 26. Januar 2012].

Straub, Jürgen (1999). *Handlung, Interpretation, Kritik. Grundzüge einer textwissenschaftlichen Handlungs- und Kulturpsychologie*. Berlin: Walter de Gruyter.

Straub, Jürgen (2007). Kultur. In Jürgen Straub, Arne Weidemann & Doris Weidemann (Hrsg.), *Handbuch interkulturelle Kommunikation und Kompetenz* (S.7-24). Stuttgart: Metzler.

Straub, Jürgen (2010a). Das Verstehen kultureller Unterschiede. Relationale Hermeneutik und komparative Analyse in der Kulturpsychologie. In Gabriele Cappai, Shingo Shimada & Jürgen

Straub (Hrsg.), *Interpretative Sozialforschung und Kulturanalyse. Hermeneutik und die komparative Analyse kulturellen Handelns* (S.39-99). Bielefeld: transcript Verlag.

Straub, Jürgen (2010b). Lerntheoretische Grundlagen. In Arne Weidemann, Jürgen Straub & Steffi Nothnagel (Hrsg.), *Wie lehrt man interkulturelle Kompetenz? Theorien, Methoden und Praxis in der Hochschulausbildung* (S.31-98). Bielefeld: transcript Verlag.

Straub, Jürgen (2010c). Handlungstheorie. In [Günter Mey](#) & [Katja Mruck](#) (Hrsg.), *Handbuch Qualitative Forschung in der Psychologie* (S.107-122). Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften.

Strauss, Anselm L. & [Corbin, Juliet M.](#) (1996 [1990]). *Grounded Theory: Grundlagen Qualitativer Sozialforschung*. Weinheim: Beltz Psychologie Verlags Union.

Vött, Matthias (2002). *Interreligiöse Dialogkompetenz. Ein Lernprogramm für den muslimisch-christlichen Dialog*. Frankfurt/M.: Verlag Otto Lembeck.

Weidemann, Arne (2009). Pragma-semantische Analysen zur Erforschung interkultureller Kommunikation. *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research*, 10(1), Art. 37, <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0114-fqs0901373> [Datum des Zugriffs: 24. Februar 2012].

Weidemann, Arne (2011). Die Erforschung und Lehre interkultureller Kommunikation und Kompetenz. *Dissertation, Fachbereich Interkulturelle Kommunikation, Technische Universität Chemnitz*, <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:bsz:ch1-qucosa-77481> [Datum des Zugriffs: 25. Juni 2012].

Welsch, Wolfgang (1995). Transkulturalität. Zur veränderten Verfasstheit heutiger Kulturen. *Zeitschrift für Kulturaustausch*, 45(1), 39-44.

Welsch, Wolfgang (1999). Transculturality – the puzzling form of cultures today. In Mike Featherstone & Scott Lash (Hrsg.), *Spaces of culture: City, nation, world* (S.194-213). London: Sage.

Willems, Joachim (2009). Interreligiöses und interkulturelles Lernen – notwendige Bezüge und notwendige Unterscheidungen. *Interculture journal*, 8(9), 23-44, <http://www.interculture-journal.com/index.php/ijc/article/view/82/127> [Datum des Zugriffs: 25. August 2012].

Willems, Joachim (2011). *Interreligiöse Kompetenz. Theoretische Grundlagen – Konzeptualisierungen – Unterrichtsmethoden*. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften.

Zimbardo, Philip G. (1992). *Psychologie* (5. Aufl.). Berlin: Springer.

Zur Autorin

Mirjam STRICKER, geb. 1985, Studium des Europalehramts für Grund- und Hauptschulen an der Pädagogischen Hochschule Karlsruhe, danach Studium der Interkulturellen Kommunikation an der Technischen Universität Chemnitz. Von 2012-2015 Projektkoordinatorin für interkulturelle und interreligiöse Projekte sowie im Bereich Öffentliche Wissenschaft am ZAK I Zentrum für Angewandte Kulturwissenschaft und Studium Generale am Karlsruher Institut für Technologie (KIT). Seit Dezember 2015 wissenschaftliche Mitarbeiterin im Bereich Hochschuldidaktik der Personalentwicklung am KIT.

Arbeitsschwerpunkte: interkulturelle und interreligiöse Begegnung, interkulturelle Kommunikation, öffentliche Wissenschaft, Projektmanagement, Hochschuldidaktik, Evaluation an der Hochschule.

Kontakt:

Mirjam Stricker

Personalentwicklung und Berufliche Ausbildung

Karlsruher Institut für Technologie

Vinzenz-Prießnitz-Straße 1, 76131 Karlsruhe

Tel.: +49 (0)721 608 45114

E-Mail: mail@mirjamstricker.de

URL: http://www.peba.kit.edu/47_1921.php

Zitation

Stricker, Mirjam (2016). Analyse interreligiöser Begegnung in der Praxis. Kontext, Bedingungen, Strategien und Konsequenzen am Beispiel lebensgeschichtlicher Erzählungen aus einem christlich-muslimischen Begegnungszentrum in Deutschland [71 Absätze]. *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research*, 17(1), Art. 17, <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0114-fqs1601174>.