

4. Datenanalyse interreligiöser Kommunikation

In diesem Kapitel geht es um die Frage, welche kommunikativen Interaktionen im Rahmen der untersuchten Aushandlungsgespräche interreligiöser Aushandlungsprozesse zu beobachten sind und wie sie auf ihre Funktion und Bedeutung hin ausgewertet werden können. Dabei konnten aufgrund des mehrfachen Kodierverfahrens insgesamt fünf zentrale Kategorien entwickelt werden. Während die erste Kategorie der Rahmenbedingungen im Kapitel 2 bearbeitet wurde, geht es nun um die spezifischen kommunikativen Interaktionen der Beteiligten in den Bereichen »relationale Kommunikation« (unterteilt in die Unterkategorien »Lachen« und »Alltagskommunikation/Geselligkeit«), die Balance zwischen interpersonaler und Intergruppen-Kommunikation, die Kommunikation religiöser Inhalte und schließlich die Entwicklung eines Trägerkonzeptes zum Bau einer Drei-Religionen-Kindertagesstätte.

4.1 Kommunikative Interaktionen, die auf Beziehung ausgerichtet sind

Es geht zunächst um die Frage, welche interpersonalen, kommunikativen Interaktionen im Rahmen der untersuchten interreligiösen Aushandlungsprozesse zu beobachten sind und wie sie auf ihre Funktion und Bedeutung hin ausgewertet werden können. Aufgrund des mehrfachen Kodierverfahrens zeigen sich für den Bereich der beziehungsorientierten Interaktionen zwei wesentliche Unterkategorien: Im ersten Teil dieses Kapitels geht es um das »Lachen«, das die untersuchten Aushandlungen im gesamten Verlauf begleitete. Die spezifischen Funktionen des Lachens als nicht-verbale Kommunikation werde ich dabei ebenso beleuchten wie den transzendenten, widerständigen Aspekt des Lachens (vgl. Kapitel 4.1.1). Im zweiten Teil dieses Kapitels wird die Wahrnehmung dessen erörtert, was ich als Alltagskommunikation und Geselligkeit beschreibe, also solche kommunikativen Sequenzen, die sich auf den Austausch nicht-sachbezogener Themen ausrichten und spezifische Aspekte der Beziehungsherstellung und Generierung eines interreligiösen Alltags aufweisen. Darüber hinaus scheint gerade die kommunikative Form

(interreligiöser) Geselligkeit geeignet, Zwischenräume zu eröffnen, die grundlegend für die Entwicklung gemeinsamer Visionen sind (vgl. Kapitel 4.1.2).

4.1.1 Lachen als kommunikative Interaktion im Kontext der interreligiösen Aushandlungsprozesse

Im folgenden Kapitel wird »Lachen« im Kontext der hier untersuchten interreligiösen Aushandlungsprozesse betrachtet. Phillip Glenn weist auf wichtige Funktionen mindestens in Momenten des geteilten Lachens hin und erläutert dies am Gruppenbewusstsein und der physischen Verbindung der Lachenden. Lachen könne dies bewusst hervorrufen, unterstütze gemeinsame Werte und mildere interne Konflikte ab.¹ Als Insider Researcher und Beteiligte an den hier untersuchten kommunikativen Interaktionen habe ich die Häufigkeit und Intensität des Lachens im Rahmen dieser Gespräche als eine kontinuierliche Interaktion wahrgenommen, die sämtliche Gespräche begleitet hat. Darum wurden diese Sequenzen – soweit hörbar – in den Transkripten grundsätzlich markiert und soweit möglich die Anzahl der Beteiligten erfasst. Lachen soll nicht ausschließlich theoretisch beschrieben werden, sondern auch hörbar sein, deshalb setze ich an einigen Stellen QR-Codes zur akustischen Illustration ein. Somit können diese spezifischen Lachsequenzen als kurze Hör-Ausschnitte aus den untersuchten interreligiösen Aushandlungsprozessen abgerufen werden.² Die Markierungen des Lachens in den Transkripten wurden ab der ersten Kodierphase mit insgesamt 22 Subcodes erfasst. Einschränkend muss hinzugefügt werden, dass es sich dabei ausschließlich um solches Lachen handelt, das phonetisch unterlegt, also vokalisiert wurde und damit hörbar ist. Auf diese Weise ergeben sich in den Daten 343 kodierte Segmente. Das Lachen wird von den Beteiligten nur einmal reflektiert. Dies geschieht im ersten aufgenommenen Gespräch.

Salima: »Haste das Teil denn schon mal ausprobiert, woanders?«

Stefanie: »Ja, ja, hab ich ...«

Rosa: »Wir sind technologisch upgegradet, weil wir zu viel lachen«³

Gemeinsames Lachen ist zwar kontinuierlich präsent, wird aber nur in dieser Sequenz von den Beteiligten aufgegriffen und ansonsten von ihnen nicht weiter thematisiert. In der vorangegangenen Sitzung hatten Britta, Salima und Rosa nach

1 Vgl. Glenn, 2003, 30.

2 Zu diesem Verfahren wurden die Beteiligten ausdrücklich um ihre Zustimmung gebeten. Die Sequenzen sind auf einem YouTube-Kanal hinterlegt und nur über die QR-Codes abrufbar.

3 1. Treffen 10.11.2015.

einer Probeaufnahme mit der Aufnahmefunktion eines Mobilfunkgerätes die Erlaubnis erteilt, dass die Gespräche mit einem speziellen, digitalen Aufnahmegerät aufgenommen werden. Das Auftauchen eines neuen – offensichtlich technisch besseren – Aufnahmegeräts wird von Rosa scherzhaft auf die Tatsache bezogen, dass die hohe Quantität des Lachens ein technisches Aufnahme-»Upgrade« notwendig gemacht habe. Während die Beteiligten dies zunächst nicht mit einem Lachen beantworten, bleibt das Gerät Anlass für weitere Überlegungen, die schließlich in einem gemeinsamen, bewusst langgezogenen Lachen enden:

Rosa: »Aber Kaffee kochen kannst du damit nicht?«

Stefanie: »mmh.«

Rosa: »Protokoll schreiben?«

Salima: »Aber das sieht fast so aus, als ob man den zum Rasieren nehmen könnte, oder?«

[Mehrstimmiges Lachen]

Stefanie: »Das ist ein Rasierer! Ich leg den nur so hin, um zu gucken, was passiert!«

[Mehrstimmiges, lautes Lachen – ausgiebig]

Britta: »Sehr schön!«⁴

Hier wird deutlich, dass das Interesse an der humorvollen Fortführung des Gesprächs größer ist als eine mögliche praktische Nutzung des Geräts für die Initiative. Die (ironische) Anfrage von Rosa, ob das Gerät Protokoll schreiben könne, hätte ein Anlass gewesen sein können, um über die Frage zu sprechen, wer bei diesem Treffen das Protokoll übernimmt, zumal die Beteiligten hier noch nicht lachen. Initiiert wird das Lachen durch Britta mit dem ironisch-spielerischen Hinweis, dass das Aufnahmegerät wie ein »Rasierapparat« aussehe. Diese Extension des Lachens⁵ wird von allen Beteiligten mit Lachen beantwortet. Stefanie, selbst lachend,

4 1. Treffen 10.11.2015. Diese Sequenz ereignete sich unmittelbar am Anfang des ersten aufgenommenen Gesprächs. Bereits hier bestand die Übereinstimmung, dass in dieser Initiative viel gelacht werde, und die (vertrauensvolle) Bereitschaft, sich auf gemeinsames ausgiebiges Lachen einzulassen.

5 Vgl. Glenn, 2003, 4.

*Abbildung 3: QR-Code bitte scannen.
Lachen – gemeinsam, laut*



nimmt das sprachliche Angebot zum Lachen auf⁶ und führt mit ihrer Antwort alle Beteiligten in ein lang anhaltendes Lachen. Die Sequenz wird dann mit diesem Lachen beendet. Britta markiert das Abklingen des Lachens auch sprachlich als »sehr schön«.

In dieser Sequenz sind der hohe Beziehungsanteil, der sich im Lachen ausdrückt, und die Reflexion über das eigene Lachen der Beteiligten deutlich zu erkennen. Hieran lässt sich wahrnehmen, welche Funktionen das Lachen im Rahmen der Gesprächsverläufe haben kann.⁷

Verschiedene Formen des »Lachens«

In der u.g. Codematrix sind die verwendeten Subcodes sowie deren Verteilung im Verlauf der Aushandlungsprozesse dargestellt. Die Größe der Punkte signalisiert die Häufigkeit der verschiedenen Formen des Lachens. Dabei sind einige Schwierigkeiten beim Kodieren von Lachen nicht zu vermeiden: Die Zuordnung in Subcodes folgt jeweils einer interpretativen Entscheidung, da das Lachen als nicht artikulierte Lautäußerung zunächst keine Auskunft über den inhaltlichen Bezug oder die kommunikative Funktionalität gibt. Dabei wurde die Intensität der Intonation erfasst (lautes Lachen), die Charakterisierung des Lachens vorgenommen (ironisch-freundliches Lachen) oder die Intention (Lachen zur Konfliktabwendung) beschrieben. Die Entscheidung zur Zuordnung der Subcodes erfolgte aufgrund des

6 »By laughing while still speaking, current speaker can cue recipient even before the utterance reaches completion that it is laughable.« Glenn, 2003, 55.

7 Vgl. Glenn, 2003, 2.

Abbildung 4: Übersicht des Vorkommens des Codes »Lachen« und seiner Subcodes (Codematrix) aus MAXQDA

Code/Treffen	15c	15b	15a	14	13	12	11	10	9	8	7	6	5	4	3	2	1
aner kennend	■				■												
„ich darf das ja“	■				■		■										
laut, fröhlich			■		■	■	■	■				■					
lieb evoll	■	■		■	■	■			■								
aggressiv				■						■							
Konfliktabwehr			■	■	■		■	■	■	■		■	■	■			
interreligiös	■		■	■	■	■		■	■	■	■	■	■	■	■	■	■
resigniert							■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■
zur Zustimmung	■		■	■	■			■	■	■	■	■	■	■	■	■	■
albern			■			■	■	■		■							
stolz	■					■	■		■								
einzel n	■								■	■							
wissend	■		■	■		■			■			■	■	■	■	■	■
erleichtert			■	■	■												
solidarisch			■	■	■				■								
hämisch	■		■		■	■			■						■	■	■
Ironisch	■		■	■	■	■	■		■	■		■			■	■	■
Reflexion über L.			■		■				■								
leise				■													

primär erkennbaren oder aus dem Kontext erschlossenen Charakters der jeweiligen Lachsequenzen.⁸ Damit folge ich der Maxime von Barbara Merziger: »Es liegt aber durchgehend eine Polyfunktionalität vor. Lachen kann in jeder spezifischen Situation mehrere Funktionen erfüllen und entsprechend eingesetzt werden.«⁹ Im Blick auf die Codematrix ist interessant, dass Anteile des Lachens sich in sämtlichen Aushandlungsgesprächen finden. Es gibt kein Gespräch, das nicht von verschiedenen Formen des Lachens begleitet wird.

Einigkeit herrscht in weiten Teilen der Forschung darüber, dass es neben dem Lachen als gemeinsamer, kooperativ-fröhlicher Form gemeinsamer Interaktion¹⁰ mit diversen intentionalen Funktionen gleichzeitig ausschließende, feindselige und abwertende Formen des Lachens gibt.¹¹ Diese Formen des »Auslachens« finden innerhalb der hier untersuchten Aushandlungsgespräche sehr untergeordnet

8 Dieser Prozess konnte durch die Forschungsperspektive »Insider Researcher« unterstützt werden; vgl. Kapitel 1.

9 Merziger, 2005, 199. Ich zitiere im Folgenden aus der Dissertationsschrift von Merziger, wie sie von der Freien Universität Berlin online veröffentlicht wurde. Der Text wurde zunächst 2007 unter dem Autorinnennamen Laura Mérit (Künstlerinnenname der Autorin) veröffentlicht, eine weitere Veröffentlichung unter dem Namen der Autorin scheint es zwar seit 2012 zu geben, aber die ISBN-Nummer scheint nicht korrekt zu sein. Da aufgrund der geschlossenen Bibliotheken kein physisches Exemplar zu erhalten war, beziehe ich mich bei den Seitenangaben auf die online <https://refubium.fu-berlin.de/handle/fub188/1873> (Zugriff 05.03.2021) erschienene Veröffentlichung der Freien Universität Berlin.

10 Das Lachen einzelner Individuen wiederum folgt einer anderen Systematik und kann daher an dieser Stelle außen vor gelassen werden; vgl. Tissot, 2009, 61-72.

11 Vgl. z. B. Glenn, 2003, 1 und 19-20; Berger, P., 2014, 48-50; Kuschel, 2011, 8; zur Kritik an diesem »normativen Dualismus«, vgl. Lühl, 2019, 3.

in Form kurzer »hämischer« Sequenzen statt, die sich, wenn sie auftreten, z.B. gegen Personen des öffentlichen Lebens richten. Dabei haben sie eine primär einschließende, also »wir-stiftende« Funktion der Beteiligten untereinander.¹² Dass es kaum Formen des »Auslachsens« oder anderer feindseliger Formen des Lachens¹³ gibt, kann in den hier vorliegenden Aushandlungsgesprächen damit begründet werden, dass es sich zunächst um einen arbeitsbezogenen interreligiösen Kontext handelt, dessen Umgang miteinander besonders von »Höflichkeit« und »Respekt« geprägt ist.¹⁴ Das häufige Lachen, so wie die Modulationen und die Verlängerungen des Lachens¹⁵ erscheinen hier wesentlich für den Aufbau von Beziehungs- und Gesprächsstrukturierung. Die Funktion als (überlegene) Statusmarkierung durch Formen des Auslachsens spielt in diesen Aushandlungen weitestgehend keine Rolle. Das unterstützt und bestätigt eine in der Wissenschaft bereits bekannte These: »Lachen zur Herstellung einer solidarischen Beziehung spielt eine weitere wichtige Rolle unter den Frauen [...]. Es wirkt distanz- und statusabbauend. Gemeinsames Lachen markiert zudem eine Intimität der Beziehung.«¹⁶ Das Zitat weist darauf hin, dass der Genderfrage in Bezug auf Lachen eine zunehmend große Aufmerksamkeit geschenkt wird.¹⁷ Um dabei der Tatsache Rechnung zu tragen, dass an den interreligiösen Aushandlungsprozessen ausschließlich Frauen teilnehmen, werde ich im Folgenden besonders auf die Untersuchung von Merziger »Das Lachen von Frauen« eingehen.¹⁸

4.1.1.1 Funktionen von Lachen in kommunikativen Interaktionen

»It has, for participants, the status of an official conversational activity«¹⁹, betonen Gail Jefferson, Harvey Sacks und Emanuel Schegloff, und es hat darüber hinaus sehr viele und differenzierte Funktionen im Kommunikationsverlauf.²⁰ Nahezu alle Funktionen des Lachens, die Merziger in ihrer Studie aufzählt, spielen in den hier vorgestellten Aushandlungen eine Rolle.²¹ Die vorliegenden Aushandlungs-

12 Vgl. Glenn, 2003, 53; Merziger, 2005, 254-258.

13 Vgl. Lühl, 2019, 58-71.

14 Vgl. Dehn, 2006, Abs. 4.

15 Vgl. Glenn, 2003, 73.

16 Merziger, 2005, 257.

17 Vgl. Vgl. Glenn, 2003, 6; 153-161.

18 Vgl. Merziger, 2005.

19 Jefferson, Sacks, Schegloff, 1987, 156.

20 Vgl. Merziger, 2005, 199-258; Glenn, 2003, 53-121; Berger, P., 2014, 42-60; 190-200; Coates, 2007, 46-47.

21 Die folgende Aufzählung stellt dabei eine Übersicht der mannigfaltigen und häufig polyphonen Funktion von Lachen dar. Da es hier nicht um eine Studie singular zum Lachen geht, können nicht alle Funktionen separat nachgewiesen werden. Es gibt insbesondere zum Lachen im interreligiösen Kontext Forschungsbedarf.

prozesse zeichnen sich dadurch aus, dass an ihnen nur Frauen beteiligt sind und dass die Interaktionen kontinuierlich bzw. wiederkehrend von Lachen begleitet, gegliedert, gesteuert und interpretiert werden. Beim Lachen handelt es sich um einen nonverbalen, kommunikativen Sprechakt. Als körperlicher Ausdruck kann es von leisen Lautäußerungen²² (einzelnen Lachpartikeln) bis zur Einbeziehung des gesamten Körpers gehen. Das Gehirn wird bei anhaltendem Lachen überdurchschnittlich mit Sauerstoff versorgt, der Blutdruck sinkt, das Herz schlägt schneller, Endomorphine (Aktivierung des Belohnungssystems) werden ausgestoßen, der Körper insgesamt entspannt sich, während gleichzeitig 80 Muskeln beteiligt sind und das Immunsystem deutlich gesteigert wird. Die körperliche Leistung von einer Minute Lachen entspricht etwa zehn Minuten Jogging. Blickkontakt ist in bestimmten Phasen des Lachens nicht mehr möglich, dennoch stellt sich ein Gefühl besonders erlebter Gemeinschaft ein.²³ Während Lachen einerseits als unkontrollierbar und in vielen Fällen als auf andere affizierend gilt und nicht selten den gesamten Körper einbezieht,²⁴ kann es gleichzeitig »ein äußerst kontrolliertes Mittel der Aufmerksamkeitslenkung«²⁵ sein, also eine »kontrollierte Spontanität«.²⁶ Lachen kann, muss aber nicht im Zusammenhang mit Humor²⁷ auftreten.²⁸ Un-

-
- 22 Das Lächeln wird hier nicht berücksichtigt, da zum einen keine Videoaufnahmen gemacht werden konnten, zum anderen, und das ist sogar noch wichtiger, weil umstritten ist, ob Lächeln funktional und emotional dem Spektrum Lachen tatsächlich zuzuordnen ist oder anderen Bedingungen unterliegt; vgl. Glenn, 2003, 67; Berger, P., 2014, 42.
- 23 Zur detaillierten Beschreibung physiologischer Vorgänge beim Lachen; vgl. Lühl, 2019, 28-31: »Heftiges Lachen ist meist an nonverbale Verhaltenskomponenten gekoppelt, an Stampfen oder Springen, abrupte Bewegungen des Kopfes, das Schließen der Augen und Tränenfluss, Klatschen und wildes Gestikulieren.« Lühl, 2019, 31.
- 24 Dies gilt sogar ohne inhaltliche Beteiligung bei aufgenommenem Lachen, das Teilnehmenden in Studien vorgespielt wurde; vgl. McGettigan, 2014.
- 25 Vgl. Merziger, 2005, 231.
- 26 Mulkay, 1988, 95; vgl. Lühl, 2019, 17-18.
- 27 In dieser Untersuchung kann dem komplexen Thema des »jüdischen Humors« ebenfalls nicht nachgegangen werden, weil der Fokus auf der kommunikativen Interaktion des Lachens liegt. Vgl. zu Humor im jüdischen Kulturkreis, Schwara, 03/2011. Beim 6. Treffen 31.10.2017 bezieht sich Rosa auf die Pointe eines bekannten jüdischen Witzes »*Wir nennen den Schinken Fisch, Salima, das ist für uns...*«, um über eine muslimisch konforme Zinspraxis zu sprechen. Dieser Hinweis wird aber im weiteren Verlauf des Gesprächs nicht aufgenommen und generiert kein Lachen.
- 28 Hier ist eine gewisse analytische Unschärfe festzustellen: Während insbesondere im Bereich der Kommunikationswissenschaften und Linguistik – hier besonders in der Konversationsanalyse – eine sehr klare Abgrenzung des Lachens von Humor, Komik und Witz vorgenommen wird, (»Lachen ist zudem in den wenigsten Fällen Zeichen von Heiterkeit oder Amusement«, Merziger 2005, 267) wird sowohl diese inhaltliche als auch sprachliche Trennung z.B. in der Soziologie bei Vela-McConnell, in der Religionssoziologie bei Berger gar nicht vorgenommen; vgl. Berger, P., 2014, 3-14; vgl. Vela-McConnell, 2011, 129-166. In dieser Studie

tersuchungen zur Funktion des Lachens im Rahmen natürlicher Gespräche liegen vor, aber zur Funktion des Lachens in natürlichen Gesprächen im interreligiösen Kontext gibt es bislang keinerlei wissenschaftliche Untersuchungen.²⁹ Dieser Befund ist umso erstaunlicher, als mir aus meiner Praxiserfahrung Menschen, die in interreligiösen Formaten aktiv sind, fast unisono berichten, dass sie in diesem Kontext mehr als in vielen anderen gelacht hätten. Es kann hier nicht geklärt werden, ob es sich um einen relevanten statistischen Befund handelt oder ob beispielsweise diejenigen, die vom Lachen berichten, über diese Tatsache selbst so erstaunt waren, dass sie es als besonders bemerkenswert hervorhoben und darum ggf. quantitativ überschätzen. Es scheint lohnend, diesem Phänomen weitere wissenschaftliche Aufmerksamkeit zu schenken. Wie oben gezeigt wurde, hat Lachen dabei grundsätzlich auch eine strukturierende Funktion in den Gesprächen, es leitet Sprecher:innenwechsel ein, es beendet thematische Einheiten. Es hat die Funktion, Reparaturen des Gesagten vorzunehmen, es gibt Lachsequenzen einzelner Sprecher:innen im Rahmen ausführlich dargestellter Problemerkzählungen mit der Funktion, für die Beteiligten Entlastung zu verschaffen.³⁰ Insbesondere in der Konfliktabwehr findet Lachen auch hier seine entlastende Funktion.³¹ Dabei liegt der Befund insgesamt im Rahmen dessen, was in kommunikationswissenschaftlichen Studien über die Funktionen von Lachen in Gesprächen herausgefunden wurde.³² Auch in den hier untersuchten Gesprächen wird Lachen zur Konflikt-abbildung genutzt.

Salima: »Da werde ich ihr nachher [unverständlich] vielleicht ein bisschen beruhigter sein.«

Britta: »Ja, ich glaub wirklich, mir geht es auch so ...«

Salima: »Ja, weil...«

fokussiere ich aufgrund meines kommunikationswissenschaftlichen Interesses auf das Lachen, halte aber andererseits eine vollkommene Trennung von Humor und Lachen im Blick auf das Gesamtbild kommunikativer Interaktion für nicht sinnvoll. Dem kann in dieser Studie nicht hinreichend nachgegangen werden; vgl. Lühl, 2019, 6-16. Im 5. Kapitel beziehe ich mich auf Vela-McConnell zu grenzüberschreitenden Freundschaften. Bei der Frage, wie diese Freundschaften etabliert werden, misst er Humor eine große kommunikative Rolle bei und erörtert das Problem von unangemessenem Humor. Die Differenzierung zwischen Humor und Lachen wäre dort z.B. hilfreich gewesen; vgl. Vela-McConnell, 2011, 129-165.

29 Vgl. Merziger, 2005; Glenn, 2003; Jefferson, 1994.

30 Zum Lachen in »Trouble-Telling«; vgl. Jefferson, 1994, 351; 367.

31 Vgl. Merziger, 2005, 268.

32 Vgl. Glenn, 2003, 162-171; Merziger, 2005, 199-258; Jefferson, Sacks, Schegloff, 1987.

*Abbildung 5: QR-Codebitte scannen.
Lachen zur Konfliktabwehr.*



Stefanie: »Vielleicht müssen wir auch sagen, was jetzt Gelder Akquise angeht, von uns entscheiden wir, da ist 'ne vielversprechende Spur, Person X verfolgt die und nur die, also du hast den Kontakt zu Bosch, du verfolgst Bosch-Stiftung, total stoisch, du hast, weiß ich nicht, den Kontakt Zentralrat, total stoisch, ich hab den Kontakt ›Andere Zeiten‹, und dann mach ich aber nur, weil, wenn ich höre, dann könnt ich aber noch da und ich bin gern eine, die fliegt von Blume zu Blume, das nutzt aber niemandem was.«

Rosa: »Bienenchen.«

Stefanie: »Ja, genau.« [Lachen]

Salima: »In der S. [Zeitung] kommt die Biene drin vor, das sag ich euch jetzt schon.«

Stefanie: Das befürchte ich auch, das ist so hübsch anschaulich.« [Lachen]

Britta: »Absolut sicher. ... So, ich nehm auch noch was mit.«³³

Diese Sequenz findet sich am Ende des 14. Treffens kurz nach einem Konflikt über die Frage, welche Schritte zur Umsetzung des Bauvorhabens gegangen werden müssen und welche/r Institution/Verein welchen finanziellen Beitrag leisten kann.

Die Lösung des Konflikts wurde vorläufig so vereinbart, sich in der Zukunft auf klarere Absprachen verlassen zu können, dennoch verlief das Gespräch angespannt. Auf die Verabredung nimmt Stefanie in ihrem Beitrag zum Kontakt der Beteiligten mit möglichen Fördermittelgebern Bezug. Im Rahmen dieses sachlichen Beitrags fügt sie jedoch ironisch für sich selbst das Bild ein, sie »fliege von Blume zu Blume«. Der Bezug, den sie damit zum ersten Teil des Treffens herstellt, bei dem eine Journalistin anwesend war, wird von Rosa sofort aufgenommen und mit dem Stichwort »Bienenchen« ironisch lachend weitergeführt. Stefanie bestätigt (»Ja, genau«), dass Rosa und sie denselben Bezug herstellen. Auch Salima und Britta nehmen das Angebot der ironisch-neckenden Bezugnahme auf das Anfangsgespräch ihrerseits auf, indem alle vier gemeinsam laut lachen. Salima bestärkt den Verlauf mit dem konkreten Hinweis auf die Zeitung, was von Stefanie weitergeführt und von allen mit erneutem Lachen beantwortet wird. Auch Britta bestätigt dies ihrerseits und beschließt die Sequenz (»so nimm ich auch noch was mit«). Nachdem im Vorfeld dieses Auszuges verschiedene Konflikte aufgetreten waren, wurde hier das Lachen durch Stefanies Beitrag einladend initiiert. Den Hinweis auf den ersten Teil des Gesprächs unternimmt sie andeutungsweise und erhofft, dass die Beteiligten den Bezug verstehen. Indem Rosa das Angebot aufnimmt, kann sich die vorherige Spannung der Konflikte im gemeinsamen Lachen entladen.³⁴ Alle vier Beteiligten tragen zu dieser Sequenz und deren erfolgreichem Verlauf bei, indem sie sich am Lachen beteiligen. So kann Britta aufgrund des Verlaufs darauf hinweisen, dass sie im Einleitungsteil des Gesprächs nicht zu ihrem Recht gekommen ist (»so nimm ich auch noch was mit«), ohne damit die wieder erreichte Gemeinschaft und Übereinstimmung zu gefährden.

»Lachen wird also mehrheitlich als Verstärker und als Klärungshilfe im Sinne der Sprechenden eingesetzt [...], die auch bei der Konfliktbewältigung in eben dieser Absicht zum Tragen kommt. Als Gliederungspartikel wirkt das Lachen strukturierend und verständnisklärend, als Beziehungszeichen vermittelnd.«³⁵

Die Regelmäßigkeit, mit der das Lachen erscheint, betont auch Merziger. »Lachen am Anfang und am Ende einer Begegnung ist ein Ritual«³⁶, wobei in den hier dokumentierten Aushandlungsprozessen in den Anfangsphasen sehr viel und am Ende weniger gelacht wird. Dennoch erscheint der Begriff des Rituals angemessen. Wie im gesamten Verlauf der Studie noch gezeigt werden wird, ist ein großer Bereich der kommunikativen Interaktionen darauf ausgerichtet, Beziehungen unter den Beteiligten (»Beziehungsgewebe«) herzustellen.

34 In den konkreten Aussagen der Beteiligten erschließt sich vom Inhalt allein her nicht, warum das Lachen hier so ausgeprägt stattfindet.

35 Merziger, 2005, 268.

36 Merziger, 2005, 247.

»Durch gemeinsames Lachen wird ein Gruppengefühl hergestellt, das auf einer gemeinsamen Situationsdefinition und einem gemeinsamen Gefühl basiert. Ein vermeintlich oder reell geteiltes Wissen bringt die Teilnehmenden in einer Situation zusammen, Gemeinsamkeiten stellen Nähe und Verbundenheit her und schützen nach außen.«³⁷

Diese so hergestellte Verbundenheit ist in der Lage, ein soziales Gleichgewicht zu etablieren, das im Kontext der verhandelten Ungleichheitsbeziehungen auf der Ebene der beteiligten Institutionen und Vereine wesentlich dazu dient, »das homöostatische Gleichgewicht der Lachenden selbst«³⁸ zu betonen und aufrechtzuerhalten. Aus den Verhandlungen um begrenzte, noch dazu unterschiedlich verteilte Ressourcen, die im Verlauf der Gespräche geführt werden, zeichnen sich strukturell und situativ bedingte Konflikte ab. Auch diese werden mit langen Lachphasen abgemildert. Lachen kann »Kommunikations- wie Beziehungsstörungen vorbeugen, indem es eine positive Verstehensanweisung gibt.«³⁹ Selbst Kritik kann so leichter angebracht werden,⁴⁰ weil Lachen nicht nur beruhigend und entschuldigend genutzt wird, sondern die emotionale Verbindung stabilisiert.⁴¹ Als subversives Phänomen kann Lachen die Funktion haben, eine solidarische Gegenwelt insbesondere in solchen Bereichen zu etablieren, in denen eine ausgemachte Gemeinsamkeit struktureller Ungleichheiten besteht, was sich in den konversationsartigen biografischen Erzählungen über die Erfahrungen als Frauen in einer leitenden Gemeindefunktion⁴² zeigt. Neben der entlastenden Funktion im Rahmen von »Trouble-Telling«⁴³, zu der Lachen eingesetzt wird, passiert darin auch eine Solidaritätsleistung der Beteiligten.⁴⁴

»Makri-Tsilipakou bezeichnet dieses Verhalten als »pro-agreement-ethos« von Frauen, das auf die Zugehörigkeit zu einer nicht dominanten Subkultur und der negativen gesellschaftlichen Bewertung von starken Gefühlsausdrücken der Frauen zurückzuführen sei. In den Gesprächen manifestierte sich das verbindende Lachen in protektiver Image- und Beziehungsarbeit, besonders aber in aktiver Hörerinnenarbeit und gemeinsamen [sic!] Lachen.«⁴⁵

37 Merziger 2005, 254.

38 Merziger 2005, 271.

39 Merziger 2005, 247.

40 Vgl. 8. Treffen 09.03.2017; 13. Treffen 28.11.2017. »Das erlaubt manches zu sagen, was in anderer Form nicht so möglich wäre. In gefestigten Beziehungen kommt es zu »spielerischen Verletzungen«, dennoch ist auch dieses Lachen riskant und bedrohlich.« Merziger 2005, 238.

41 Vgl. Merziger, 2005, 247.

42 Vgl. Kapitel 4.2 und 4.4.

43 Vgl. Jefferson, 2015, 165-193; Berger, P., 2014, 195 und 249-250.

44 Vgl. Coates, 2007, 29.

45 Merziger, 2005, 269.

Diese Form der Beziehungsarbeit und Gesprächsstrukturierung, die auch in der Lage ist, ein erhöhtes Gefühl von Souveränität zu markieren, spielt eine wesentliche Rolle im Rahmen der untersuchten Aushandlungen. Ausweglos erscheinende Situationen können so abgemildert und entspannt werden (Lachen bei der Nachricht über ein Verkehrswertgutachten, das die finanziellen Möglichkeiten der Initiative übersteigt; 10. Treffen 30.08.2017). Konflikte können deeskaliert oder zur Entspannung gebracht (14. Treffen, s.o.), Statusunterschiede homogenisiert werden (auch Unterschiede im religiösen Bereich, 1. Treffen 10.11.2015), Erfahrungen von Sexismus solidarisiert und geteilt und schließlich ein zunehmend festes, geschlossenes Beziehungsgeflecht entwickelt werden. Das zeigt sich z.B. in der folgenden Sequenz, in der die Beteiligten von ihren Erfahrungen berichten, als Frau eine leitende Funktion in ihren Gemeinden innezuhaben.

Salima: »Aber ich glaub, das ist schon wegen Frau auch. Bei der Föderation haben sie mich vor einem Jahr gefragt, war ja schon revolutionär: ›Willste dich nicht in den Vorstand wählen lassen?‹ Das erste Mal überhaupt, dass da 'ne Frau mit drin gewesen wäre. Aber was wäre mein Posten gewesen?«

Stefanie: »Protokollantin?«

Salima: »Nein, Frauenbeauftragte.« [Lachen]

Salima: »Hab ich natürlich dankend abgelehnt. Für den Verein war das schon revolutionär, aber sorry.«

Rosa: »Aber wenn man einen Schritt weiter ist, braucht man immer noch ein Genderbingo.⁴⁶« [Lachen]

Rosa: »Ich find das auf einer Seite so befreiend, einfach zu sagen ... Wir waren vorgestern in der ›Zauberflöte‹. Meine Güte ist das frauenfeindlich. Und ich sitzt da mit meiner kleinen Tochter, Zauberflötchen. Hm, und denk mir so: ›Thematisier ich's jetzt später mit ihr oder nicht?‹«

Stefanie (ironisch): »Aber das Kleid von ihr war so hübsch ...«

Rosa: »]a ...« [Lachen]⁴⁷

46 »Genderbingo« ist ein Begriff, der in den Gesprächen immer wieder auftaucht. Das erste Mal wird er von Rosa benutzt, um die Ansammlung von Begriffen zu beschreiben, die im Rahmen von Grußworten und Ansprachen den Beitrag von Frau verschweigen, abwertend oder sexistisch ausgerichtet seien; vgl. 1. Treffen 10.11.2015.

47 1. Treffen, 10.11.2016.

Gemeinsamkeiten werden in diesem Ausschnitt mit geteiltem Lachen hergestellt. Dieses beinhaltet Wiedererkennen der eigenen Erfahrungen als Frauen in religiösen Gemeinschaften einerseits, bedient sich aber andererseits sowohl einer kommunikativen Widerstandsstrategie (»Genderbingo«) als auch der Möglichkeit, die eigene Erfahrung auf eine nächste Generation zu übertragen. Das gemeinsame Lachen erzeugt für jeden dieser drei Abschnitte Solidarität und Widerständigkeit. »Wenn Frauen häufiges Lachen einsetzen, erklärt sich das aus der Polyfunktionalität und der herausragenden starken Diskursstrukturierung bei gleichzeitiger wesentlicher Beziehungsgestaltung.«⁴⁸

4.1.1.2 Spezialfall »interreligiöses Lachen«

Als »interreligiöses Lachen«⁴⁹ wurde solches Lachen kodiert, das im Kontext der differierenden Aussagen zu den Religionen Anlass zu lachen gab. In diesen Sequenzen tauchen auch ironische Zusammenhänge auf. So waren zum Beispiel die jüdische und die muslimische Teilnehmerin (Rosa und Salima) zum offiziellen kirchlichen Empfang der Feierlichkeiten zum 500. Reformationsjubiläum am 31.10.2016 eingeladen, die beiden evangelischen Beteiligten hingegen nicht.

Rosa: »Wir feiern jetzt die Reformation.«

Britta: »Dann geht mal zu unserem Fest und grüßt schön.« Lacht⁵⁰

Der ironische Unterton, der auch eine Kränkung darüber enthält, dass Britta und Stefanie nicht eingeladen sind, obwohl es »unser« Fest sei, wird durch das Lachen abgemildert und gleichzeitig werden mit dem Lachen auch vorangegangene Gesprächssequenzen erinnert, in denen die Feier der Reformation im Hinblick auf eine interreligiöse Perspektive von Stefanie und Britta kritisch gesehen wurde. So schwingt in der Ironie von »unser Fest«, die das Lachen illustriert, auch die Bezugnahme auf Rosas Sequenz und die ebenfalls dort genutzte Ironie durch den Gebrauch des Personalpronomens »wir« und durch die Zuspitzung »feiern die Reformation« mit. Jennifer Coates beschreibt dabei den Unterschied von Witzen zu kontextgebundenem Lachen. »Unlike a joke, which can be understood away from the context in which it was performed, spontaneous conversational humor relies on shared knowledge and in-group norms, which can make it opaque to outsiders.«⁵¹

48 Merziger, 2005, 267-270.

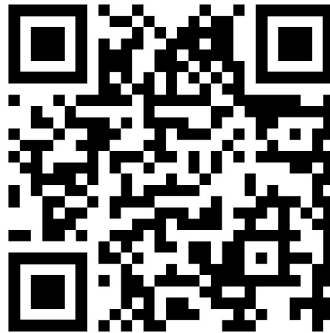
49 Ich verwende den Begriff »interreligiöses Lachen«, weil es sich in einem interreligiösen Kontext vollzieht und auch nur aufgrund dieses Kontextes möglich ist. Es geht um Wortspiele religiöser Prägungen, die erst durch den interreligiösen Zusammenhang Lachen überhaupt hervorrufen.

50 6. Treffen 31.10.2016. Die Sequenz nimmt Bezug auf das 5. Treffen 22.09.2016.

51 Coates, 2007, 31.

Durch die Ironie wird ein sog. Playframe eröffnet, der signalisiert, dass kommunikativ ein spielerischer Modus eingenommen wird,⁵² der Wortspiele und -witze erlaubt. Ein Playframe besteht aus kommunikativen Signalen, die den Beteiligten zeigen, dass das Nachfolgende spielerisch und oft humorvoll zu verstehen sei. Ein Playframe bedarf der gemeinsamen Kollaboration der Gesprächsbeteiligten, weil von allen verstanden werden muss, dass es sich um eine spielerische Sequenz handelt. »Because conversational humor is a joint activity, involving all participants at talk, many commentators see its chief function as being the creation and maintenance of solidarity.«⁵³ Gerade dieser Playframe erfordert eine hohe Koordination und ist nur unter Personen möglich, die aufeinander eingespielt sind.⁵⁴ Die Koordination des Spiels geht in der folgenden Aushandlungssequenz bis in die Grenzregionen, in denen sich die jeweiligen Religionen begegnen, und werden spielerisch ausgehandelt.

*Abbildung 6: QR-Code bitte scannen.
Lachen – interreligiös.*



Rosa: »Aber wenn, nee warte mal, stopp mal ... zwei Schritte zurück: Wow. Echt, das find ich so 'nen Quantensprung, ich umarm dich jetzt erstmal über den Tisch, und eigentlich müssten wir jetzt den Champagner aus der Dings ziehen ...«

Britta: »Den ohne Alkohol.« [Lachen]

Rosa: »Den auch, warum bitte den ohne Alkohol? Ach so.« [Lachen]

52 Vgl. Glenn, 2003, 5.

53 Coates, 2007, 32.

54 Vgl. Coates, 2007, 32.

Stefanie: »Und dazu gibt's Schweineschnitzel.« [Lachen]

Rosa: »Entschuldige, es ist Jahresende, ich entschuldige mich vielmals. Der Alkoholfreie ist auch nicht wirklich alkoholfrei, was nehmen wir denn dann?«

Britta: »Wir trinken einen Wasserwein, Gänsewein.«

Rosa: »Wir rauchen eine Friedenspfeife. Wenn du dir das vorstellen kannst, dann weißt du natürlich, dass du mit uns beiden die dankbarsten, lustigsten, humorvollsten, energetisch aufgeladensten Partnerinnen oder so ähnlich hast...« [Lacht]⁵⁵

Anlass für diese Sequenz war eine längere Ausführung von Britta, in der sie ihre Bereitschaft erklärt hatte, dass sie selbst in Form des Kitaverbandes bereit sei, den Erbbaurechtsvertrag für das Grundstück und die Bauherrinnenschaft für die Drei-Religionen-Kindertagesstätte zu übernehmen. Vorausgegangen waren lange Diskussionen über die Strukturfragen, die eine solche Trägerkonstruktion nahelegten, zu denen aber noch keine Entscheidung von Britta vorlag. Rosa verbleibt zunächst in der Art des Verhandlungsmodus, um sich dann selbst zu unterbrechen und den neu erreichten Stand der Gespräche (»Quantensprung«) zu konstatieren und im leiblichen Sinne außerordentlich zu feiern (Champagner). Die Spannung zwischen dem Erfolg interreligiöser Aushandlungen einerseits und der Tatsache, dies ausgerechnet mit Alkohol feiern zu wollen, andererseits löst bereits das Lachen der Beteiligten aus. Auch Brittas Korrekturvorschlag »ohne Alkohol« dringt erst sekundär zu Rosa durch, wird aber von allen mit Lachen beantwortet, das einen amüsierten, aber keinen bloßstellenden Charakter hat. »Durch gemeinsames Lachen wird eine positive Verbindung hergestellt, in der potenzielle und reelle Gesichtsbetrohungen abgefedert werden.«⁵⁶ Stefanie überzeichnet die Problematik mit dem Hinweis auf »Schweineschnitzel« (als Tabu in interreligiösen Kontexten), was schließlich in lautes anhaltendes Lachen aller übergeht. Die weiteren amüsierten Assoziationen von »Gänsewein« und »Friedenspfeife« deuten darauf hin, dass der Sequenz Konflikte zugrunde liegen, die hier nicht weiter aufgegriffen werden. Abschließend nimmt Rosa das Lachen in der dreifachen adjektivischen Qualifikation als Partnerinnen noch einmal auf (»lustigsten, humorvollsten, energetisch aufgeladensten«).⁵⁷ Auch die Bedrohungen von Gesichtsverlusten können so abge-

55 7. Treffen 09.12.2016.

56 Merziger 2005, 254.

57 Ein weiterer Hinweis sei hier auf die Einschlussmechanismen gegeben. Als Partnerinnen können hier nur Britta und Salima gemeint sein, weil sie im Kontext der Bauherrinnenschaft im Sinne von Vertragspartnerinnen konnotiert werden. Hier ist – im Gegensatz zu Aushandlungen insgesamt – das Dreier-Konzept der Religionen im Sinne einer Drei-Religionen-

mildert oder abgewendet werden. Dies hat im Rahmen der Verhandlungen eine besonders relevante Funktion. Im Bereich der interkulturellen Kommunikation spielt der Bereich der »Facework« eine wichtige Rolle für die Frage, wie viel Aufwand die Gesprächsbeteiligten aufbringen müssen, um ihr eigenes oder das Gesicht anderer Beteiligter zu wahren (je größer der vermutete interpersonale Abstand, desto größer ist der notwendige Aufwand zur Gesichtswahrung).⁵⁸ Während auf der verbalen Ebene der interreligiösen Aushandlungsprozesse dazu nur sehr wenige Interaktionen zu beobachten waren,⁵⁹ wird durch die lang anhaltenden Lachphasen der Facework-Prozess hingegen nonverbal intensiv betrieben.

»Während des Gesprächs versuchen die Interagierenden, ein ›rituelles Gleichgewicht‹ zu etablieren, in dem die Beteiligten ihre Images wahren können. Dies tun sie durch unterstützende Sprechhandlungen, sowohl dem eigenen als auch dem anderen Image gegenüber.«⁶⁰

Gesichtswahrungen oder -verletzungen können sowohl für Sprechende als auch für das Gegenüber beabsichtigt oder unbeabsichtigt eintreten. Lachen kann diese Bedrohungen entschärfen, indem kommunikative Interaktionen rückwirkend uneindeutig gemacht werden.⁶¹ Ein weiteres Beispiel schließlich, bei dem Signale als Playframe (spielerisch, ironischer Kommunikationsrahmen) gesetzt wurden, bezieht auch theologische Inhalte ein.

Rosa: »Wenn ich das mal so sagen darf, dass die evangelische Kirche sich mal überlegen sollte, was sie für eine Haltung gegenüber Abtrünnigen hat.«

Salima: »Wieso?«

Rosa: »Also wir profitieren davon ja, aber ob das theologisch wirklich so haltbar ist?«

Kindertagesstätte leitend und nicht das Beziehungsgeflecht der vier daran beteiligten Personen. Obwohl das spezifische Lachen eine Beziehungsnähe herstellt, ist die dominante Information die formale Entscheidung auf der Bauherrinnenebene, die damit die institutionellen Bezüge stärker macht als die individuellen Subjektbezüge.

58 Der Prozess der Facework bezieht sich auf die Theorie, dass es in Verhandlungen darum geht, das eigene oder das Gesicht einer anderen Person zu wahren. »Essentially, face is the positive image we want others to have of ourselves. Face negotiation theory (FNT) focuses on mechanisms associated with losing and saving face. [...] It is through social interactions that face can be positively or negatively affected. Facework refers to the communicative repertoires that individuals use to build their own face, and challenge or reinforce others' face.« Berger, 2016, 125.

59 Vgl. 8. Treffen 09.03.2017.

60 Merziger, 2005, 249

61 Vgl. Merziger, 2005, 249.

Stefanie: »Die Taufe ist gültig, Rosa.« [Lachen]

Rosa: »Das hab ich jetzt auch eingefordert. Das ist genau der Punkt, weil seitens der Kirche niemand sagt, mir hat das noch niemand gesagt.«

Stefanie: »Muss man auch nicht, weil das musst du ja spüren.« [Lachen]

Salima: »Deswegen hab ich da auch so 'nen positiven Blick drauf.«⁶²

Dieser Ausschnitt sticht besonders heraus, weil das »Spiel« hier auf mehreren Ebenen betrieben wird. Dabei wird eine sehr koordinierte kommunikative Interaktion verwendet. Der Playframe wird durch den Begriff der »Abtrünnigen« von Rosa eröffnet. Dieser kirchengeschichtlich aufgeladene Begriff wird dabei von ihr selbst ad absurdum geführt mit der ironischen Bemerkung, warum »die Kirche« ausgerechnet diejenigen zum Reformationsfest einlade, die nicht (mehr) zu ihr gehörten. Das Personalpronomen in »profitieren wir« bezieht sich dabei individuell auf Salima und Rosa und nicht – wie es auch möglich gewesen wäre – auf die jüdische Gemeinde. Die beiden Beteiligten, die zur Kirche gehören, seien hingegen (als nicht Abtrünnige) nicht eingeladen. Dies führt zu der ironischen These von Rosa, dass dies auf der praktischen Ebene zwar Vorteile für sie habe, aber dass darin möglicherweise eine theologische Inkongruenz bestehe. Diesen Verweis auf kirchengeschichtliche Positionen nimmt wiederum Stefanie zum Anlass, mit einer Glaubensaussage bzw. theologischen Wahrheitsaussage gleichermaßen ironisch zu antworten. Fast unhörbar spielt sie im Stil von Ironie und Teasing⁶³ unmittelbar zu Rosa zurück, indem sie mit dieser Aussage auch auf Rosas Geschichte hindeutet, diese aber nicht anspricht. Damit wird von Stefanie knapp eine Grenze dessen berührt, was gesagt werden kann und wobei zugleich das Gesicht aller Beteiligten gewahrt bleibt. Das ausbruchartige Lachen aller Beteiligten, das Rosa sogar noch verstärkt und damit bestätigt, dass das Gesicht gewahrt wurde, wird von allen zum Anlass genommen, das Lachen sogar noch auszuweiten. Durch die Signale freundlichen Lachens (Playframe) sind die Beteiligten so solidarisch über ihre religiösen Grenzen hinweg miteinander verbunden, dass kommunikativ-humorvoll mit religiösen Grenzen gespielt werden kann, ohne den Gesichtsverlust der Beteiligten zu riskieren. Interreligiöses Lachen zeichnet sich dadurch aus, dass Grenzregionen der beteiligten religiösen Gemeinschaften im Zusammenspiel mit individuellen Erfahrungen berührt, durch eindeutige Signale als Playframe gekennzeichnet werden und dass sich in diesem Fall alle Beteiligten sicher und übergangslos in diesem Rahmen bewegen können.

62 5. Treffen 22.09.2016.

63 Vgl. Glenn, 2003, 123-127.

4.1.1.3 Lachen als transzendent-visionärer Erfahrungsbereich interreligiöser Bezugsgewebe

»Humorous talk often involves speakers constructing text as a joint endeavor, just as jazz musicians co-construct music as they improvise on a theme.«⁶⁴ Diese Metapher vermag gut zu beschreiben, dass sich – so wie auch in der Jazzperformance – das, was im Lachen geschieht, nicht allein durch die Beschreibung seiner Funktionen erläutern lässt. Die Performance und insbesondere das Erleben gehen wie in der Musik über das hinaus, was theoretisch erläutert werden kann. Gerade die Nonverbalität des Lachens in Kombination mit affizierter (affizierbarer) Emotionalität, kontrollierter Spontaneität und Eruption in gesamt somatischer Beteiligung weisen über das Lachen als kommunikatives Phänomen allein hinaus.⁶⁵ In diesem Abschnitt möchte ich dazu einladen, über die funktionale Bedeutung von Lachen in Kommunikationsprozessen hinauszudenken. Neben der intentionalen Spontaneität, der Notwendigkeit, dass die Beteiligten bis in Details aufeinander eingestellt sind, und einer hohen Bereitschaft, im Lachen Gesichtswahrungsprozesse und Beziehungsbildungsprozesse zu betreiben, ereignet sich dennoch mehr als das funktional Erläuterte. Durch das Lachen der Beteiligten ergibt sich auf der Basis eines engen Beziehungsgewebes vermittelt über anhaltende und intensive körperliche Lacherfahrungen der Einbruch einer neuen Gegenwirklichkeit in die kommunikative Wirklichkeitskonstruktion. Max Lühl beschreibt dies als eine Form der Subversion.

»Die Subversion der gängigen Ordnungsmodelle und Realitätsdiktate geschieht im Vertrauen darauf, dass das andere in die Wirklichkeit eintreten kann und im Lachen sinnlich fassbar wird als Moment der Erfüllung, der utopisch über sich hinaus deutet.«⁶⁶

Die utopische Hinausdeutung erhält einen transzendenten Aspekt, so Berger.

»One speaks of ›redeeming laughter. Any joke can provoke such laughter, and it can be redeeming in the sense of making life easier to bear, at least briefly. In the perspective of religious faith, though, there is in this transitory experience an

64 Coates, 2007, 32

65 »Die theologische Ethik und Anthropologie des Lachens konkretisiert den Grundgedanken der präsentischen Eschatologie, dass das Heil zwar unverfügbar und doch bereits im Hier und Jetzt, in der Gewährung des Augenblickglücks, in Ekstasen der Selbstvergessenheit, in Momenten überraschenden Einverständnisses, in der Feier der Sinne, der Selbstvergewärtigung des Körpers und dem Rausch des Festes erfahrbar ist.« (Lühl 2019, 441-442). Im Hinblick auf eine Theologie des Lachens hat Lühl 2019 diese sehr umfassende Studie vorgelegt und stellt damit die erhöhte Aufmerksamkeit, die Lachen in den letzten Jahren erhalten hat, auch im Rahmen systematisch/dogmatisch theologischer Erwägungen dar; vgl. Lühl, 2019.

66 Lühl, 2019, 437.

intuition, a signal of true redemption, that is, of a world that has been made whole and in which the miseries of the human condition have been abolished.«⁶⁷

Berger unterscheidet nicht spezifisch zwischen Humor, Komischem und Lachen, sondern erläutert, wie das Komisch-Groteske eine Gegenwelt mitten in der Realität explizit mache, »but also the impossibility of containing this otherness in the categories of ordinary reality.«⁶⁸ Er betont weiter, dass das Lachen, das als das andere in die normale Welt hineinbricht, diese zu einer »magically transformed world«⁶⁹ gestaltet. Diese Gegenwelt ermögliche das, was sonst sichtbare Welt sei, anders zu sehen, sogar in einem kritischen und entlarvenden Licht. Dies führt dazu, dass eine andere Möglichkeit von Realität zur bisherigen Zugang findet. »In that event, it is perfectly plausible to look at folly as a reflection of ordinary social reality and nothing else, and this perspective does indeed yield useful insights.«⁷⁰ Im interreligiösen Kontext ist dafür die Vorstellung einer Gegenwelt des transzendenten differenzierten interreligiösen Beziehungsgewebes durchaus denkbar.

»Das Skandalöse der Idee einer spirituellen Dimension des Lachens besteht zuallererst in der vorbehaltlosen Anerkennung einer ekstatischen und unkontrollierten Leiblichkeit als Ausdruck einer kreatürlichen Erneuerung oder als Reflex auf das Widerfahrnis des Wunderbaren.«⁷¹

Auf zwei spezifische Aspekte im Rahmen interreligiöser Aushandlungsprozesse möchte ich in diesem Zusammenhang besonders hinweisen, da sie jeweils Grenzregionen berühren. Lachen gilt als subversive und gefährliche Praxis im Sinne der Unkontrollierbarkeit.

»To mitigate this danger, both religion and the comic have been confined to specific places or times. In terms of the sociology of religion, one could actually say that one of the primary social functions of religious institutions is the domestication of religious experience.«⁷²

Das Lachen bewegt sich in den hier untersuchten Aushandlungsprozessen an den Grenzen religiöser Institutionen und Vereine. Es transzendiert gemeinsam diese Tatsache, weil es um die Gebundenheit an diese Institutionen weiß und andererseits sich die Beteiligten als Individuen im wahrsten Sinne des Wortes »gelöst« im Lachen entfalten können.

67 Berger, P., 2014, 190.

68 Berger, P., 2014, 174.

69 Berger, P., 2014, 191.

70 Berger, P., 2014, 179.

71 Lühl, 2019, 441.

72 Berger, P., 2014, 192.

Alle Beteiligten verstehen sich als religiös und beheimatet in ihren religiösen Traditionen und Glauben. Die Erfahrung, dass mit dem Lachen eine gemeinsam geteilte, nonverbal antizipierte Gegenrealität temporär begrenzt Raum gewinnt, erschließt, so beschreibt es Berger, einen spezifischen Bereich des Heiligen als »Mysterium tremendum«⁷³, gerade im Grenzbereich der hier vertretenen religiösen Traditionen.⁷⁴

»The point here is that, once it has been made, the comic takes on a very different aspect. To use the phrase suggested earlier, an epistemological reversal takes place. With it, some of the key features of the comic experience take on new meaning.«⁷⁵

Im Kontext interreligiöser Aushandlungen wird über das geteilte Lachen nicht nur eine in der »normalen Welt« nicht in seiner Fülle lebbare gemeinsame Vision berührt. Darin kann auch das in der Welt religiös Getrennte temporär als Gemeinsames (Mysterium) berührt und erfahren werden. Wenn ich im Bereich des Lachens vom Hereinbrechen einer anderen Wirklichkeit spreche, so kann dies kritisch als die Beschreibung einer von außen kommenden Intervention verstanden werden, die den Vorhang vor einer anderen Wirklichkeit hinwegzieht. Es geht hier aber um den Widerspruch zwischen der kommunikativ konstruierten Vision einer Drei-Religionen-Kindertagesstätte (»eine konstruierte Gleichheit, die es so nicht gibt«⁷⁶) und der aktuellen Wirklichkeit. Lachen als eruptiv-physischer und gemeinsam geteilter nonverbaler kommunikativer Prozess ermöglicht ein Hereinbrechen der sozialen Wirklichkeit der Vision in die Gegenwart – das Lachen ist der hier notwendige somatische Prozess der Intervention, der dieser Vision zur gemeinsam geteilten Geltung verhilft.

Der Bezug auf Transzendenz und Transzendenz Erfahrungen wird insbesondere im Kontext soziologischer qualitativer Forschung kontrovers diskutiert, aber nicht immer grundsätzlich abgelehnt.⁷⁷ Zentral ist dabei die Frage, auf welche Bedeutung von Transzendenz Bezug genommen wird. Im Rahmen der Deutung mei-

73 Otto, 1987 [1917], 56; vgl. zum interreligiösen Verständnis des Heiligen: Schreijäck, Serikov, 2017, 11-13.

74 Vgl. Berger, P., 2014, 191. Berger bezieht sich auf den Erfahrungsbereich des Heiligen, der mit Otto als »schauervoller« Aspekt im Gegensatz zum »Mysterium fascinans« (Otto, 1987 [1917], 56), dem wundervollen Aspekt des Heiligen, beschrieben wird. Er tut dies im Hinblick auf den möglichen erschreckenden und verstörenden Aspekt der »Erfahrung des ganz anderen« (Berger, P., 2014, 191), der auch bei Komik, insbesondere in der Rolle des Narren vorkommen kann. Mit dem Verweis auf das »tremendum« wird darüber hinaus der somatische Aspekt des (ekstatischen) Lachens in den Blick genommen.

75 Berger, P., 2014, 194.

76 S. Kapitel 1.3, Fußnote 88.

77 Vgl. Ponzo, Yelle, 2021.

ner Daten beziehe ich mich auf Lachen als eine Form religiöser Transzendenzerfahrung, »wobei der Begriff Transzendenz das erkenntnistheoretische Verfahren des Übergangs vom Vorhandenen zu einem wie auch immer zugänglich Unzugänglichen meint.«⁷⁸ Ich tue dies nicht nur bewusst und in Ausweisung meiner doppelten eigenen Positionierung als evangelische Wissenschaftlerin, die weder für sich in Anspruch nimmt, hiermit im interreligiösen Kontext eine theologisch generalisierende Aussage machen zu können, noch eine einzig mögliche Deutung vorgeben zu wollen. Ugo Volli beschreibt nicht nur die veränderte Deutung religiöser Transzendenz mit einem zunehmend interreligiösen Bewusstsein, sondern betont darüber hinaus, dass gerade Kommunikation und kommunikative Interaktionen selbst transzendenzoffen seien.

»This feature of openness, rather than appropriation, which characterizes language, allows humans to enter into a relationship with the Divine that respects His transcendence. The same respect for the Other is the ethical basic of interpersonal relationships.«⁷⁹

Mit der Verbindung von Kommunikation, interpersonalen Beziehungen und der Offenheit gegenüber Transzendenzerfahrungen lässt sich der Zugang meiner hier vorgenommenen Deutung erläutern. Im Rahmen dieser Studie ist dabei mein Verständnis der Transzendenz und des Hereinbrechens einer anderen (subversiven) Gegenwelt durch christliche Theologie inspiriert, wird aber in diesem Grenzbe-
reich nicht bis ins Detail ausgelegt. Es hat in meinem christlichen Erfahrungsraum eschatologische Qualität.⁸⁰

»Es trägt die sehnsüchtige Erinnerung und die utopische Erlösungsphantasie des Märchens in sich und vergegenwärtigt die poetische Finalität der Komödie als heilsgeschichtliches Telos. Mit anderen Worten: Das Lachen markiert die österliche Wende auf der subjektiven Ebene, es bricht dort hervor, wo das neue Sein rituell vergegenwärtigt oder biographisch erschlossen wird. In seiner unverfügbaren Eruptivität ähnelt es dem Wunder; es reflektiert das Wunder der Gnade Gottes.«⁸¹

Es muss offenbleiben, in welcher Weise im Lichte jüdischer und muslimischer Traditionen und Lehren diese Form der Transzendenz inhaltlich qualifiziert würde, in dieser Offenheit liegt geradezu ein wesentlicher Teil der geteilten Transzendenzer-

78 Schüßler, Harbeck-Pingel, 2010.

79 Volli, 2021, 161.

80 Vgl. Lühl, 2019, 317; 337; 345; 366.

81 Lühl, 2019, 376.

fahrung.⁸² »Die Theologie ist dem Lachen nicht voraus, sie kann nur versuchen, ihm nachträglich sein Geheimnis abzulauschen, und manchmal muss sie schweigen, wenn sie vom Lachen reden will.«⁸³

4.1.2 Geselligkeit und Alltagskommunikation – sich vertraut machen im freien Raum der Utopie

In diesem Kapitel geht es um die Frage, welche Rolle Geselligkeit und Alltagskommunikation in den hier untersuchten interreligiösen Interaktionen zukommt. Dabei geht es zunächst um den spezifischen Beitrag dieser Kommunikationsformen zur Herstellung von Beziehungen der Beteiligten untereinander (»interreligiöser Alltag« Kapitel 4.1.2.1) Darüber hinaus frage ich mit dem Blick auf punktuelle Analogien zu einer Salonkultur des 19. Jahrhunderts, wie mit der hier wahrgenommenen kommunikativen Geselligkeit Zwischenräume hergestellt werden können, die sich positiv auf den visionären Aspekt der Drei-Religionen-Kindertagesstätte auswirken (Kapitel 4.1.2.2). Ausgangspunkt für das folgende Kapitel ist die Auseinandersetzung mit einem klassischen Stereotyp, das häufig herangezogen wird, wenn Frauen miteinander in Aushandlungsprozesse treten. Dieses Stereotyp wurde auch im universitären Rahmen, in dem ich die Eigentümlichkeiten der in dieser Studie untersuchten Gespräche vorstellte, vorgebracht. Negativ wurden dabei die lang anhaltenden gemeinsamen Gesprächsphasen bewertet, die auch Erzählungen aus dem privaten oder beruflichen Kontext der Beteiligten beinhalteten. Sie erhielten eine geringere Wertigkeit gegenüber den formal/sachlichen Gesprächskriterien wie Tagesordnungen, Protokollen oder Absprachen zu Aufgaben. Diese geringere Wertschätzung gegenüber informellen Aushandlungspraktiken drückte sich entweder in normativen Zuschreibungen (»wenn Frauen plaudern«)⁸⁴ oder in der Erwartungshaltung aus, dass dies den Erfolg der Gespräche (Bau der Drei-Religionen-Kindertagesstätte) in Frage stellen würde. Diese genderbezogene stereotypische Bewertung von Konversations⁸⁵-

82 Zum Lachen in muslimischer Tradition vgl. z.B. Mansour, 2017, zu Humor im jüdischen Kulturkreis vgl. Fußnote 809.

83 Lühl, 2019, 13-14.

84 »Geschlechtsbedingte Differenzen werden auch heute noch fortgeschrieben, was etwa im Bemühen deutlich wird, Frauenfreundschaften gegenüber typischen gesellschaftlichen Vorstellungen abzugrenzen, die mit Beziehungen zwischen Frauen insbesondere Neid, Missgunst und Eifersucht in Verbindung bringen oder diese als Klatsch- und Tratschgemeinschaften trivialisieren.« Alleweldt, 2016, 114.

85 Kritisch sei hier angemerkt, dass der Duden dem Begriff Konversation ebenfalls gemäß einem abwertend normativen Verständnis Folgendes hinzufügt: »häufig konventionelles, oberflächliches und unverbindliches Geplauder; Gespräch, das in Gesellschaft nur um der Unterhaltung willen geführt wird.« Duden, 2021 (Zugriff 15.01.2021).

Gesprächsakten war ein wesentlicher Anlass, dem Aspekt der Alltagskonversation im Rahmen dieser Fallstudie größere Aufmerksamkeit zukommen zu lassen. Dieses Vorgehen ist auch aufgrund des Befundes in den Daten gerechtfertigt. Alle 15 Aushandlungsgespräche weisen Phasen kommunikativer Geselligkeit und Alltagskommunikation auf, die einzelnen Sequenzen dehnen sich über lange Zeitspannen aus, die Themen dieser Phasen folgen allein den Assoziationen der an ihnen Beteiligten. Gegen den Vorwurf, es handle sich bei Geselligkeit um eine »Oberflächlichkeit des gesellschaftlichen Verkehrs«⁸⁶, wandte sich bereits Georg Simmel. So wird die Form der »Geselligkeit«, die auch unter dem Stichwort der »Höflichkeit«⁸⁷ im Rahmen interreligiöser Formate eine zentrale Rolle bei beziehungs- und vertrauensbildenden Interaktionen hat, nicht selten als sog. »Kuscheldialog«⁸⁸ diskreditiert. Die Geselligkeit, so betont Simmel, habe aber eine wesentliche gesellschaftliche Funktion. Sie könne als wichtige kommunikativ-spielerische Form gewürdigt werden, die ihren eigenen Regeln folge und in deren Zentrum die Interaktion, nicht der Sachbezug stehe.⁸⁹

»Damit dieses Spiel sein Genügen an der bloßen Form bewahre, darf der Inhalt kein Eigengewicht bekommen: sobald die Diskussion sachlich wird, ist sie nicht mehr gesellig; sie dreht ihre ideologische Spitze um, sobald die Ergründung einer Wahrheit – die durchaus ihren *Inhalt* bilden kann – zu ihrem *Zwecke* wird. Damit zerstört sie ihren Charakter als gesellige Unterhaltung ebenso, wie wenn sie sich zu einem ernsthaften Streite zuspitzt.«⁹⁰

Unter Konversations-Gesprächsphasen verstehe ich solche kommunikativen Interaktionen, in denen die Beteiligten sich gegenseitig von Erlebnissen und Erfahrungen aus dem beruflichen und/oder privaten Lebenskontext erzählen. Diese Phasen zeichnen sich durch empathische Rückfragen oder auch assoziative Verlängerungssequenzen der Beteiligten aus. Im Rahmen geselliger Interaktionen sollen im Folgenden zwei Aspekte besonders berücksichtigt werden: die Geselligkeit einerseits und die »Alltagskommunikation« andererseits. Die Alltagskommunikation, so definiert Roger Mackeldey, »ist primär informelle, meist nichtoffizielle und nichtöffentliche Kommunikation innerhalb nichtoffizieller und offizieller Sphären«⁹¹ und als Kommunikationsform kaum von Geselligkeit abgrenzbar. Zum anderen geht es um die Form sprachlicher Geselligkeit, also solche Interaktionen, in denen die Tatsache des Gespräches als Interaktion im Vordergrund gegenüber

86 Simmel, 1984 [1917], 66.

87 Vgl. Schumann, 2016; Dehn, 2006.

88 Karahan, 2007, Abs. 6; vgl. Siedler, Dirk, Chr., 2010; Gessler, 01.07.2007 u.a.

89 Vgl. Klingemann, Simmel, Weber, 2007, 53.

90 Simmel, 1984 [1917], 62.

91 Mackeldey, 1991, 141.

der Verhandlung »sachlicher« Themen steht. Beide Aspekte sind aufgrund ihrer Inhalte nicht immer eindeutig voneinander zu trennen und wurden von mir in den Transkripten unter dem gemeinsamen Begriff »Alltagskommunikation/Geselligkeit« kodiert. Darum sollen im Folgenden in der Analyse beide Aspekte insofern berücksichtigt werden, als beide Formen zwar nicht voneinander zu trennen sind, aber die jeweilige kommunikative Funktion Spezifika aufweist, die für die Frage, wie die Beteiligten im Rahmen der Aushandlungsgespräche kommunikativ interagieren, wichtige Einsichten vermittelt.

Alle 15 transkribierten Treffen⁹² interreligiöser Aushandlungen weisen eine Strukturähnlichkeit auf: Sie beginnen regelmäßig mit einer offenen, unstrukturierten und in der Länge nicht vorgegebenen Phase von Alltagskommunikation mit zum Teil umfangreichem Austausch vertraulicher Informationen, verknüpft mit der Einführung in die aktuell persönliche Situation der Beteiligten. Inhaltlich können sich diese Phasen sowohl auf Themen beziehen, die den Beteiligten vertraut sind, als auch von der jeweiligen Sprecherin für relevant erklärte Begebenheiten, die sie den anderen berichtet. Im Bereich dieser Kommunikationssequenzen zeigt sich deutlich die Dominanz interpersonalen Kommunikationsmuster, also solcher Kommunikation, die im persönlichen Nahbereich (Familie und Freundschaft) verortet werden kann.⁹³ Gesprächseröffnungen dienen nach Hiltraud Casper-Hehne in der Regel dazu, dass für die gegebene Situation eine von allen akzeptierte Klärung der sozialen Beziehungen stattfindet.⁹⁴ Dabei werden sowohl Rollenzugehörigkeit als auch die konkrete Gestaltung der Beziehungen der Individuen ausgehandelt. Die Phase zwischen der Begrüßung und dem (sachlichen) Zentrum der Verhandlung wird dabei als »Approach« bezeichnet. Dieser hat die Funktion, die Nähe der Gesprächspartner:innen zu verbessern, indem er die Lücke zwischen Begrüßung und Thema überbrückt. Es wird zwischen »direct Approach« und »indirect Approach« unterschieden. Beim »direct Approach« geht es um Themen, die die Gesprächspartner:innen persönlich betreffen, also den Alltag. Der »indirect Approach« befasst sich mit der allgemeinen Situation wie dem Wetter oder allgemeinen Neuigkeiten.⁹⁵ Als Besonderheit dieser Aushandlungen zeigt sich, dass es sich bei sämtlichen Aushandlungsgesprächen um auffallend lange und ausnahmslos um »direct Approaches«, also auf Persönliches bezogene Sequenzen handelt. Da diese Phasen am Beginn jeder Verhandlung stehen, wird hier über dieses ritualisierte Phänomen jedes Mal neu kommunikativ eine Einigung darüber

92 Die Aufnahme des letzten Treffens (Klausursitzung 27.05.2019, Teil 1-3) konnte erst später im Verlauf des Gesprächs begonnen werden. Es gab zwar eine Geselligkeitsphase am Beginn, diese konnte aber aus technischen Gründen nicht aufgenommen werden.

93 Vgl. Berger, C., 2014, 7-9.

94 Vgl. Casper-Hehne, 2006, 217.

95 Vgl. Casper-Hehne, 2006, 217-218.

erreicht, dass der Charakter der neu eröffneten Sitzung primär interpersonalen Charakter haben wird, also stark relational ausgerichtet ist. Hier spielen vermutlich auch Aspekte persönlicher Gesprächsvorlieben oder Gesprächsstile im Hinblick auf genderhomogene Kommunikationsformationen eine Rolle – gleichzeitig zeigen sich aber auch Anzeichen spezifisch interreligiöser Kommunikation im Rahmen konversationsartiger Alltagsgespräche.⁹⁶ Die Kommunikation über Alltags- und familiäre Erfahrungswelten trägt zusätzlich dazu bei, das Netzwerk an Beziehungen und Verbindungen, das die Beteiligten bereits haben, deutlich und sichtbar zu machen. So werden auch Erfahrungen in der religiösen Welt der jeweils anderen Beteiligten kommunikativ (re)konstruiert und markiert.⁹⁷

4.1.2.1 (Inter-)Religiöse Alltagskommunikation

Die Gesprächssequenzen – insbesondere im Rahmen der direct Approaches, aber auch in anderen Phasen der Verhandlungsverläufe –, die negativ als »Plaudern«, in der Linguistik hingegen als sog. »Alltagskommunikation« bezeichnet werden, treten in überraschender Häufigkeit im gesamten Verlauf der Aushandlungsprozesse auf. Bei dem Begriff Alltagskommunikation, als informeller Kommunikation innerhalb nichtoffizieller und offizieller Sphären, muss zunächst erläutert werden, was unter dem Begriff »Alltag« zu verstehen ist.⁹⁸ Im Kontext dieser Studie ist die Definition von Mackeldey besonders im Hinblick auf das intersubjektive Verhältnis der Beteiligten aussagekräftig:

»Der Alltag umfasst eine Vielzahl sozialer Beziehungen zwischen Subjekten; diese Beziehungen werden in der Tätigkeit (zwischen Individuen vor allem durch Kommunikation) hergestellt und reproduziert, wobei die Herstellung und Reproduktion sozialer Beziehungen selbst einen Tätigkeitsaspekt bildet oder auch den Charakter einer eigenständigen Tätigkeit einnehmen kann.«⁹⁹

Er erläutert, dass Alltag sowohl berufliche als auch private Sphären umfasst und dass diese jeweils eigene Kommunikationskollektive bilden. Dieser je eigene Alltag

»ist immer historisch und sozial konkret, er ist der Alltag sozialer Subjekte (Individuen, Gruppen, Klassen, Gesellschaften etc.). Gesellschaftlicher Alltag umfasst

96 Die Krise im 7. Treffen (Weinen) wird von einer Beteiligten durch das Fehlen dieser Phase erläutert.

97 Dies kann der Besuch der jüdischen Schule durch Kinder der Beteiligten sein oder die Teilnahme an religiösen Events der jeweils anderen Community oder Besuche im interreligiösen Kontext. Vgl. 2. Treffen 02.02.2016; 8. Treffen 09.03.2017.

98 Streib betont bei der Frage, wie religiös der Alltag sei, die »Praktische Theologie [sollte] – nicht erst, aber besonders – im Blick auf die *Alltagsreligion* die Alltagswende in den Sozialwissenschaften stärker berücksichtigen.« (Hervorhebung im Original) Streib, 1998, 38.

99 Mackeldey, 1991, 140.

damit sowohl gemeinsame als auch *sozial differenzierte* menschliche Lebensäußerungen.«¹⁰⁰

In der Frage, wie sich wiederum Alltag und Religion zueinander verhalten, spricht Henning Luther davon, dass nicht von einer Alltagswelt, sondern von Alltagswelten auszugehen sei und dass sich das verunsichernde produktive Potenzial dieser Alltagswelten gerade aus deren Schnittflächen und Rändern ergebe.¹⁰¹ Im Beispiel der hier untersuchten Aushandlungen wird dies einerseits an gemeinsamen Lebensäußerungen (Frauen in leitender Position in traditionellen religiösen Gemeinschaften) als auch in differenzierten sozialen Lebensäußerungen (privater Alltag in unterschiedlichen religiösen Regelsystemen) deutlich. Beide Bereiche werden im Rahmen der Aushandlungsgespräche intensiv kommuniziert.¹⁰² Alltag, so führt Mackeldey aus, ist charakterisiert durch Wiederholung von Tätigkeiten sowie die Reproduktion von Beziehungen, deren Folge die Vertrautheit der Subjekte sowohl mit den Tätigkeiten als auch mit den Beziehungen ist: »ihr routinierter Umgang damit [ist] konstitutiv für den Alltag des Menschen und damit für die Alltagskommunikation.«¹⁰³

In den Sprachwissenschaften bezeichnet Alltagskommunikation diejenigen kommunikativen Interaktionen, die sich auf einen »Alltag sozialer Subjekte«¹⁰⁴ beziehen. Dabei geht es weniger um das Individuum allein, sondern um »eine Kommunikationsgemeinschaft [...], d.h. der Bereich der Alltagskommunikation ist an ein überindividuelles soziales Subjekt gebunden.«¹⁰⁵ Es handelt sich also um eine Form der kommunikativen Interaktion, die an eine Gemeinschaft gebunden ist, die gleichzeitig im Prozess (re)konstruiert und durch Wiederholungen routiniert und vertraut gemacht wird.¹⁰⁶ Alltagskommunikation findet sich nicht ausschließlich in nichtoffiziellen Räumen, dem sog. »Privaten«. Entscheidend ist vielmehr der Charakter der kommunikativen Handlung: »Alltagskommunikation ist primär informelle, meist nichtoffizielle und nichtöffentliche Kommunikation innerhalb nichtoffizieller und offizieller Sphären, mit anderen Worten: im

100 (Hervorhebung im Original) Mackeldey, 1991, 140.

101 Vgl. Luther, H., 2014, 205. »Kritik ist möglich, weil die Einheitsvorstellung der *einen* Lebenswelt durchbrochen wird zugunsten der Vielfalt sich überschneidender ›Sonderwelten‹ im Alltag, deren vielfältige, grenzüberschreitende Berührungen zu wechselseitigen kritisch-innovatorischen Verfremdungen führen.« (Hervorhebung im Original) Luther, H., 2014, 206.

102 Vgl. 9. Treffen 20.06.2017; 1. Treffen 10.11.2015.

103 Mackeldey, 1991, 141.

104 Mackeldey, 1991, 140.

105 Mackeldey, 1991, 141.

106 Vgl. Mackeldey, 191, 140-141. »Everyday interactions make up the texture of social life, which achieves its fullest expression in the form of community with shared values, goals and rituals.« Koczanowicz, 2015, 4.

privaten und beruflichen Alltag.«¹⁰⁷ Dies allerdings gilt nun gerade für die hier untersuchten interreligiösen Aushandlungsprozesse nicht. Die langen Sequenzen der Alltagskommunikation finden im Rahmen offizieller Verhandlungen in einem offiziellen Raum (Besprechungsraum des Evangelischen Kirchenkreises Berlin Stadtmitte) statt und haben eine explizit öffentliche Agenda zum Bau einer Drei-Religionen-Kindertagesstätte. Damit stellt sich das umfassende Phänomen alltagskommunikativer Sequenzen hier zumindest als zusätzlich erklärungsbedürftig dar. Es scheint so zu sein, dass informelle Alltagskommunikation hier einen wichtigen Beitrag zu den Aushandlungsprozessen leistet. Sie ermöglicht im Verlauf der Aushandlungen eine ritualisierte, kontinuierliche Beziehungs(re)konstruktion der Beteiligten, die sich als Grundlage der Überbrückung schwerwiegender struktureller Konfliktlagen zeigen wird (Kapitel 4.4) und sich damit unmittelbar produktiv auf den sachbezogenen Prozess/Umsetzung der Drei-Religionen-Kindertagesstätte auswirkt.

Dazu ist es aufschlussreich, sich den Wissensbeständen zuzuwenden, die im Rahmen dieser Kommunikationsphasen verhandelt werden. Die Beteiligten greifen sowohl als Sprecherin als auch als Hörerin auf alltägliche Wissensbestände, das sog. Alltagswissen »Betriebswissen« oder »Kontextwissen«¹⁰⁸ zurück, das unabdingbar für die Kommunikation ist. Dieses wird in den jeweils spezifischen Kommunikationssituationen angepasst. »Bestandteil des Alltagswissens ist ferner das auf den Kommunikationsbereich Alltag und entsprechende kommunikative Situationen und Aufgaben bezogene Interaktionswissen.«¹⁰⁹ Betrachtet man nun die hier vorliegenden Aushandlungsprozesse, kann davon ausgegangen werden, dass die Beteiligten über bestimmte Bestände des Alltagswissens der verhandelnden Beteiligten (vor allem bezogen auf deren religiöse **Alltagspraxis**) gerade nicht verfügen. Während die Beteiligten zwar auf das enzyklopädische Wissen zur jeweils anderen Religionsgemeinschaft zurückgreifen (können), fehlt das konkrete Alltagswissen im Hinblick auf die individuelle Umsetzung des spezifischen religiösen Alltags:

Britta: »Dieses Jahr, also 2016?«

Rosa: »Ne, 2015. Also jüdisches Jahr, sagen wir mal so. Schön, oder?«

[Lacht, Piepen im Hintergrund]

Salima: »Das ist nur mein....« [Pause]

107 Mackeldey, 1991, 141.

108 Meuser, Nagel, 1991, 146.

109 Mackeldey, 1991, 141.

Salima: »Zeigt mir an: Jetzt musste beten...«

Stefanie: »Willste beten?«

Salima: »Ne, ich hab noch Zeit.«

Rosa: »Ist aber cool, eine Bet-klipps-Uhr.«

[Mehrstimmiges Lachen]

Stefanie: »Gibts denn auch noch 'ne letzte Warnung: Jetzt musst du beten, so immer...«

Salima: »Mjuuuu...vorbei...«

[Mehrstimmiges Lachen]¹¹⁰

An diesem Ausschnitt lässt sich gut erläutern, wie im Bereich der Alltagskommunikation das jeweils eigene Weltwissen im Hinblick auf religiöse individuelle Alltagspraxis gemeinschaftlich erweitert wird. Bereits die Anfangsfrage von Britta, auf welches Jahr Rosa sich beziehe, bietet Anlass für Klärungsbedarf. Die Frage nimmt Bezug auf eine Erzählung von Rosa aus der jüdischen Gemeinde. Rosa antwortet zunächst mit dem Kalenderjahr 2015, erinnert aber daran, dass sie sich – da sie ja von ihrem religiösen (Gemeinde-)Alltag berichtet – auf das jüdische Jahr beziehe, ohne jedoch (belehrend) die jüdische Jahreszahl eigens hinzuzufügen. Die anschließende Intervention durch ein Piepen wird von Salima im Rahmen ihrer muslimischen Alltagswelt als Hinweis auf den Zeitpunkt für das nächste Gebet erläutert. Dabei setzt sie an, den Namen für die Uhr oder das Gebet zu sagen, korrigiert sich aber unmittelbar selbst und fügt stattdessen eine Erläuterung für die drei nicht muslimischen Beteiligten an.¹¹¹ Stefanie erfragt daraufhin die Umsetzung der Gebetspraxis und signalisiert damit die Akzeptanz dieser Praxis (im Rahmen des Treffens und in den Räumen des Kirchenkreises). Salima verweist auf das Zeitfenster, das ihr für dieses Gebet bleibt, und beendet damit zunächst diese Sequenz. Im Folgenden wird das Thema von Rosa zwar erneut aufgegriffen, bezieht sich aber nicht auf die alltägliche muslimische religiöse Praxis des Betens, sondern auf die technische Finesse religiöser Praxis. Zum gemeinschaftlich kommunikativen Wissens- und Beziehungsbestand wird diese Information schließlich durch

110 2. Treffen 16.02.2016.

111 Der alltagskommunikative Charakter dieser Sequenz zeigt sich auch in der Sprachwahl: »jetzt musste beten«, die weniger formal geprägt ist; vgl. Mackeldey, 1991, 142.

die Einbindung in eine leicht ironische Herausforderung an Salima, die von dieser aufgenommen und schließlich von allen mit lautem Lachen beantwortet wird.¹¹²

Es lässt sich hier sehr gut darstellen, wie im Rahmen alltagskommunikativer Sequenzen einerseits deutlich wird, dass die vier Beteiligten im Bereich der jeweils anderen religiösen Praxis zwar über enzyklopädisches und Weltwissen verfügen und auf dieses auch zurückgreifen,¹¹³ gleichzeitig dient die alltagskommunikative Sequenz dazu, alle Beteiligten mit der alltäglichen religiösen Praxis, die für die anderen Beteiligten keinen unmittelbar verfügbaren Wissensbestand darstellt, vertraut zu machen und so eine gemeinsame Alltäglichkeit im Rahmen dieser Kommunikationsgemeinschaft herzustellen.¹¹⁴ So

»darf der Kommunikation im Alltag Kreativität keineswegs abgesprochen werden. Immer wenn der einzelne (oder auch ganze soziale Gruppen [...]) sich vor neue Kommunikationsaufgaben gestellt sieht, für deren Bewältigung er (noch) nicht über eingeschliffene Muster verfügt, ist er zwangsläufig auf seine eigene sprachlich-kommunikative Kreativität angewiesen.«¹¹⁵

Damit verbinden sich – wie in der oben dargestellten Sequenz dokumentiert – zwei erklärungsbedürftige Aspekte der vorgestellten Aushandlungsgespräche: Die überraschend langen und überraschend platzierten (im offiziellen Raum) alltagskommunikativen Sequenzen etablieren Beziehungsgeflechte und machen mit neuen

112 Zum »Lachen« vgl. Kapitel 4.1.1.

113 So ist z.B. die grundsätzliche Praxis des fünfmaligen Betens in bestimmten Zeitabständen allen Beteiligten offenkundig vertraut.

114 »It is already an improvement to know more about one another: for example, that Jews celebrate Shabbat every week, Christians go to church on Sunday, and Muslims pray five times a day. But this is not enough for living with each other. Our readiness to make an effort to understand the importance and the meaning of this way of life as it is understood by its followers can lead to sincere reconciliation. The goal of dialogue should be an understanding and respectful relationship with one another; otherwise it is a monologue and a self projection that in the end only makes happy the person who could talk about their own point of view!« Mohagheghi, 2004, 89.

115 Mackeldey, 1991, 141. Im Bereich der Forschung interkultureller Kommunikationssituationen wird häufig auf die Möglichkeit von Missverständnissen und Fehlinterpretationen hingewiesen. Dies spielt im Kontext dieser Aushandlungsgespräche eine untergeordnete Rolle, weil alle Beteiligten in derselben Kommunikationskultur sozialisiert wurden. Doch zeigt sich im interkulturellen Bereich besonders deutlich die Bedeutung von Kreativität und Lernfähigkeit für unbekannte alltagskommunikative Situationen: »Deborah Neil (1996) zeigt in ihrer Untersuchung zur »Collaboration in Intercultural Discourse«, wie Interaktanten an einem interkulturellen Arbeitsplatz in der interkulturellen Kommunikation gemeinsam einen Text entstehen lassen, d.h., wie sie gemeinsam dafür Sorge tragen, dass die Kommunikation funktioniert. Sie illustriert dies an Beispielen wie Wiederholung, Paraphrase, Sprecherwechsel u.a. und verdeutlicht damit, dass die interkulturelle Situation mehr ist als die Addition der jeweiligen kulturellen Verhaltensweisen.« Casper-Hehne, 2006, 24.

Alltagssituationen vertraut,¹¹⁶ dieses (redundante) Einüben interreligiöser Alltagskommunikation ermöglicht im Anschluss an das im Kapitel »Lachen« Dargestellte das, was in der Metapher der Jazzimprovisation bildlich ausgedrückt wurde: das Aufeinander-Abgestimmtsein als notwendige Grundlage dessen, was als Gegenrealität gerade auf Basis des gemeinsamen Alltags in diesen hineinbrechen kann. Die kommunikative (Re-)Konstruktion eines gemeinsamen Alltagsraumes und die Möglichkeit, diesen als interreligiösen wiederum zu transzendieren, bedingen sich gegenseitig – und zwar auf der Grundlage dessen, was in der Außenwirkung abschätzig als »Plaudern« wahrgenommen wird. Die Beteiligten schaffen an den Schnittstellen ihrer Alltagswelten (da sie sich alle als religiös verstehen), gerade in der Kommunikation der jeweils alltäglichen Praxis einen gemeinsamen geteilten Alltag, den »es so nicht gibt«. Diese Erfahrung zeigt sich in einer Sequenz zum Gespräch über eine Rabbinerinnenordination des Frankel Colleges, zu dem Rosa alle Beteiligten eingeladen hatte und die sie mit dem Satz einführt:

»Na klar war das schön. Und das hat ja auch diesen heiligen Raum erzeugt, sag ich jetzt mal.«¹¹⁷

Diese kulminiert anschließend kommunikativ in einer temporären Alltagserfahrung, die im Kontext des Heiligen in die Realität als neue Möglichkeit hereinstrahlt.

Rosa: »Also erst mal nochmal vielen Dank, dass ihr da wart, mitten an 'nem Sonntag, der sehr heiß war, wo ihr alle natürlich und so... genau.«

Stefanie: »Ein Vergnügen, dabei sein zu dürfen.«

[...]

Britta: »Ja, ja.«

Rosa: »Das war genau meine Absicht zu sagen, dass wir ein Freundeskreis und eine Familie und ihr gehört alle... waren ja auch so gesetzt, die nicht-jüdischen Freunde gehören in diese Familie mit rein.«¹¹⁸

Dabei können hier mit Henning Luther die Schnittstellen der differenzierten Alltagswelten, bei denen es um mehr geht als religiöse Praxis allein, besonders hervorgehoben werden:

116 Vertrautmachen steht wiederum in unmittelbarer Beziehung zum Thema »Vertrauen«. Dieses Vertrautmachen dringt bis in den Bereich von Träumen religiöser Praxis der Beteiligten vor, wie Stefanie im 8. Treffen 08.03.2017 erzählt.

117 9. Treffen 22.06.2017.

118 9. Treffen 22.06.2017.

»Religiös relevant werden damit vor allem die Übergänge, Schwellen, Passagen zwischen den unterschiedlichen Lebensbereichen und lebensgeschichtlichen Phasen des einzelnen. An diesen Übergängen wird das eingespielte Wirklichkeitsverständnis prekär, weil hier die Möglichkeit wirklich wird und das Wirkliche möglich. [...] Die religiöse Dimension schiene dann *im* Alltag auf, ohne dass damit der Alltag insgesamt geheiligt oder religiös überhöht würde. Vielmehr wäre religiös diejenige Erfahrung, in der die Selbstverständlichkeiten des Alltags als fraglich erlebt und die Ahnung der Möglichkeit des ganz anderen wach wird.«¹¹⁹

Die Schnittstelle dieser Welten zeigt sich kommunikativ in der Verbindung des Heiligen einerseits und der Metapher der Familie (Sinnbild von Alltagswelt) andererseits, die so in den religiösen und geteilten Erfahrungsbereich eingetragen wird.

Auch Heinz Streib, der der Frage nachgeht, wie religiös der Alltag sei, bezieht sich in seinem Aufsatz zwar primär auf homogene religiöse Alltagsformationen, aber auch für die hier vorgestellte interreligiöse Kommunikationsgemeinschaft ergibt sich daraus eine Wahrnehmung religiöser Alltagskommunikation, die über deren reine Funktionalität hinausweist.¹²⁰ Er erkennt in der Wahrnehmung von Alltagsformationen gerade das Differenzbewusstsein zwischen Wirklichkeit und Möglichkeit, indem »sie dies in der produktiven Mehrdeutigkeit *des Alltags selbst* aufspürt.«¹²¹ Gerade in der (kommunikativen) Begegnung differenzierter religiöser Alltage und Alltagspraktiken im interreligiösen Kontext zeigt sich dieses Differenzbewusstsein zwischen interreligiöser Unvereinbarkeit und dem dennoch Möglichen in besonderer Weise.

»Dass Religion ›randständig‹ wird, kann dann auch heißen, dass an den Rändern (Grenzen) des normalen Alltags die religiöse Dimension aufscheint. Grenzerfahrungen sind dabei nicht auf dramatische Ausnahmesituationen beschränkt, sondern durchziehen den Alltag selber.«¹²²

4.1.2.2 Interreligiöse Geselligkeit als kommunikative Interaktion

Geselligkeit und Alltagskommunikation liegen relativ nah beieinander. Während in der Alltagskommunikation Themen und Praktiken des Alltags und alltäglicher Routinen eine etwas größere Rolle spielen, haben Geselligkeit und die dementsprechende kommunikative Form der Konversation einen etwas allgemeineren Rahmen

119 (Hervorhebung im Original) Luther, H., 2014, 246-247.

120 Meine Aufgabe sehe ich hier, darauf hinzuweisen und die Potenziale dieser Fragestellungen herauszuarbeiten. Deren Bearbeitung müsste in weiteren Forschungsvorhaben genauer untersucht werden.

121 (Hervorhebung im Original) Streib, 1998, 38.

122 Luther, H., 2014, 217.

und beschäftigen sich eher mit solchen Themen, die die Partizipation aller an der Interaktion ermöglichen, Anteilnahme signalisieren, spielerisch sprachliche Zuspitzungen fördern, Lebensfreude ausdrücken und gemeinsame Freude an dem Gespräch selbst kreieren.¹²³ Geselligkeit wird von den Beteiligten der Aushandlungsgespräche mehrfach reflektiert und als Grundlage positiver Verhandlungsbeziehungen untereinander gewertet. So erklärt Britta in der folgenden Sequenz die Schwierigkeiten in der Kommunikation mit der Gemeinde gerade damit, dass vergleichbare Erfahrungen dort fehlten und dass es seitens der Gemeinde keine Initiative zu solchen Gelegenheiten gebe. Sie macht damit deutlich, dass sie kommunikative Geselligkeit für einen wichtigen Faktor beim Erfolg von Verhandlungen hält.

Britta: »Sondern die Art und Weise, wie man miteinander umgeht, ob mit Kooperationspartnern und dass das, was jetzt du jetzt gerade angesprochen hast, dass es mal so informelles Kennenlernen und sei es auf 'ner Gemeindeversammlung, weißt du? Dass man sich da mal präsentiert und mit den Leuten ins Gespräch kommt, das hat gar nicht stattgefunden. Stattdessen der Erstkontakt ist mit einer To-do-Liste der Dinge, die wir da abzuliefern haben. Die sind für uns grundsätzlich wichtig, sag ich jetzt auch nochmal. Da hast du auch völlig recht. Wir bieten ihnen ein tolles Projekt und eine tolle Entwicklung für ihr Gelände an.«¹²⁴

Neben den Bereichen der Alltagskommunikation und den spezifischen Erzählungen und Interaktionen rund um den Bereich des wiederholbaren und ritualisierten Alltags und der entsprechenden Kommunikation handelt es sich bei dem vorgestellten Ausschnitt um Bereiche von Konversation und Geselligkeit, also solcher interaktionalen Sprechsequenzen, die um ihrer selbst willen geführt werden und bei denen der Inhalt hinter der Tatsache der Interaktion zurücktritt.¹²⁵ Dabei werden im Rahmen der folgenden Sequenz interreligiöse Themen umfassend behandelt. Dies geschieht im freien assoziativen Spiel von Themen und Einfällen. Zur Funktion dieses Spiels erläutert Simmel:

»Das Befreiende und Erleichternde aber, das gerade der tiefere Mensch in der Geselligkeit findet, ist: dass das Zusammensein und der Einwirkungsaustausch, in denen die ganzen Aufgaben und die ganze Schwere des Lebens sich darstellt, hier in gleichsam artistischem Spiel genossen werden, in jener gleichzeitigen Sublimie-

123 Vgl. Merziger, 2005, 199.

124 10. Treffen 30.08.2017.

125 »Nicht als ob der Inhalt der gesellschaftlichen Unterhaltung gleichgültig sei: er soll durchaus interessant, fesselnd, ja bedeutend sein – nur dass er nicht an sich den Zweck der Unterhaltung bilde, dass diese nicht dem objektiven Resultat gelte, das sozusagen ideell außerhalb der Unterhaltung bestünde.« Simmel, 1984 [1917], 62.

rung und Verdünnung, in der die inhaltbegabten Kräfte der Wirklichkeit nur noch wie aus der Ferne anklingen, ihre Schwere in einen Reiz verflüchtigt.«¹²⁶

Rosa: »Cool, oder? Sag mal, wollen wir... Godly Play find ich einen total bescheueren Begriff, können wir das umbenennen für uns? Heiliges Spiel oder so? Müssten wir mit den Amis halt nochmal reden, ob das für sie okay ist?«

Salima: »Holy Play!«

Rosa: »Oder irgendwas anderes, aber Godly Play ist irgendwie so...«

Britta: »Ich find, wenn ich jetzt Erzieherin wäre und ich würde das im Fortbildungsblatt sehen, das wäre für mich ein Grund, nicht hinzugehen.«

Rosa: »Genau, können wir schnell mal 'nen anderen erfinden? Wir können ja damit argumentieren, dass wir in dem Drei-Religionen-Kontext ein Problem mit dem Begriff God haben und das erstmal nicht so benennen können, oder so ähnlich?«

Salima: »Ich glaube, für uns wäre das auch zu aufgesetzt, würde ich sagen.

Stefanie: Ja, aber nur um nochmal 'ne Lanze für den Begriff zu brechen, theologisch finde ich eures sehr nachvollziehbar, was da 'ne neue Qualität war, auf der Theorieebene war zu sagen, dass Kinder haben die Qualität, Theologie zu betreiben, deswegen das Göttliche Spiel, Kinder spielen nicht nur für sich, sondern es ist auch eine Ausdrucksform ihrer theologischen Fragen, die auf der Ebene als solche ernst zu nehmen sind und nicht so kleine Spielereien sind.«

Salima: »Ich find das für mich nur... das ist schwierig auszusprechen.«

Britta: »Göttliches Spiel hört sich doch auch schon wieder netter an. Dann haben wir immer noch das theologische Problem ...«

Rosa: »Und dann ist immer noch Gott im Wort und ich muss dann überlegen, schreib ich's jetzt mit Auslassungszeichen ... ich weiß nicht, wie das für euch ist... ist heilig eigentlich auch ein Begriff muslimisch?«

Salima: »Der ist eigentlich auch eingeführt, eigentlich sagt... es gibt ja den Begriff quddus das ist ja ein Gottesname und man sagt immer, das bedeutet heilig, aber

126 Simmel, 1984 [1917], 68.

eigentlich ist es eher der Makellose, der Reine, dem nichts anhaftet, und sagt immer, das bedeutet heilig, aber das ist auch eher durch diesen Orientalismus so eingeführt worden. Es gibt eigentlich nichts Heiliges.«

Rosa: »Das Spiel da drin, das find ich sehr gut.«

Salima: »Ich würde auch eher nicht irgendwie göttlich..., weil, das könnte schwierig werden.«

Britta: »Garten-Spiele.« [Mehrstimmiges Lachen]

Rosa: »Rasensprenger mit Badehose.« [Lachen]

Salima: »Es geht ja im Kern dadrum, dass Geschichten aus unseren Büchern erzählt werden, es können Propheten-Geschichten sein, es können Geschichten sein von dem Volk Israel oder von der Schöpfung, von den Gleichnissen, das ist ja unterschiedlich und ich finde, das sollte noch dargestellt werden, von dem, was der Mensch erlebt oder erlebt hat, das hat einen Bezug zu mir, weil Gott ist ja doch dann manchmal ein bisschen weiter weg und Kinder haben nicht immer einen Bezug, zu ... Ah, da ist Gott... die sehen das ja vor sich.«

Stefanie: »Ja, das ist ja genau der Gedanke. Ihr denkt, ihr spielt nur, seid euch aber bewusst...«

Rosa: »Da passiert was. Deswegen war ich ja auch bei heilig, weil heilig ist für mich – jüdisch kadosch übrigens, nur dass es mal klingt – ... das hat für mich die Öffnung nach oben mit drin. Ich mach was hier, und es ist halt nicht 'ne Spielerei, sondern es kriegt so 'ne...«

Britta: »Aber heilig, das ist schon wieder irgendwie... so ganz oben. Heiliges Spiel, das darf ich auch nicht stören, das darf ich nicht verändern. Wenn ich sage ›Ein Kind spielt heilig‹, dann ist das was...«

Rosa: »... unantastbar«

Britta: »... aber so was von. So von wegen: ›Jetzt aber wieder die Puppe dahinstellen, die gehört auf die Arche Noah und fertig‹. Die Frage ist ja, wenn man – man muss ja im Untertitel doch deutlich machen, hier geht's um Religion – sagt: Religiöses Spiel, Spirituelles Spiel, aber ich finde auch Philosophieren... da geht's ja auch immer um Philosophieren, um den Zugang, über Gott und die Welt reden...«

[...]

Stefanie: »Wir haben das Thema Finanzen ausgelassen, ich glaube, das können wir an dieser Stelle auch erstmal so machen. Ich würde mir gern bei einem der nächsten Treffen angucken, wo docken wir relevant an, was unsere Netzwerke und Öffentlichkeitsarbeit angeht. Ihr macht das, glaube ich, ganz oft so en passant und dass wir das nochmal zielgerichteter machen.« [Zustimmung]¹²⁷

Die abgedruckte Sequenz ist ein Auszug aus einer längeren Phase geselliger kommunikativer Interaktion. Diese erstreckt sich über mehr als 30 Minuten und nimmt ein Viertel des gesamten Aushandlungsgesprächs in Anspruch. Eingeleitet wird die Sequenz durch eine konkrete Anfrage des Direktors des Jüdischen Museums Berlin, ob die Initiative mit einem Fortbildungsangebot in das Programm des Museums aufgenommen werden wolle. Daran schließt sich die Gesprächsphase über den Titel eines solchen Angebotes, die Zielrichtung, die interreligiöse oder religiöse Ausrichtung, die Methode und die je persönliche Haltung dazu an. Dabei werden immer wieder sowohl in der sprachlichen Gestaltung Aspekte unterschiedlicher Religionspraktiken miteinander abgestimmt (»Gott« im Wort») wie auch Fragen der unterschiedlichen religiösen und theologischen Interpretationen in den Religionsgemeinschaften (»der ist eigentlich auch eingeführt«) verhandelt. Das »Wir« bezieht sich dabei wechselnd auf die je eigene Religionsgemeinschaft oder die Beteiligten der Initiative, ohne dass es darüber zu Missverständnissen kommt. Neben dem assoziativen, erzählerischen und anekdotenhaften Verlauf dieser Sequenz gibt es zwei weitere Hinweise, die diese Sequenz als Geselligkeit qualifizieren. Auch wenn der Anlass für dieses Gespräch eine konkrete Anfrage ist, entwickelt sich im Verlauf der Interaktion keinerlei teleologische Dynamik, die zu Entscheidungen oder Vereinbarungen für eine konkrete Reaktion oder Umsetzung der Anfrage führt.¹²⁸ Die Anfrage stellt den Anlass, nicht aber den Inhalt der Interaktion dar. Es kommt zu keiner Umsetzung der Idee, da keine der Beteiligten eine Entscheidung zur Umsetzung trifft; auch wird das Thema, obwohl es so viel Raum einnimmt, im Folgenden nicht mehr aufgenommen. Umso abrupter erfolgt der Abschluss der Sequenz: ohne inhaltliche Überleitung wird der Fluss der Konversation hart von Stefanie unterbrochen, indem sie auf die Finanzen verweist und damit einen kalten Wechsel zu der Form der Aushandlung vornimmt, den sie für »zielgerichteter« in Bezug auf die Organisation der Netzwerke und die Fragen der Finanzen hält. Damit erläutert sie zugleich, dass sie den vorherigen Abschnitt nicht als zielgerichtet (teleologisch) versteht, aber rückwirkend das gesellige

127 2. Treffen 16.02.2016.

128 Es wird auch im weiteren Verlauf nie zu einer solchen Umsetzung kommen und die Anfrage wird in den Folgegesprächen nicht wieder aufgegriffen.

Vorgehen durchaus rechtfertigt (»Das können wir auch erst mal so machen«). Die Bestätigung dieser Einschätzung durch die anderen Beteiligten weist darauf hin, dass sie in der Einschätzung der hohen Wertigkeit der geselligen Sequenz übereinstimmen. Diese ausführliche Interaktion kommunikativer Geselligkeit wird allein um ihrer selbst willen geführt. Sie erweist sich nicht als handlungsleitend, erzeugt also keine Handlungsfolgen und wird im Verlauf sprachlich als gegensätzlich zu den »sachlichen« Themen wie Finanzen von Stefanie ausdrücklich markiert und gerechtfertigt. Im Kontext geselliger Konversation gleicht der Austausch einer »Spielform der Vergesellschaftung«¹²⁹, wie Simmel es bezeichnet. Der assoziative Charakter, der Einbezug aller Beteiligten in den Austausch, die begleitenden langen Lachphasen und Amüsiertheit prägen diese Sequenz in besonderer Weise. Häufige Bestätigungsanschlüsse (»ja,«), der regelmäßige Rückbezug auf zuvor Gesagtes und die wenig kongruenten Anschlüsse, die sprachliche Weiterführungen erlauben, bestätigen kommunikativ den Eindruck des in Kapitel 4.1.1 erläuterten Playframes und illustrieren das Bild einer Improvisation im Jazz.

»Und nun vollzieht sich vielleicht in der weitestgreifenden Weise diese Achsendrehung – von der Bestimmtheit der Lebensformen durch seine Materie zu der Bestimmung seiner Materie durch die zu definitiven Werten erhobenen Formen – in alledem, was wir *Spiel* nennen.«¹³⁰

Während in dieser Sequenz zwar keine Folgehandlungen generiert werden, sich die Geselligkeitsform auch aus Freude um ihrer selbst willen entwickelt, formt sich in ihr dennoch eine Vision interreligiöser Sprachfähigkeit und Kommunikation, das Wissen um nicht-aufgebbare Inhalte und religiöse Werte der Beteiligten sowie die Erinnerung an das gemeinsam geteilte kommunikative Spiel.

4.1.2.3 Analogie zur geselligen Kommunikation in den Salons der Romantik

Im Folgenden arbeite ich mit einer Analogie zur Salonkultur der Romantik. Diese bietet sich an, weil die dortige religiöse Grenzen überschreitende, formalisierte Form gesellschaftlicher Alltagskommunikation Ähnlichkeiten mit den hier untersuchten Aushandlungen aufweist und darum erklärende Interpretationen liefern kann. Dabei beziehe ich mich auf die herausragende Rolle der Salons in der Romantik und dabei besonders auf die Rolle der Frauen, die bis heute als Symbole für diese Form der Kommunikation über gesellschaftliche Grenzen hinweg gelten können. So beschreibt Petra Wilhelmy-Dollinger in ihrem Überblick der Berliner Salonkultur:

129 Simmel, 1984 [1917], 53.

130 (Hervorhebung im Original) Simmel, 1984 [1917], 51.

»Bei diesem parallelisierenden Vergleich zwischen der Salonkultur und den traditionellen Religionen kommt es weniger auf die einzelnen Inhalte hier wie dort als auf die prinzipielle Weite und Universalität, aber auch Verbindlichkeit des Geistes bzw. der Geisteshaltung in Salon und Religion, und zum anderen auf die Halbförmlichkeit der Veranstaltung selbst an.«¹³¹

Folgt zwar die Konversation und Alltagskommunikation in der Salonkultur in vielen Punkten anderen Regeln und Bedingungen als die hier vorgestellten Aushandlungsgespräche, so werde ich im Folgenden aufgrund einiger Strukturähnlichkeiten eine Verbindung zu transreligiöser Konversation in semi-öffentlichen Räumen der Salons der Romantik herstellen und mit der zeitgenössischen Theorie von Friedrich Schleiermacher damit anschließend in Verbindung bringen.

»Der Salon stellt einen Freiraum dar. Die Geselligkeit des Salons ist frei von Statuten, Satzungen und unantastbaren ideologischen Dogmen, sie ist tolerant. [...] Es handelt sich bei den Salons um eine Geselligkeit um ihrer selbst willen. Diese zweckfreie Geselligkeit hat einen idealen, geistigen Beweggrund und ein formales geselliges Ziel, das zwanglos und freiwillig verfolgt wurde: sich gegenseitig zu respektieren, zu fördern und zu bilden.«¹³²

Der Topos der Geselligkeit tritt in Deutschland zu Beginn des 19. Jahrhunderts in Erscheinung. Als Form antihöfischer und darin häufig antihierarchischer (Sprech-)Formationen erhielt die Form der Geselligkeit an der Grenze zwischen privatem und öffentlichem Raum im Kontext wachsender Berliner Urbanität spätestens mit dem Aufkommen der dortigen »Salonkultur«¹³³ ab dem Beginn des 19. Jahrhunderts ihre spezifische gesellschaftspolitische und vergesellschaftende Relevanz.

»Inmitten einer stratifizierten Gesellschaft stellte der literarische Salon eine ständeübergreifende Kommunikationsformation dar, in der die gesellschaftlichen Beschränkungen für die Dauer der Soirée aufgehoben waren und sich ein (nach Schleiermachers Geselligkeitstheorie) »freier« und egalitärer Umgang unter Individuen, nicht mehr Standespersonen, entfalten konnte.«¹³⁴

Dabei verbindet sich die Entstehung einer neuen Bürger:innenschicht als relevante gesellschaftliche Größe mit der Abgrenzung von den formalisierten Umgangsformen höfischer Interaktionen.¹³⁵ Kristallisationspunkte dieser sich verändernden Gesellschaftsform wurden inspiriert von ihren französischen Vorgänge-

131 Wilhelmy-Dollinger, 2008, 2.

132 Wilhelmy-Dollinger, 2008, 38-39.

133 Vgl. Wilhelmy-Dollinger, 2011, v.a. 114-119; 283-297; Lund, Schneider, Wels, 2017; Seibert, 2013.

134 Seibert, 2013, 583.

135 Vgl. Weissberg, 2016, 62.

rinnen, also einer gesellschaftlichen Interaktionsform, die retrospektiv als »Salons« bezeichnet wurden.¹³⁶ Ort dieser Art von Begegnungen waren Privaträume (Salons) vor allem jüdischer Frauen, die als Gastgeberinnen sowohl thematische wie kulturell-literarische Einheiten inszenierten. Der Hinweis auf die Salonkulturen erscheint hier nicht von ungefähr. Auch diesem kulturellen Phänomen haftete über lange Zeit der Makel des Irrelevant-Konversatorischen an. »Der ›Salon‹ war lange Zeit Thema von Essays und Feuilleton-Artikeln. Für eine wissenschaftliche Untersuchung schien das Thema zu ›leicht‹, die Quellenlage zu vage.«¹³⁷ Zeitgleich aber mit dem Aufkommen gesellschaftlich relevanter und verbreiteter Geselligkeit in Berlin/Deutschland hebt Schleiermacher diese bereits in den Rang eines philosophischen Begriffes und erklärt sie mit Rückgriff auf Immanuel Kant zu einem menschlichen Grundbedürfnis.¹³⁸ Geselligkeit erschließt für Schleiermacher einen neuen Raum ohne Beschränkungen. Denn der berufliche Bereich sei durch Einseitigkeiten und Notwendigkeiten beschränkt. Der private Bereich wiederum sei durch eine sehr kleine Anzahl an Menschen, mit denen man interagiere, beschränkt. In der Form der Geselligkeit erkennt er den dritten zusätzlichen, notwendigen Bereich der freien Geselligkeit.¹³⁹ In diesem Bereich der Freiheit sei es nötig und möglich, dass die Sphäre des Individuums so vielfältig wie möglich von der Sphäre anderer »durchschnitten«¹⁴⁰ werden solle. Erst dieser Akt des Durchschneidens sei in der Lage, zuvor Unbekanntes vertraut und befreundet zu machen.¹⁴¹ Bernd Oberdorfer führt aus, darin sei »eine Gewichtsverlagerung von der Intimität hin auf Öffentlichkeit zu erkennen, die sich konkretisiert im Übergang von der Leitkonfiguration der *Freundschaft* hin auf die komplexere, integrativere Konfiguration der *freien Geselligkeit*.«¹⁴² Er führt weiter aus, dass die Geselligkeit eine Zwischenstellung inne habe, sie sei sowohl intim als auch Teil der Öffentlichkeit. In der Charakterisierung des so entstehenden Raumes im Zwischenbereich durch die Form der freien Geselligkeit lässt sich eine Strukturähnlichkeit zu dem Zwischenraum interreligiöser Aushandlungsprozesse der Drei-Religionen-Kindertagesstätte erkennen. Zunächst wirkte die dortige Häufigkeit und Intensität der (›plaudernden‹) Geselligkeit im Rahmen beruflicher und sachbezogener kom-

136 Vgl. Mackeldey, 1991, 29-44.

137 Schultz, 1997, V.

138 Vgl. »Versuch einer Theorie geselligen Betragens«, die Schleiermacher unter einem Pseudonym veröffentlichte, Schleiermacher, 1984 [1799], 163-184.

139 Vgl. Schleiermacher KGA V/3, 165; er betont, dass Frauen von den Einschränkungen besonders betroffen seien; vgl. 173.

140 Schleiermacher 1984 [1799], 165.

141 Vgl. Schleiermacher, 1984 [1799], 165.

142 (Hervorhebung im Original) Oberdorfer, 1996, 416. Zum Zusammenhang von Freundschaft als politische Freundschaft und der Wahrnehmung des öffentlichen Raumes vgl. Kapitel 5.

munikativer Interaktionen scheinbar ziellos und überflüssig.¹⁴³ Aus diesen kommunikativ-geselligen Interaktionen entstand aber im Verlauf der Aushandlungen durch die kommunikativen Signale geteilter (religiöser) Alltäglichkeit und Vertrauensbildung einerseits und unterstützt durch die erfahrbaren Manifestationen von Geselligkeit (Kaffee, Getränke, Gebäck, Schokoladenwürfel etc.) genau jener »neue« Zwischenraum freier interreligiöser Geselligkeit.¹⁴⁴

»Es muss also einen Zustand geben, der diese beiden ergänzt, der die Sphäre eines Individui in die Lage bringt, dass sie von den Sphären Anderer so mannigfaltig als möglich durchschnitten werde, und jeder seiner eignen Grenzpunkte in die Aussicht in eine andere und fremde Welt gewähre, so dass alle Erscheinungen der Menschheit ihm nach und nach bekannt, und auch die fremdesten Gemüther und Verhältnisse ihm befreundet und gleichsam nachbarlich werden können.«¹⁴⁵

Dieser gesellige Raum weist ähnliche kommunikative Grundlagen auf, wie sie für die kommunikative Interaktion der »Salons« grundlegend waren: »Gesprächsthemen wurden selten vorgegeben und konnten rasch wechseln. Die Art der Formulierung, der besondere Witz einer Darstellung konkurrierten mit dem Inhalt.«¹⁴⁶ Der kommunikative Raum gestaltet sich grenzüberschreitend, antihierarchisch,¹⁴⁷ handlungsleitend in der Außenwelt, religionsübergreifend¹⁴⁸ und spielerisch amüsant.¹⁴⁹ Konversation als Form der Kommunikation und gesellschaftlicher Aushandlung in diesem Zwischenraum spielt dabei die zentrale Rolle.¹⁵⁰ Bereits Schleiermacher verweist darauf, dass dieser Raum als ein Raum gesellschaftlicher Utopie zu denken sei, weil die freie Geselligkeit

143 So die überraschten Kommentare bei der Bearbeitung der Transkripte.

144 Dabei hat die Anordnung dieses freien interreligiösen Zwischenraumes der Geselligkeit Annahmen an das grundlegende Konzept der Drei-Religionen-Kindertagesstätte mit ihren drei unabhängigen Einrichtungen und dem gemeinsamen »Zwischen- und Begegnungsraum« (vgl. Kapitel 2.3).

145 Schleiermacher, 1984 [1799], 165.

146 Weissberg, 2016, 65.

147 »Um 1800 jedoch waren viele Gastgeberinnen noch nicht einmal Frauen des Bürgertums; die vielleicht bekanntesten Salons dieser Zeit wurden von Jüdinnen geleitet.« Weissberg, 2016, 63.

148 Der Tatsache, dass insbesondere in den Berliner Salons überwiegend jüdische Frauen als Gastgeberinnen, sog. Salonieres, fungierten, beschreibt Weissberg, vgl. Weissberg, 2016, 63-64.

149 »[...] aber immerhin gewinnt sie aus ihr, je vollkommener sie gerade als Geselligkeit ist, auch für den tieferen Menschen eine symbolisch spielende Fülle des Lebens und eine Bedeutsamkeit, die ein oberflächlicher Rationalismus immer nur in den konkreten Inhalten sucht; so dass er, da er diese hier nicht findet, die Geselligkeit nur als eine hohle Läppischkeit abzutun weiß.« Simmel, 1984 [1917], 53.

150 Vgl. Bilski, Braun, 2005.

die gesellschaftlichen Beschränkungen geradezu überschreite.¹⁵¹ Eine Einschätzung, die auch Arendt in ihrer Rahel-Varnhagen Biografie teilt.¹⁵² Für sie gilt der Salon »als ein utopisch anmutender Freiraum, der eine deutsch-jüdische Symbiose vorspielen konnte.«¹⁵³ Auch wenn in der Geselligkeitsform der Salons des 19. Jahrhunderts diese auch im öffentlichen Bereich (also außerhalb dieser Zwischensphäre) punktuell handlungsleitend wurde, so unterscheiden sich – neben vielen weiteren äußeren und historischen Aspekten – die hier vorgestellten Aushandlungsgespräche darin, dass sie nicht um der Geselligkeit willen allein geführt werden, sondern gleichzeitig ein manifestes Ziel zum Bau einer Drei-Religionen-Kindertagesstätte verfolgen. Diese Aspekte stehen nicht in einer Dichotomie zueinander, sondern bedingen sich vielmehr gegenseitig. Erst die kommunikative Konstruktion eines imaginierten visionären Zukunftsraumes der Drei-Religionen-Kindertagesstätte eröffnet den utopiefähigen Zwischenraum, der wiederum kommunikative Formationen in Form interreligiöser Geselligkeiten ermöglicht, die grundlegend für die kommunikative Raumkonstruktion sind.

Britta: »[...] aber dieses Inhaltliche, wie kriegen wir das hin, dass wir unterschiedlich groß sind und unterschiedliche Kompetenzen an diesen Stellen, das immer wieder deutlich zu machen, ohne dass wir uns verletzen in irgendeiner Form, weil das nicht unser Interesse ist. Aber dass wir dann gucken, mit diesem Ziel und Wunsch, was wir haben, interreligiös zu arbeiten, wie kommen wir da weiter?«¹⁵⁴

Britta: »Ich denke, das ist uns doch auch allen bewusst. Wir haben uns doch ewig im Kreis gedreht und genau dieses Thema, die konstruierte Gleichheit, da haben wir doch ein schönes Wort dafür.«¹⁵⁵

Rosa: »Ich würde gerne einen Punkt verschärfen, und ich hoffe, ich krieg das jetzt gut formuliert: Also ja, die gesellschaftliche Situation ist so, wie sie ist, und die Kräfte und Ressourcen sind ungleich verteilt, aber ich finde, wir müssen uns, und vielleicht ist das auch nochmal an Salima und mich nochmal die innere Aufgabe zu sagen, dass wir uns bewusst dafür entschieden haben, also ehrlich gesagt [...] das heißt, dass wir uns auf den Kita-Verband verlassen und diese Ressourcen nutzen, das ist eine bewusste Entscheidung, weil das gut für uns ist, also das ist gut

151 Vgl. Vosskamp, 2018, 221-225.

152 Vgl. Arendt, 1987, 40. Arendt beschreibt die Problematik der deutsch-jüdischen Symbiose in der Form der Assimilation bereits hier als fatale und falsche Illusion, deren Auswirkungen in der Schoa ihre vernichtende Konsequenz zeigen.

153 Weissberg, 2016, 64.

154 5. Treffen 22.09.2016.

155 10. Treffen 30.08.2017.

für das Projekt, es ist gut, irgendwo auch, weil wir eine gesellschaftliche Wirklichkeit, die wir, Stefanie, wie du gesagt hast, eigentlich raushalten wollen, wenn wir immer von Augenhöhe und Gleichheit reden, bewusst unbewusst strukturell mit reingebracht haben [...] Aber wir hätten sagen können, dass wir unsere Strukturgeschichte da nicht reinholen dürfen und irgendwie anders lösen müssen, das ist mir ganz wichtig. Wir haben da was gemacht und ich finde nicht, dass wir Gefangene des Systems sind, dass wir es so machen, auf Englisch würde man sagen also we should embrace it, also wir sollten einfach ja dazu sagen, so ist das und so ist das gut, und zwar nicht aus Sachzwang, sondern so ist es. Jetzt ist klar oder lauf ich gerade im Wald?»¹⁵⁶

Es handelt sich hier um drei unabhängige Ausschnitte des fünften, zehnten und fünfzehnten Aushandlungsgesprächs. Ich führe sie hier auf, weil sie Bezug nehmen darauf, dass die Beteiligten den kommunikativ-interreligiösen Aushandlungsraum als Raum wahrnehmen, in dem utopisch-visionäre Möglichkeiten sukzessive entwickelt wurden: eine »konstruierte Gleichheit« im Bewusstsein gesellschaftlicher Realitäten, die anders ist als die gesellschaftlich vorgegebenen (»ich finde nicht, dass wir Gefangene des Systems sind«).¹⁵⁷ Das Neue kann hier neu gedacht werden und wird handlungsleitend. Im ersten Ausschnitt steht die Frage im Raum, wie eine inhaltlich-differenzierte Struktur aussehen könnte, bei der die Beziehungen der Beteiligten unversehrt bleiben (»ohne dass wir uns verletzen«).¹⁵⁸ Der zweite Abschnitt aus dem zehnten Aushandlungsgespräch beschreibt einerseits die Suchbewegung (»ewig im Kreis gedreht«) und zitiert die sprachliche Lösung dieses Dilemmas mit dem Satz, der vollständig heißt: »eine konstruierte Gleichheit, die es so nicht gibt«, und bewertet diesen positiv (»schönes Wort«). Der dritte Ausschnitt stellt eine umfangreiche Auseinandersetzung von Rosa zu dem Verhältnis der Entscheidung der Beteiligten (hier speziell sie selbst und Salima) im Verhältnis zu den Sachzwängen dar. Dabei sieht sie die Entscheidung zur Bauherren-Trägerschaft des Kita-Verbandes in einem spannungsreichen Verhältnis zum Slogan der »konstruierten Gleichheit«. Rosa nutzt in dieser Sequenz eine Neudeutung, um retrospektiv ihre »Entscheidung« bzw. »Umarmung« (embrace) als solche positiv zu qualifizieren und um so die Freiheit der Entscheidung jenseits des vorgegebenen Systems (»Gefangene des Systems«), in dem die Beteiligten interagieren, hervorzuheben.

156 15. Treffen 1. Teil 27.05.2019.

157 Vgl. Simmel, 1984 [1917], 57: Die Geselligkeit schaffe eine »ideale soziologische Welt«.

158 Im Zentrum der Geselligkeit liegt die Interaktion der Beteiligten »das heißt, in dem Reize des Beziehungsspieles, das sie, bindend und lösend, siegend und unterliegend, gebend und nehmend, zwischen den Individuen stiften.« Simmel, 184 [1917], 62.

4.1.2.4 Zusammenfassung

Mit den kommunikativen Formen des »Plauderns« oder der gezielten informellen Alltagskommunikation lassen sich Verbindungen schaffen, die sich in formalisierten Strukturen nur schwer herbeiführen lassen. Gleichzeitig können genau in diesen informellen Settings wesentliche Elemente des Miteinanders, der gesellschaftlichen Realitäten und der Umgang mit Unterschieden und Gemeinsamkeiten aktiv ausbalanciert werden. Es geht dabei darum, Vertrauen und Vertrautheit zu schaffen, gesellschaftliche Macht- und Herrschaftsverhältnisse zu bearbeiten und Offenheit für utopische Vorstellungen von Gleichheit in Differenz zu kreieren. Auch der Umgang mit verschiedenen religiösen Prägungen, Ritualen und Vorstellungen kann so zu einem fluiden und gestaltbaren kommunikativen Alltagsbestand geformt werden. Dies ist dann eine Form interreligiöser Alltagspraxis und ebenfalls eine gelebte und erlebte Bestätigung, dass die Idee des interreligiösen Miteinanders in der Drei-Religionen-Kindertagesstätte zu realisieren ist und bereits vorgelebt werden kann.

4.2 Die kommunikative Balance zwischen interpersonalem Beziehungsgewebe und Intergruppen-Repräsentanz

Mit der Differenzierung der kommunikationswissenschaftlichen Wahrnehmung im Rahmen dieser Studie wurde bereits deutlich gemacht, dass die untersuchten Aushandlungsprozesse einerseits als Kommunikation im Nahbereich (Freundschaft, Familie etc.) verstanden, andererseits als Intergruppen-Kommunikation untersucht werden können, da die Beteiligten jeweils unterschiedliche Institutionen und Vereine verschiedener Religionsgemeinschaften repräsentieren und bis hin zu Entscheidungen über weitreichende finanzielle Verantwortlichkeiten für diese sprechen. Diese Doppelfunktion der Beteiligten wird kommunikativ kontinuierlich ausbalanciert und in den verschiedenen Phasen der Aushandlungsprozesse durch Zugehörigkeitssignale Einzelner jeweils aktualisiert bzw. balanciert.¹⁵⁹

159 »Rather, and this may be one means in the long run of developing a unique *intergroup communication theory*, readers are encouraged to hold on to any constructs, phenomena, and processes found in a given setting and to apply them innovatively to other intergroup situations where they may be invisible« (Hervorhebung im Original) Giles, 2012, 4.