

RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

This is a self-archived version of the following article:

Author:	Nagel, Alexander-Kenneth
Title:	“Diesseits des Dialogs: Zur Vielfalt der interreligiösen Aktivitäten“
Published in:	Religionen – Dialog - Gesellschaft: Analysen zur gegenwärtigen Situation und Impulse für eine dialogische Theologie. Münster; New York: Waxmann
Volume:	Religionen im Dialog; Bd. 8
Year:	2015
Pages:	57 – 68
ISBN:	978-3-8309-3248-2

The article is used with permission of [Waxmann](#).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team



Diesseits des Dialogs: Zur Vielfalt interreligiöser Aktivitäten¹

1. Einleitung: Religiöse Pluralisierung zwischen Topographie und Vernetzung

Die öffentliche Wahrnehmung, aber auch die akademische Diskussion über religiöse Pluralisierung schwanken im Wesentlichen zwischen drei Perspektiven: Die problemorientierte Perspektive analysiert religiöse Vielfalt als Herausforderung für den sozialen Zusammenhalt. Kernfragen sind dabei: „Wie viele Religionen verträgt eine Gesellschaft?“ und „Wie ist Konvivenz in einem multireligiösen Gemeinwesen möglich?“ Im Unterschied dazu beschränkt sich die deskriptive Perspektive auf die Dokumentation und topographische Erfassung religiöser Vielfalt (Baumann & Stolz 2007; Hero, Krech et al. 2007). Die religionssoziologische Perspektive schließlich konzentriert sich auf die Auswirkungen religiöser Pluralisierung auf das religiöse Feld selbst: Führt religiöse Vielfalt zu Relativismus und Indifferenz (Berger 1973) oder belebt Konkurrenz das Geschäft und zieht einen allgemeinen Bedeutungsgewinn von Religion nach sich (Chaves & Gorski 2001; Stolz 2005)? Das besondere Verdienst der genannten Zugänge besteht darin, religiöse Pluralisierung als Realität moderner Einwanderungsgesellschaften wahr- und ernst zu nehmen. Was dabei zu kurz kommt, ist indes die Analyse, wie abstrakte religiöse Vielfalt in konkreten Religionskontakt übersetzt wird und wie die interreligiöse Begegnung institutionalisiert wird. Diesen Fragen möchte ich im Folgenden nachgehen, indem ich interreligiöse Aktivitäten als gesellschaftliche Antworten auf religiöse Pluralisierung analysiere.

Zunächst lassen sich (mindestens) zwei Mechanismen unterscheiden, wie abstrakte religiöse Vielfalt in konkreten *Religionskontakt* übersetzt wird. Der erste Mechanismus sind *Kontaktzonen an den Rändern*: Die frühen Phasen des Migrationsverlaufes sind häufig gekennzeichnet durch eine starke Orientierung auf das Herkunftsland und sozioökonomische Restriktionen in der Aufnahmegesellschaft. Daher werden Andachtsorte dort gegründet, wo günstig und einfach Räumlichkeiten anzumieten sind, also in Vororten und Gewerbegebieten an den Rändern größerer Städte (Baumann 2004, 21). Auch wenn diese Orte in der Regel von der Aufnahmegesellschaft unbeachtet bleiben, begründen sie doch Zonen des Kontakts und der interreligiösen Begegnung. Ein gutes Beispiel dafür ist die wechselvolle Geschichte der Herz-Jesu-Kirche im Gewerbegebiet Dortmund-Kley: Die Kirche wurde am Anfang des 20. Jahrhunderts gebaut, um den überwiegend katholischen Arbeitsmigranten aus Polen eine religiöse Heimat zu bieten. Angesichts von Mit-

1 Bei diesem Beitrag handelt es sich um eine deutlich überarbeitete und gekürzte Fassung eines früheren Textes (Nagel 2013).

gliederschwind und Gemeindezusammenlegungen wurde sie in den 70er Jahren einer serbisch-orthodoxen Gemeinde überlassen, die das Kirchengebäude sowie einen eingeschossigen Anbau im Jahr 1996 erwarb. Die Kirche wurde umgeweiht und der Anbau als Kindergarten genutzt. Bis zu diesem Punkt handelt es sich um eine rein innerchristliche Kontaktgeschichte. Im Jahr 2007 allerdings verkaufte die serbisch-orthodoxe Gemeinde den Anbau an eine Gruppe thailändischer Buddhisten, die in dem ehemaligen Kindergarten den Dhammabharami-Tempel eröffneten. Das Beispiel zeigt, wie religiöse und demographische Transformationsprozesse in der Aufnahmegesellschaft im Zusammenspiel mit den beschränkten Ressourcen religiöser Migrantengemeinden zur Entstehung interreligiöser Kontaktzonen an den Rändern führen können.

Den zweiten Mechanismus, wie religiöse Vielfalt in Religionskontakt übersetzt werden kann, hat die Religionswissenschaftlerin Brigitte Luchesi (2003) treffend mit dem Ausdruck *„Wege aus der Unsichtbarkeit“* bezeichnet. Gemeint ist das Bestreben religiöser Migrantengemeinden, die geographische und gesellschaftspolitische Peripherie der Aufnahmeländer hinter sich zu lassen und nunmehr an zentraler Stelle Sichtbarkeit zu beanspruchen. Der augenfälligste Ausdruck dieser Präsenz im öffentlichen Raum ist die Errichtung repräsentativer religiöser Gebäude. Wie Martin Baumann herausgestellt hat, verkörpern diese Bauten eine Herausforderung an hegemoniale nationale Konstruktionen legitimer Öffentlichkeit (Baumann 2000, 184 ff.). Sie markieren nicht nur religiöse Unterschiede, sondern werden geradezu zu Symbolen religiöser Differenz. Beispiele dafür sind insbesondere Moscheebaukonflikte wie im Fall der in Köln-Ehrenfeld entstehenden DITIB-Zentralmoschee. Charakteristisch für diese Konflikte ist, dass der Bauplanungsprozess die Beteiligung gesellschaftlicher Akteure ermöglicht. Dadurch ergeben sich einerseits Mitwirkungs- und Mobilisierungschancen für islamophobe Bürgerbewegungen, aber auch Räume interreligiöser Begegnung, etwa runde Tische im Rahmen des Planungsverfahrens oder die Einrichtung und Unterhaltung von Begegnungsstätten (Leggewie et al. 2002, 63; 68).

Damit ist der Bogen geschlagen zur Institutionalisierung des Religionskontakts in interreligiösen Aktivitäten. Während einige angelsächsische Länder gezielt auf staatliche Anreize zu interreligiöser Zusammenarbeit setzen, etwa im Bereich sozialer Dienste, beruht das Gros interreligiöser Aktivitäten in Deutschland auf zivilgesellschaftlichen Initiativen (Klinkhammer et al. 2011, 371 ff.). Im Zentrum der akademischen Aufmerksamkeit standen dabei bislang v. a. interreligiöse Dialoge, vielleicht weil die Form einer wissensbasierten theologischen Verständigung der akademischen Herangehensweise am stärksten entspricht. Darüber hinaus hat sich allerdings eine Vielzahl weiterer Formate herausgebildet, die stärker auf religiöse Performanz, gemeinsame Feste oder nachbarschaftlichen Gemeinsinn abheben. Um dieses Desiderat zu präzisieren, unternehme ich im Folgenden eine (notwendig kursorische) Tour d’horizon durch die disparate Debatte über interreligiöse Dialoge und erörtere im dritten Abschnitt drei Analyserahmen einer religionssoziologischen Perspektive auf interreligiöse Aktivitäten. Davon ausgehend lege ich im vierten Abschnitt eine idealtypische Unterscheidung interreligiöser Formate

vor und schließe mit einigen Überlegungen zur Reichweite und weiteren Verwendung dieser Typologie.

2. Forschungsstand

Zwar haben interreligiöse Aktivitäten in so unterschiedlichen Disziplinen wie Theologie, Religionswissenschaft, Soziologie und Sozialarbeitswissenschaft einige Aufmerksamkeit gefunden; von einer konsistenten interdisziplinären Debatte kann dabei indes nicht die Rede sein. Vielmehr haben die verschiedenen Fachrichtungen jeweils spezifische Akzente gesetzt und dabei andere Perspektiven auf den gleichen Gegenstand weitgehend ausgeblendet:

So haben sich Vertreter der systematischen *Theologie* bisher v. a. auf dogmatische und normative Fragen interreligiöser Dialoge konzentriert. Ihr Ziel ist es, durch religionsphilosophische und exegetische Bemühungen christliche Strategien zum Umgang mit religiöser Vielfalt und dem religiösen „Anderen“ zu finden oder aber eine pluralistische Religionstheologie zu entwickeln (Hick 1980; Schmidt-Leukel 2005). Andere theologische Zugänge setzen sich stärker mit den praktischen Herausforderungen religiöser Begegnung und Kommunikation auseinander: Wie kann interreligiöse Verständigung – und Einvernehmen – erreicht werden, ohne den eigenen religiösen Standpunkt aufzugeben? Wie lassen sich Prozesse interreligiösen Lernens im konfessionellen Religionsunterricht verankern? (Liene-mann-Perrin 1999; Tautz 2007)

Parallel dazu haben sich *Sozialarbeitswissenschaftler* in Evaluationsstudien mit den Resultaten ganz bestimmter Projekte und Aktivitäten auseinandergesetzt. Ihr vordringliches Anliegen dabei ist, Bedingungen für den Erfolg oder Misserfolg interreligiöser Aktivitäten zu ermitteln (Herrera & Pepper 2003; Harris & Young 2009). Einen praxisnahen, optimierenden Ansatz verfolgen auch neuere *religionswissenschaftliche* Studien zum christlich-islamischen Dialog in Deutschland. Ihr Ziel ist es, aus der empirischen Forschung „Kriterien und Standards für die interkulturelle und interreligiöse Kommunikation“ abzuleiten (Klinkhammer & Satilmis 2008). Gritt Klinkhammer und andere verstehen interreligiöse Dialoge als „kooperatives Problemlösungshandeln“, also als ein Mittel, „Problemlagen bezüglich der Integration zu diskutieren und konkrete Maßnahmen zur gesellschaftlichen Partizipation zu planen“ (Klinkhammer et al. 2011, 24). Dabei sehen die Autoren neben den „Spannungen“, die aus der Beteiligung verschiedener gesellschaftlicher Bereiche am interreligiösen Dialog hervorgehen, v. a. auch „ein erhebliches Potenzial durch unterschiedliche Perspektiven neue Einsichten zu gewinnen“ (ebd., 59).

Im Unterschied zu dieser tendenziell optimistischen Beurteilung haben soziologische Autoren teilweise sehr grundsätzliche Kritik an der integrationspolitischen Instrumentalisierung des interreligiösen Dialoges angemeldet. So vermerkt Levent Tezcan (2006, 26): „Religion avanciert zum Vehikel, mit dem die multikulturelle Gesellschaft regierbar gemacht werden soll. Diese wird gegenwärtig, gekoppelt an die Integrationspolitik, in zunehmendem Maße über den interreligiösen Dialog

kommuniziert“. Dabei betont Tezcan das prinzipielle Spannungsverhältnis zwischen den theologischen und den gesellschaftspolitischen Anliegen des Dialogs. Er argumentiert, dass die Entdeckung ihrer politischen Relevanz – verbunden mit einer erhöhten Wachsamkeit gegenüber religiösen Unterschieden – interreligiöse Initiativen gesellschaftlich aufgewertet und aus ihrem Nischendasein befreit hat. Daher seien religiöse Akteure gern bereit, die daraus entstehende Zielunschärfe in Kauf zu nehmen (ebd., 29). In der Praxis führe die Vermischung theologischer und politischer Aspekte allerdings zu massiven Verständigungsproblemen, wenn etwa christliche Vertreter monieren, die muslimischen Teilnehmer würden nur „handfeste Interessen“ verfolgen und hätten kein darüber hinausgehendes Interesse an „ehrlichem Dialog“ (ebd.). Damit ist für Tezcan die politische Indienstnahme interreligiöser Dialoge nicht nur normativ fragwürdig, sondern sie schmälert auch die Qualität der interreligiösen Verständigung.

Die vorgenannten Beiträge beschränken sich in der Regel auf interreligiöse (bzw. christlich-islamische) Dialogveranstaltungen und nehmen somit nur einen Ausschnitt der interreligiösen Arbeit in Deutschland in den Blick. Der empirische Fokus liegt dabei auf Dialoginitiativen als kollektiven Akteuren oder auf den Strategien und Erwartungen der Dialogteilnehmer. Für die genannten Selbstbeschränkungen gibt es gute, meist forschungspragmatische Gründe; zugleich allerdings wird dadurch ein religionssoziologisches Desiderat markiert: Was fehlt, ist eine theoretisch informierte Klassifikation unterschiedlicher interreligiöser Formate, die den zugrunde liegenden Modellen religiöser Interaktion und damit verbundenen Exklusionsmechanismen Rechnung trägt.

Anders als in den vorgenannten Studien sind die *Untersuchungseinheiten* in diesem Beitrag nicht Dialoginitiativen oder Dialogakteure, sondern interreligiöse Aktivitäten wie Friedensgebete, Nachbarschaftstreffs, Schulgottesdienste oder eben Dialogveranstaltungen. Im Blickpunkt stehen also *institutionalisierte Formen des Religionskontakts*, die zeitlich, räumlich und thematisch abgegrenzt sind und auf einem *programmatischen Verständnis religiöser Unterschiede* beruhen. Spontane und zufällige Formen interreligiöser Begegnung en passant, z. B. an der Supermarktkasse oder im Sportverein, sind hingegen nicht Gegenstand meiner Untersuchung.

3. Analyserahmen: Governance, Interaktion, Diskurs

Um unterschiedliche Facetten interreligiöser Aktivitäten zu erhellen, nutze ich im Folgenden drei verschiedene Analyserahmen und betrachte sie als *Governance-Strukturen*, als *Interaktionsrituale* sowie als *Netzwerkdomänen*. Im ersten Fall liegt der Fokus auf dem Zusammenwirken staatlicher und gesellschaftlicher Akteure, im zweiten Fall stehen die Ausgestaltung und der Schutz des Ereignisses an sich im Vordergrund, während im dritten Fall die diskursive Einbettung interreligiöser Aktivitäten sowie die Verschiebung und Konstruktion von Identitäten zum Thema wird.

Interreligiöse Aktivitäten als Governance-Struktur: Ganz gleich, ob man interreligiöse Aktivitäten positiv als „kooperatives Problemlösungshandeln“ oder herrschaftskritisch als „Vehikel“ staatlicher Integrationspolitik beurteilt (s.o.), geht man doch in beiden Fällen davon aus, dass diese Aktivitäten nicht nur der Entfaltung oder Beschreibung, sondern auch der Moderation oder Behandlung religiöser Vielfalt dienen. Klinkhammer et al. (2011) haben auf der Grundlage einer der wenigen quantitativen Erhebungen zu interreligiösen Dialoginitiativen in Deutschland darauf hingewiesen, dass in fast jeder zweiten Initiative „Entscheidungsträger aus Politik und Verwaltung“ mitwirken, dabei allerdings nie die Mehrheit der Beteiligten stellen (ebd., 58). Jenseits der normativen Beurteilung als Vereinnahmung oder Empowerment liegt es also nahe, interreligiöse Aktivitäten ergebnisoffen als Governance-Strukturen zu verstehen, in denen gesellschaftliche und staatliche Akteure zusammenwirken (Mayntz & Scharpf 1995). Während akteurszentrierte Ansätze v.a. auf die Interessen und Strategien der Teilnehmer (z.B. Vertreter von Kirchen- und Moscheegemeinden und verschiedenen Behörden) abstellen, sind aus einer Governance-Perspektive die Interaktion und die Austauschbeziehungen zwischen religiösen Veranstaltern und staatlichen Akteuren relevant. Dabei ist davon auszugehen, dass der Perspektivwechsel von interreligiösen Initiativen als Organisationsform zu interreligiösen Aktivitäten als Handlungsfeld sich auch in den Befunden zum Ausmaß staatlicher Beteiligung widerspiegelt. So bildet der vergleichsweise hohe Anteil staatlicher Entscheidungsträger bei Klinkhammer et al. vermutlich auch abstrakte Mitgliedschaften oder Schirmherrschaften ab, die nicht durch konkrete Interaktion gedeckt sind. Insoweit sollte der methodische Zugang zur tätigen Mitwirkung staatlicher Akteure in interreligiösen Aktivitäten weniger auf Befragung als auf teilnehmender Beobachtung beruhen. Das Augenmerk könnte hier z.B. auf der Performanz und insbesondere den Sprechakten städtischer Vertreter (Bürgermeister, Polizeipräsident) und ihrer Rolle im interreligiösen Gesamtereignis liegen.

Interreligiöse Aktivitäten als Interaktionsritual: Mit dem Begriff der Rolle ist zugleich der Bogen zum zweiten Analyserahmen geschlagen, der Betrachtung von interreligiösen Aktivitäten als Interaktionsritualen. Bei Tezcan (2006, 29) findet sich der Hinweis, „dass der Dialog für Muslime tendenziell pragmatisch orientiert bleibt und stark rituelle Züge aufweist“. Dabei geht es ihm in erster Linie um den Unterschied zwischen muslimischen und christlichen Erwartungen an interreligiöse Dialoge. Aus einer religionssoziologischen Perspektive erscheint es indes lohnend, die rituelle Komponente interreligiöser Aktivitäten als eigenständigen Analyserahmen aufzunehmen. Hier geht es weniger um die Betrachtung von religiösen Ritualen oder Liturgien innerhalb dieser Aktivitäten als um eine (im weiteren Sinne) ritualtheoretische Perspektive auf interreligiöse Kommunikation. Den Rahmen für eine solche Analyse hat Erving Goffman in seinem Buch „Interaktionsrituale“ abgesteckt: Goffmans zentrale Annahme lautet, dass soziale Interaktionen jeweils so ausgestaltet werden, dass das „Image“ der Beteiligten gewahrt bleibt. Ähnlich wie die Rolle bezeichnet der Begriff „Image“ das Bild, das ein Interaktionsteilnehmer von sich entwerfen will und mit dem er sich identifiziert (Goffman 1971, 13).

Wichtig für die Analyse von interreligiösen Aktivitäten sind in diesem Zusammenhang v. a. Goffmans Überlegungen zu Techniken der Imagepflege, die zur Absicherung des Interaktionszusammenhangs ausgeübt werden: „Eine gebräuchliche Art stillschweigender Kooperation bei der Wahrung des Images ist der in Bezug auf die Techniken der Imagepflege selbst ausgeübte Takt. Man verteidigt nicht nur sein eigenes Image und schützt das Image anderer, sondern handelt so, um es den anderen möglich und sogar leicht zu machen, Techniken der Imagepflege für alle Anwesenden anzuwenden“ (ebd., 35–36). So verstanden, stellen interreligiöse Aktivitäten geradezu prototypische Fälle von Interaktionsritualen dar: Es gilt, das eigene religiöse Selbstbild zu porträtieren und zu anderen religiösen Selbstentwürfen selbstbewusst in Beziehung zu setzen und dabei die religiöse Würde des Gegenübers nicht nur nicht zu beschädigen, sondern aktiv zu erhalten. Auf der empirischen Ebene ergibt sich aus Goffmans Verständnis ritueller Interaktion ein Beobachtungsfokus auf die „Zwischenfälle“ im rituellen Ablauf sowie v. a. auf die „Ausgleichshandlungen“, die zum Schutz des Interaktionsrituals unternommen werden (ebd., 25). Neben dieser Perspektive auf die akute Aufrechterhaltung des rituellen Rahmens gilt es, den „rituellen Kodex“ eines interreligiösen Ereignisses zu verstehen, also jene institutionalisierten Regeln, die der Vermeidung von Zwischenfällen im Vorfeld dienen (ebd., 38).

Interreligiöse Aktivitäten als Network Domain: Während die vorgenannten Analyserahmen sich v. a. auf die Interaktion im Rahmen von interreligiösen Aktivitäten beziehen, geht es hier um die diskursive Einbettung dieser Aktivitäten. In losem Anschluss an Harrison White lassen sich interreligiöse Ereignisse als network domains verstehen, als Amalgam zwischen sozialen Beziehungen und Narrationen (White et al. 2007, 549; Mützel & Fuhse 2010, 14). Das Augenmerk liegt dabei auf dem übergeordneten Sinnzusammenhang bzw. den „institutionellen Mythen“ der interreligiösen Begegnung (Meyer et al. 2005, 35) sowie auf den Vorstellungen legitimer Akteure, die sich aus diesen Mythen ergeben. Auf der empirischen Ebene ergibt sich daraus zunächst ein Beobachtungsfokus auf die Repräsentationsfunktion der Teilnehmer. Dieses Verständnis von Repräsentation erschöpft sich nicht in einer schlichten Zuordnung von Personen zu Organisationen im Sinne von Affiliation oder Vertreterschaft, sondern bezieht sich allgemeiner auf Techniken der *Selbstlegitimierung*. Für Meyer ist „Legitimität [...] eine etablierte und gut ausgearbeitete Theorie über den Zusammenhang von Situationen und Strukturen mit kollektiven Zwecken“ (ebd., 44). Empirische Anhaltspunkte dafür sind z. B. Sprechakte im Namen übergeordneter Werte („es ist schließlich ein Gebot der Menschenwürde, dass wir ...“) oder die Begründung interreligiöser Aktivitäten mit höheren Zielen von nachbarschaftlichem Zusammenhalt über das Gemeinwohl bis hin zum Weltfrieden. Damit eng verknüpft ist ein weiterer Fokus auf die *Grenzarbeit* im interreligiösen Feld: Der erste Schritt besteht darin, das Feld der Teilnehmer an interreligiösen Aktivitäten als Ergebnis einer vorgelagerten Grenzziehung zwischen legitimen und nicht legitimen Akteuren zu betrachten. Aus dieser Perspektive sind die Abwesenden mindestens ebenso interessant wie die Anwesenden. Es ist davon auszugehen, dass in Deutschland die christliche Mehr-

heitsreligion die „Benchmark“ für einen legitimen interreligiösen Akteur absteckt. Der „ideale“ Teilnehmer müsste dann zu einer monotheistischen (besser: abrahamitischen) Glaubensrichtung gehören, die innerweltlich orientiert ist, auf eine längere Tradition zurückblicken kann, formal (z. B. als Verein) organisiert ist und eng mit staatlichen Behörden zusammenarbeitet. Umgekehrt ist zu erwarten, dass neue religiöse Bewegungen, poly- oder atheistische Traditionen oder Religionsgemeinschaften, die vom Verfassungsschutz beobachtet werden, kaum oder selten als legitime Akteure für interreligiöse Aktivitäten in Betracht kommen. Der zweite Schritt betrifft die Grenzarbeit im Zuge der interreligiösen Begegnung selbst, die zwischen Selbstbehauptung und Selbsttranszendierung changiert. Zum einen qualifizieren sich die Teilnehmer an interreligiösen Aktivitäten gerade dadurch, dass sie religiös (im Unterschied zu nicht religiös) und einer bestimmten Tradition zugehörig sind (im Unterschied zu allen anderen Traditionen), zum anderen drängt die Einbettung dieser Veranstaltungen in Diskurse von sozialem Zusammenhalt und Gemeinwohlorientierung immer wieder zum Hinterfragen, Aufbrechen und Überschreiten dieser Grenzen.

4. Ergebnisse: Die Vielfalt interreligiöser Aktivitäten

Im Folgenden stelle ich kursorisch sechs Idealtypen interreligiöser Aktivitäten vor, die sich im Hinblick auf die drei Analyserahmen (Governance-Struktur, Interaktionsritual, Network Domain) systematisch unterscheiden, namentlich interreligiöse Nachbarschaftstreffs, Dialogveranstaltungen, Friedensgebete, Schulgottesdienste, Tage der offenen Tür sowie interreligiöse Feste.² Die Typologie beruht auf empirischem Material, das wir in den vergangenen Jahren im Rahmen der NRW-Nachwuchsforscherguppe „Religion vernetzt. Zivilgesellschaftliche Potenziale religiöser Vergemeinschaftung“ erhoben haben. Im Teilprojekt „Interreligiöse Aktivitäten und Religionskontakt im Ruhrgebiet“ haben wir in insgesamt 25 interreligiösen Aktivitäten teilnehmende Beobachtungen und ergänzend 21 Leitfaden-Interviews mit Organisatoren und Mitwirkenden durchgeführt. Bei der Auswahl von Veranstaltungen und Gesprächspartnern haben wir gezielt darauf geachtet, die religiöse Vielfalt im Ruhrgebiet über die klassische Konstellation des christlich-islamischen Dialogs hinaus abzubilden. Das Material liegt in Form von Interviewtranskripten und Feldprotokollen vor, die Auswertung basiert auf einer kategorienbildenden Inhaltsanalyse, die neben den erwähnten Analyserahmen auch die Kommunikationsstruktur sowie die religiöse und sozialstrukturelle Zusammensetzung interreligiöser Ereignisse miteinbezieht. Tabelle 1 fasst die Ergebnisse knapp zusammen:

2 In diesem Beitrag beschränke ich mich auf eine querschnittartige Diskussion entlang der drei Analyserahmen. Für eine eingehendere Charakterisierung der einzelnen Formate vgl. Nagel 2013, 252 ff.

Rahmen/ Format	Nachbar- schaftstreff	Dialogver- anstaltung	Friedens- gebet	Schulgot- tesdienst	Tag der offenen Tür	Event/Fest
<i>Gover- nance- struktur</i>	Keine staatliche Beteiligung; Selbstorga- nisation	Kaum staatliche Beteiligung, aber mehr intermediäre Organisati- onen	gelegentlich staatliche Beteiligung (Grußwort, Räume)	Im Rahmen der staatlichen Schulho- heit; Lehrer wirken mit	Staatliche Initiative und Beteili- gung	Umfassende staatliche Beteiligung (Grußwort, Sponsoring)
<i>Interak- tionsritual</i>	Kaum Zwi- schenfälle; Vertrauens- basis durch langjährigen Kontakt	Zahlreiche Zwischen- fälle; Modera- tion als korrekativer Prozess	wenig Zwi- schenfälle; klarer rituel- ler Kodex (Protokoll)	klarer rituel- ler Kodex (Anleh- nung an christliche Liturgie)	Vereinzelte Zwischen- fälle; klare Rollenstruk- tur: Gast –Gastgeber	Kaum Zwi- schenfälle; klarer rituel- ler Kodex (Protokoll/ Regeln)
<i>Network Domain</i>	„Religion stiftet nachbar- schaftlichen Zusammen- halt.“	„Wir kultivieren unsere Unterschie- de und entdecken Gemein- samkeiten.“	„Gemein- same Rituale und religiöse Erfahrungen schweißen zusammen.“	„Die Kleinen brauchen alle Hilfe, die sie kriegen können.“	„Wer nichts zu verbergen hat, kann die anderen auch mal einladen.“	„Wir gehen fair mit Konflikten um und setzen uns an einen Tisch.“

Die Analyse von interreligiösen Aktivitäten als *Governance-Struktur* greift Überlegungen und Befunde früherer Studien auf, die auf den integrationspolitischen Rahmen interreligiöser Aktivitäten bzw. die Präsenz von Entscheidungsträgern aus Politik und Verwaltung hingewiesen haben. Dabei enthält sich die Governance-Perspektive einer normativen Bewertung dieser Konstellation als politische „Operationalisierung“ (Tezcan 2006, 26) bzw. „Empowerment“ (Klinkhammer et al. 2011, 26 f.) und zielt darauf ab, das Zusammenwirken gesellschaftlicher und staatlicher Kräfte als Austauschverhältnis zu untersuchen. Hier hat sich gezeigt, dass sich die verschiedenen Formate interreligiöser Arbeit nach Art und Umfang staatlicher Mitwirkung stark voneinander unterscheiden: Während *Nachbarschaftstreffs* an den sprichwörtlichen Graswurzeln der Zivilgesellschaft angesiedelt sind, d. h. auf Stadtteilebene oder in privaten Wohnzimmern, beinhalten interreligiöse *Feste und Friedensgebete* regelmäßig Grußworte, Ansprachen, Moderationsleistungen oder Sponsoring durch staatliche Vertreter. *Interreligiöse Schulgottesdienste* finden im Rahmen der staatlichen Schulhoheit und in Schulgebäuden statt, und die Lehrer sind als Staatsbeamte an der Vorbereitung und an der Durchführung beteiligt. *Tage der offenen Tür* sind nicht selten eingebettet in integrationspolitische Maßnahmen; so geht der Tag der offenen Moschee auf die Arbeit der Deutschen Islamkonferenz zurück. Was klassische *Dialogveranstaltungen* anbelangt, so spielten Entscheidungsträger aus Politik und Verwaltung in unserem Sample keine Rolle. Auf den ersten Blick steht diese Beobachtung im Widerspruch zu den

Ergebnissen von Klinkhammer et al. (2011, 58), die einen vergleichsweise hohen Grad staatlicher Beteiligung festgestellt haben. Auf den zweiten Blick bildet diese vermeintliche Diskrepanz indes v.a. den Perspektivwechsel von interreligiösen Initiativen als Gruppen zu interreligiösen Aktivitäten als Handlungsfeld ab: Dass staatliche Akteure als Mitglieder in Dialoginitiativen firmieren, bedeutet offenbar noch lange nicht, dass sie sich auch am tatsächlichen Dialoghandeln beteiligen.

Der zweite Analyserahmen bezog sich auf interreligiöse Aktivitäten als *Interaktionsrituale*. Der Ausgangspunkt war eine verbreitete, aber selten explizit gemachte Intuition in der bisherigen Debatte, dass interreligiöse Begegnung Rituale nicht nur zum Gegenstand macht, sondern selbst rituelle Züge aufweist. Für eine religionssoziologische Perspektive ist dieser Zugang insofern bedeutsam, als er das Augenmerk von den Interessen, Strategien und Motivationen einzelner Akteure abzieht und stattdessen die symbolische Interaktion, das Ereignis und die Situation in den Blick rückt. Der Beobachtungsfokus liegt hier auf der rituellen Performanz interreligiöser Aktivitäten, insbesondere auf den Zwischenfällen und Ausgleichshandlungen sowie den rituellen Kodizes, die für unterschiedliche Formate typisch sind. Hier lassen sich zunächst Aktivitäten mit mehr oder weniger ausgeprägtem rituellen Kodex unterscheiden: *Friedensgebete* und *Dialogveranstaltungen* beruhen häufig auf einem minutiös gestalteten Programm, das protokollarisch die Gleichbehandlung der beteiligten Traditionen gewährleisten soll. Während der rituelle Kodex des Dialogs allerdings Kontroversen geradezu vorsieht, steht bei interreligiösen Friedensgebeten die Einmütigkeit klar im Vordergrund. Ebenso verschieden wie die rituellen Kodizes sind die Zwischenfälle und Ausgleichshandlungen in den unterschiedlichen Formaten: Das Problematisieren religiöser Unterschiede mag bei einem *Get-Together* als massiver Zwischenfall interpretiert werden, während es bei einer *Dialogveranstaltung* zum regulären interreligiösen Umgangston gehört. Weitere typische Zwischenfälle sind religiöse Superioritätsansprüche („Der Islam ist die sozialethische Vervollkommenung der abrahamitischen Religionen“) bzw. die Anmaßung von Expertise über andere Traditionen, z. B. als Besucher bei einem *Tag der offenen Tür*. Eine verbreitete Ausgleichshandlung ist das Ignorieren oder Übergehen solcher Zwischenfälle. Daneben steht aber auch ein Repertoire an expliziteren Ausgleichshandlungen zur Verfügung, die meist durch Moderation ausgeübt werden. Sie umfassen Richtigstellungen und Relativierungen ebenso wie mehr oder weniger ausdrückliche Ermahnungen.

Schließlich, aber nicht zuletzt, lassen sich interreligiöse Aktivitäten als sogenannte *Network Domains* betrachten. Damit ist der Anspruch verbunden, interreligiöse Ereignisse nicht nur von innen heraus als Interaktionszusammenhang zu erschließen, sondern darüber hinaus ihre diskursive Einbettung zu berücksichtigen. Die Rahmendiskurse interreligiöser Begegnung reichen von Gemeinwohlorientierung und lokalem Zusammenhalt, etwa im Fall von *Nachbarschaftstreffs*, *Schulgebeten* und *Stadtfesten*, bis zu eher defizitorientierten Narrationen von Transparenz und Öffnung gegenüber der Aufnahmegesellschaft bei *Tagen der offenen Tür* und manchen *Dialogveranstaltungen*. Dabei besteht eine Grundspannung zwischen erwünschter bzw. zulässiger religiöser Vielfalt auf der einen Seite

und der Notwendigkeit eines Common Sense auf der anderen. So stehen klassische *Dialogveranstaltungen* und *Schulgottesdienste* in einem multikulturalistischen Diskurszusammenhang, insoweit sie auf die Kultivierung und Anerkennung religiöser Unterschiede setzen, während *Friedensgebete* ihrer Anlage nach stärker auf die Aufhebung dieser Unterschiede durch gemeinsame religiöse Praxis und Erfahrung abzielen. Interreligiöse *Nachbarschaftstreffs* und *Stadtbeste* hingegen gehen zwar von der religiösen Differenz aus, ordnen sie aber gezielt der lokal definierten Gemeinschaft unter. Diese unterschiedlichen Rahmendiskurse oder institutionellen Mythen schlagen sich auch in der Definition legitimer Akteure nieder: In *Dialogveranstaltungen* berufen sich die Teilnehmer in der Regel auf eine (meist monolithisch gedachte) religiöse Tradition („Als Christ ist mir wichtig, dass ...“), in *Nachbarschaftstreffs* handelt man im Namen des Stadtteils („Wie wollen wir in Querenburg leben?“), während in *Friedensgebeten* und *Get-Togethers* eine allgemeinere Sachwalterschaft für Humanismus und globalen Frieden reklamiert wird („Weltfrieden beginnt vor Ort“). Hinter diesen Techniken der Selbstlegitimierung zeichnet sich derweil ein allgemeineres Rollenmodell interreligiös tauglicher Religion ab, das sich deutlich an der christlichen Mehrheitsreligion orientiert. Monotheismus, Tradition, Sozialethik und innerweltliche Orientierung, formale Organisation und Zusammenarbeit mit staatlichen Behörden, das sind die Kennzeichen der idealen interreligiösen Religionsgemeinschaft. Poly- oder atheistische Traditionen, neue religiöse Bewegungen, lose Netzwerke, weltabgewandte Zirkel und vermeintliche „Verfassungsfeinde“ kommen im Umkehrschluss kaum als legitime Akteure in interreligiösen Aktivitäten in Betracht.

5. Resümee

Die Unterscheidung unterschiedlicher Formate interreligiöser Aktivitäten, die ich in diesem Beitrag vorgeschlagen habe, ist weder abschließend noch als Selbstzweck zu verstehen. Vielmehr handelt es sich um eine Einladung, den Facettenreichtum interreligiöser Arbeit in modernen Einwanderungsgesellschaften anzuerkennen und daraus neue und genauere Forschungsfragen zu generieren. Ein gutes Beispiel dafür ist die Diskussion über staatliche Beteiligung an interreligiösen Aktivitäten. Statt allgemein über politische Vereinnahmung zu klagen oder auf Empowerment zu hoffen, erscheint es sinnvoll, nach den Rollen staatlicher Vertreter in verschiedenen interreligiösen Formaten zu fragen. An dieser Stelle sind empirische Längsschnittanalysen mehr gefragt als herrschaftskritisches Grundsatzräsonnement: Was erhoffen sich religiöse Veranstalter von Entscheidungsträgern aus Politik und Verwaltung? Verändern öffentlich-private Partnerschaften die Vorstellung von legitimen Akteuren und damit den Teilnehmerkreis? Wie verstehen und begründen unterschiedliche städtische Autoritäten vom Bürgermeister über den Polizeivertreter bis hin zum Quartiersmanager ihre Mitwirkung oder ihre Nicht-Mitwirkung in interreligiösen Aktivitäten? Ein weiteres Beispiel ist die Frage nach der Wirkung verschiedener interreligiöser Formate. Die Analyse der rituellen Dimensi-

on interreligiöser Arbeit und ihrer diskursiven Einbettung hat eine Vielzahl von Zielsetzungen und Wirkungsweisen erbracht. Aus dieser Warte wirken die Frage nach dem Erfolg bzw. nach der „gesellschaftspolitischen Relevanz“ interreligiöser Aktivitäten und die verbreitete Klage über die mangelnde „Multiplikation“ der Ergebnisse ein wenig holzschnittartig (Micksch 2008, 99; Satilmis 2008, 128). Dieser Ansatz geht davon aus, dass im Zuge des interreligiösen Austauschs ein Wissensvorrat erzeugt wird, über den die beteiligten Vertreter verfügen und den sie verbreiten können. Das mag für einige Dialogveranstaltungen zutreffen, mindestens ebenso häufig erzeugen interreligiöse Aktivitäten allerdings ein informelles Erfahrungswissen, das nicht ohne Weiteres fungibel und übertragbar ist.

Schließlich, aber nicht zuletzt, birgt die systematische Klassifizierung interreligiöser Formate auch Potenziale für die interreligiöse Praxis. So mögen die hier vorgestellten Typen für lokale Dialoginitiativen einen Ansatzpunkt für die Reflexion ihrer eigenen Tätigkeit bieten und vielleicht sogar zum Experimentieren mit neuen Formen der interreligiösen Begegnung inspirieren. Die Ausweitung der interreligiösen Praxis über den verkopften Vertreterdialog hinaus könnte außerdem dazu beitragen, die gesellschaftliche Reichweite und Sichtbarkeit interreligiöser Aktivitäten zu erhöhen, indem neue Trägermilieus und Nutzergruppen aktiviert werden.

Literatur

- Baumann, Martin (2000): *Migration – Religion – Integration. Buddhistische Vietnamesen und hinduistische Tamilen in Deutschland*. Marburg: diagonal.
- Baumann, Martin (2004): Religion und ihre Bedeutung für Migranten. In: Beauftragte der Bundesregierung für Migration (Hrsg.): *Religion – Migration – Integration in Wissenschaft, Politik und Gesellschaft*. Berlin & Bonn: 19–30.
- Baumann, Martin & Stolz, Jörg (2007): *Eine Schweiz – viele Religionen. Risiken und Chancen des Zusammenlebens*. Bielefeld: transcript.
- Berger, Peter L. (1973): *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Chaves, Mark & Gorski, Philipp (2001): Religious Pluralism and Religious Participation. In: *Annual Review of Sociology*, 27, 261–281.
- Emirbayer, Mustafa (1997): Manifesto for a Relational Sociology. In: *American Journal of Sociology*, 103 (2), 281–317.
- Harris, Margaret & Young, Patricia (2009): *Bridging community divides. The impact of grassroot bridge building activities*. London: Institute for Voluntary Action Research (IVAR).
- Hero, Markus, Krech, Volkhard & Zander, Helmut (2007): *Religiöse Vielfalt in Nordrhein-Westfalen: Empirische Befunde und Perspektiven der Globalisierung vor Ort*. Paderborn: Schöningh.
- Herrera, Carla & Pepper, Sarah K. (2003): *Faith in Action: Using Interfaith Coalitions to Support Voluntary Caregiving Efforts*. Public Private Ventures.
- Hick, John (1980): *God has many names*. Philadelphia: Westminster Press.

- Klinkhammer, Gritt, Frese, Hans-Ludwig, Satilmis, Ayla & Seibert, Tina (2011): *Interreligiöse und interkulturelle Dialoge mit Muslimen in Deutschland. Eine quantitative und qualitative Evaluation*. Bremen: Selbstverlag.
- Klinkhammer, Gritt & Satilmis, Ayla (2008): *Dialog auf dem Prüfstand. Kriterien und Standards der interkulturellen und interreligiösen Kommunikation*. Münster: LIT.
- Leggewie, Claus, Joost, Angela & Rech, Stefan (2002): *Der Weg zur Moschee: Eine Handreichung für die Praxis*. Bad Homburg: Herbert-Quandt-Stiftung.
- Lienemann-Perrin, Christine (1999): *Mission und interreligiöser Dialog*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Luchesi, Brigitte (2003). Wege aus der Unsichtbarkeit. Zur Etablierung hindu-tamilischer Religiosität im öffentlichen Raum der Bundesrepublik Deutschland. In: Baumann, Martin, Luchesi, Brigitte & Wilke, Annette (Hrsg.): *Tempel und Tamilen in zweiter Heimat. Hindus aus Sri Lanka im deutschsprachigen und skandinavischen Raum*. Würzburg: Ergon, 99–124.
- Meyer, John W., Boli, John & Thomas, George M. (2005): Ontologie und Rationalisierung im Zurechnungssystem der westlichen Kultur. In: Krücken, Georg (Hrsg.): *Weltkultur. Wie die westlichen Prinzipien die Welt durchdringen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 17–46.
- Micksch, Jürgen (2008): Was bringen interkulturelle und interreligiöse Dialoge? In: Klinkhammer, Gritt & Satilmis, Ayla (Hrsg.): *Interreligiöser Dialog auf dem Prüfstand. Kriterien und Standards für die interkulturelle und interreligiöse Kommunikation*. Münster: LIT, 83–100.
- Mützel, Sophie & Fuhse, Jan (2010): Einleitung: Zur relationalen Soziologie. Grundgedanken, Entwicklungslinien und transatlantische Brückenschläge. In: Fuhse, Jan & Mützel, Sophie (Hrsg.): *Relationale Soziologie. Zur kulturellen Wende der Netzwerkforschung*. Wiesbaden: VS, 7–36.
- Nagel, Alexander-Kenneth (2013): Vernetzte Vielfalt: Religionskontakt in interreligiösen Aktivitäten. In: Nagel, Alexander-Kenneth (Hrsg.): *Diesseits der Parallelgesellschaft. Neuere Studien zu religiösen Migrantengemeinden in Deutschland*. Bielefeld: Transcript, 241–268.
- Satilmis, Ayla (2008): Chancen und Grenzen interreligiöser und interkultureller Dialoge. In: Klinkhammer, Gritt & Satilmis, Ayla (Hrsg.): *Interreligiöser Dialog auf dem Prüfstand. Kriterien und Standards für die interkulturelle und interreligiöse Kommunikation*. Münster: LIT, 101–140.
- Schmidt-Leukel, Perry (2005): *Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Stolz, Jörg (2005): Wie wirkt Pluralität auf individuelle Religiosität? Eine Konfrontation von Wissenssoziologie und Rational Choice. In: Baumann, Martin & Behloul, Samuel M. (Hrsg.): *Religiöser Pluralismus. Empirische Studien und analytische Perspektiven*. Bielefeld: Transcript, 197–222.
- Tautz, Monika (2007): *Interreligiöses Lernen im Religionsunterricht: Menschen und Ethos im Islam und Christentum*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Tezcan, Levent (2006): Interreligiöser Dialog und politische Religionen. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, 28–29, 26–32.
- White, Harrison, Fuhse, Jan, Thiemann, Matthias & Buchholz, Larissa (2007): Networks and Meaning: Styles and Switchings. In: *Soziale Systeme*, 13 (1+2), 543–555.