

an den zahlreichen Handbüchern, die in den letzten Jahren in Zusammenarbeit unterschiedlicher TheologInnen und ReligionsvertreterInnen zum Thema erschienen sind (vgl. etwa Dehn 2009, Cornille 2013, Rohe et al. 2015, Heine et al. 2014, Rötting et al. 2016, Affolderbach et al. 2016). Entsprechend werden auch die eher freiflottierenden Dialoggruppen nun von ihren theologischen und kirchlichen KritikerInnen bedacht: 2008 hat Cathrine Cornille mit ihrem Buch »The Im-Possibility of Interreligious Dialogue« auf die notwendige theologische und existenzielle Tiefe und Reflexion beim Dialog hingewiesen, die sie in vielen interreligiösen Graswurzel-Aktivitäten nicht gegeben sieht. Auch die Evangelische Kirche Deutschland (EKD) hat eine Handreichung (2006) erstellt, die vor allem Grenzen zum Islam im Dialog markiert.

3.2 Empirische Befunde: Handlungsformen und Motive der Teilnahme

Nicht nur das religiöse und theologische Interesse für dieses intermediäre Phänomen interreligiöser Aktivitäten ist in den letzten zehn Jahren stark angestiegen, auch die religions- und sozialwissenschaftliche Forschung hat den interreligiösen Dialog in den letzten Jahren zunehmend als modernes Phänomen des Umgangs mit bzw. der *governance* von religiöser Vielfalt entdeckt.

Erste qualitative Pionierarbeiten aus der religions- und sozialwissenschaftlichen Forschung in Deutschland widmeten sich im ersten Jahrzehnt des neuen Jahrtausends vor allem der evaluativen Frage, inwieweit interreligiöse Dialoggruppen ihrem Selbstanspruch auf Konfliktbearbeitung gerecht werden bzw. zur Sicherung eines friedlichen Zusammenlebens beitragen (vgl. Fries/Wilke 2003, Wilke 2005, Klinkhammer/Satilmis 2007). Breitere deskriptive quantitative und qualitative Ergebnisse zu interreligiösen Dialoginitiativen in Deutschland hat bislang nur die Dialogos-Studie (Klinkhammer et al. 2011) vorgelegt, die die Arbeit interreligiöser Dialoginitiativen in Deutschland unter Beteiligung von MuslimInnen untersucht hat.⁸ Daneben sind aber in den letzten Jahren weitere qualitativ-empirische und

8 Über 230 solcher multireligiösen Dialoginitiativen konnten aufgefunden gemacht werden, die unabhängig und neben den offiziellen kirchlichen Dialogen agierten. 132 Dialoginitiativen haben sich davon an der Befragung beteiligt. Von diesen befragten Gruppen bestanden 46 % aus ChristInnen und MuslimInnen, 44 % sind multireligiöse Gruppen, 11 % Trialoggruppen. Darüber hinaus wurden (jenseits der ca. 230 Initiativen) weitere ca. 40 Akademieprojekte, offizielle Dialoge von Kirchen-/Verbandslei-

systematische Untersuchungen zu interreligiösen Aktivitäten entstanden, die die Frage nach den Zielen, Arbeitsweisen und Teilnehmenden in unterschiedlicher Weise operationalisiert und untersucht haben. Sie fokussieren sich insbesondere auf a) das Feld der Dialogveranstaltung als solche, und betrachten einerseits die Teilnehmenden – Individuen wie Institutionen, ihre Relationen, Motive und Ziele –, andererseits die inhaltlichen Schwerpunkte der Veranstaltungen sowie die Prozesse, Rituale und Techniken, die diese explizit oder implizit prägen. Weitere Forschungsrichtungen blicken b) auf die Rahmenbedingungen der Veranstaltungen, etwa Ort, Atmosphäre, InitiatorInnen und Rollen, Anlässe oder Arbeitsweisen des Formats; oder c) auf das Verhältnis des Dialogs zu weiteren gesellschaftlichen Feldern, etwa Politik, Zeitgeschichte oder gesellschaftlicher Öffentlichkeit. Der Fokus auf d) Konsequenzen der Formate – seien es individuelle, lokale oder gesellschaftliche – ist bisher noch weitgehend unberücksichtigt geblieben.⁹

Im Folgenden möchten wir vor allem den Blick auf die individuellen Teilnehmenden, ihre Anliegen und Motive sowie mögliche Konsequenzen der Teilnahme im Kontext ihrer biografischen Einbettung richten. Dafür blicken wir zunächst auf die Handlungsformen der interreligiösen Aktivitäten, die den Rahmen für Biografisierungen solcher Art ermöglichen.

Handlungsformen und Herausforderungen interreligiöser Aktivitäten

Die Dialogos-Studie (Klinkhammer et al. 2011) untersuchte als interreligiöse Dialoginitiativen niedrigschwellige regelmäßige Zusammenkünfte von Personen, die sich bestimmten Glaubensrichtungen zugehörig fühlen (hier unter Beteiligung von MuslimInnen), und die sich eigens zum Zweck des Dialogs gebildet haben. Sie zeigte, dass es in diesem Kontext verbreitete Arbeitsweisen gibt, darunter gegenseitige Besuche in den religiösen Gebäuden, Vorträge und Informationsveranstaltungen sowie Diskussionsgruppen, aber auch gemeinsame Ausflüge, Strategietreffen, Runde Tische und gemeinsame Gebete oder Gottesdienste (vgl. Klinkhammer et al. 2011: 67). Während sich rund drei Viertel aller Initiativen ausschließlich oder vor allem auf religiöse, spirituelle oder theologische Themen fokussieren, behandeln noch über die Hälfte

tungen und Kirchengemeindeinitiativen identifiziert, die aber in der Dialogos-Studie keine Berücksichtigung gefunden haben.

9 Siehe ausführlicher zu Systematisierung des Forschungsstandes sowie der Forschungsdesiderate Neumaier (2020).

der Gruppen auch gesellschaftspolitische oder alltagsbezogene Themen (vgl. ebd.: 69f.). Spätere qualitative Studien haben zum einen Ausrichtung und Aktivitäten dieser Gruppen weiter differenzierend betrachtet, zum anderen das Spektrum ihrer Aufmerksamkeit im interreligiösen Feld erweitert. So zeigt sich, dass der interreligiöse Dialog eine spezifische Form unter verschiedenen interreligiösen Aktivitäten ist, darunter interreligiöse Nachbarschaftstreffs, interreligiöse Friedensgebete, interreligiöse Schulandachten, Tage der offenen Tür und interreligiöse Events wie etwa Sportveranstaltungen (vgl. Nagel 2012). An dieser größeren Bandbreite lassen sich auch verschiedene Rituale und Techniken aufzeigen, die die Veranstaltungen prägen: Auf Goffmann aufbauend analysiert Nagel (2015) interreligiöse Aktivitäten als rituelle Interaktionen, die sich zwischen verschiedenen interreligiösen Formaten unterscheiden: So folgen gemeinsame Gebets- und Gottesdienstveranstaltungen, aber auch Podiumsdiskussionen häufig besonders detaillierten Ablaufplänen, die sicherstellen sollen, dass alle involvierten religiösen Traditionen gleich behandelt werden; auch der Spielraum für das Aufkommen von Konflikten ist je nach Format sehr unterschiedlich (vgl. ebd.: 65, vgl. auch Klinkhammer et al. 2011: 126-131).

Die Dialogos-Studie hatte noch eine starke Vermischung des thematischen Spektrums der Dialoggruppen wie auch der Arbeitsformen in den Dialoggruppen festgestellt,¹⁰ neuere qualitative Untersuchungen versuchen jedoch, verschiedene Ebenen des Handelns in den Initiativen zu unterscheiden: theologische Dialoge, Dialoge für den sozialen Zusammenhalt und die Brückenbildung (zur stärkeren Wahrnehmung des anderen), für rituelles oder auf Aktion bedachtes Handeln sowie für die Stärkung der eigenen Gruppe nach außen (vgl. Grier/Forteza 2011). Dabei zeigt insbesondere Nagel durch seine Operationalisierung der interreligiösen Aktivitäten als »relationales Ereignis«, dass überdies jede interreligiöse Aktivität als mehrfach kodiert zu lesen ist: in Bezug auf ihre »Governance-Struktur«, und in Bezug darauf, dass das Ereignis als »Interaktionsritual« und als »Netzwerkdomäne« fungiert (vgl. Nagel 2012: 246). Dabei meint die »Governance-Struktur«, dass das interreligiöse Geschehen immer auch ein Verhältnis in seiner Interaktion zu staatlichen Akteuren,

10 Dialoggruppen organisieren z.B. Friedensgebete, Meditationen, Diskussionsgruppen, Vorträge sowie gemeinsame interreligiöse Events und andere Aktionsformen, es vereint sie das Interesse an religiösen, theologischen und auch politischen Themen (vgl. Klinkhammer et al. 2011: 69).

Interessen oder Themen aufweist. Die Dialogos-Studie kann diesen Befund bestätigen, da fast drei Viertel der Gruppen zustimmten, dass integrationspolitische Fragestellungen eine wichtige Rolle bei ihrem religiösen Austausch spielen (vgl. Klinkhammer et al. 2011: 47). Die Betrachtung der interreligiösen Aktivitäten als »Interaktionsritual« trägt zudem der rituellen und symbolischen Komponente des Geschehens und dem wenig konkret problemorientierten Ansatz der Begegnungen Rechnung. Und schließlich bezieht sich die Analyse der interreligiösen Aktivität als »network domain« auf die »diskursive Einbettung« dieser Aktivitäten sowie auf die an ihr vorgenommene Grenzarbeit in Bezug auf das Verständnis des pluralen Feldes sowie in Bezug auf die Positionierung der eigenen Person in diesem Feld (vgl. ebd.: 248 und Klinkhammer 2019). Dieser Aspekt erscheint umso interessanter, wenn man das Ergebnis aus der Dialogos-Studie hinzunimmt, dass gut 40 Prozent der nicht-muslimischen Teilnehmenden, bevor sie Mitglied einer Dialoggruppe wurden, selten oder keinen Kontakt mit MuslimInnen hatten (vgl. Klinkhammer et al. 2011: 144). Dialoginitiativen sind also zu weiten Teilen auch interkulturelle und interreligiöse Kontaktbörsen. Religiöse Pluralität ist also weniger eine mikrosoziale Alltagserfahrung, sondern oft medial bzw. diskursiv vorgeformt und als solche in die interreligiöse Aktivität als Rahmen getragen. Insbesondere an diese Ebene der Analyse der interreligiösen Aktivität als »network domain« schließt unser Interesse an den Dialoginitiativen im Rahmen der vorliegenden Studie an. Daraus generiert sich im Weiteren die Frage, welche Teilnehmenden sich mit welchen Motiven und Zielsetzungen in interreligiösen Initiativen befinden. Auch hierzu liegen bereits einige weiterführende Studien vor, die Motivanalyse sowie Individualtypenbildung unternommen haben, die wir im nächsten Abschnitt genauer betrachten.

Laut Dialogos-Studie konzentrieren sich die wenigsten interreligiösen Aktivitäten auf eingeschränkte Zielgruppen, obgleich vieles auf die monotheistischen (sog. abrahamitischen) Religionen zugeschnitten ist und BuddhistInnen und HinduistInnen meist zwar willkommen, kleinere religiöse Gruppen oder auch Nicht-Religiöse in der Regel als Teilnehmende aber nicht vorgesehen sind. Die meisten Gruppen verstehen sich dennoch als für alle Interessierten offen – also für Alte/Junge, Männer/Frauen, religiöse AmtsträgerInnen oder TheologInnen sowie LaiInnen. Drei Viertel der Initiativen bringen laut der Dialogos-Studie regelmäßig zwischen 11–35 Personen zusammen (vgl. ebd. 2011: 50). Die Fluktuation sei dabei relativ gering. Insgesamt verzeichneten die Gruppen nach eigenen Angaben zum Zeitpunkt der Erhebung um 2010 wachsende TeilnehmerInnenzahlen. 20 Prozent der

Initiativen beklagten allerdings eine Rückläufigkeit der Teilnahme bzw. Fluktuation unter MuslimInnen.

Zwei große Themen werden häufig als herausragende Herausforderungen für interreligiöse Aktivitäten genannt: Einerseits die insgesamt niedrigen Ressourcen, die sich häufig auf die von einer Gemeinde zur Verfügung gestellten Räumlichkeiten beschränken, und selten weitere finanzielle Unterstützung beinhalten (vgl. Klinkhammer et al. 2011: 61), andererseits aber die deutlich ungleich verteilten Ressourcen zwischen den TeilnehmerInnen verschiedener religiöser Traditionen, sobald man einen breiteren Ressourcenbegriff anlegt. Muslimische und andere migrierte Gemeinschaften verfügen z.B. seltener über Gebäude und haben weniger finanzielle Ressourcen, aber auch weniger personelle Kapazitäten, um theologisch gebildete TeilnehmerInnen zu entsenden, und weniger Zeit für ihr Engagement (vgl. ebd.: 103f., aber auch Teczan 2006: 30, Wilke 2006: 25). Dies resultiert in einer Gesamtschieflage: Christliche TeilnehmerInnen stellen damit nicht nur personell die Mehrheit, sondern dominieren häufig auch die Themen und die räumlichen Gegebenheiten. Damit wird die Rollenverteilung von »GastgeberInnen und Gästen« im Verhältnis von deutschstämmig geprägter Mehrheitsreligion und migrantisches geprägter Minderheitsreligion perpetuiert.

Motive der Teilnahme

Entsprechend dem Entstehungshintergrund einer großen Mehrheit der Dialoge aus der medialen Wahrnehmung der weltweiten kriegs- und gewalttätigen oder terroristischen Aktivitäten islamistisch-politischer Gruppen hat die Dialogos-Studie als kollektives Motiv in den Gruppen, die friedliche Koexistenz in Deutschland über den interreligiösen Dialog zu sichern, ermittelt. So haben auch Motive wie »gemeinsame Werte entdecken und fördern« und »Islamfeindlichkeit und Vorurteilen entgegenzuwirken« über 90-prozentige Zustimmung in den Gruppen erhalten (vgl. Klinkhammer et al. 2011: 46ff).¹¹ Dabei geht es wie angedeutet nicht um die Aufarbeitung der politischen Hintergründe der Gewaltausbrüche, vielmehr werden in den Gruppen in oftmals

11 Hier klingt das von vielen DialogteilnehmerInnen empfundene Defizit gesellschaftlicher Partizipation und Integration insbesondere von MuslimInnen an (vgl. Klinkhammer et al. 2011: 72). Für diese Fragen haben sich 298 Mitglieder aus 57 Gruppen zusätzlich an einer TeilnehmerInnenbefragung beteiligt.

öffentlichen Diskussionsveranstaltungen Aspekte des Islams und des Christentums im Vergleich vorgestellt, die die Gemeinsamkeiten dieser beiden Religionstraditionen widerspiegeln sollen, oder es wird allgemein Aufklärungsarbeit über den Islam in öffentlichen Vorträgen und Podiumsdiskussionen betrieben (vgl. ebd.: 68ff). 85 Prozent der Gruppen haben zudem auch die Verbesserung der gemeinsamen gesellschaftlichen Lebenswelt als Ziel vor Augen und möchten mit dem Dialog das »Zusammenleben vor Ort gemeinsam gestalten«. Damit betrachten weit über drei Viertel der Gruppen den interreligiösen Dialog unter dem Aspekt von sozialer Gerechtigkeit und Empowerment, indem sie mit ihm die »gesellschaftliche Teilhabe von MigrantInnen fördern« wollen. In ähnlicher Weise weist auch Teczan (2006) darauf hin, dass die Dialoggruppen zwar theologische Themen als identitätsstiftend benennen mögen, aber ihre konkreten Anliegen sich häufig auf einer praktischen, gesellschaftspolitischen Ebene befinden, und ihre Themen deshalb implizit eng mit je gegenwärtigen politischen Debatten verknüpft sind (vgl. Teczan 2006: 29f.). Ebenfalls drei Viertel der Gruppen haben den interreligiösen Dialog im engeren Sinne auch unter einem religionspolitischen Aspekt verstanden, indem sie mit ihm grundsätzlich die »Gleichstellung aller Religionsgemeinschaften« fördern, das heißt hier insbesondere die Gleichstellung des Islams mit dem Christentum unterstützen wollen (vgl. Klinkhammer et al. 2011: 68ff). Nicht ganz so breite, aber doch auch bedeutende Zustimmungswerte hat demgegenüber das Motiv erhalten, im interreligiösen Dialog solle die »Stärkung religiöser Interessen gegenüber dem Staat« (32 %) vorangetrieben werden. In eine religiöse oder spirituelle Richtung geht die breite Zustimmung der befragten Gruppen, »die eigene Religion besser verstehen« zu wollen (81 %): Hier geht es um die Möglichkeit, in den Begegnungen mit den anderen die eigene Religion zu ergründen und neu über sie nachzudenken.

Wie sich in den hohen Zustimmungswerten bereits zeigt, zeichnen sich die Gruppen insgesamt nicht durch eine je eindeutige Ziel- und Lösungsorientierung aus, vielmehr scheint für die TeilnehmerInnen das Dialoggeschehen selbst bereits die oben genannten unterschiedlichen Ziele in sich zu verkörpern. Insofern ist dann eher von kollektiven Motiven die Rede als von Zielen. Dies bestätigt auch Nagels (2012) Betrachtung des Dialoggeschehens als rituelles Geschehen (»Interaktionsritual«), das als performatives Handeln verstanden wird. Auch dessen mediale und diskursive Überformung bzw. Einbettung ist in diesen kollektiven Motiven deutlich auszumachen. Nagel bezeichnet solche diskursiven Einbettungen der interreligiösen Aktivität

auch als »institutionelle Mythen« (Nagel 2012: 248 unter Bezug auf Meyer/Boli/Thomas), die die Teilnehmenden solcher Aktivitäten außerdem auf eine bestimmte symbolische Position in der Aushandlung von religiöser Vielfalt rücken.¹² Insofern scheinen sich interreligiöse Aktivitäten insgesamt als soziale und »symbolpolitische« Orte unterschiedlicher Diskurse, Positionierungen und Bearbeitungen religiöser Vielfalt etabliert zu haben.

Die Studie des Religionswissenschaftlers Martin Rötting (2011), in der der interreligiöse Dialog grundsätzlich als individueller Lernprozess verstanden wird, scheint zunächst diese Sicht der offenen Ver- bzw. Bearbeitung von religiöser Vielfalt im bzw. mittels des Dialogs zu stützen. Rötting hat etwa 100 TeilnehmerInnen an interreligiösen Dialogen direkt sowie weitere 200 per online-Fragebogen befragt¹³ und kommt zu dem Schluss, dass es sechs idealtypische Dialog-Typen gebe, die im interreligiösen Dialog agieren:

1. Der spirituelle Pilger, der auf der Suche nach Spiritualität auch im Anderen ist.
2. Der soziale Bewegter, der den Wandel der Gesellschaft im und durch den Dialog anstrebt.
3. Der religiös Kulturelle, der Dialog vor allem als gesellschaftliche Aufgabe sieht.
4. Der Kultur-Harmonisierer, der an der Bearbeitung von Brüchen und Konflikten durch den Dialog interessiert ist.
5. Der orthodoxe Adapter, der an seiner religiösen Tradition trotz Öffnung zur Pluralität festhält.
6. Der humanitär Religiöse, der vor allem das Verbindende und schöpfungsbewahrende in den Religionen sieht.

Diese Typen seien entweder durch eine »kontemplative«-innere oder stärker durch eine »aktive«-gesellschaftliche Motivation angetrieben, sich dem

12 Aus kritischer evaluativer Perspektive wurden an dieser Stelle die These des interreligiösen Dialogs als politische Instrumentalisierung (vgl. Tezcan 2006) und die These der Überlagerung des interreligiösen Dialogs durch die Integrationsdebatte (vgl. Klinkhammer et al. 2011: 251ff) ins Feld geführt. Diesen Thesen entspricht auch die in den letzten zehn Jahren immer wiederkehrende politische Zuspitzung der Debatte um gesellschaftliche Integration auf einen als deviant markierten Islam (vgl. z.B. Spielhaus 2011).

13 Leider ist der Fragebogen dazu nicht einsehbar.

interreligiösen Dialog zu widmen. Die Religionsauffassung im Dialog sowie dieser Dialogtypen bewege sich zwischen der Auffassung von Religion als spezifischer Referenz bis hin zu Religion als Prozess. Interreligiöse Lernprozesse im Dialog versteht Rötting entsprechend als »Ausgleichsbewegung zwischen Prozess- und Referenzreligiosität« (2011: 155).

Es zeigen sich in den Idealtypen bei Rötting mithin recht diverse Motivlagen und Umgangsweisen der TeilnehmerInnen von interreligiösen Dialoggruppen mit religiöser Pluralität. Rötting weist zwar darauf hin, dass sich die unterschiedlichen Motive bzw. »individuellen Dialogtypen« aus einer Kombination aus externen gesellschaftlichen Einflussfaktoren wie auch aus biografischen Erfahrungen speisen (vgl. ebd.), aber welche biografischen Erfahrungen und welche gesellschaftlichen Einflussfaktoren zu welchen seiner genannten Idealtypen führen, bleibt in Röttings stark individualpsychologischer Perspektive unbeantwortet. Die Perspektive auf den interreligiösen Dialog als Lernfeld stellt eine spezifische Blickrichtung dar, die potenziell komplementär besteht zu den oben dargelegten rituellen performativen Dimensionen interreligiöser Aktivitäten sowie zu seiner Eigenschaft als »network domain« (Nagel 2012)¹⁴. Insofern sind die ausgearbeiteten Dialogtypen Röttings als heuristische Größe für die Suche nach unterschiedlichen biografisch wie gesellschaftlich induzierten Verarbeitungsformen im Dialog ebenfalls hilfreich.

Vier grundlegende Rahmungen der Motivlagen im interreligiösen Dialog identifizieren zuletzt Anna Ohrt und Mehmet Kalender (2018) auf der Basis einer interaktionstheoretischen Perspektive:

1. Die soziale Rahmung, in der Motive wie die Förderung des sozialen Zusammenhalts, der Destruktion von Vorurteilen und der Bildung von Netzwerken eine bedeutende Rolle spielen.
2. Die politische Rahmung, in der Motive wie Partizipation und Integration von Religion bzw. Islam, Lobby-Arbeit und/oder der Wunsch nach öffentlicher Wahrnehmung und Akzeptanz von Dialog zentral sind.
3. Die persönliche Rahmung, in der Dialog als Leidenschaft, persönliche Entwicklung und/oder Kontaktfeld geschätzt wird.
4. Die religiöse Rahmung, in der der Dialog als zentrale religiöse Aufgabe, als spirituelle Begegnung und/oder als Missionierung wahrgenommen wird.

14 Für eine kritische Perspektive auf den interreligiösen Dialog in Bezug auf seine Anlage als Lernfeld für – hier speziell friedenspolitische – Veränderung vgl. Neufeldt 2011.

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-