

stellt war, dass sie auch konkrete Erfahrungen mit einem anders-religiösen Gegenüber gemacht haben. Die InterviewpartnerInnen wurden im Kontext der Dialoggruppe in der Regel durch Mitgliedschaft, Herkunft und/oder ihre Selbstbeschreibung entweder dem Christentum oder dem Islam zugeordnet. Eine solche Zuordnung haben wir im Zuge des initialen Samplings zunächst übernommen.

Sowohl in der Befragung der Beteiligten wie auch in der Auswertung der Interviewdaten wurde unsere Untersuchung in der Folge durch einen offenen Religionsbegriff ohne weitere Definition geleitet. Die unterschiedlichsten Religionsbegriffe der Befragten selbst wurden nun zum Ausgangspunkt, und unser Anliegen war es, unsere Aufmerksamkeit bei der Analyse auf vieldimensionale oder brüchige, scheinbar widersprüchliche Religionsbegriffe in den Antworten der Befragten hin zu öffnen, um eine möglichst weite Perspektive zu erreichen. Diese Offenheit gilt sicherlich vielen empirischen Untersuchungen als notwendig. Uns erschien sie besonders wichtig, um perspektivisch Neues in Bezug auf das Religionsverständnis vor dem Hintergrund der Wahrnehmung religiöser Pluralität mit aufnehmen zu können. Ziel unserer Untersuchung ist es nun gerade, die diskursiven Strategien und neuen Wahrnehmungsweisen im Setting religiöser Pluralität zu erfassen und damit auch potenziell neue Weisen der Verbindung von Positionierungen, Subjektivierungsweisen, Subjektpositionen und religiösen sowie nicht-religiösen Diskursen aufzuspüren.

Dabei geht es uns aber nicht nur um das ›Was‹ bei der Vernähung, sondern auch um das ›Wie‹ und seine Bedingungen der Möglichkeit. Unsere konkrete Vorgehensweise dazu erläutern wir im Folgenden.

## 2.2 Methodische Anlage der Studie

Die methodologische Grundanlage der Vorgehensweisen im Bereich des Samplings, der Erhebung und der Auswertung sind von Überlegungen bestimmt, die im Rahmen der »Grounded-Theory«-Methodologie (vgl. zur Unterscheidung von Grounded Theory und Grounded-Theory-Methodologie Mey/Mruck 2011: 12) insbesondere in ihrer Ausprägung nach Anselm Strauss entwickelt wurden. Dafür gibt es mehrere Gründe: Zum einen ist die Grounded-Theory-Methodologie, ganz ihrem Namen gemäß, darauf ausgelegt, eine – materiale oder formale – Theorie aus den Daten emergieren zu lassen (vgl. Glaser/Strauss 2008: 19ff). Möglichst wenig eingeschränkt oder

vorbestimmt durch bestehende Theorien zum Feld, sollen hierbei »Hypothesen und Konzepte nicht nur aus den Daten stammen, sondern im Laufe der Forschung systematisch mit Bezug auf die Daten ausgearbeitet werden« (ebd.: 23). Dies entspricht dem Ziel unserer Studie, die auf der Basis von Interviewmaterial die Erfahrungen und den Umgang mit religiöser Pluralität beleuchten soll. Wir teilen in dieser Hinsicht zudem die Prämissen des pragmatistisch orientierten Interaktionismus, der auch Grundlage für die Weiterentwicklung der Grounded-Theory-Methodologie durch Strauss und Corbin ist: Realität entsteht in der

»tätigen Auseinandersetzung mit Elementen der sozialen wie der stofflichen Natur, die damit zu Objekten für uns werden und Bedeutungen erlangen [...]. Unser Handeln in der Welt, eingedenk der reziproken sozialen Zuschreibungen, resultiert in ›der Welt, wie wir sie kennen.« (Strübing 2014: 38)

Das heißt, dass in unserem Sinne auch religiöse Vielfalt nicht als solche gegeben ist, sondern erst in der Interaktion darüber manifest und bedeutsam wird. Die Art der Interaktion und weitere Kontextfaktoren sind dann entscheidend dafür, wie religiöse Vielfalt sich manifestiert. Dieser Zusammenhang ist der Fluchtpunkt unserer Untersuchungen, unsere Befunde dazu werden insbesondere in den Kapiteln 4 und 5 thematisiert.

Das Anliegen der Grounded-Theory-Methodologie, den Daten Vorrang bei der Entstehung einer Theorie zum Sachverhalt einzuräumen, erscheint zudem besonders gut realisierbar in Fällen, in denen das Feld auch tatsächlich vergleichsweise unerforscht ist. Zwar gibt es im vorliegenden Fall theoretische sowie quantitativ-empirische Auseinandersetzungen mit den Konsequenzen religiöser Pluralität für das religiöse Feld, nicht aber qualitative Untersuchungen zu den spezifischen Wahrnehmungen und Konsequenzen auf mikrosozialer Ebene. Auch machen die genannten bestehenden Auseinandersetzungen deutlich, dass sie eben keinesfalls Schlüsse auf die Mikroebene zulassen. Dieses Phänomen muss also neu erschlossen und dies ausgehend von den Befunden aus dem empirischen Material her angeleitet werden. Auch in unserem Fall wird am Ende der Studie eine Ausarbeitung stehen, die sich ganz primär aus den Analyseergebnissen selbst ergibt. Strauss/Corbin (1996) entwerfen dazu ein paradigmatisches Modell, das die Ordnung von Kategorien unterstützen kann, indem es systematische Beziehungen zwischen ihnen vorschlägt. Zu einem Phänomen gehören dann ursächliche Bedingungen, Kontext, intervenierende Bedingungen, Handlungs- und interaktionale Strategi-

en sowie Konsequenzen (vgl. ebd.: 78). Während das Phänomen das zentrale Konzept darstellt, sind die ursächlichen Bedingungen jene, die zum »Auftreten oder zu der Entwicklung eines Phänomens führen« (ebd.: 79) – wie etwa ein Beinbruch zum Schmerz; wobei es in der Regel ein Zusammenspiel mehrerer ursächlicher Bedingungen gibt. Der »Kontext« umfasst alle Ereignisse und Vorfälle, die zu einem Phänomen gehören, und stellt damit ebenso die Bedingungen dar, innerhalb derer die Handlungs- und Interaktionsstrategien erfolgen – etwa wie genau das Bein gebrochen ist, und der Schmerz empfunden wird (vgl. ebd.: 80f.). Die intervenierenden Bedingungen beschreiben den breiteren strukturellen Kontext eines Phänomens, darunter »Zeit, Raum, Kultur, sozial-ökonomischer Status, [...] und individuelle Biographie« (ebd.: 82), die Handlungs- und interaktionalen Strategien den Umgang mit dem Phänomen. Sie sind in der Regel sowohl zielorientiert als auch prozessual; und auch ausbleibende Handlungen können aufschlussreich sein (vgl. ebd.: 83). Die Konsequenzen schließlich können für Menschen, Orte oder Dinge gelten, können Ereignisse oder Handlungen sein, und auch wiederum zum Teil neuer Handlungs- oder Phänomenbedingungen werden (vgl. ebd.: 85).

Der explorativen Erschließung des Phänomens ist ein weiterer Vorschlag der Grounded-Theory-Methodologie zuträglich: Im Sinne des theoretischen Samplings sind eben auch das Samplingverfahren, die Erhebung und die Auswertung in der Weise an der entstehenden Theorie orientiert, dass sie ein stetiges Vor und Zurück im Forschungsprozess erlauben, damit jeder weitere Schritt von der und auf die entstehende Theorie hingedacht werden kann (vgl. Strauss 1991: 70f., Strübing 2014: 29f.). Grundlage dieses theoretischen Samplings sind ständige Vergleiche des vorliegenden Materials und der zugehörigen Analysearbeiten mit dem Ziel, die erarbeiteten Konzepte zu präzisieren und spezifizieren (vgl. Strauss/Corbin 1996: 44). Erkenntnisse aus diesen Vergleichen dienen dann als Grundlage für eine veränderte oder verfeinerte Fallauswahl bei folgenden Samplingentscheidungen, etwa bei der Auswahl des/der nächsten InterviewpartnerIn oder der nächsten Analyseeinheiten:

»Die für das theoretische Sampling [...] grundlegende Frage lautet: welchen Gruppen oder Untergruppen wendet man sich zwecks Datenerhebung nächstens zu? Und mit welcher theoretischen Absicht?« (Glaser/Strauss 2008: 63)

Diese Flexibilisierung des Forschungsprozesses erlaubt es also, ausgehend von ersten Analyseergebnissen weitere Forschungsstrategien zu entwerfen oder geplante Entwürfe abzuwandeln. So zeigte sich in unserem Fall im Laufe

des Forschungsprozesses beispielsweise eher unerwartet die hohe Relevanz nationaler und internationaler Diskurse über »andere« Religionen für die Haltung gegenüber religiöser Vielfalt, die innerdeutsche Differenzen weitgehend in den Hintergrund rückte. Die regionalen Unterschiede hingegen – etwa zwischen ost- und westdeutschen Bundesländern –, die uns vor Beginn der Erhebungen als entscheidender Faktor erschienen waren, wurden unter anderem aus diesem Grund auch im weitergehenden Samplingprozess zugunsten von Faktoren wie Generation vernachlässigt, die sich demgegenüber als vielversprechender erwiesen.

In diesem Rahmen erfolgte also die konkrete empirische Arbeit an diesem Projekt. Als vorläufige Samplingstrategie wurden dabei anfänglich drei Kategorien zum Ausgangspunkt genommen, nämlich a) Religionszugehörigkeit: Gemäß der Projektanlage wurden MuslimInnen und ChristInnen interviewt; b) Alter: Hier sollte darauf geachtet werden, gleichermaßen InterviewpartnerInnen ins Sample aufzunehmen, die jünger bzw. älter als 45 Jahre waren; c) Region des Wohnorts: Sowohl ChristInnen und MuslimInnen aus Westdeutschland als auch solche, die in Ostdeutschland leben, sollten im Sample berücksichtigt werden. Die Kategorien b) und c) speisten sich aus der Vorüberlegung, dass diese Faktoren entscheidend sein könnten für unterschiedliche Wahrnehmungen religiöser Pluralität, die in der Folge verschiedene Umgangsweisen damit und Konsequenzen für die jeweilige religiöse Identität entstehen lassen könnten.

Diese drei Kategorien waren naturgemäß vorläufig und wurden in der Tat im Laufe der Erhebung, ausgehend von den zutage tretenden Befunden, verfeinert bzw. verworfen: Während weiterhin MuslimInnen und ChristInnen die Kerngruppen der Forschung darstellten, muss doch reflektiert werden, dass diese Kategorien selbstverständlich nicht absolut zu setzen sind. Auch unter den InterviewpartnerInnen waren Konvertierte, nominelle ChristInnen mit großer innerer Sympathie für den Islam, Menschen, die als ChristInnen aufgewachsen sind, aber sich gegenwärtig eher als HumanistInnen oder AgnostikerInnen bezeichneten, KatholikInnen, die nur noch evangelische Gottesdienste besuchen und viele Variationen mehr. Was andere Studien zur Religionszugehörigkeit schon zeigen konnten (vgl. etwa Day 2009), spiegelte sich teilweise auch unter unseren InterviewpartnerInnen wider: In Sachen Religiosität können Selbstbeschreibung und Fremdbeschreibung, formale Zugehörigkeit, Praxis oder persönliche Glaubensüberzeugungen weit auseinandergehen. In der vorliegenden Studie haben wir daher bewusst eine

weite Perspektive eingenommen, und alle Erzählungen in das Sample aufgenommen, bei denen zu irgendeinem Zeitpunkt der Biografie eine christliche oder muslimische Selbst- oder Fremdbeschreibung zutreffend erschien.

Mit Blick auf das Alter der Befragten legten die anfänglichen Ergebnisse eine deutlich feinere Gliederung als die Unterteilung in »Junge« und »Alte« nahe. Ausschlaggebend erschien vielmehr die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Altersgruppe in dem Sinne, dass zeithistorische Diskurse als ausschlaggebend für Erfahrungen von und Haltungen zu religiöser Pluralität erschienen. Generation im engeren Sinne, aber auch weitere Faktoren wie Milieu oder Besonderheiten der familiären Sozialisation erwiesen sich hier als entscheidend und wurden jenseits des einfachen Geburtsjahrganges berücksichtigt.

Als weniger ausschlaggebend erwies sich hingegen die Wohnregion der Befragten. Ausgangspunkt war hier die Annahme, dass die Verteilung von religiösen Mehrheiten und Minderheiten in den »alten« und »neuen« Bundesländern eine so unterschiedliche ist, dass sich auch dies auf die Haltung zu religiöser Pluralität niederschlagen müsse. In dieser Hinsicht zeigte sich einerseits eine gewisse Schwierigkeit, überhaupt GesprächspartnerInnen im ostdeutschen interreligiösen Dialog auszumachen: Nicht nur waren hier Formate des interreligiösen Dialogs zum Zeitpunkt der Erhebung deutlich rarer gesät – möglicherweise eine Folge der religionsdemografischen Verteilung –, zudem erwiesen sich hier letztlich viele der Engagierten in ostdeutschen Bundesländern als selbst aus westdeutschen Bundesländern zugezogen und deshalb nicht entsprechend biografisch geprägt. Vor allem aber erwiesen sich im Zuge der Forschung andererseits translokale (insbesondere nationale und globale mediale) Diskurse als weitaus ausschlaggebender für die Erfahrung religiöser Pluralität als die konkreten statistischen Verteilungen im direkten Umfeld. Daher wurden zwar Interviews in Ost- und Westdeutschland geführt, diese Kategorie aber letztlich im theoriegeleiteten Samplingprozess nicht priorisiert.

Die Kontaktaufnahme zu möglichen GesprächspartnerInnen erfolgte auf verschiedenen Wegen. Zum einen bestanden aufgrund einer vorangegangenen Studie (vgl. Klinkhammer et al. 2011) bereits Kontakte zu im interreligiösen Dialog Engagierten. Während die Vorgängerstudie auf die Dialoggruppen und ihre Arbeit fokussiert war, konnten die Kontakte nun genutzt werden, um einzelne Dialogaktive im Sinne der vorliegenden Studie zu befragen. Darüber hinaus wurde in verschiedenen Medien nach konkreten Veranstaltungen und Gruppen aus dem Spektrum des interreligiösen Dialogs in Deutschland re-

cherchiert. Nach Möglichkeit wurde eingangs zunächst ein- oder mehrfach diesen Gruppen und Veranstaltungen beigewohnt, um so einen kontextualisierenden Einblick in das Feld zu erhalten, aber auch, um TeilnehmerInnen um die Teilnahme an der Studie zu bitten. In Ausnahmefällen – etwa bei zu weiter räumlicher Entfernung und gleichzeitig seltenen Treffen/Veranstaltungen der Initiative – wurden die VeranstalterInnen oder LeiterInnen kontaktiert und um ihre Bereitschaft sowie die Empfehlung weiterer TeilnehmerInnen gebeten. Im Zuge der Interviewanbahnung wurde dabei die Fragestellung der Studie offengelegt. Dem Interview war dann außerdem das Ausfüllen einer Einverständniserklärung vorgelagert, die insbesondere über die Verwendung der Daten und ihre Anonymisierung aufklärte. Im Anschluss an das Interview wurde gemeinsam ein kurzer Bogen ausgefüllt, auf dem einige statistische Eckdaten (Alter, Geburtsort, Ausbildung/Beruf, Religionszugehörigkeit, sowie Datum und Ort des Interviews) festgehalten wurden.

Die Gespräche selbst wurden auf der Grundlage eines Interviewleitfadens geführt, der nach den ersten Gesprächen und Auswertungen noch zwei Mal modifiziert wurde, im Kern aber die folgenden Elemente enthielt: Zu Beginn stand eine kurze Einleitung, die die Stoßrichtung unseres Projektes – »mehr über die Religiosität von Leuten zu erfahren, die Kontakt zu anderen Religionen haben« – zusammenfasste. Dem folgte eine biografisch orientierte Gesprächsaufforderung an die InterviewpartnerInnen, die gezielt dazu aufforderte, auch auf Phasen der Kindheit und Jugend einzugehen. Nachfragen zu diesem Teil richteten sich, sofern diese Punkte zuvor noch nicht angesprochen wurden u.a. auf Elternhaus und Familie, Schule, Hobbies, Freunde und Freizeit, Ausbildung und Beruf sowie Partnerschaft. Zwar könnte man diese Erzählaufforderung durchaus sehr breit verstehen, dennoch haben die InterviewpartnerInnen, das Ziel der Studie im Hinterkopf, häufig schon während der biografischen Erzählung an irgendeinem Punkt selbst die Engführung auf ihren Bezug zu Religion und Religionen gesucht. Sofern die Erzählung an sich keine größeren Lücken oder Unklarheiten mehr ließ, wurde diese Fokussierung so hingenommen. Die weiteren Fragen des Leitfadens richteten sich nun gezielt auf religionsbezogene Aspekte: Hier wurde nach religiöser Sozialisation und der Rolle von Religion im Leben der InterviewpartnerInnen gefragt, dann nach Begegnungen mit anderen Religionen (unter anderem auch explizit nach der ersten erinnerten Begegnung) gefragt. Ein weiterer Fragekomplex richtete sich auf das Engagement im interreligiösen Dialog. Im letzten Drittel des Leitfadens wurden Fragen gestellt, die eine explizitere Reflexion der Gegenüber einforderten, nämlich zum Wandel ihres Glaubens in den

letzten Jahren, Glaubenszweifel und der Bedeutung anderer Religionen dabei sowie zur Wahrnehmung religiöser Vielfalt sowie medialer Diskurse um Religion.

Insgesamt wurden 31 Gespräche geführt und aufgezeichnet, davon eines mit einer Gruppe von InterviewpartnerInnen, und eines, bei dem der Interviewpartner einen Freund mitbrachte (möglicherweise, weil er als strenggläubiger Muslim nicht mit der Interviewerin allein sein wollte). Alle anderen Gespräche wurden von einer der Interviewerinnen mit einer/-m GesprächspartnerIn geführt, entweder bei einer/-m der Beteiligten zuhause, an einer der Arbeitsstätten oder an einem öffentlichen Ort. Von diesen Interviews wurden 25 transkribiert und ausgewertet.

Diese 25 GesprächspartnerInnen machen nun unser Sample im engeren Sinne aus. Darunter waren neun Männer und 16 Frauen, elf MuslimInnen und 14 ChristInnen, 20 GesprächsteilnehmerInnen aus Westdeutschland und fünf aus Ostdeutschland. Zum Zeitpunkt des Interviews waren sieben InterviewpartnerInnen zwischen 20 und 39 Jahre alt, acht zwischen 40 und 59 Jahre alt und neun über 60 Jahre, die älteste Interviewpartnerin war 80 Jahre alt. Auch wenn die statistische Verteilung für die Anlage der Forschung nicht zentral ist, spiegelt sie doch in etwa die beobachtete Verteilung der Beteiligten am interreligiösen Dialog wider (vgl. Klinkhammer et al. 2011: 53ff). Der im Vergleich zur Erhebung der genannten Dialogos-Studie etwas erhöhte Anteil an Frauen sowie jungen Gesprächspartnerinnen erklärt sich zumindest teilweise durch den Zugang zu einer muslimisch-christlichen Mädchengruppe, der zu mehreren intensiven Interviews führte. Als weitere statistische Daten wurden der höchste Bildungsstand sowie der Geburtsort erhoben. All diese Daten werden in die Ergebnisdarstellung an jenen Stellen einfließen, wo sie auch im Sinne einer qualitativen Logik aufschlussreich und weiterführend erscheinen.

Alle Transkripte wurden in verschiedenen Hinsichten anonymisiert: Zur Organisation der Interviews und im Zuge ihrer Analyse wurde ein Kürzelsystem verwendet, für die Publikation wurden die Vornamen der InterviewpartnerInnen durch Pseudonyme ersetzt, die in etwa Geschlecht, Herkunftsland und Generation widerspiegeln, die Nachnamen ganz gestrichen. Genannte Städte und andere Ortsangaben wurden ebenso anonymisiert wie besondere

Eigenschaften, die eindeutige Rückschlüsse auf die Person des/der Befragten zulassen.<sup>9</sup>

Die Auswertung der Interviews umfasste nun mehrere Schritte und eine Kombination verschiedener Herangehensweisen: Zunächst wurde das gesamte Interview gemäß des dreistufigen Kodierverfahrens, wie es Strauss und Corbin (Strauss 1991: 57ff, Strauss/Corbin 1996: 43ff) vorschlagen, kodiert. Im Rahmen des offenen Kodierens wurden dabei für kurze Textstellen, die besonders aufschlussreich erschienen, Lesarten gebildet, um die treffendsten Kodes für diese verdichteten Stellen zu finden. Auch wenn sich sequentielles und kodierendes Vorgehen zunächst zu widersprechen scheinen, eröffnet die Grounded Theory unseres Erachtens mit ihrer Vorgabe der sehr genauen, geradezu mikroskopischen Analyse im Rahmen des offenen Kodierens, bei dem man »minutenlang über bestimmten Wörtern, Ausdrücken und Sätzen brüten« (Strauss 1991: 62) kann und stetig Fragen an den Text richtet, einen Spielraum für das konkrete Vorgehen auf dem Weg zu Kodes (vgl. auch Hildenbrand 2004: 191). Insbesondere in Werkstattgesprächen erwies sich die sequentielle Analyse ausgewählter Ausdrücke oder Sätze hierfür als fruchtbar. Aus diesen Kodierungen erwuchs jeweils zunächst eine fallbezogene Übersicht, die die zentralen Kategorien zusammenfasste und daraus Hypothesen bildete, die den jeweiligen Fall erschließen sollte.

Mit diesem Datenmaterial und den Interviews als deren Grundlage wurde nun auf zwei Weisen weiter verfahren. Zum einen waren diese Kodes, Kategorien und Hypothesen wiederum Grundlage für die Arbeit an einem Kodierparadigma, wie es sich bei Strauss/Corbin (1996: 78ff) als Vorschlag für die systematisierende Arbeit mit dem Material findet. Auf diese Weise wurde im Sinne der Grounded-Theory-Methodologie an einer fallübergreifenden Theorie gearbeitet, die das Phänomen der Wahrnehmung religiöser Vielfalt, die beeinflussenden Faktoren, den Umgang damit und dessen Konsequenzen für religiöse Identität erschließen will. In den Vorarbeiten allerdings erwiesen sich auch Diskurse als entscheidende Einflussfaktoren auf die Wahr-

---

9 In vereinzelt vorgestellten Fällen handelt es sich zudem um Personen, die auch bei einer Anonymisierung nach den gängigen wissenschaftlichen Standards aufgrund ihrer demografischen Eigenschaften (Herkunft, Beruf, Aufenthaltsort) eindeutig identifizierbar wären. Wir haben in diesem Fall daher ausnahmsweise nicht nur die üblichen Anonymisierungen von Personen- und Ortsnamen sowie eine Verallgemeinerung von beruflichen Details vorgenommen, sondern einige dieser Eigenschaften tatsächlich verändert. Die Analyse und Interpretation des Falles wurden von diesen Änderungen nicht wesentlich berührt.

nehmung religiöser Vielfalt und den individuellen Umgang damit. Dies betrifft dabei nicht nur rezente Diskurse, sondern auch jene, die auf die Befragten in den vergangenen Dekaden gewirkt haben, etwa in ihrer Kindheit oder Adoleszenz. Es erschien daher zum anderen fruchtbar, zwar nicht im engeren Sinne diskursanalytisch zu arbeiten, aber doch zumindest mittelbar über die Interviewerzählungen ein besonderes Augenmerk auf die implizit oder explizit thematisierten Diskurse zu legen (vgl. Kap. 2.1). Zu diesem Zwecke wurden jene Diskurse, die implizit oder explizit im Interviewmaterial thematisiert wurden, noch einmal über das Hinzuziehen zusätzlichen Materials – etwa historisch kontextualisierende Medienberichterstattung oder wissenschaftliche Publikationen – nachverfolgt und zumindest so weit aufgearbeitet, dass ein tieferes Kontextwissen dazu vorlag und zur Einordnung der Befunde hinzugezogen werden konnte. Zudem wurden auch die Fälle in ihrer Biografizität noch stärker berücksichtigt, als es das reine Aufbrechen in Kodes erlaubt hätte. Eine jeweils kurze Übersicht über den Fall und seine biografischen Rahmendaten und -erzählungen erlaubte es hier, auch auf dieser biografieorientierten Ebene die Fälle in Beziehung zu setzen. Auf diese Weise konnten Gleichzeitigkeiten und Ungleichzeitigkeiten in den verschiedenen Lebenswegen aufgespürt werden, die in Beziehung zu den in den Erzählungen aufgegriffenen zeitgeschichtlichen Diskursen gesetzt werden konnten. Diese Zugriffe erlaubten es insgesamt, allgemeinere Einsichten in die Diskurse zu erlangen, die die Erfahrung von und Haltung zu religiöser Vielfalt im Laufe der letzten Dekaden in verschiedenen Milieus geprägt haben. Die Ergebnisse hierzu finden sich in Kapitel 4.