

Der Dialog als Lernort spielt hier ebenfalls eine Rolle, aber nur untergeordnet. Die Anlage der Systematisierung macht weiterhin im Vergleich zur individualpsychologischen Perspektive Röttings deutlicher, dass hier Motive unterschiedlicher Rahmungen miteinander einhergehen können. Ähnliches haben auch schon Nagel und Kalender (2014) festgestellt, indem sie in ihrer qualitativen Untersuchung ihr Augenmerk auf die Frage nach den »treibenden Kräften« für den Dialog legten und dafür sowohl exogene Faktoren, wie z.B. gesellschaftliche Strukturen, soziale Erwartungen, politische Interessen und historische Einzelereignisse, als auch endogene Faktoren, wie zum Beispiel die Anliegen der Dialoggruppen in Bezug auf politische, symbolische, dialogorientierte und gemeinschaftsfördernde Ziele, fokussierten. Ergebnis ihrer Befragung von insbesondere den professionellen-religiösen VertreterInnen im Dialog ist ebenfalls, dass unterschiedliche Faktoren ineinandergreifen. Dabei betonen Nagel und Kalender, dass die endogenen und exogenen Faktoren nicht bewusst gewählt und miteinander verknüpft würden, so dass eine weitere Untersuchung notwendig wäre, um letztlich die »treibenden Kräfte« für eine grundlegende Theorie der Motivationen interreligiöser Aktivitäten zu erstellen (vgl. ebd.: 97). Ohrt und Kalender (2018) haben mit ihrer vorgenommenen Rahmung genau diese Frage beantworten wollen.

Das folgende Kapitel blickt nun auf unsere InterviewpartnerInnen und die Bedeutung, die die Teilnahme an Formaten des interreligiösen Dialogs für sie hat. Dafür werden zunächst Motive, Herausforderungen und Anliegen an den interreligiösen Dialog beleuchtet und an den eben skizzierten Forschungsstand zurückgebunden. Ein weiterführender Blick richtet sich schließlich auf die biografische Bedeutung des interreligiösen Dialogs für die TeilnehmerInnen, und soll den speziellen Fokus auf den interreligiösen Dialog damit auch anschlussfähig machen für die übergeordnete Fragestellung unserer Untersuchung nach den individuellen Erfahrungen religiöser Pluralität und ihren Konsequenzen.

3.3 Teilnahme an interreligiösen Aktivitäten als Wahrnehmung und Umgang mit religiöser Vielfalt

Die Erfahrungen unserer InterviewpartnerInnen mit religiöser Vielfalt sind im Einzelnen sehr unterschiedlich und darin unter anderem abhängig von der Zeit, in der sie aufwuchsen, und den dann jeweils prägenden zeitgeschicht-

lichen Diskursen. Alle GesprächspartnerInnen haben aber eines gemeinsam, und zwar ihre Beteiligung an Formaten des interreligiösen Dialogs. Die Dauer und Intensität ihrer Beteiligung wiederum sind sehr unterschiedlich: Manche der Interviewten haben gerade erst begonnen, eine interreligiöse Gesprächsgruppe zu besuchen oder sind gedanklich eigentlich schon wieder im Ausstieg, während andere seit Jahrzehnten dabei sind. Manche GesprächspartnerInnen nehmen nur ganz sporadisch oder selten an Treffen teil, während es für andere fester und/oder häufiger Bestandteil ihrer Freizeit ist. Und auch unterscheiden sich die Interviewten darin, ob sie selbst nur BesucherInnen oder ZuhörerInnen bei interreligiösen Veranstaltungen sind oder selbst aktiv mitwirken, gar in der Vorbereitung der Veranstaltungen aktiv sind oder die Formate sogar selbst initiiert haben.

Eine Bandbreite findet sich auch bei den konkreten Formaten, an denen sie teilnehmen, die sich eingangs grob in austausch- und aktionszentrierte Formate unterscheiden lassen. Zu ersteren zählen verschiedene Gesprächsgruppen und Diskussionsreihen, die meist aus regelmäßigen Treffen bestehen, die sich jeweils einem religionsbezogenen Thema widmen. Während Gesprächsgruppen oft aus einem mehr oder weniger festen Kreis bestehen, der sich etwa aus Mitgliedern von Religionsgemeinschaften aus dem gleichen Stadtviertel zusammensetzt, werden Diskussionsreihen in der Regel von einem festen Vorbereitungsteam bestritten, richten sich dann aber an die Öffentlichkeit, auch wenn sie durchaus StammzuhörerInnen haben können. In Gesprächsgruppen herrscht meist ein egalitäreres Austauschverhältnis, auch wenn kleine Inputs von einzelnen Mitgliedern nicht unüblich sind, während sich Diskussionsreihen oft in der Form von Podiumsdiskussionen mit anschließender Möglichkeit zu Fragen und Anmerkungen organisieren. In beiden Fällen können sowohl alltagsnahe Themen (wie in den Religionen anstehende Feiertage und zugehörige Bräuche und Riten) als auch theologische Fragen und/oder solche mit gesellschaftspolitischem Bezug (etwa zu umstrittenen religiösen Praktiken wie den Dauerbrennern Frauenrechte, Kopftuch, Beschneidung) thematisiert werden. Insbesondere die Gesprächsgruppen können bei längerem Bestehen einen fließenden Übergang zu freundschaftlichen Gruppen aufweisen, in denen Religion weniger als explizites Thema auf der Tagesordnung steht, sondern das Charakteristikum der Gruppe darin besteht, dass sich Mitglieder unterschiedlicher Religionsgemeinschaften zum allgemeinen Beisammensein und alltäglichen Freizeitbeschäftigungen – etwa Ausflügen, Kochen oder Spielen – treffen. Diese austauschorientierten Formate können sich also unterteilen lassen in solche, in denen Religi-

on Hauptbezugspunkt ist, und solche, in denen die interreligiöse Zusammensetzung der TeilnehmerInnen zwar grundsätzlich den Anlass der Initiative, nicht aber den Inhalt der Treffen bestimmt.

Eine ähnliche Unterscheidung lässt sich zweitens bei den aktionsorientierten Formaten treffen: Hier sind einerseits Formate zu nennen, bei denen ein gemeinsamer religiöser Ritus im Vordergrund steht (etwa Friedensgebete), und andererseits solche, bei denen eine interreligiöse Gruppe von Teilnehmenden sich die gemeinsame Arbeit an einem nicht primär religionsbezogenen Projekt vornimmt – in unserem Sample waren dies etwa gemeinsame Musikaufführungen oder Kunstprojekte. Grundsätzlich muss natürlich angemerkt werden, dass auf der einen Seite die Übergänge zwischen den einzelnen Formaten fließend sind und es Mischformen gibt, sowie auf der anderen Seite TeilnehmerInnen an mehreren und verschiedenen Formaten teilnehmen können.

Im Fall der vorliegenden Untersuchung verteilten sich die Befragten etwa gleichermaßen auf die beschriebenen Bereiche. Fünf von ihnen nahmen an der gleichen Diskussionsreihe teil, davon manche als OrganisatorInnen, andere als Gäste; fünf andere an einer Gesprächsgruppe, und hier ebenso manche intensiver, andere zurückhaltender oder erst seit kurzem. Wiederum vier leiteten bzw. besuchen eine interreligiöse Mädchengruppe, die von der lokalen Kirche organisiert wird, und vor allem in Form von Spieleabenden, Ausflügen und anderen gemeinsamen Projekten (teilweise durchaus mit Religionsbezug) stattfindet. Zwei leiten bzw. nehmen teil an einem interreligiösen Musikprojekt, eine an einem religionsbezogenen Kunstprojekt, einer besucht ausschließlich einmal pro Jahr ein interreligiöses Friedensgebet. Alle anderen sind in weiteren, einzelnen interreligiösen Zusammenhängen aktiv, darunter auch Gesprächskreise, Podiumsreihen, Kochgruppen, Frauentreffs; oder sie sind als ehrenamtliche oder hauptamtliche VertreterInnen ihrer Gemeinde immer wieder in verschiedenen Kontexten auch leitend aktiv. Gerade die letzteren InterviewpartnerInnen sind häufig auch in mehrere Veranstaltungsformen und -reihen eingebunden, und damit zum Teil auch Bindeglied zwischen verschiedenen der genannten einzelnen Gruppen und Interviewten.

Mit diesem unterschiedlichen Engagement gehen nun verschiedene Anliegen und Motive einher, die die TeilnehmerInnen an ihre jeweiligen Gruppen herantragen, außerdem möglicherweise Kritik und Wünsche, die im interreligiösen Austausch bisher offengeblieben sind. Diesen widmet sich das nächste Unterkapitel, bevor schließlich im Hauptteil dieses Kapitels die grundle-

gendere biografische Bedeutung interreligiösen Dialogs in den Mittelpunkt gerückt wird.

3.3.1 Motive und Kritik zur Teilnahme am interreligiösen Dialog

Motivlagen: Auslöser, Gründe und Vorzüge der Beteiligung

Wenn man Beteiligte am interreligiösen Dialog zu den Gründen ihrer Teilnahme befragt, lassen sich in den Antworten letztlich verschiedene Kategorien ausmachen, die sich unterscheiden lassen in Auslöser für den Einstieg, fortfolgende Gründe für die Teilnahme, und zuletzt weitere Vorzüge, die dem Engagement im interreligiösen Dialog gewissermaßen als positive Nebeneffekte zugerechnet werden. Diese Kategorien können sich empfindlich unterscheiden. So sind einerseits die Auslöser oft vergleichsweise banal – die Betroffenen sind über Bekannte oder Flyer im Briefkasten auf den Dialog aufmerksam geworden – im Vergleich zu den Gründen, die letztlich zu einer Verstetigung des Engagements führen. Andererseits können sich Anliegen auf den interreligiösen Dialog richten, die nicht oder noch nicht realisiert werden, Ziele damit verfolgt werden, die über das Dialogformat selbst hinausreichen oder sich unerwartete positive Nebeneffekte der Dialog-Aktivitäten entscheidend von all dem unterscheiden. Nichtsdestotrotz sind Auslöser, Gründe, Anliegen und Ziele häufig eng miteinander verbunden oder schlagen zumindest eine ähnliche Richtung ein. Dem soll die folgende, überblicksartige Darstellung Rechnung tragen.

Zunächst zu den Auslösern für den Einstieg in den interreligiösen Dialog. Hier können zentral drei Gruppen von Befragten unterschieden werden, nämlich a) InitiatorInnen für Formate des interreligiösen Dialogs, b) jene, die – zumindest anfänglich – als einfache BesucherInnen am interreligiösen Dialog teilnehmen und c) solche, für die in ihrer Funktion als hauptamtliche MitarbeiterInnen in christlichen Gemeinden der interreligiöse Dialog ein Arbeitsfeld ist. Befragte der ersten Gruppe initiieren selbstständig Formate des interreligiösen Dialogs und für sie sind es häufig lokale oder globale Auslöser, die den Eindruck erwecken, dass es eines solchen Austausches bedürfe: Genannt werden von den Betroffenen einerseits lokale Entwicklungen wie Konflikte um Moscheebauprozesse (wie bei Renate), vor allem aber Ereignisse von weitergreifender gesellschaftlicher Bedeutung mit Religionsbezug, etwa die Brandanschläge von Mölln und Solingen (diese nennen etwa Bilgün und Yusuf), Irak- und Golfkriege (genannt von Yusuf und Lorena) sowie die Terroranschläge vom 11. September 2001 (etwa bei Monika). Diejenigen, die

zunächst als einfache BesucherInnen am interreligiösen Dialog teilnehmen, werden meist recht zufällig auf Formate dessen aufmerksam, sie haben Einladungsflyer im Briefkasten (wie Damir), lesen Veranstaltungsankündigungen in der Zeitung (wie Heidrun), oder haben Bekannte, die am Dialog teilnehmen oder als Haupt- oder Ehrenamtliche dort aktiv sind und sie als BesucherInnen oder HelferInnen dorthin eingeladen haben (wie Manfred, Marcel, Jessica und Adem). Gerade bei den häufig langjährig aktiven Befragten zeigt sich aber auch der Weg manch stetiger BesucherInnen in die Übernahme ehrenamtlicher Funktionen im interreligiösen Dialog, etwa, weil ein Vorgänger aussteigt und nun Ersatz gesucht wird (das gilt etwa für Manfred und Renate). Für die dritte Gruppe der hauptamtlichen Kirchenangestellten (unter unseren Befragten etwa Angelika, Barbara und Andrea) hingegen stellt der interreligiöse Dialog oft ein Arbeitsfeld dar, das ihnen als Aufgabenbereich zugewiesen wird. Wenn auch vorstellbar ist, dass sich auch kirchliches Personal proaktiv einen solchen Arbeitsbereich erschafft oder erkämpft, ist das im vorliegenden Sample doch nur die Ausnahme – häufiger sind Umstrukturierungen oder personelle Veränderungen Auslöser dafür, dass der/die Befragte sich der jeweiligen Aufgabe annimmt. Insgesamt ist dennoch zu beachten, dass sich auch mit eher zufälligen oder nicht proaktiven Einstiegen letztlich tiefergehende Gründe für das Engagement oder Anliegen an den interreligiösen Dialog verbinden oder zumindest aus ihm erwachsen können. Diese sollen nun beleuchtet werden.

Für ihre weitergehende Beteiligung am interreligiösen Dialog benennen die InterviewpartnerInnen dann verschiedenste Hauptgründe sowie positive Nebeneffekte, die sich mit der Teilnahme eingestellt haben. Aus dem Material heraus lassen sich hier jeweils Aspekte unterscheiden, die sich auf die eigene Person richten, Aspekte, die sich auf die Dialogaktivität selbst richten, und Aspekte, die den Dialog letztlich in einen weiterreichenden gesellschaftlichen Zusammenhang stellen; wobei die konkreten empirischen Motivlagen in der Regel mehrere Aspekte verbinden.

Direkt auf die Dialogveranstaltung selbst beziehen sich all jene Gründe, die das persönliche Interesse an anderen Religionen in den Mittelpunkt stellen. Dieses Anliegen wird vor allem von christlichen TeilnehmerInnen am interreligiösen Dialog benannt, und ergibt sich aus der Einsicht, keinen konkreten Kontakt zu MuslimInnen zu haben – entweder ganz grundsätzlich nicht, oder trotz des Umstandes, dass man mit ihnen im gleichen Viertel wohnt oder berufliche Berührungspunkte hat (wie etwa Manfred, Birgit und Heidrun).

Diese Betroffenen wünschen sich dann, mehr über den Islam zu erfahren oder in Austausch mit MuslimInnen zu treten, wiederum andere beziehen ihr Interesse auf spezifische andere religiöse Traditionen oder religiöse Vielfalt im Ganzen (etwa Lorena, Christine und Namika). Weiterhin werden hier als Gründe für die Teilnahme in Bezug auf die konkreten Dialogveranstaltungen der dort erfolgende Kontaktaufbau und die durch den langjährigen Austausch entstehenden Freundschaften benannt (etwa von Manfred, Hasan und Melina), auch der Spaß angeführt, den es auch macht, Freundschaften zu schließen, andere Kulturen kennenzulernen, oder gemeinsam zu feiern (so bei Jessica und Christine). Insbesondere diese letzteren Aspekte des Kontaktaufbaus und Vergnügens werden aber als positive Nebeneffekte erzählt: Sie, so skizzieren es die Befragten, entstehen aus dem interreligiösen Dialog, stellen aber nicht die Hauptmotivation für die Teilnahme dar. Sie sind zudem nicht spezifisch für dieses religionsbezogene Format, sondern könnten auch auf Hobbies, Vereinsmitgliedschaften und Freizeitbeschäftigungen im Allgemeinen zutreffen.

Deutlich wird auch in dem hier vorliegenden Material, vergleichbar dem ausgeführten Forschungsstand, dass der Dialog aber vor allem als Werkzeug verstanden wird, deutlich größere Anliegen jenseits des konkreten Dialogformates zu erreichen: Die Gesellschaft zu verbessern, indem ein Miteinander verschiedener religiöser Traditionen und ihrer Mitglieder herbeigeführt wird, ein lebenswertes gemeinsames Leben zu ermöglichen (so Renate), Konflikte zu verringern (so Andrea und Renate), nach Gemeinsamkeiten zu suchen und so Unterschiede in ihrer Bedeutsamkeit mindern (bei Christine und Birgit), die Welt zu verbessern bzw. den eigenen Kindern eine bessere Welt zu hinterlassen (so bei Yusuf und Christine). Diese deutlich weiterreichenden Ziele sind prozesshaft und wohl nie vollkommen zu erreichen, der interreligiöse Dialog erscheint hier als ein – für viele TeilnehmerInnen besonders wichtiger – Baustein auf dem Weg zum Ziel. In Verbindung damit wird dann oft auch die allgemeine Produktivität des interreligiösen Dialogs thematisiert, die sich mit dem Ziel verbindet, dass die Arbeit erstens wahrgenommen wird – von den BesucherInnen, aber eben auch überregional – sowie zweitens tatsächlich an konkreten Problemen ansetzt und Lösungen dafür erarbeitet werden. Auch diese Ziele verbinden in der Regel Anliegen an den Dialog mit Anliegen an die eigene Person: Einerseits sollen gesellschaftliche Verbesserungen erreicht werden, insbesondere in Bezug auf das interreligiöse oder interkulturelle Zusammenleben, andererseits wünschen sich auch die TeilnehmerInnen, im Zuge ihres Engagements zu besseren Menschen zu werden, die an

dere respektieren und ihnen auf Augenhöhe begegnen (so etwa bei Manfred und Birgit).

Mit diesen übergeordneten Zielen verbunden, aber etwas spezifischer ist das vielfach genannte Anliegen, Vorurteile gegenüber dem Islam abzubauen und gegen negative (vor allem mediale) Diskurse anzuarbeiten:

»ich MUSS, ICH muss das Gute zeigen//mhh//. ICH MUSS den Men-den Nachbarn... zeigen, dass es auch andere Menschen gibt//mhh//. Dass es nicht nur diese bösen, ooh, Muslime da nur diesen Hass, was weiß ich nur schüren- ICH muss zeigen, warte mal, das gibts auch noch andere, damit die ein ANDERES Bild haben//mhhh//. Indem ich in den Dia-Dialog auch gehe, so warte mal, SO sind wir eigentlich.« (Damir)

Dies soll dabei auf verschiedene Weisen erreicht werden – über das Erkennen von Gemeinsamkeiten (das benennen Yvonne und Melina), aber auch, indem der Austausch im interreligiösen Dialog selbst schon sinnbildlich verdeutlicht, dass ein friedliches Miteinander möglich ist (so argumentiert Yvonne). An dieser Stelle zeigt sich zudem, wie sich bei den muslimischen TeilnehmerInnen gesellschaftliche Ziele und persönliche Betroffenheit noch auf eine andere Weise verbinden, denn gerade ihnen liegt naheliegenderweise das gerade genannte Anliegen, über den Islam zu informieren, noch dringender am Herzen: damit Ängste abgebaut werden, um ein Zeichen zu setzen gegen Fremden- und Islamfeindlichkeit oder weil sie ohnehin häufig als MuslimInnen zu ihrer Religion befragt werden und sich das dann auch zum Ehrenamt machen (so etwa bei Yusuf, Hamid und Nilüfer). Ein letztes Bündel von Gründen ist bereits so eng mit praktisch-biografischen Bedeutungen verknüpft, dass es weiter unten in Kapitel 3.3.2 eingehender betrachtet wird.

Herausforderungen der Arbeit im interreligiösen Dialog und Kritik an den Gegebenheiten

Im Zuge ihres Engagements im interreligiösen Dialog sammeln sich verschiedene Unzufriedenheiten bei den Aktiven an. Diese betreffen einerseits die anderen Teilnehmenden sowie im Dialog eingeschliffene Arbeitsweisen selbst und den Mangel an gruppeneigenen Ressourcen, andererseits dem Dialog externe Aspekte, darunter insbesondere religiöse Institutionen sowie die sie umgebende Gesellschaft und ihre Diskurse. Theologische Herausforderungen hingegen nehmen nur einen ausgesprochen kleinen Raum in den Erzählungen ein.

Die Kritik an den anderen Teilnehmenden am interreligiösen Dialog thematisiert dabei einerseits herausfordernde Konflikte unter Teilnehmergruppen, nämlich all jene Konstellationen, bei denen verschiedene, meist religiöse Gruppierungen Vorbehalte gegenüber anderen Gruppen haben. Vorrangig genannt werden hier einerseits Schwierigkeiten zwischen Subgruppen einer übergreifenden religiösen Strömung (etwa die Konflikte zwischen sunnitischen MuslimInnen und AlevitInnen) oder zwischen verschiedenen religiösen Gruppen (etwa Muslimen und Juden, vgl. etwa die Erzählungen von Christine, Angelika und Renate), andererseits wird verschiedentlich Kritik an einzelnen teilnehmenden Gruppen geäußert. Seitens christlicher OrganisatorInnen werden hier kulturelle Unterschiede angeführt, die die Zusammenarbeit erschweren (etwa Unpünktlichkeit oder die Unüblichkeit von klaren Worten und offener Kritik, benannt von Angelika und Manfred). Manchen teilnehmenden Institutionen wird zudem allzu strategisches Vorgehen unterstellt: Ihnen gehe es immer auch um institutionelle Interessen und individuelle oder institutionelle Pfründe (so argumentieren Nilüfer und Bilgün). Gerade innerislamisch wird von einigen AkteurInnen außerdem die Zusammenarbeit mit der muslimischen Community als zunehmend schwierig empfunden, da diese Verbände *»eine bestimmte Vorstellung von Islam für sich gepachtet haben und meinen, dass das auch die ist, die wir dann umsetzen wollen«* (Nilüfer). Auch von Nicht-MuslimInnen wird manchmal ein zunehmender Konservatismus der muslimischen Beteiligten kritisiert. Vermisst werden von einigen Beteiligten und OrganisatorInnen zuletzt bestimmte religiöse Gruppierungen als Teilnehmergruppen (hier werden insbesondere VertreterInnen jüdischer Gemeinden genannt) oder allgemein eine größere religiöse Bandbreite, die auch kleinere Gemeinschaften einschließen würde (so etwa von Andrea, Jessica und Christine).

Mit den Anmerkungen zu einzelnen Teilnehmergruppen verbunden ist die Kritik an bestimmten Arbeitsweisen und Umgangsformen innerhalb des interreligiösen Dialog-Zirkels. Diese ist allerdings sehr disparat und lässt sich kaum zu größeren Einheiten zusammenfassen: Mal wird beklagt, dass man sich zu lange gegenseitig misstrauet, mal, dass manche Religionen zu sehr verehrt würden (so von Manfred), manchmal die mangelnde Tatkraft der eigenen Gruppe (von Angelika) oder die mangelnde Einbindung von Fachwissen oder dialogerfahrenen Teilnehmenden (auch von Manfred). Zum Teil wird der Ball auch an die BesucherInnen und Gäste weitergereicht: Diese öffneten sich aus verschiedenen Gründen nicht genügend dem Austausch (das beklagt etwa Nilüfer) oder stellten, im Falle von Veranstaltungen, die eher frontal organi-

siert sind, immer die Fragen, die sie interessieren würden, auch wenn sie nicht zum Thema des Abends passen (das benennt Barbara).

Stärker hingegen wiegt die Kritik an den gruppeneigenen Ressourcen. Diese geht dabei fließend in die Kritik an die Unterstützung durch andere Institutionen und Organisationen über, insbesondere, wenn die Befragten von diesen entsendet wurden oder sich als RepräsentantInnen einer Religionsgemeinschaft verstehen: Gerade innerchristlich wünschen sich viele Befragte eine größere Unterstützung durch die christlichen Kirchen und weniger Kritik an ihrer Tätigkeit bzw. dem Dialog im Allgemeinen:

»Also, weil ich erlebe//mhm//, also das, die ganze Dialogarbeit ist ja nun das geduldige Bohren dicker Bretter//mhm//. Und die meisten Bretter sind nicht die Bretter beim Anderen//mhm//, sondern vor den Köpfen der eigenen Kollegen und Kolleginnen oder, oder, oder, oder lieben Mitbrüdern und Mitschwestern« (Manfred).

Diese Kritik richtet sich dabei vor allem auf die Legitimität des Dialogs insgesamt, die zumindest als innerkirchlich umstritten gilt, was auch von muslimischen TeilnehmerInnen als Beeinträchtigung wahrgenommen wird (so bei Manfred, Angelika, Renate und Yusuf). Ein weiterer zentraler Punkt ist die fehlende finanzielle Unterstützung. Gleichwohl die christlichen Kirchen zum Teil hauptamtliche MitarbeiterInnen in den interreligiösen Dialog entsenden, erscheint das den TeilnehmerInnen als unzureichend, bei den muslimischen Teilnehmenden fehlt in der Regel gar jede finanzielle Unterstützung.

Für die gruppeneigenen finanziellen und personellen Ressourcen hat das mehrere Konsequenzen: Den Gruppen selbst fehlt in der Regel das Geld für hauptamtliche OrganisatorInnen, so dass sowohl InitiatorInnen als auch BesucherInnen – sofern die Formate diese Trennung überhaupt vorsehen – ihr Engagement ehrenamtlich bzw. in ihrer Freizeit ausüben. Zeit ist daher wohl die Ressource, die in der Folge am meisten vermisst wird (u.a. von Renate, Birgit, Melina, Bilgün, Nilüfer und Adem). Dies erschwert wiederum, das Engagement im interreligiösen Dialog so fundiert zu vollziehen, wie die Teilnehmenden es sich selbst wünschen würden (so Birgit), und für diejenigen, die die Teilnahme aus verschiedenen Gründen (auch) als Verpflichtung empfinden, werden die Veranstaltungen zur Belastung:

»wir waren total kaputt! Wir kamen ja direkt von der Arbeit, also wir sind noch nicht mal zu Hause gewesen, ne.//ja//Direkt von der Arbeit gekommen und, und noch zweieinhalb Stunden, fast, fast drei Stunden dort//ja//ausgehalten« (Hasan).

Diese Konstellation verschärft sich für die muslimischen Gemeinden, die ja in der Regel viel mehr gemeindliche Tätigkeitsfelder als ihre christlichen Pendanten in ehrenamtlicher Arbeit stemmen müssen, so dass das Engagement im interreligiösen Dialog auch unter den Ehrenämtern hinter anderen, als dringlicher empfundenen Themen zurücksteht. Schließlich ist mangelndes Interesse insbesondere der jüngeren Generationen ein Thema, das zwar auch eine positive Deutung zulässt – »die jetzige Generation, die sind alle hier geboren//ja//, die wissen zu viel. Und die haben kein Interesse da dran« (Hasan) – resultiert aber doch in der Aussicht, dass es in der interreligiösen Dialog-Arbeit kaum oder keine NachfolgerInnen geben wird. Ein zweiter Aspekt in dieser Hinsicht ist der beklagte Mangel an geeigneten Aktiven, die die komplexen Strukturen dieses Dialogs durchdringen müssen (das führt Birgit aus). Insbesondere mit Blick auf die muslimischen TeilnehmerInnen führt das fehlende Interesse und die z.B. aus der Türkei nur für jeweils wenige Jahre entsendeten Imame dazu, dass auch zu geringe Sprachkenntnisse der Imame (etwa von Renate) bzw. fehlende theologische Expertise der anderen Teilnehmenden (von Barbara) beklagt werden:

»Wenn man jetzt sagen würde, wir nehmen nen Ortspfarrer und wir nehmen nen Ortsrabbiner und wir nehmen noch nen Orts... Muslim und dann lassen- und dann sind sie wenigstens ausgebildet und können miteinander reden- das funktioniert hier eben nicht//ja//. Der eine ist türkisch und//ja//... der bräuchte dann Übersetzung und... ja.//ja//Das sind so die//mh//, die Ungleichzeitigkeiten, mit denen wir leider//mh//- ich glaube nicht nur hier, sondern mit denen dieser Dialog behaftet ist« (Barbara).

Neben der fehlenden Unterstützung durch religiöse und andere gesellschaftliche Institutionen, die sich in mangelnden Ressourcen manifestiert, würden sich viele Engagierte außerdem eine ausgeprägtere gesellschaftliche Anerkennung bzw. Öffentlichkeitswirksamkeit wünschen (so etwa Adem und Christine). Im Gegenteil aber erleiden sie vielmehr die in Kapitel 4.1 ausführlicher thematisierten negativen Mediendiskurse, die dem interreligiösen Dialog aus Sicht der Beteiligten immer wieder Rückschläge erteilen. Hinzu kommen eine als wachsend wahrgenommene feindliche Haltung gegenüber interreligiösem Engagement und auch innerhalb des Dialogs sinkende Hemmschwellen. Gerade unter den langjährig Aktiven resultiert diese Situation in einer gewissen Dialogmüdigkeit:

»manchmal habe ich so das Gefühl, es wird schärfer diskutiert. [...] mittlerweile eh merke ich auch, auch nicht nur bei mir, so eine Müdigkeit.//hm//Ja, wo man immer denkt, das hast du doch schon vor zwanzig Jahren erzählt, oder, das sind doch immer die gleichen Themen [...] und eh, ich meine heute ist doch gerade mit den Terroranschlägen und so weiter auch für Dialogakteure sehr schwierig geworden//hm//sich eben nicht dem Verdacht der Gutgläubigkeit oder Blauäugigkeit//ja//oder wie auch immer auszusetzen« (Bilgün).

Theologische Herausforderungen hingegen werden nur von wenigen Befragten benannt, und dann in eher allgemeiner Weise, nämlich, dass es bestimmte heikle Themen gebe – etwa Homosexualität – die im Dialog schwierig zu behandeln sind und eher ausgespart werden.

3.3.2 Biografische Bedeutung der Teilnahme

Jenseits der von den Interviewten selbst explizierten Gründen für die Teilnahme an Formaten des interreligiösen Dialogs war ein Schwerpunkt unserer Analysen die biografische Bedeutung des interreligiösen Engagements. Damit sind im Kontext dieses Kapitels so vielfältige Aktivitäten in Formaten des interreligiösen Dialogs gemeint, wie sie eingangs beschrieben wurden. Im konkreten Fall der einzelnen Befragten können die Aktivitäten dann auch verschiedene Formate betreffen, an denen sie in verschiedenen Rollen teilnehmen. Unsere Annahme ist, dass die Befragten durch ihre Interpretation oder ihr konkretes Handeln ihrem Engagement im interreligiösen Dialog unterschiedliche biografische Bedeutungen zuweisen. Diese Verortung des interreligiösen Dialogs in der Biografie entsteht dabei nicht aus dem Nichts, sondern ist abhängig auch von anderen bedeutungsvollen biografischen Konstellationen, die sich u. a. (wie im folgenden Kapitel 4 im Mittelpunkt steht) aus der Aufschichtung zeithistorischer Diskurse mitspeisen. Hinweise auf diese biografischen Bedeutungen finden sich in den Interviews, explizierter etwa in Ausführungen über die Motive für oder Anliegen an die Teilnahme, aber auch impliziter in Erzählungen, die nicht so sehr durch Argumentationen und Begründungen charakterisiert sind, etwa in verstreuteren Ausführungen zu den biografischen Zusammenhängen, aus denen heraus das Engagement im interreligiösen Dialog angesteuert wird, in Erzählungen über den eigenen Glauben oder den Wandel von Religiosität oder im Kontext von Migrations- und Familiengeschichte.

Die biografischen Bedeutungen der Teilnahme am interreligiösen Dialog, wie sie sich aus unserem Material herausarbeiten lassen, können systematisierend unterschieden werden in ideelle Deutungen und subjektive Strategien. Beide sind dabei auf je ihre Weise prägend für die Biografie. Für unsere Forschung können diese Befunde zudem als ein Teil der Vorarbeiten zu den folgenden Analysen zur Wahrnehmung von religiöser Pluralität und ihren Konsequenzen für die eigenen religiösen Identifikationen gelesen werden.

Ideelle Deutungen des interreligiösen Dialogs

Die ideelle Deutung der Teilnahme am interreligiösen Dialog versteht diesen als eine auferlegte Verpflichtung des Einzelnen, und die Pflichterfüllung durch die Teilnahme geht dann einher mit einer positiven Konsequenz für den Erfüllenden, manchmal auch für sein Umfeld. Noch konkreter können dann zwei Formen der Deutung als Pflicht angelegt werden: Teilnahme am Dialog als gesellschaftliche Pflicht oder als religiöse Pflicht. Dabei ist zu beachten, dass manche Interviewte ihr Engagement im Sinne einer der beiden Pflichten deuten, andere im Sinne beider Pflichten, und wieder andere überhaupt keine solche Deutung an ihre Teilnahme anlegen.

Zunächst zur Deutung der Dialogteilnahme als gesellschaftliche Pflicht. Heidrun beschreibt dies wie folgt:

»Und insofern war das irgendwie- der Zeitpunkt war reif, ich kann's Ihnen gar nicht sagen//ja//wieso. Musli-, sie sind so VIELE hier auch und, äh, wenn man sagt der Islam gehört zu Deutschland, dann muss man ihn ja auch irgendwie kennenlernen, so...« (Heidrun)

Einige Minuten vorher hatte Heidrun auf die gegenwärtigen politischen Veränderungen der *»Situation hier in Deutschland«* verwiesen, und danach ein Spannungsfeld zwischen muslimischen Intellektuellen wie Navid Kermani einerseits und den *»typischen Migranten«*, denen sie in ihrer alltäglichen Arbeit in einer Sozialberatungsstelle begegnet sowie der wahrgenommenen *»Entwicklung zu Fundamentalismus beim Islam«* andererseits eröffnet. Zusammengefasst mit dem Interviewzitat zeigt sich damit, dass sie weniger ihr persönliches Interesse an anderen Religionen zum interreligiösen Dialog geführt hat als vielmehr der Eindruck, sich aufgrund gesellschaftlicher Veränderungen in ihrem Land mit dem Islam befassen zu müssen. Man spürt dabei die widerstreitenden Eindrücke und Emotionen, die sich für sie damit verbinden – einerseits der Eindruck, es seien über die Maße viele Muslime im Land, der sich vermutlich aus einschlägigen Diskursen gerade

aus der Zeit um den Höhepunkt der deutschen Aufnahme von Geflüchteten im Sommer 2015 speist, andererseits scheint sie sich zumindest mittelbar dem Bekenntnis, dass der Islam zu Deutschland gehöre, zuzuordnen. Zwar formuliert sie dies zunächst unpersönlich, doch die Konsequenz daraus, den Islam aber, wenn man so etwas sage, auch kennenlernen zu müssen, nimmt sie durchaus persönlich für sich an. Sie ist für Heidrun mithin Auslöser, einen interreligiösen Dialogkreis zu besuchen. Die Aussage, dass der Islam zu Deutschland gehöre, ist dabei zu einem politischen Symbol geworden: Prominent geworden im Jahr 2010 in einer Rede des damaligen Bundespräsidenten Christian Wulff in einer Rede zum Jahrestag der Deutschen Einheit, widersprochen u.a. von Bundesinnenminister Hans Christian Friedrich sowie aufgegriffen und umformuliert von Kanzlerin Angela Merkel und dem späteren Bundespräsidenten Joachim Gauck stellte sie gewissermaßen ein Bekenntnis zu einem bestimmten Gesellschafts- und Demokratieverständnis angesichts medialer Diskurse rund um Islam, Migration und Terrorismus dar. In ihrer Zuordnung deutet sich Heidrun primär als politisch engagierten und mündigen Menschen, der aus dieser Position eine Verpflichtung ableitet, sich über zentrale gesellschaftliche Zusammenhänge soweit zu informieren, dass man als mündige Bürgerin auch weiterhin zu diesen widerstreitenden Positionen und Diskursen sicher Stellung ergreifen kann.

Auch Yusuf deutet sein Engagement als gesellschaftliche Pflicht:

»ich muss auch, äh, für diese Gesellschaft was tun, die-, diese Gesellschaft hat mir gebo-, ah, äh, auch etwas geboten, die hat mich aufgenommen, fünfundvierzig Jahre alt, könnt ich da arbeiten, leben, wohnen, gesundheitlich gesichert bin, ich habe acht Kinder, diese acht Kinder haben, sind alle zur Ausbildung gegangen, die sind jetzt, manche arbeiten schon jetzt... Und, ähm, diese Gesellschaft hat für mich auch was getan und ich kann auch dafür, tue ich gerne! [...] als Dankeschön teilweise//ja//. So spüre ich, dass ich doch meinen Anteil, äh, äh, geben muss//mhm//, ja?« (Yusuf)

Im Gegensatz zu Heidrun zeigt sich bei Yusuf ein Verpflichtungsgefühl, das aus seiner individuellen Konstellation erwächst: Die deutsche Gesellschaft habe ihn sowie seine Familie unterstützt und er will ihr daher etwas zurückgeben. Dabei verweist er vor allem auf die Aufnahme seiner Person sowie die Finanzierung der Ausbildung seiner Kinder. Angesichts des Umstandes, dass Yusuf selbst stets berufstätig war und seine Kinder, soweit die Ausbildung bereits abgeschlossen, in angesehenen Berufen arbeiten, ist sein Argument letztlich wohl nicht als ökonomisch präzise Aufrechnung zu verstehen, son-

dern vielmehr als Ausdruck eines generellen Dankes dem deutschen Staat gegenüber, ihn und seine Familie aufgenommen zu haben. Das Engagement ist ein persönliches Dankeschön, und nicht wie im Falle Heidruns eine Verpflichtung, die eigentlich alle in Deutschland Lebenden zu ihren allgemeinen Staatsbürgerpflichten zählen sollten, um angesichts aktueller politischer Entwicklungen dennoch mündige Bürger zu bleiben.

Yusuf illustriert damit besonders deutlich, wie eine solche individuelle Dankbarkeit naheliegenderweise aus spezifischen biografischen Konstellationen erwächst, die in diesem Fall eben Anlass zu dem Gefühl geben, etwas schuldig zu sein. Gerade bei Yusuf zeigt sich aber auch, wie eng die Deutung als gesellschaftliche Verpflichtung verknüpft sein kann mit einer ähnlich gelagerten Deutung, die die Teilnahme am interreligiösen Dialog als religiöse Pflicht versteht. Etwas früher im Interview ebenso wie nahtlos vor dem bereits zitierten Ausschnitt führt Yusuf nämlich aus:

»und deswegen ist das eigentlich auch religiös gesehen-, man fühlt sich in die Pflicht eine heiligere Welt zu verlassen und nicht ein Welt-, also ich möchte das Leben verlassen eine bessere Welt vor-, wie heute [...] Ich seh's eigentlich//mhm//als meine islamische Arbeit, oder von meinem Religion, meine – Arbeit für diese Gesellschaft eigentlich und ich mach es aber natürlich für Gott... aber tu ich auch, ich muss auch, äh, für diese Gesellschaft was tun.« (Yusuf)

Für Yusuf gibt es eine weitere Begründung für sein interreligiöses Engagement, und diese ist eindeutig religiös: Es ist seine muslimische Pflicht, eine »heiligere«, das heißt hier, eine bessere Welt zu verlassen, die er »für Gott« erfüllt. Es bleibt dabei letztlich offen, ob für ihn gesellschaftliche und religiöse Verpflichtung nebeneinanderstehen und ihn zufällig in die gleiche Richtung weisen, oder ob, wie sich an anderen Stellen andeutet, die religiöse Pflicht eigentlich die Letztbegründung ist. In jedem Fall ist die Verbesserung der Gesellschaft das geteilte Ziel, das sich aus verschiedenen Begründungszusammenhängen ergibt.

Die Deutung des Engagements im interreligiösen Dialog als Erfüllung einer religiös begründeten Pflicht findet sich in einer ganzen Reihe von Erzählungen, darunter auffälligerweise ausschließlich unter den muslimischen Interviewten. Neben Yusuf betrifft das u.a. Hasan, Damir, Hamid und Adem:

»Und das Beste was man im Leben machen kann, natürlich ein guter Mensch sein, a-, äh, Armen helfen und, äh, viele andere gute Taten machen, aber eine Raum, eine Begegnungsstätte zu schaffen wo Gottes Name genannt wird, das

ist//mhm//das Schönste was man im Leben machen kann. Das heißt wenn man da mitwirkt, hat man einen sehr hohen LOHN. Das ist der einzige Beweggrund warum es dies gibt//mhm//und warum ich dann [räuspert sich] auch in diese, äh, Veranstaltungen dann, äh, angefangen habe mich einzubringen, aber nicht, dass ich mich eingebracht habe, sondern die Anfrage war von unserem Imam der kein Deutsch spricht//mhm//, dass ich für ihn übersetzen soll. [...] Das heißt man hat sich geöffnet, indem es eine Tür dafür gab. Es hat sich eine Tür entwickelt, ich SOLL das, ich KÖNNTE das tun, das ist//mhm//, das ist eine Prüfung in meinem Leben, das ist eine Möglichkeit in meinem Leben, mach ich, mach ich nicht. Ich hab' mich bewusst dafür entschieden, ich möchte für mein-, äh, mich einbringen und mein Schöpfer und seine Botschaft den Menschen soweit wie möglich erklären.» (Adem)

In Adems Ausführungen wird auch deutlich, wie sich die früheren Ausführungen zu den Anlässen des interreligiösen Engagements zu ihrer Deutung verhalten: Die pragmatische Anfrage, sich als Übersetzer zu beteiligen ist letztlich nur eine Tür, die sich öffnet für ein Engagement, das im Grunde eine völlig andere Bedeutung hat, nämlich eine Lebensprüfung zu sein, die eine Entscheidung abfordert. Entscheidet man sich dafür, sich dieser Prüfung zu stellen, so winkt dafür auch ein Lohn – und zumindest Adem gibt an, dass dies tatsächlich der einzige Grund für das Bestehen des interreligiösen Dialogs sei. Dabei wird auch deutlich, dass es für ihn vor allem darum geht, einen Raum zu schaffen, in dem »Gottes Name genannt wird«. Für ihn rangiert dies noch über anderen Taten, die üblicherweise als vorbildliches muslimisches Verhalten genannt werden. Er verbindet dies schließlich mit einem weiteren Aspekt, der bei vielen anderen GesprächspartnerInnen noch eine größere Rolle spielt, nämlich dem häufig explizit genannten Motiv, den Islam erklären und damit sein Image verbessern zu wollen – mithin eine Prüfung, die den Betreffenden gewissermaßen von der Gesellschaft auferlegt wird. Andere Befragte nennen in diesem Feld zuletzt das religiös begründete Anliegen, Verständnis zwischen den Religionen herzustellen:

»Das ist ganz minimal, das ganz klein//hmm//, was aber natürlich der Teufel hochspielt, damit wir uns nicht mögen, damit wir uns HASSEN//hmm//, damit wir immer das SCHLECHTE von irgendnem Menschen sehen//hmm//. Und das ist, das ist n Wort, wo Gott sagt, hier, bitteschön, MACHT Dialoge//hmm//, REDET mit den Menschen. Und... wir müssen das VERSUCHEN, auf der besten Art und Weise... hmm, zu kommunizieren.« (Damir)

Wie sich in Damirs Ausführungen zeigt, kann diese Deutung des interreligiösen Austausches als Dialog, als Mittel zur gegenseitigen Akzeptanz und wechselseitigem Wohlwollen durchaus eindeutig religiös begründet sein: Der Hass aufeinander oder die Abneigung sind Werke des Teufels, die im Auftrag Gottes von MuslimInnen zu unterbinden sind.

Exemplarisch zeigen die Deutungen von Yusuf, Adem und Damir einerseits die starke Deutung interreligiösen Engagements als religiöse Pflicht, andererseits aber auch die Bandbreite dieses Begründungszusammenhanges im Detail: Die religiöse Pflicht kann sich entweder darauf richten, vom Islam zu sprechen, oder ein größeres Verständnis für den Islam herbeizuführen oder darauf, insgesamt eine Verständigung zwischen Religionen anzuregen und/oder damit ein friedlicheres gesellschaftliches Zusammenleben zu befördern. Des Weiteren kann die Teilnahme auch innerhalb dieser Deutung entweder als punktuelle Prüfung verstanden werden, die man annehmen kann oder nicht, aber auch als selbstverständliche Aufgabe, die die Betroffenen als Grundhaltung ihr Leben lang begleitet; und zuletzt kann auch eine in Aussicht gestellte jenseitige Belohnung Bestandteil der Deutung sein (so argumentiert etwa Hasan). Gerade im jeweils letzteren Fall – die religiöse Pflicht besteht darin, sich grundsätzlich um eine bessere Gesellschaft zu bemühen – ist die gesellschaftliche Pflicht gewissermaßen in der religiösen Pflicht mitenthalten.

Die beschriebenen Deutungsformen der Teilnahme an Formaten des interreligiösen Dialogs stehen naheliegenderweise in unterschiedlichen Zusammenhängen mit dem religiösen Selbstverständnis der Beteiligten: Während die zuerst genannte Deutung als gesellschaftliche Pflicht für sich genommen keine Bezüge zum religiösen Selbstverständnis der Betroffenen aufweist, berührt die Deutung als religiöse Pflicht sie in jedem Falle. Seine Pflicht zu erfüllen, wie es bei den hier Befragten der Fall ist, bedeutet damit in ihrem Verständnis auch, seiner Religion ganz gerecht zu werden, wichtige religiöse Anforderungen an den Einzelnen zu erfüllen und damit sich in seiner Religiosität anhaltend fest zu versichern.

Teilnahme am interreligiösen Dialog als subjektive Strategie

Neben der aufgezeigten ideellen Deutung des interreligiösen Dialogs als gesellschaftliche oder religiöse Pflicht kann das Engagement in diesem Zusammenhang auch eine sehr praktische biografische Bedeutung annehmen, zum Teil sogar direkt lebenslaufbezogene Bereiche wie Beruf oder Ehrenamt be-

treffen. Dies muss nicht alternativ zu den bisher beschriebenen Deutungen stehen, Biografien sind vielmehr hinreichend komplex, um verschiedene (Be-) Deutungen interreligiösen Dialogs in sich zu verbinden oder auch nur vage vernäht zuzulassen. Genauer betrachtet aber lässt sich zunächst die erstaunlich große Gruppe derjenigen InterviewpartnerInnen ausmachen, für die die Beteiligung am interreligiösen Dialog letztlich ein Job ist, oder von ihnen zumindest dazu gemacht wird. Für Befragte wie Angelika, Barbara, Andrea, alle drei angestellt bei einer der christlichen Kirchen, ist es tatsächlich Teil ihrer hauptsächlichen Beschäftigung. Unter den Jüngeren ist es Jessica, die dieses Feld als möglichen Beruf schon jetzt, während ihrer Ausbildung, im Blick hat. Dass es sich dabei hier ausschließlich um christliche Befragte handelt, erklärt sich schnell mit einem Blick auf die Anstellungsmöglichkeiten in christlichen Kirchen im Vergleich zu ihren muslimischen Äquivalenten. Dass es sich in unserem Sample ausschließlich um weibliche Befragte handelt, kommt wohl ebenso nicht von ungefähr: Es lässt sich vermutlich zumindest teilweise über weibliche Lebensläufe nach dem Theologiestudium und im Kirchendienst erklären, die eher in den »sozialen Zweigen« kirchlicher Felder zu arbeiten scheinen (etwa auf ReferentInnenstellen und in Arbeitsbereichen für Jugendarbeit, interkulturelle Arbeit, Ökumene und »Dritte Welt«), in denen der interreligiöse Dialog dann oft angesiedelt ist.

Mit dieser Subsumierung des Arbeitsfeldes »interreligiöser Dialog« in größere kirchliche Felder kann gewissermaßen eine Usurpation des Themas einhergehen. Dies kann strukturelle Gründe haben, etwa, wenn der interreligiöse Dialog arbeitsorganisatorisch klar mit der integrativ ausgerichteten interkulturellen Arbeit verbunden ist. Es kann aber auch persönliche Gründe haben, wenn die Betroffenen diesen Arbeitsbereich gleichsam ohne große intrinsische Motivation beispielsweise in der Umstrukturierung von Aufgabenbereichen mit zugeschlagen bekommen haben. Dann in der Pflicht, interreligiösen Dialog zu organisieren oder interreligiöse Dialog-Veranstaltungen zu leiten, müssen sie sich dieses Feld auf irgendeine Weise aneignen, was das Risiko birgt, dass der Schwerpunkt im Austausch manchmal eher von persönlichen Interessen auf recht religionsferne Themen gelegt wird.

Eine variierte Situation ist Ausgangspunkt für diejenigen, für die der interreligiöse Dialog Teil ihres eigentlich ganz anders gelagerten Jobs wird. Eine solche Entwicklung lässt sich an Nilüfer verdeutlichen, die eigentlich Absolventin eines technischen Faches ist und als solche im Bereich öffentlicher Bildung arbeitet, aber erklärt:

»auch im Berufsalltag auch wenn es nichts damit zu tun hatte ähm hats immer einen begleitet wenn man//hmhm//die einzige Muslima ist, ist man halt die Ansprechpartnerin//ja//und ich merk jetzt halt an Sch- an der Schule, an der ich tätig bin, bin ich auch die einzige Muslima und [...] bin ich da auch Ansprechpartnerin//hmhm//ne, dass auch die Kolleginnen und Kollegen zu mir kommen [...] zusammen überlegen, was an welche- was für Projekte können wir machen, wie können wir die Sache vorantreiben, dass auch ähm//hmhm//ja d- Dialog untereinander auch weitergeführt wird.« (Nilüfer)

Auch hier wird Nilüfer der interreligiöse Dialog gewissermaßen zugeschlagen, allerdings nicht im Rahmen einer ohnehin kirchlichen Anstellung, sondern qua muslimischen Glaubens. Dies verdeutlicht einerseits noch einmal eine gewisse Schiefelage, was die theologische Ausbildung und dementsprechend die Augenhöhe in der Interaktion mit andersreligiösen Gegenübern betrifft. Die Konsequenzen können aber ähnlich sein, wenn daraus resultierende interreligiöse Dialog-Formate letztlich individuell durch spezifische Interessen und Bedürfnisse gefüllt werden (müssen).

Diese eigenen Interessen, die an die Formate des interreligiösen Dialogs herangetragen werden, zeigen sich noch stärker in Zusammenhängen, die unabhängig von kirchlichen oder öffentlichen Strukturen initiativ durch Einzelpersonen ins Leben gerufen werden: Kunst- oder Musikprojekte, die interreligiöse Verständigung zum Thema haben und von KünstlerInnen oder MusikerInnen initiiert werden. Hier verbindet sich das ideelle Anliegen einer besseren und toleranteren Welt und eines friedlicheren Miteinanders mit einer besonderen beruflichen Qualifikation, die das kulturelle Interesse einer potenziell zahlreichen Umgebung berührt. Die Betroffenen gießen mit hin ihr interreligiöses Anliegen in die Form ihrer künstlerischen Ausrichtung, und für sie ergeben sich so meist biografische Synergieeffekte (wie etwa die Musikerin, die bei einer interreligiösen Musikveranstaltung mit Leuten zusammenarbeitet, die sie schon lange bewundert, oder der Künstler, der für seine Arbeiten für das interreligiöse Zusammenleben gleichzeitig finanzielle Unterstützung für sich bei Sponsoren einwirbt).

Schließlich gibt es noch eine ganze Reihe von strategischen und biografischen Anknüpfungspunkten, die sich aus dezidiert ehrenamtlichem interreligiösem Engagement ergeben. Dies umfasst dabei eine gewisse Bandbreite, von einem Ehrenamt, das als solches biografische Relevanz erlangt, über eines, das von den Betroffenen äquivalent zu einer Berufstätigkeit gedeutet

wird bis hin zu tatsächlichen Karrierepfaden, die sich durch die ehrenamtliche Tätigkeit ergeben.

Für den ersten Fall kann beispielhaft Renate gelten. Interreligiöser Dialog ist ihr derzeitiger Ort für gesellschaftsbezogenes Engagement und steht als solcher in einer Abfolge von verschiedenen ehrenamtlichen Tätigkeiten, die jeweils ihre Zeit oder Dekade hatten. Immer, wenn das jeweilige Themenfeld nicht mehr dringlich erscheint oder Ziele verwirklicht werden konnten, lösen sich die zugehörigen Gruppen auf und Renate wendet sich neuen Gruppen zu oder initiiert sie selbst. Zum Zeitpunkt des Interviews ist es eben die interreligiöse Arbeit, die für sie ansteht. Renate hat selbst studiert, in der Phase der Familiengründung wird aber klar, dass die berufliche Laufbahn ihres Mannes vorgeht, während sie sich um die gemeinsamen Kinder kümmert. Ihr ehrenamtliches Engagement, zunächst in der sogenannten »Dritte-Welt«- und Friedensarbeit, später im interreligiösen Dialog, ist dabei dann nicht nur ihr Bestätigungsfeld, sie unterstützt damit zudem die Arbeit des Mannes, der im lokalen sozialen Sektor tätig ist. An Renate zeigt sich zudem eine besonders hohe Diskrepanz zum persönlichen Interesse an interreligiösen Kontakten, die sie nämlich jenseits des institutionalisierten Dialogs überhaupt nicht pflegt und ihnen nicht einmal mit besonderem Interesse begegnet, wenn sie sich ihr aufdrängen. Vergleichbar ist die Lage bei Lorena, wie Renate eine der älteren InterviewpartnerInnen, die ursprünglich sehr ambitioniert studiert und gearbeitet hat, bis die Karriere des Mannes, die gemeinsamen Kinder und schließlich auch die Pflege von Eltern und Schwiegereltern vorgehen. Das Engagement im interreligiösen Dialog ist bei ihr einerseits als Teil einer familiär erlernten Engagement-Kultur zu verstehen, in der Religion nur eine untergeordnete Rolle spielt, nämlich als Thema des Ehrenamts oder im Sinne der Nächstenliebe als Grundmotivation für ehrenamtliches Handeln. Es lässt sich in seiner Realisierung dann zudem als Ausgleich für den Abbruch ihrer beruflichen Laufbahn zugunsten der Karriere ihres Mannes deuten, das deshalb auch mit einem feministischen Interesse und hoher Bildungsaspiration verfolgt wird.

Dieses Grundmuster des relevanten Ehrenamtes findet sich noch gesteigert bei Birgit und Manfred. Anders als bei Renate und Lorena ist es bei ihnen aber kein Ausgleich für eine abgebrochene bzw. nie angetretene berufliche Laufbahn, sondern vielmehr die höherwertige Ergänzung zu einer prekären Berufslaufbahn. Birgits und Manfreds Bildungsgänge sind durch Abbrüche, Neuanfänge und/oder enttäuschte Erwartungen gekennzeichnet, zumindest in Birgits Fall wird zudem ein erlebter Autonomieverlust deutlich. Das En-

gagement im interreligiösen Dialog, das in ihrem Kontext auch sehr professionalisiert erfolgt, ermöglicht ihr, hier gegenzusteuern. Sie verweist auf die Komplexität der Tätigkeit, die man ohne bestimmte Kompetenzen nicht ausüben könne und die darin einem regulären Beruf vergleichbar sei. Es wird dabei sehr deutlich, welch hohen Stellenwert das Engagement als professionelle Tätigkeit im Rahmen ihrer Biografie einnimmt.

All dies trifft so oder so ähnlich auch auf Manfred zu, allerdings mit dem Unterschied, dass sich für ihn durch das langjährige Engagement im interreligiösen Dialog auch einschlägige neue berufliche Optionen erschließen, etwa als freiberuflicher Referent zu religionsvergleichenden Themen. Auch wenn diese Tätigkeiten nicht in feste Anstellungsverhältnisse oder hohe Einkommen münden, eröffnen sie dem Betreffenden doch berufliche Möglichkeiten, die sinnstiftender sind als bisherige Tätigkeiten und möglicherweise auch mit einem höheren Prestige einhergehen. Diese Verbindung aus der besonderen Bedeutung, die er dem interreligiösen Dialog als »Lebensthema« zumisst, und der Bedeutung für seine berufliche Ausrichtung verleihen dem interreligiösen Dialog für seine Lebensführung und sein Selbstbild also einen besonders zentralen Stellenwert, so dass dieses Engagement im Grunde alle anderen Lebensbereiche überstrahlt. Für Manfred erschließt der interreligiöse Dialog neue Status und Betätigungsfelder, und leitet damit sogar ganz neue Lebensabschnitte ein. Der in anderen Kontexten genannte gesellschaftliche Benefit erscheint logisch und zeitlich hingegen nachgelagert.

Für viele der interviewten MuslimInnen verbindet sich mit dem Ehrenamt hingegen eine andere Rationalität. Dass der interreligiöse Dialog Anknüpfungspunkte zu ihrem jeweiligen Beruf hat, trifft nur auf wenige (wie Nilüfer und Bilgün) zu. Verbreiteter hingegen ist die Konstellation, dass das Ehrenamt – neben vielen anderen, oben schon ausgeführten Gründen für das Engagement – als öffentlich sichtbarer Ausweis der Integrationsfähigkeit in die deutsche Gesellschaft dient, für dessen Nachweis sich die Betreffenden verpflichtet fühlen. Besonders deutlich wird dies bei Melina, die verschiedene Ehrenämter nicht nur im innerislamischen Feld, sondern beispielsweise auch im Seniorenheim sehr gezielt mit Blick auf ihren Lebenslauf hin ausübt:

»Ähm... ich bin generell so ein Typ, der gerne- sag ich mal jetzt- AKTIV in Deutschland ist als Jugendliche//mhh//. Äh... mach auch gerne sehr viel Ehrenamtliches, so damit man sieht, dass... ein Mädchen mit Migrationshintergrund und muslimisch, äh, sowohl die deutsche Sprache beherr- äh, beherrscht, als auch, ähm, sich hier integrieren kann, weil das ja so ein RIESENthema in Deutschland war//mhh//. Das

war ja eine Debatte, ja, können die sich jetzt integrieren, können die sich nicht integrieren//mhh//und genau das wollte ich vielen Menschen hier in Deutschland vermitteln.« (Melina)

Sie reagiert damit also gezielt auf vorurteilsbeladene öffentliche Diskurse, denkt aber auch noch weiter, an ihren Lebenslauf und ihre Zukunft, in der sie dieses Engagement sowie etwa die Erfahrung in der Übernahme von (Leitungs-)Funktionen von MitbewerberInnen abheben könnte.

3.4 Zwischenfazit

Das Sample der Befragten umfasst TeilnehmerInnen an einer Bandbreite von Veranstaltungen des interreligiösen Dialogs, die auch vom bisherigen Forschungsstand beschrieben wird: von lokalen Dialoggruppen, öffentlichen Podiumsdiskussionen über gegenseitige Besuche und geteilte Riten hin zu Musikveranstaltungen, Kunstprojekten, gemeinsamem Kochen und Spielenachmittagen. Mit diesen Formaten, an denen wir im Rahmen der Forschung ergänzend auch teilnahmen, gehen mithin auch die verschiedenen Riten und Techniken einher, die Nagel (2015) beschreibt. Die jeweiligen Konstellationen sind in ihrer Zielgruppenorientierung entweder ganz offen, richten sich dezidiert an die sogenannten abrahamitischen Traditionen oder verstehen sich als spezifisch muslimisch-christlicher Austausch. In der Praxis der Arbeit in den Dialoginitiativen ist es dann sowohl der Fall, dass sie bestimmte Teilnehmergruppen inkludieren sollen, aber vermissen (etwa jüdische TeilnehmerInnen am abrahamitischen Dialog), als auch, dass sich religiöse Gemeinschaften für die Teilnahme interessieren, deren Inklusion aufgrund verschiedener Konstellationen aber innerhalb der Gruppe problematisch erscheint (etwa alevitische oder evangelisch-freikirchliche Teilnehmende). Auch die Initiativen, die unsere InterviewpartnerInnen mitgestalten, kämpfen mit den Herausforderungen mangelnder zeitlicher und personeller Ressourcen, die Klinkhammer et al. (2011) beschreiben, benennen aber für die praktische Zusammenarbeit noch weitere Punkte, etwa verschiedene Problemlagen in der Zusammensetzung der interreligiösen Gruppe und die mangelnde gesellschaftliche Anerkennung bei gleichzeitig übermächtigen und kontraproduktiven medialen Diskursen. Die daraus jeweils erwachsende ungleiche Augenhöhe der Beteiligten, insbesondere im Vergleich zwischen christlichen und nicht-christ-